Die Religion
in Geschichte und Gegenwart

Zweiter Band

Deutschmann — Hessen

Die

Religion

in

Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch

in gemeinverständlicher Darstellung

Redigiert von

Gunkel (Altes Testament, Religionen des alten Orients), **Heitmüller** (Neues Testament), **Zscharnack** (Kirchengeschichte), **Scheel** (Dogmengeschichte, Symbolik, Ethik), **Troeltsch** (Dogmatik), **J. Wendland** (Apologetik), **Baumgarten** (Praktische Theologie und Religion der Gegenwart), **Schian** (Kirchenrecht und Kirchenpolitik), **O. Siebeck** (Sozialwissenschaft), **C. Neumann** (Kunst), **W. Weber** (Musik), **Schiele** (Außerchristliche Religionsgeschichte, Erziehung), **Mulert** (Biographie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart)

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und **Otto Scheel**

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele und **Leopold Zscharnack**

Zweiter Band

Von **Deutschmann** bis **Hessen**

Mit 4 Abbildungen und 6 Tafeln



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1910

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort des Herausgebers

Bei der Vollendung des zweiten Bandes unseres Handwörterbuchs bedarf es nicht vieler Worte, nachdem die Vorrede zum ersten Bande über Zweck, Grundsätze und Arbeitsteilung der RGG eingehend unterrichtet hat. Nur weniges aus der Geschichte unserer Arbeit während des vergangenen Jahres ist zu berichten.

Zunächst hat in der Organisation an zwei Stellen ein Wechsel der Personen stattgefunden: im Fach der Apologetik, das schon im September 1909 von Herrn D. Wobbermin auf Herrn D. Johannes Wendland (Basel) überging, und leider auch an leitender Stelle, indem Herr D. Schiele, dessen zielbewußter Arbeit unser Lexikon die Organisation verdankt, nach Beendigung der ersten Hälfte des zweiten Bandes von der Herausgeberschaft zurücktrat und mit dem Imprimatur für den Schluß des Buchstabens G seine hauptredaktionelle Tätigkeit einstellte. Der Unterzeichnete ist an seine Stelle getreten und dankt es ihm, daß er seinem Nachfolger in uneigennützigster Weise das gesamte, von ihm erarbeitete Redaktionsmaterial zur Verfügung gestellt und mit seinem Rate geholfen hat, sodaß der Rücktritt des bisherigen Herausgebers keinen Bruch in der Arbeit bedeutet und der Leser trotz des Wechsels hoffentlich nur wenige oder gar keine Risse und Sprünge am fertigen Bau sehen wird. Mit Rücksicht auf die dem Gesamtwerk geleistete Arbeit Herrn D. Schieles führt der neue Titel unseres Lexikons (seit Lieferung 41/42) mit seiner freundlichen Erlaubnis seinen Namen neben dem des Unterzeichneten weiter; diesem soll damit natürlich die alleinige Verantwortung für die unter seiner Herausgeberschaft erscheinenden Teile der RGG nicht abgenommen werden.

Die weitere Aenderung, von der zu melden ist, betrifft den Umfang unseres Handwörterbuchs. Schon vor Jahresfrist bei Ausgabe des ersten Bandes war es deutlich, daß wir mit drei Bänden nicht ausreichen würden. Da wir nun, nachdem die Artikel bis zum Buchstaben O fast vollzählig eingereicht sind, sehen, daß wir bei der Verteilung über vier Bände zuletzt mit großem Raummangel zu kämpfen haben würden, so haben wir uns entschlossen, noch einen fünften Band hinzuzufügen, — eine besonders durch die eingehendere Berücksichtigung der Kirchen- und der allgemeinen Religionsgeschichte notwendig gewordene Erweiterung, der wir mit gutem Gewissen zugestimmt haben, da wir der Ueberzeugung sind, daß sie allen Benutzern der RGG willkommener sein wird, als wenn wir mit dem Raum auf Kosten des notwendigen Inhalts zu sparen beginnen. Ist unser Nachschlagewerk nun vielleicht auch nicht mehr gerade „kurz" zu nennen, so wird es trotz der Umfangsüberschreitung, wie der erste Prospekt es verhieß, „erschwinglich" bleiben. Denn der fünfte Band soll der letzte sein. Jeder der fünf Bände wird einen Umfang von 67—70 Bogen haben; Band 3—5 werden spätestens, wie bisher Band 1—2, in Abständen von je einem Jahr folgen.

Berlin, 7. September 1910. Leopold Zscharnack.

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter des zweiten Bandes

† Privatdozent Dr. **Altmann**-Marburg,
Pastor **Andrä**-Müglenz,
Professor D. **Anrich**-Straßburg,
Professor D. Dr. **Arnold**-Breslau,
Dr. Gertrud **Bäumer**-Berlin,
Pfarrer **Battenberg**-Frankfurt a. M.,
Professor D. **Baumgarten**-Kiel,
Pfarrer **Benser**-Gotha,
Lic. Dr. **Benzinger**-Jerusalem,
Professor Dr. L. **Bernhard**-Berlin,
Professor D. **Bertholet**-Basel,
Professor D. **Bousset**-Göttingen,
Pfarrer Dr. A. M. **Brouwer**-Rotterdam,
Divisionspfarrer Lic. Dr. **Brückner**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Buchenau**-Grunewald,
Konsistorialrat Dr. **Büren**-Berlin,
Superintendent **Bürkner**-Auma,
Stadtpfarrer **Burbach**-Gotha,
Pfarrer Professor D. **Choisy**-Genf,
Bibliothekar Dr. **Christlieb**-Berlin,
Professor D. Dr. C. **Clemen**-Bonn,
Oberlehrer Lic. Dr. O. **Clemen**-Zwickau,
Konsistorialrat Dr. **Dechent**-Frankfurt a. M.,
Pfarrer Lic. Dr. **Dibelius**-Crossen a. O.,
Pfarrer D. Dr. **Diehl**-Darmstadt,
Professor D. **Drews**-Halle,
Freiin Helene v. **Dungern**-Darmstadt,
Frl. Gertrud **Dyhrenfurth**-Jacobsdorf,
Professor D. **Eck**-Gießen,
Professor D. K. **Eger**-Friedberg,
Oberpfarrer Martin **Eger**-Chemnitz,
Professor D. **Eichhorn**-Kiel,
Dr. Albert **Elkan**-Charlottenburg,
Oberlehrer Lic. **Fiebig**-Gotha,
Professor Dr. von **Fischer**-Tübingen,
Pfarrer D. **Foerster**-Frankfurt a. M.,
Privatdozent **Frey**-Dorpat,
Pfarrer Lic. **Freytag**-Stüblau,
Pfarrer **Fricke**-Bornhagen,
Landgerichtsrat Privatdozent Dr. **Friedrich**-Gießen,
Pfarrer Lic. **Fuchs**-Rüsselsheim,
Privatdozent Dr. **Fueter**-Zürich,
Professor Dr. **Geldner**-Marburg,
Hauptprediger Dr. **Geyer**-Nürnberg,
Privatdozent Lic. **Glaue**-Gießen,
Oberlehrer **Göbel**-Steglitz bei Berlin,
Pfarrer Lic. H. **Goetz**-Dortmund,
Professor Dr. W. **Goetz**-Tübingen,
Privatdozent Dr. A. **Goetze**-Freiburg i. Br.,
Professor D. Freiherr von der **Goltz**-Dembowalonka,
Professor D. **Grafe**-Bonn,
Professor **Graß**-Dorpat,
Professor Lic. Dr. **Greßmann**-Berlin,
Professor Dr. **Greving**-Münster i. W.,
Professor D. **Gunkel**-Gießen,
Pastor Lic. **Hackmann**-London,
Privatdozent Pfarrer D. **Hadorn**-Bern,
Pfarrer Lic. **Haller**-Herzogenbuchsee,
Professor Dr. **Hampe**-Heidelberg,
Privatdozent Dr. **Hasenclever**-Halle,
Pfarrer **Haupt**-Cincinnati,
Pfarrer Lic. **Heep**-Charlottenburg,
Professor D. **Heitmüller**-Marburg,
Pfarrer Privatdozent Lic. Dr. **Hermelink**-Thekla,
Oberlehrer **Herz**-Leipzig,
Dr. Theodor **Heuß**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Heussi**-Leipzig,
Hauptpastor **Heydorn**-Burg a. F.,
Pfarrer **Heyn**-Greifswald,
Privatdozent Lic. Dr. H. **Hoffmann**-Leipzig,
Pfarrer Dr. A. **Hoffmann**-Nordheim,
Pfarrer Lic. Dr. **Hollmann**-Nikolassee b. Berlin,
Professor Dr. **Horn**-Berlin,
Privatdozent Dr. **Horten**-Bonn,
Professor Dr. **Jacob**-Tübingen,
Pfarrer **Jäger**-Freiburg i. B.,
Pastor **Jarck**-Brünnighausen,
Pastor **Israel**-Helsingfors,
Professor D. **Jülicher**-Marburg,
Pfarrer Lic. **Jüngst**-Stettin,

Pastor **Kähler**-Flensburg,
Pfarrer D. **Kaila**-Helsingfors,
Direktor Lic. Dr. **Kalweit**-Naumburg a. Qu.,
† Superintendent D. K. **Kayser**-Göttingen,
Professor Dr. R. **Kayser**-Hamburg,
Pastor D. **Kind**-Berlin,
Professor D. **Knopf**-Wien,
Professor D. Dr. **Köhler**-Zürich,
Pfarrer **Kramm**-Berncastel-Cues,
Professor Dr. **Kroll**-Münster i. W.,
Geh. Kirchenrat Professor D. Dr. **Krüger**-Gießen,
Pfarrer **Kübel**-Frankfurt a. M.,
Professor Lic. Dr. F. **Küchler**-Straßburg,
Pfarrer Lic. **Kühner**-Waldkirch,
Pfarrer **Küry**-Basel,
Professor Dr. **Labanca**-Rom.
Stadtpfarrer **Lachenmann**-Leonberg,
Pfarrer **Landgrebe**-Aachen,
Professor Dr. Edvard **Lehmann**-Berlin,
Dr. O. **Lempp**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Liebe**-Freiberg i. Sa.,
Pfarrer Lic. **Liechtenhan**-Basel,
J. **Lins**-Freiburg i. Br.,
Bibliothekar Dr. **Löffler**-Münster i. W.,
Privatdozent Lic. **Loeschcke**-Göttingen,
K. K. Hofrat Prof. D. Dr. **Loesche**-Wien,
Bibliothekar Dr. **Losch**-Steglitz,
Professor Dr. J. **Loserth**-Graz,
Professor Dr. W. **Lotz**-München,
Pfarrer Lic. **Lueken**-Frankfurt a. M.,
Professor D. Dr. E. W. **Mayer**-Straßburg,
Pfarrer D. **Mehlhorn**-Leipzig,
Professor Dr. **Merkle**-Würzburg,
Regierungsrat Dr. **Meydenbauer**-Bredeney,
Professor D. **Meyer**-Zürich,
Professor Dr. **Meyer-Benfey**-Göttingen,
Professor Lic. **Ter-Minassiantz**-Alexandropol,
Oberlehrer Lic. **Moldaenke**-Groß-Lichterfelde,
Pfarrer **Monrad**-Kopenhagen,
Privatdozent Lic. **Mulert**-Halle,
Pfarrer Lic. G. **Naumann**-Böhlitz-Ehrenberg,
Professor Dr. **Netoliczka**-Kronstadt,
Professor Lic. **Niebergall**-Heidelberg,
Pfarrer **Nithack-Stahn**-Berlin,
Seminardirektor Dr. **Oeser**-Karlsruhe,
Professor Dr. **Oldenberg**-Greifswald,
Pastor **Petersen**-Altona-Ottensen,
Privatdozent Dr. **Platzhoff-Lejeune**-Lausanne,
Pfarrer D. Dr. **Preuschen**-Hirschhorn,
Dr. **Prüfer**-Wickersdorf,
Dozent Lic. **Reichel**-Gnadenfeld,
Professor Dr. **Rietschel**-Tübingen,
Professor D. **Ritschl**-Bonn,
Pfarrer Lic. Dr. **Rittelmeyer**-Nürnberg,
Dr. Karl **Roth**-Kempten,
Studiendirektor **Schaller**-Zweibrücken,
Professor Lic. **Scheel**-Tübingen,
Privatdozent Pastor Lic. Dr. **Scheibe**-Leipzig,
Professor D. Dr. **Schian**-Gießen,
Pastor D. **Schiele**-Berlin,
Pfarrer D. **Schlosser**-Wiesbaden,
Pastor Privatdozent Lic. H. **Schmidt**-Breslau,
Prediger Dr. W. E. **Schmidt**-Herrnhut,
Pfarrer R. **Schmidt**-Schenefeld,
Pfarrer Lic. **Schneemelcher**-Rummelsburg,
Pfarrer Professor D. **Scholz**-Berlin,
Pfarrer Dr. **Schornbaum**-Alfeld,
Pfarrer **Schowalter**-Jettenbach,
Pastor Rudolf **Schubring**-Preußlitz,
Frl. Maria **Sell**-Rom,
Dr. Oskar **Siebeck**-Tübingen,
Professor D. **Simons**-Berlin,
Pastor **Steffen**-Hamburg,
Dozent Lic. **Steinmann**-Gnadenfeld,
Privatdozent Dr. **Stengel**-Marburg,
Privatdozent Lic. **Stephan**-Marburg,
Oberlehrer Dr. **Strecker**-Nauheim,
Privatdozent Dr. **Strunz**-Wien,
Geh. Hofrat Professor Dr. **Strzygowski**-Wien,
Lehrer **Tews**-Berlin,
Professor D. **Thümmel**-Jena,
Professor D. **Titius**-Göttingen,
Professor Dr. **Trautmann**-Gießen,
Geh. Kirchenrat Prof. D. Dr. **Troeltsch**-Heidelberg,
Pastor Dr. **Veeck**-Bremen,
Privatdozent Dr. **Vigener**-Freiburg,
Professor D. **Vischer**-Basel,
Professor Dr. van **Vleuten**-Bonn,
Dr. K. **Völker**-Berlin,
Pfarrer a. D. C. **Vogt**-Bonn,
Privatdozent Dr. **Voigt**-Münster i. W.,
Professor W. **Weber**-Augsburg,
Professor Dr. **Wechßler**-Marburg,
Geh. Kirchenrat Professor D. **Weiß**-Heidelberg,
Professor Dr. **Wenck**-Marburg,
Professor D. J. **Wendland**-Basel,
Professor Dr. **Werminghoff**-Königsberg,
Professor Lic. Dr. Joh. **Werner**-Quasnitz b. Leipzig,
Professor D. **Wernle**-Basel,
Privatdozent Lic. Dr. **Windisch**-Leipzig,
Missionsinspektor Pastor Lic. **Witte**-Berlin,
Pfarrer **Wolff**-Aachen,
Pastor **Wollschläger**-London,
Pfarrer Lic. Dr. **Wotschke**-Santomischel,
Professor Dr. **Wuttke**-Dresden,
Privatdozent Dr. **Zimmermann**-Berlin,
Privatdozent Lic. **Zscharnack**-Berlin,
Oberlehrer Dr. **Zwicker**-Leipzig.

Verzeichnis der Abbildungen zum zweiten Bande

Textfiguren

Fig. 39. Aegyptischer Leichenzug, über den Nil fahrend. Aus A. Erman: Aegypten, S. 432 f. — Sp. 47 ff.
Fig. 40. Assyrischer Kiosk. Aus Puchstein: Die ionische Säule, S. 31. — Sp. 2045.
Fig. 41. Votivtafel aus Lilybaeum in Sizilien mit punischer Inschrift. Aus Benzinger: Hebräische Archäologie², S. 183. —, Sp. 2047.
Fig. 42. Fahrbares Bronzegerät. Aus Benzinger: Hebräische Archäologie², S. 221

Tafeln

Tafel 7 und 8 zum Artikel Griechisch-römische religiöse Kunst von † Altmann
(nach Sp. 1696).

Tafel 7. Fig 1. Hermes des Alkamenes, Konstantinopel. Aus Athenische Mitteilungen, 1904.
Fig. 2. Wiederholung des Omphalosapollon, Brit. Museum.
Fig. 3. Zeus aus Karien, Boston. Aus Denkmäler griech. und röm. Skulptur.
Fig. 4. Hermes des Praxiteles, Olympia. Nach einer Photographie von Willy Dose in Bremen.
Fig. 5. Apollon a. d. olympischen Westgiebel, Olympia.

Tafel 8. Fig. 1. Demeter von Knidos, Brit. Museum. Aus Brunn: Götterideale.
Fig. 2. Sarapis nach Bryaxis, Vatikan. Museum. Aus Denkmäler griech. u. röm. Skulptur.
Fig. 3. Antinous, Rom, Nationalmuseum.

Tafel 9, 10, 11 und 12 zum Artikel Heiligtümer Israels von Greßmann
(nach Sp. 2048).

Tafel 9. Fig. 1. Säulenbasis oder Thronsitz einer Gottheit. Aus Jeremias ATAO², S. 580.
Fig. 2. Felsblock der Nordterrasse von tell el-mutesellim (= Megiddo). Aus Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins 1906. Abb. 16 (= Tell el-Mutesellim I Abb. 226).
Fig. 3. Assyrischer Siegel-Zylinder. Aus H. Greßmann: Altorientalische Texte und Bilder II, 1909 Abb.. 157.

Tafel 10. Fig. 1. Stierbild aus Arummân im Ostjordanland. Aus Eckardt, Zickermann, Fenner: Palästinische Kulturbilder, Abb. 48.
Fig. 2. Schlachtopferaltar in Petra. Aus G. Dalman: Petra, S. 299.

Tafel 11. Opferstätte in Petra. Aus G. Dalman: Petra, S. 160.

Tafel 12. Das Relief des Titusbogens in Rom. Aus Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, Tafel I.

Erklärung der Schriftzeichen

Im Text sämtlicher Artikel sind durch das Zeichen ¶ die Worte, unter denen Ergänzungen und Erläuterungen zu finden sind, deutlich hervorgehoben, sodaß der Benützer des Handwörterbuchs bei der Lektüre eines beliebigen Artikels sich ohne Mühe zu den anderen Artikeln weiterfindet, die ihm nähere Aufschlüsse geben können.

Die Literatur ist am Schluß der Artikel in kleiner Schrift verzeichnet. Gemeinverständliche Schriften sind durch das Zeichen ‡ kenntlich gemacht.

In derselben Schrift wie die Literatur sind an der Spitze der größeren Artikel die Ueberschriften ihrer selbständigen Abschnitte zusammengestellt.

Verzeichnis der Abkürzungen

AB	= Analecta Bollandiana.
ABA	= Abh. d. Berliner Akademie.
ADB	= Allgemeine Deutsche Biographie.
AGG	= Abh. d. Göttinger Ges. der Wissenschaften.
AMA	= Abh. d. Münchener Akademie.
AR	= Archiv für Religionswissenschaft.
ARG	= Archiv für Reformationsgeschichte.
AS	= Acta Sanctorum.
ASG	= Abh. der Sächsischen Ges. d. Wissenschaften.
ATAO	= Jeremias: Das alte Testament im Lichte des alten Orients (ATAO ^{2}).
AWA	= Abh. der Wiener Akademie.
Beringer	= Franz B.: Die Abläße, ihr Wesen und Gebrauch, 1906 ^{13}.
BL	= Schenkel: Bibellexikon.
BW	= Guthe: Bibelwörterbuch.
CcW	= Chronik der christlichen Welt.
ChrW	= Christliche Welt.
CIG	= Corpus Inscriptionum Graecarum.
CIL	= Corpus Inscriptionum Latinarum.
CR	= Corpus Reformatorum.
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
DB	= Dictionary of the Bible (Hastings).
Dd'A	= Dictionnaire d'Archéologie chrétienne (Cabrol).
DEBl	= Deutsch-Evangelische Blätter.
DLZ	= Deutsche Literaturzeitung.
Diss	= Dissertation.
DZKR	= Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht.
EB	= Encyclopaedia Biblica (Cheyne und Black).
EBrit	= Encyclopaedia Britannica.
EHP	= Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik (Rein).
EvFr	= Evangelische Freiheit.
GB	= Gesenius-Buhl: Hebräisches und aram. Handwörterbuch.
GG	= Goedekes Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung.
GGA	= Göttingische Gelehrte Anzeigen.
GPr	= Gymnasialprogramm.
GRhW	= Evg. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen.
Hauck	= H.: Kirchengeschichte Deutschlands.
HB	= Hübners Bibliographie der klassischen Altertumswissenschaft.
HbA	= Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums (HbA ^{2}).
Heimbucher	= H.: Die Orden u. Kongregationen.
HL	= Kirchliches Handlexikon (Meusel).
HN	= Hurters Nomenclator.
HV	= Historische Vierteljahrsschrift.
HZ	= Historische Zeitschrift (Meinecke).
JB	= Theologischer Jahresbericht.
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie.

JpTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
KAT = Die Keilinschriften und das AT (KAT³).
KB = Keilinschriftliche Bibliothek.
KHL = Kirchliches Hand-Lexikon (Buchberger).
KL = Kirchenlexikon (Kaulen, Wetzer u. Welte).
LF = Lebensfragen (Weinel).
LK = Allgemeine evg.-luth. Kirchenzeitung.
LZBL = Literarisches Zentralblatt.
MAB = Mitteilungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
MG = Monumenta Germaniae.
MGkK = Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
MkPr = Monatsschrift für die kirchliche Praxis.
MSG = Migne, Series Graeca.
MSL = Migne, Series Latina.
NF = Neue Folge.
NGW = Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
Pauly-Wissowa: RE = P.-W., Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung.
Pr = Protestantenblatt.
PrJ = Preußische Jahrbücher.
PrM = Protestantische Monatshefte.
RBd = Revue Bénédictine.
RE = Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche (RE²; RE³).
RG = Religion und Geisteskultur.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
RhPr = Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftl. Predigervereins.
RV = Religionsgeschichtl. Volksbücher.
SAB = Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
SAM = Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München.
SAW = Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien.
Schürer = Sch.: Geschichte des jüdischen Volkes.
SSt = Siegfried - Stade: Hebräisches Wörterbuch zum AT.
StML = Stimmen aus Maria-Laach.
Stud = Die Studierstube.
ThJb = Theologische Jahrbücher.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift.
ThR = Theologische Rundschau.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
TU = Harnacks Texte u. Untersuchungen.
Ue = Ueberwegs Geschichte der Philosophie.
UPr = Universitätsprogramm.
VRG = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZAeg = Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde.
ZAT = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZNT = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie.
ZSchw = Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
ZWL = Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Abkürzungen der biblischen Bücher usw.

AT = Altes Testament.
at.lich = alttestamentlich.
LXX = Septuaginta.
Gen = Genesis (auch I Mose).
Ex = Exodus (II Mose).
Lev = Leviticus (III Mose).
Num = Numeri (IV Mose).
Deutn = Deuteronomium (V Mose).
Jos = Josua.
Richt = Richter.
I Sam = I Samuelis.
I Kön = I Könige.
Jes = Jesaia.
Jerem = Jeremia.
Ezech = Ezechiel.
Sach = Sacharja.
Pslm = Psalmen.
Spr = Sprüche.
Hhlied = Hoheslied.
Prd Sal = Prediger.
Dan = Daniel.
Neh = Nehemia.
I Chron = I Chronika.
Weish = Weisheit Salomos.
JSir = Sirach.
I Makk = Makkabäer.

———

NT = Neues Testament.
nt.lich = neutestamentlich.
Mtth = Matthäus.
Mrk = Markus.
Luk = Lukas.
Joh = Johannesevangelium.
Apgsch = Apostelgeschichte.
Röm = Römer.
I Kor = I Korinther.
Gal = Galater.
Eph = Epheser.
Phil = Philipper.
Kol = Kolosser.
I Thess = I Thessalonicher.
I Tim = I Timotheus.
Hebr = Hebräerbrief.
Jak = Jakobusbrief.
I Petr = I Petrusbrief.
I Joh = I Johannesbrief.
Apok (Offb Joh) = Apokalypse (Offenbarung des Johannes)

Did = Didache.

Kurze Namen, wie Amos, Hiob, Esra, Titus usw. und **selten** vorkommende, wie Obadja, Habakuk, Philemon usw., werden gar nicht abgekürzt.

Abkürzungen der Autorennamen

(Nur zuweilen bei kleineren Artikeln der Abteilungsredakteure üblich).

G = Gunkel
K = Köhler
M = Mulert
S = Scheel
Sch = Schiele
Sn = Schian
Zsch = Zscharnack

Es gelangten zur Ausgabe:

24.	Lieferung am	13.	November	1909.		35./36.	Lieferung am	21.	Mai	1910.
25./26.	„ „	16.	Dezember	1909.		37./38.	„ „	16.	Juni	1910.
27./28.	„ „	20.	Januar	1910.		39./40.	„ „	16.	Juli	1910.
29./30.	„ „	17.	Februar	1910.		41./42.	„ „	13.	August	1910.
31./32.	„ „	17.	März	1910.		43./44.	„ „	15.	September	1910.
33./34.	„ „	16.	April	1910.		45./46.	„ „	15.	Oktober	1910.

II. Band am 22. Oktober 1910.



Deutschmann, Johann (1625—1706), luth. Theologe, geb. zu Jüterbogk, studierte in Wittenberg, wurde hier 1657 a.o. und 1662 o. Prof., Gesinnungsgenosse und Schwiegersohn ¶ Calovs, kämpfte leidenschaftlich gegen den ¶ Synkretismus (gegen den Sohn G. ¶ Calixts) und gegen den ¶ Pietismus; er wies ¶ Spener in seiner „christlutherischen Vorstellung" 263 Ketzereien nach. Er bildete besonders die theologia paradisiaca aus, die die heilsnotwendigen Dogmen und kirchlichen Einrichtungen (z. B. auch den Beichtstuhl) bereits im Paradies offenbart sein läßt, da Adam selig geworden sei. So schrieb er eine Dogmatik Adams, ein Glaubensbekenntnis Adams, — alles übereinstimmend mit den Symbolen der lutherischen Kirche.

RE³ IV, S. 589; — ADB V, S. 93. **Mulert.**

Deutschorden ¶ Ritterorden.

Deutschordenspriester, mit dem in Oesterreich 1834 wiederhergestellten Deutschen ¶ Ritterorden zusammenhängende Ordensgemeinschaft nach der ¶ Augustinerregel, mit 1857 neu festgestellten, 1871 von Pius IX bestätigten Konstitutionen. 3 Priesterkonvente: in Lana (Südtirol), Troppau und Laibach; gegenwärtig insgesamt 112 Priester und Kleriker. Um die Förderung des Ordens hat sich der als pastoraltheologischer Schriftsteller bekannte, 1873 im Rufe der Heiligkeit verstorbene P. Peter Paul Rigler (Lebensbild von Max Bader, 2 Bde., Innsbruck 1907) besonders verdient gemacht. — Die um die Mitte des 19. Jhd.s wiederhergestellten Deutschordensschwestern dienen der Krankenpflege und dem Jugendunterricht in 22 Niederlassungen; 4 Mutterhäuser in Lana, Troppau, Freudenthal (Oest.-Schlesien) und Friesach (Kärnten).

Heimbucher² II, S. 261 f. **Joh. Werner.**

Dévai (nicht: Dévay), der erste durchgreifende Reformator Ungarns, mutmaßlich so genannt nach seinem Geburtsort Déva in Siebenbürgen, eigentlich Matthias Biró (um 1500—1545). Vom Geist der in Ungarn beginnenden Reformation berührt, legt er sein Amt als Ordensgeistlicher nieder und geht 1529 nach Wittenberg. Wieder daheim, wirkt er seit dem Herbst 1531 als Prediger in Kaschau in Oberungarn, wegen seines protestantischen Eifers auf Befehl Ferdinands I schon nach einigen Wochen gefangen genommen und nach Preßburg, dann nach Wien geführt, dessen Bischof Johann Faber wiederholte Glaubensuntersuchung mit ihm vornahm. Nach etwa zweijähriger Haft kam er nach Ofen, wurde aber wegen der Erneuerung seiner reformatorischen Wirksamkeit bald wieder verhaftet. 1534 fand er einen Schirmherrn in dem Grafen Thomas Nádasdy in Sárvár, dem er nach einem zweiten Aufenthalte in Wittenberg (1537) von Melanchthon noch besonders warm empfohlen wurde. Im Bunde mit Johannes Sylvester entfaltete er in Sárvár als „ungarischer Luther" eine umfassende reformatorische Tätigkeit, in deren Dienst auch die von Sylvester geleitete Schule und die von ihnen errichtete Buchdruckerei stand: 1541 erschien hier eine magyarische Uebersetzung des NT. — Dieses blühende evangelische Leben vernichtete 1541 der Einfall der Türken und neue Verfolgung von römischer Seite. D. begab sich zu Melanchthon, dann nach der Schweiz, wo er vom Luthertum zum Calvinismus überging. Nach der Rückkehr ins Vaterland (1543) fand er Stellung als Geistlicher in Miskolcz in Oberungarn, dann im Gebiete von Debreczin, das nun zur Hochburg des ungarischen Calvinismus wurde. ¶ Oesterreich-Ungarn: II.

K. Révész: RE³ IV, S. 595 ff; — Ersch und Gruber: Allgemeine Enzyklopädie, Sektion I, Teil 24; — Wilhelm Fraknói: Melanchthons Beziehungen zu Ungarn. Deutsch von Adolf Dux, Budapest 1874; — Josef Szinnyei: Magyar írók élete és munkái (Ungar. Schriftsteller und ihre Werke) II, Budapest 1893, Sp. 839 ff. **Netoliczka.**

Devolutionsrecht ([Stellenbesetzungs-]Anfallsrecht) ist die Befugnis eines kirchlichen Obern, die Säumnis einer nachgeordneten Stelle in der Besetzung eines Kirchenamts nachzuholen. Der kirchliche Obere besetzt iure devolutionis das Amt, dessen Besetzung (provisio) der dazu Verpflichtete und Befugte (ordinarius collator) schuldhaft unterlassen hat. Eine solche Unterlassung kann in der Versäumung der vorgeschriebenen Besetzungsfrist, in der Verleihung des Amts an einen Unfähigen oder in der Begehung eines wesentlichen Formfehlers liegen. Die praktische Geltung des D.s ist in Deutschland gering. Die Devolution wegen der Bischofswahl z. B. würde rechtlich vom Kapitel an den Papst gehen; indes ist den Kapiteln in einigen deutschen ¶ Zirkumskriptionsbullen die Vornahme einer neuen Wahl gestattet. Die für Altpreußen gültige Bulle De salute animarum erwähnt den Fall nicht. Es ist indes ausgeschlossen, daß die Regierung die gemeinrechtliche Devolution nach Rom zugeben würde. Daher bedarf es der Verhandlungen mit der Kurie, die bisher immer zu einer nachträglichen Wahl oder zu einer Besetzung des Bistums nach vorheriger Einwilligung der Regierung geführt haben. — Das evangelische Recht kennt die Devolution an das Konsistorium bei schuldhafter Säumnis des Patrons und der Gemeindeorgane. Sie tritt, je nach der Gestaltung des Besetzungsrechtes und der Lage der Gesetzgebung in dem fraglichen Gebiete, aus sehr verschiedenartigen Gründen ein: wegen Fristversäumnis (Preuß. Kirchengesetz vom 15. 3. 1886, § 15), falls die Wahl zweimal nicht bestätigt wird, falls auch in der Wiederholung des Wahlakts gar keine Wahl zustande kommt, falls die notwendige Majorität nicht erzielt wird. In Schleswig-Holstein kann sie auch auf Antrag des Kirchenvorstandes und einer Zwei-Drittel-Majorität der Gemeindeglieder eintreten.

J. B. Sägmüller: Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1904, § 75; — P. Hinschius: Das Preußische Kirchenrecht im Gebiete des Allgemeinen Landrechts, 1884, S. 470. Zu § 1022 II 11 A.L.R.; — G. Lüttgert: Evangelisches Kirchenrecht in Rheinland und Westfalen, 1905, § 71; — Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888, S. 236 f. **Meydenbauer**

Devotion ¶ Volksfrömmigkeit, katholische.

Devrient, Otto (1838—94), Schauspieler und Dramatiker, geb. zu Berlin, Leiter verschiedener größerer deutscher Bühnen, zuletzt des Hofschauspiels zu Berlin, starb zu Stettin, ist in evangelisch-kirchlichen Kreisen vor allem be-

kannt geworden durch sein zum Lutherjubiläum 1883 gedichtetes, zuerst in Jena unter D.s Mitwirkung aufgeführtes, seitdem weitverbreitetes Festspiel „Luther". Daneben sei genannt sein „Gustav Adolf". **M.**

De Vries ¶ Deszendenztheorie, 2.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht (1780—1849), ev. Theologe.

1. Leben; — 2. Theologische Bedeutung.

1. Geb. zu Ulla bei Weimar, besuchte er das Gymnasium in Weimar, das unter Einfluß Herders stand, mit dem er allezeit geistig verwandt blieb, studierte in Jena Theologie, namentlich bei Griesbach, Gabler, Paulus, wurde 1805 hier Privatdozent der Theologie, 1807 a.o. Prof.; 1809 ord. Prof. in Heidelberg. Hier war für ihn bedeutsam der Verkehr mit dem Philosophen ¶ Fries, dessen anthropologische Vertiefung der kantischen Vernunftkritik D. W. zur Lösung der Spannung zwischen Glauben und Wissen allezeit mit Begeisterung vertreten hat. 1810 kam er durch Vermittlung Schleiermachers nach ¶ Berlin. Die hier verlebten Jahre (bis 1819) waren die schaffensreichste Zeit, die glücklichste Periode seines Lebens. In rascher Folge erschienen seine exegetischen und systematischen Werke: Kommentar über die Psalmen, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie, Einleitung in das AT, Lehrbuch der christl. Dogmatik in 2 Teilen, der Anfang seiner Christl. Sittenlehre; besonders wichtig und von bleibendem Wert die religionspsychologische Untersuchung „Ueber Religion und Theologie" (1815. 1821²). Unerquicklich war das Verhältnis zu ¶ Marheineke, dem D. W.s Verbindung von bibl. Dogmatik und Philosophie unsympathisch war. Auch war das Verhältnis zu ¶ Schleiermacher anfangs kühl. Doch war es Schleiermacher ein Bedürfnis, sich vor der Oeffentlichkeit freundschaftlich zu D. W. zu stellen, als einflußreiche pietistische Kreise gegen D. W. ohne Bedürfnis nach einem gerechten Verständnis agitierten; er widmete ihm seinen „Kritischen Versuch über die Schriften des Lukas" (1817): in Anerkennung seines reinen herrlichen Wahrheitssinnes und seines ernsten strengen theologischen Charakters. Die kirchenpolitische Feindschaft gegen den liberalen D. W. wurde übermächtig, als er der befreundeten Mutter des unglücklichen Sand, des jugendlichen Mörders Kotzebues, einen seelsorgerlichen Brief schrieb und ein psychologisches Verständnis der Tat erstrebte. Das wurde dem preußischen König mitgeteilt, und obwohl der akademische Senat, die theologische Fakultät, die Studenten selbst für ihn eintraten, wurde D. W. aus dem Lehramt entlassen, da einem Manne, der im Stande sei, Meuchelmord zu rechtfertigen, der Unterricht der Jugend nicht anvertraut werden könne. Er zog sich nach Weimar zurück (1819). Hier gab er (außer der „Aktensammlung über die Entlassung des Professors D. W. vom theolog. Lehramte in Berlin") die „Briefe, Sendschreiben und Bedenken Luthers" heraus und verfaßte „Theodor oder des Zweiflers Weihe", einen theologischen Lehrroman, der Tholucks Gegenschrift „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers" hervorrief. Zum Pastor primarius der St. Katharinenkirche in Braunschweig, wo er vor 5000 Menschen gepredigt hatte, an erster Stelle vorgeschlagen, wurde er doch nicht bestätigt. 1822 folgte er einem Ruf als Professor der Theologie nach ¶ Basel. Hier hat er bis zu seinem Tode gewirkt und vielfache bleibend wertvolle Anregungen gegeben. 1829 verlieh man ihm das Bürgerrecht, und er wurde vom großen Rat zum Mitgliede des Erziehungsrates ernannt; seine Universitätskollegen haben ihn viermal zum Rektor gewählt. Er selber hatte nicht das Gefühl, in seiner Zeit das Feld gefunden zu haben, das ihm zugesagt hätte. „Ich fiel in eine wirre Zeit, die Glaubenseinheit war vernichtet; ich mischte mich mit in den Streit, umsonst, ich hab ihn nicht geschlichtet." Er war kein Parteimann, so machte er es den Durchschnittstheologen von Rechts oder Links nicht recht; er erlahmte schließlich wissenschaftlich, die Energie und Geschlossenheit seiner vielumfassenden Gedanken machte dem (immer vorhanden gewesenen) Gemütsbedürfnis, unmittelbar religiös zu wirken, derartig Platz, daß er nicht mehr die Freudigkeit hatte, seine Eigenart des psychologischen Aufbaus der theologischen Gedanken zu bejahen. (Wesen des christl. Glaubens vom Standpunkte des Glaubens, 1846.)

2. D. W. besaß alle Anlagen zu einem Theologen großen Stils. Religion, Volksleben, Philosophie erfaßte er als einen einheitlichen, historisch erwachsenen Lebenskomplex, den man mit nüchternem kritischen Vermögen und feinsinnigem Respekt studieren muß. Je ernster und sicherer er strebte, desto umfassender und tiefgründiger verband er methodische, zielsichere, kühne Kritik mit unmittelbarem, lebhaftem Verständnis für die Aufgaben der Kirche. Gerade weil er durch Wissenschaft und Interesse sich zum Reformieren mit verpflichtet fühlte, fand er so manchen Widerstand bei denen, die geschichtlich oder religiös ihm an Bildung untergeordnet waren. Die Erlebnisse als Prediger vor der christlichen Gemeinde schätzte er als die Gipfelpunkte des theologischen Lebens, ja als die tiefsten Quellpunkte für das wissenschaftliche Verstehen des Evangeliums. — Seine Bedeutung als Exeget ist allgemein anerkannt. Für das AT gilt er nicht ohne Recht als ein Vorläufer ¶ Wellhausens; er wies darauf hin, daß die Bücher Samuelis und der Könige die Spuren einer unpriesterlichen Freiheit des Kultus tragen, Wellhausen selber nennt D. W. den epochemachenden Eröffner der historischen Kritik auf diesem Gebiet (¶ Bibelübersetzungen usw., 5). In der Exegese des NT vereinigte er offenen Sinn für historische Kritik mit scharfer Beachtung der Grammatik und religiösem Verständnis für das Inkommensurable. Hier zeigte er sich als Schüler ¶ Herders, indem er dem Buchstaben gab, was des Buchstabens ist, und doch den Geist als frei schaffende Kraft über alles verehrte. — Als Systematiker hat er sein Interesse darauf gewandt, die überlieferten Aussagen des Glaubens als Aeußerungen unmittelbarer religiöser Erfahrungen zu deuten. So ist er in vieler Hinsicht ein Pfadfinder der kritischen Theorie des religiösen Erkennens, in deren Mittelpunkt die symbolische Auffassung steht. D. W.s Ausführungen zu studieren, ist noch heute von großem Werte, weil er, klar in der Sprache, zugleich pädagogisch interessiert in die Probleme einführt. Er selber bestimmte (nach Fries) als die psychischen Zentren des religiösen Erlebens die Ideen der Begeisterung, der Resignation, der Andacht. Die Andacht ist dort am unmittelbarsten vorhanden, wo das Erhabene in der Natur und im Leben uns

entgegentritt, und wir uns in unserer Schwäche und Kleinheit der göttlichen Allmacht gegenüber fühlen. Begeisterung ist die heitere ungetrübte Weltansicht, die uns die ewige Zweckmäßigkeit in der zeitlichen Erscheinung, ein Reich Gottes auf Erden, ahnen läßt. In der Resignation findet der unauflösliche Widerstreit zwischen dem Guten und Bösen seine positive Lösung, indem wir uns im Bewußtsein unserer Schuld vor der heiligen Allmacht demütigen und in der dabei erfolgenden wirklichen Berührung mit Gott selber unmittelbar sowohl unsere höhere Würde wie Versöhnung erfahren. Indem D. W. diese Gedanken einerseits mit einer philosophischen Erkenntnistheorie, andererseits mit der kirchlichen Dogmatik in Beziehung setzt, schaut man in die reichen Aufgaben einer großzügigen kirchlichen Glaubenslehre hinein. Es besteht die Gefahr, die positiven Güter des Glaubens ins Abstrakte, als Ideen, zu verflüchtigen. Dem gegenüber betont D. W. die normgebende Bedeutung der Geschichte, vor allem der Geschichte Jesu. Und die andere Gefahr, das Leben des Glaubens durch zu große Abhängigkeit von philosophischen Begriffen und Dogmen scholastisch zu verengen, sucht D. W. dadurch zu vermeiden, daß er die Philosophie wesentlich als Kritik und Psychologie erfaßt und aus der Glaubenslehre Zentraldogmen herausstellt, die sich als Beschreibungen von zentralen Erlebnissen fassen lassen. Dabei hat er zugleich das Interesse, die christliche Frömmigkeit in psychologische Beziehung zu den allgemeinen Erscheinungen der Religion zu setzen, zu welchem Zwecke er das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte fordert, wie er es selber in feinsinniger Weise in seinen Vorlesungen „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben“ (1827) betätigt. Wie er bei dieser Weite seiner Orientierung gerade am unmittelbarsten christozentrisch zu empfinden verstand, beweist die Gedankengruppierung seiner Ethik. Die Idee des absoluten Wertes soll in den endlichen Verhältnissen realisiert werden. Das geschieht durch die Nachfolge Christi am Kreuz. Die Nachfolge vermittelt sich durch innige Gemeinschaft mit ihm. In ihm liegt unsere Demütigung und Erhebung. — Die Beschäftigung mit D. W. ist noch heute überall orientierend, anregend, verfeinernd. Wenn er selber nicht zu der geschlossenen durchschlagenden Ausarbeitung und Zusammenfassung seiner Studien und Grundgedanken kam, so lag es vor allem an seinen Lebensführungen. Hätte er in Berlin bleiben können, würde er sich gewiß zu sichtbarerer Größe erhoben haben. Dankbar ist es zu begrüßen, daß heute R. ¶ Otto die Fries-De Wette'schen Gedanken neu belebt.

RE³ XXI, S. 189 ff; — F. Lücke: ThStK, 1850; — Albr. Ritschl: Die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I, 1882³, S. 478 ff; — Rudolf Otto: Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, 1909, S. 129—187. **Heinr. Kähler.**

Dharma ¶ Buddhismus, 3.

Djähilijje = Barbarei, vorislamische Zeit im Gegensatz zum ¶ Islam.

Diakonen und Diakonenwesen.

1. Geschichte: a) Alte Kirche; — b) Reformationszeit; — 2. Gegenwart: a) Allgemeines; — b) Arbeitsfelder; — c) Aufnahmebedingungen; — d) Ausbildung; — e) Anstellungsverhältnisse; — f) Vorstand der Bruderhäuser; — 3. Zukunftsaufgaben und Pläne.

1. a) Gewöhnlich sieht man in den Apgsch 6_{3} ff genannten 7 Männern die ersten Diakonen, denn wenn sie auch nicht mit diesem Namen bezeichnet werden, so hat man es doch mit Gemeindebeamten zu tun, die offiziell mit der Wahrnehmung der Armenpflege betraut sind. Sie sind Diener der Gemeinde (diákonos Diener, diakonía Dienst). Als Titel kommt Diakon Phil 1_{1} und I Tim 3_{8-13} vor. Ueber diese urchristlichen Diakonen und die altkirchlichen, sowie die von ihnen ausgeübte Armenpflege ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 d u. II, 2 b, ¶ Beamte, kirchliche, 1, ¶ Liebestätigkeit, kirchengeschichtlich. Die eigentliche Armenpflege als Aufgabe der Diakonen hörte seit dem 5. Jhd. allmählich auf. Das ganze Mittelalter hindurch blieb es so. — Die Diakonen wurden Kirchendiener. ¶ Pfarramt ¶ Beamte, kirchliche: I, 1.

1. b) In den Reformationskirchen wurde es vielfach üblich, aus der Gemeinde hervorgegangene Laien als beamtete Armenpfleger zu verwenden. Man griff bewußt auf die Einrichtungen der Urgemeinde zurück; aber der Titel Diakon wurde nicht überall eingeführt. „Kastenherrn“, „Kastenmeister“ heißen die betreffenden Beamten in der lutherischen Kirche. Nach der 1528 von Bugenhagen aufgestellten Kirchenordnung für Braunschweig und andern, dieser zum großen Teil nachgebildeten Kirchenordnungen jener Zeit wurden die Kastenherrn in Hamburg, Lübeck und Braunschweig vom Bürgerausschuß und Rat gewählt; anderwärts werden sie vom Rat, den Amtleuten, Patronen oder Lehensherrn ernannt; wieder an andern Orten wirkt bei der Wahl die Gemeindevertretung, der Pfarrer und der bisherige Diakon mit. Direkte Wahl durch die Gemeinde kommt auf lutherischem Gebiet fast nirgends vor; höchstens verbleibt dieser das Recht der Ablehnung. Die Wahl geschieht auf Zeit. Die Anforderungen an die zu Wählenden sind nach den Kirchenordnungen jener Zeit möglichst den Apgsch 6 und I Tim 3 gestellten angepaßt. Aufgabe ist auch jetzt die Sammlung und Verwaltung der zur Armenpflege nötigen Mittel. Es bestanden darüber die genauesten Bestimmungen, und es wurde auf peinlichste Ordnung gehalten, um dadurch etwaiger übler Nachrede von vornherein den Boden zu entziehen. Die Rechnungsablage ist verschieden geordnet, hat aber meist vor dem Rat und Vertretern der Gemeinde, auch wohl vor dem Pfarrer zu geschehen. In größeren Städten hat der Rat überhaupt die Aufsicht über die Geschäftsführung der Kastenmeister, für die sehr genaue Vorschriften gegeben sind. Nach Uhlhorn sind schon sehr früh Strafbestimmungen für Amtsvernachlässigung notwendig, auch für Verweigerung der Annahme des Amts. Zu Ende des 16. und Anfang des 17. Jhd.s schwindet das Interesse an der Armenpflege und damit auch diese Einrichtung. — In den reformierten Kirchen, für die das NT Norm auch der Kirchenverfassung war, und die weithin die Kirche in jeder Hinsicht vom Staat unabhängig machen wollten, galt das Amt der Diakonen als gottgeordnetes. Aber es war nirgends möglich, die Armenpflege wirklich nach dem Vorbild der Urgemeinde, als rein kirchliche Angelegenheit zu ordnen. Erst in den Fremdlingsgemeinden „unter dem Kreuz“ hat Johann ¶ Laski es durchgesetzt. Zuerst legte er seine Grundsätze über diese apostolische und darum göttliche Ord-

nung in seiner Kirchenordnung für die Gemeinde der Niederländer in London nieder. Durch diese kam dann, als zur Zeit der blutigen Maria die Gemeinde zerstreut wurde, die Einrichtung nach Ostfriesland und an den Niederrhein, wo man bald, nach Calvins Vorbild, ein doppeltes Amt unterscheidet: Diakonen, die der Krankenpflege dienen, und solche, deren Amt das Sammeln und Verteilen von Unterstützungsgeldern ist. Ein Bericht über die Gemeinde in Emden aus dem Jahr 1594 gibt ein deutliches Bild davon, wie bis ins einzelne ausgearbeitet die Ordnung dieser von den Diakonen geleiteten Armenpflege war (¶ Armenpflege, kirchliche, 3). Auch hier verkümmert die eigentlich kirchliche Armenpflege später; ganz aufgehört hat sie niemals. Die reformierten Gemeinden Frankreichs sowie die in Deutschland bestehenden französisch-reformierten Gemeinden kennen das Amt der Diakonen (diacres) als Almosenpfleger noch heute; doch ist es ein Ehrenamt ohne bestimmte Aufgaben oder Verantwortlichkeit der Gemeinde gegenüber. Die Obliegenheiten derselben bestehen hauptsächlich im Einsammeln und Ueberwachen der sonntäglichen Kollekte.

2. a) Die heute Diakonen oder Brüder genannten Männer sind zunächst nicht mehr Beamte der Kirchgemeinde, sondern Berufsarbeiter der ¶ Inneren Mission. ¶ Wichern, der Vater dieser, ist auch der Begründer der ersten Diakonenanstalt. Den Titel „Diakon" zwar lehnte er für die von ihm ausgebildeten Gehilfen grundsätzlich ab, eben weil das Amt nicht das Gleiche war und sein sollte wie das der Diakonen der alten Kirche; dennoch bürgerte er sich sehr rasch ein und ist heute der übliche. — Ursprünglich wurde Wichern durch die Notwendigkeit, für die Erziehung der Knabenschar im Rauhen Haus Helfer zu gewinnen, veranlaßt, christliche junge Männer anzustellen, die wie „ältere Brüder" den Jungen als Lehrer und Leiter vorgesetzt würden. Aber sofort sah sein weitschauender Geist, wie sich diese Einrichtung zum Segen weiter Kreise würde ausbauen und gestalten lassen. Denn es war ja von vornherein nicht nur Rettungshausarbeit, die er treiben wollte. Bei der Arbeit an dem deutschen Volk als Ganzem, die ein Einzelner nicht leisten konnte und die die geordneten Organe der Kirche nicht leisteten, sollten die Brüder helfen. So ist es im allgemeinen noch heute. Die Brüder als Berufsarbeiter der Innern Mission haben sich der der Kirche Entfremdeten, der in innere und äußere Not geratenen Volksgenossen, an die die Kirchengemeinde nicht heranreicht, anzunehmen und auf ihren verschiedenen Arbeitsfeldern in erster Linie ihnen zu dienen.

2. b) Diese Arbeitsfelder sind: Rettungshaus- und Waisenhausarbeit, Kranken-, Blöden- und Epileptischenpflege, Gefangenenpflege und Armenpflege im eigentlichen Sinne, wie sie die Stadtmissionare mit Seelsorge verbunden trieben; Arbeit an Trinkern, in Arbeiterkolonien, Herbergen, Jünglingsvereinen; evangelisatorische Arbeit im Inland und in der ausländischen Diaspora. Kurz, so vielseitig wie die Not, ist auch die Arbeit der Brüder, die besonders zahlreich an den der Innern Mission dienenden Wohlfahrtsanstalten verwendet werden.

2. c) Die Bedingungen für die Aufnahme in seine Anstalten, die Wichern zu Anfang der 40er Jahre stellte, sind im wesentlichen noch heute in den Diakonenanstalten maßgebend: 1. Christliche Gesinnung und unbescholtener Lebenswandel — nicht eine Zufluchtsstätte für schwankende Charaktere durfte der Beruf werden. 2. Gute Schulbildung. Der sich Meldende muß auch bereits einen ordentlichen Beruf erlernt haben oder bereit sein, irgend ein Handwerk zu lernen, durch das er im Notfall sein Brot verdienen kann. Wichern hielt einfache Leute, Handwerker, Landwirte, Kaufleute, Volksschullehrer für geeigneter, in die Arbeit einzutreten, als Vertreter der sogenannten gebildeten Stände, obgleich er auch junge Akademiker, besonders Theologen, als Oberhelfer beschäftigte. 3. Die Altersgrenze für den Eintritt in die Bruderanstalt ist das 20.—30. Jahr. Die Zustimmung der Eltern, Erledigung der militärischen Dienstpflicht, gute Gesundheit, sind unerläßlich; auch darf der künftige Bruder nicht verlobt oder verheiratet sein, wenn auch später, bei der Anstellung, die Heirat oft direkt gewünscht wird, da für viele Stellen nur ein verheirateter Mann in Betracht kommen kann. Unbedingter Gehorsam gegen die Hausordnung und Bereitwilligkeit auch zu den geringsten Diensten ist selbstverständlich. Wer sich zu gut für irgend eine Dienstleistung dünkt, ist nicht zu brauchen. Kleidung und Lehrbücher hat der künftige Bruder sich im ersten Jahr selbst zu stellen, auch die Reise zur Ausbildungsstätte zu zahlen. Gehalt erhält er während der meist 3jährigen Lehrzeit nicht. Wichern legte hierauf besondern Wert. Er wollte überhaupt den Eintritt in die Bruderanstalt durch seine Bedingungen eher erschweren als erleichtern, um unberufene Elemente fern zu halten. — Das erste halbe Jahr des Kurses in der Bruderanstalt gilt als Probezeit. Für Brüder, die von vornherein für leitende Stellen geeignet scheinen, kann die Lehrzeit verlängert werden, ebenso natürlich für solche, die zur Anstellung zu jung oder sonst nicht befähigt sind.

2. d) Was die Ausbildung selbst betrifft, so soll sie praktisch und theoretisch zugleich sein. Wichern wollte seine Brüder vor allem zu selbständigen, innerlich freien Menschen erziehen. Nicht das Rauhe Haus, sein Geist und seine Einrichtungen sollen ihnen unfehlbar erscheinen, sondern in allerlei Verhältnisse müssen sie sich zu fügen wissen; denn „wir achten es für unsere Freiheit, nicht Knechte irgend einer Form, einer gewissen Methode oder eines sogenannten Systems zu sein". Der Geist Christi müsse sich in jeder Form betätigen können, meint Wichern. — Die praktische Schulung wird von den Brüdern wohl meist durch die Tätigkeit in den Anstalten erworben, mit welchen die Bruderhäuser verbunden zu sein pflegen. Die theoretische Unterweisung hat „eine klare Erkenntnis über das zu Wissende und den Zusammenhang desselben" zu ermitteln; sie soll nicht nur „Licht für die Wege der rettenden Liebe", sondern auch „die mächtigen geistigen Impulse, die wir als Begeisterung für den Beruf bezeichnen möchten" bringen. Der eigentliche Unterricht umfaßt die sogenannten Elementarfächer, weiter: Einführung in die heilige Schrift, die Kirchengeschichte und das Gebiet der Innern Mission „als das Ganze der Bestrebungen, denen die Brüder ihre Kräfte zu widmen bereit sind". Auch Pädagogik und die elementarste Grundlage der Psychologie sind für die nötig, die später in der Jugend- oder Blö-

denpflege tätig sein sollen. Endlich müssen sie auch Kindergottesdienste und häusliche Erbauungsstunden halten können. Nach Kobelt (Mtsschrft. f. d. J. M. IV, 79/80) soll „in Bezug auf intellektuelle Bildung in der Regel der Bruder auf einer Stufe mit dem Volksschullehrer oder kleinen Beamten stehen". Nach vollendeter Ausbildung erhält der Zögling ein Zeugnis. — Einzelne Bruderhäuser dienen besonderen Zwecken, so die Armenschullehreranstalten Beuggen, Lichtenstern und Tempelhof, die aber ihre Lehrer vielfach in Anstalten der Innern Mission geben. Das Johanneum in Barmen, und die ¶ Chrischona bei Basel bilden besonders Stadtmissionare und Evangelisten, Neuendettelsau, Kropp und Breklum Prediger für Amerika und die Diaspora aus. Die genannten sowie die Bruderanstalten zu Basel und Haarlem gehören nicht zu der „Vereinigung deutscher Bruderhäuser", deren die statistischen Angaben des Rauhen Hauses vom Jahr 1908 siebzehn mit insgesamt 2762 Brüdern nennen. Von diesen sind 147 pensioniert oder momentan erholungsbedürftig. 581 Ehren- und Freibrüder sind nicht mitgerechnet.

2. e) Bezüglich der Anstellung war es Wichern von Anfang an besonders wichtig zu betonen, daß, wer ein Amt übernehme, es in voller Freiheit und unter voller Selbstverantwortung tue. Für seine Amtsführung ist der Bruder allein denen Rechenschaft und Gehorsam schuldig, die ihn berufen haben. Jede Einmischung in dies Verhältnis lehnte Wichern grundsätzlich ab. So ist auch von einer Abhängigkeit vom Rauhen Haus oder von bindenden Verpflichtungen gegen dasselbe (nach Oldenberg) noch heute nicht die Rede, damit das Vertrauensverhältnis der Brüder zu ihren Vorgesetzten keinerlei Trübungsgefahr ausgesetzt sei. Das Haus soll, nach Wicherns Wunsch, der geistige Mittelpunkt sein, um den sich die ehemaligen Zöglinge scharen. Eine solche Verbindung trägt natürlich den Charakter einer gewissen Freiwilligkeit, schließt aber die moralische Verpflichtung der Brüder, ihrem Hause Ehre zu machen, und die des Hauses ein, ein Auge auf sie zu haben und ihnen in allen Notfällen zur Seite zu stehen. Von seiten der Anstalt ist Abberufung oder Versetzung der Brüder ausgeschlossen. Heute werden die ausgebildeten Zöglinge meist auf Grund eines schriftlichen Vertrags einem Komitee überwiesen, das über ihre Kräfte verfügen kann, auch wird ihr Gehalt ihnen persönlich ausgezahlt. Dieser Vertrag kann nur durch Vermittlung des Bruderhauses gekündigt werden, das auch in Konfliktsfällen auf Wunsch eines oder beider Teile eingreift, und gegebenenfalls einen neuen Bruder zu stellen sowie dem frei gewordenen ein neues Arbeitsfeld zu vermitteln hat. Hierin unterscheiden sich die Prinzipien der Bruderanstalten sehr wesentlich von denen der Diakonissenhäuser. — Größere Anstalten, besonders das Rauhe Haus, haben regelmäßige Brüdertage, um die Verbindung mit den über ganz Deutschland und weiterhin zerstreuten Brüdern, die in Landes- und Provinzialverbänden gesammelt sind, aufrecht zu erhalten. Auch eine Konferenz der Bruderhausvorsteher findet alle 2 Jahre statt.

2. f) Der Vorstand einer Anstalt besteht in dem theologischen Leiter, welcher von Hilfskräften für Unterricht und Erziehung, vom Büreau und sonstigen Anstaltsbetrieb unterstützt wird. Als solche Oberhelfer werden vielfach junge Theologen verwendet. Dem Vorstand zur Seite steht ein Verwaltungsrat oder Kuratorium. — Im allgemeinen stehen die Diakonen nicht im Dienst der Gemeinde oder der Landeskirche, sondern werden von seiten der Innern Mission angestellt. Immerhin führt die „Statistik der vereinigten deutschen Bruderhäuser" von 1908 149 Gemeindehelfer und Küster neben 141 eigentlichen Stadtmissionaren auf.

3. Das Zusammenarbeiten von Brüdern und Geistlichen, namentlich Geistlichen freierer Richtung, ist oft schwierig; auch fordert die Ausbildung für die Gemeindepflege im modernen Sinn sozialer Hilfstätigkeit mehr, als die Bruderhäuser, die so vielen Bedürfnissen gerecht werden müssen, leisten können. Daher wird neuerdings von verschiedenen Seiten die Notwendigkeit besonderer Veranstaltungen zur Ausbildung von Gemeindehelfern betont, so von Pastor Heinz aus Breslau (EvFr 1908, Heft 2). Neue Wege sucht auch der rheinisch-westfälische ¶ Diakonieverein mit der Ausbildung von Gemeindehelfern. In Frankfurt a. M. ist ferner die Gründung einer besonderen Ausbildungsschule geplant, in deren Unterhaltung sich, wie man hofft, die Frankfurter und benachbarte Landeskirchen und einige freie Organisationen teilen werden. Angestrebt wird die Ausbildung von kirchlichen Unterbeamten, die in der technischen Verwaltung dem Pfarramt, in der Armenpflege der Gemeinde dienen sollen. Sie sollen als voraussichtlich pensionsberechtigte Berufsarbeiter der Landeskirche gelten und ihre Anstellungsfähigkeit von dem Besuch der geplanten Schule und dem Besitz eines von ihr ausgestellten Zeugnisses abhängig gemacht werden. Den bestehenden Bruderhäusern würde dadurch kein Abbruch geschehen. Es scheint aber hier die Richtung zu liegen, in der eine Weiterentwicklung des Diakonenwesens wahrscheinlich ist.

Gerh. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde., (1882) 1895²; — ‡ Kleine Ausgabe, 1 Bd., 1896; — P. Wurster: Die Lehre von der Innern Mission, 1895; — F. Oldenberg: J. H. Wichern. Sein Leben und seine Werke, 2 Bde., 1884. 1887; — RE³ IV, S. 600 ff; — Statistik der vereinigten deutschen Bruderhäuser, 1908. Zu beziehen durch das Rauhe Haus, Hamburg. **Helene von Dungern.**

Diakonievereine. Die Erkenntnis der besonderen Schwierigkeit des Diakonissenlebens (¶ Diakonissen, 2, Schluß), dazu die Sorge um die Leere und Inhaltlosigkeit vieler Frauenleben veranlaßten 1894 Professor D. Fr. ¶ Zimmer zur Gründung des evangelischen Diakonievereins. Frauennot wollte er abhelfen, Frauendienst mobil machen für die vielen brachliegenden Arbeitsfelder. Inhalt, Unterhalt und Rückhalt sollte der Verein seinen Schwestern geben, aber unter Wahrung der vollen Selbständigkeit und Selbstverantwortung. Dem ursprünglichen Plan nach sollte auch hier nicht nur Krankenpflege, sondern Wohlfahrtspflege in christlichem Sinn das Ziel der Ausbildung sein, aber heute steht die Krankenpflege wie bei den Diakonissenhäusern weitaus im Vordergrund der Ausbildung und Arbeit. Die Aufnahmebedingungen sind denen dieser Häuser ähnlich, nur wird höhere Töchterschulbildung oder dieser Gleichwertiges verlangt. — Die Ausbildung geschieht durch einen vierwöchentlichen theoretischen Vorkursus in Zehlendorf bei Berlin. Von dort kommen die Schü-

lerinnen in die Seminare, die es in allen Teilen Nord- und Mitteldeutschlands gibt. Dort erlernen sie die Krankenpflege und erhalten Unterricht von Aerzten und Geistlichen. Nach der Vorprobe von 6 Wochen folgt die einjährige Lehrzeit. Nach Ablauf dieser erhält die Schülerin ein Zeugnis und es steht in ihrem Belieben, ob sie sich als Schwester dem Vereine anschließen, oder das Jahr als freiwilliges Frauendienstjahr betrachten will. Die Anstellung geschieht durch Vermittlung des Vereins, der als Vertrauensmann zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmerin zu betrachten ist. Diesem, wie jener, steht vierteljähriges Kündigungsrecht zu. Wider ihren Willen kann keine Vereinsschwester versetzt werden. Alle Schwestern erhalten Gehalt, das ihnen persönlich ausbezahlt wird. Sie sind verpflichtet, sich bei einer Versicherungsgesellschaft einzukaufen. Die Wohlfahrtseinrichtungen des Vereins dagegen kommen in vollem Umfang nur den eingesegneten Vereinsschwestern zu gut. Die in einer großen Genossenschaft notwendige Disziplin übt der Verbandsausschuß. Vierteljährliche Berichte, die durch die betreffenden Bezirksoberinnen an den Vorstand eingereicht werden, vermitteln eine gewisse Kenntnis der Schwestern. Der Vereinsvorstand hat seinen Sitz in Berlin-Zehlendorf. Er besteht aus dem Vereinsdirektor, dem zweiten Vereinsgeistlichen und einer beigeordneten Schwester, die den Titel Oberin führt. Ihm zur Seite steht der Verwaltungsrat sowie der Verbandsausschuß, dessen Mitglieder nicht mit denen des Vorstands identisch sind, auch nicht in Zehlendorf leben. Dort ist nur die Zentrale des Vereins, der außerdem in 12 Bezirke geteilt ist, denen je eine Bezirksoberin, meist von einem Geistlichen und einem Arzt unterstützt, vorsteht. 1906 hat Prof. Zimmer die Leitung niedergelegt. Unter seinem Nachfolger, Pastor Zeller († 1909), wurde eine mehr pietistische Richtung Herr. Ob dies der Entwicklung des Vereins günstig ist, bleibt abzuwarten. Jetziger Direktor: Pfarrer Großmann. Die Zahl der Seminare beträgt 9. Dem Vereine gehören heute, nach 14jährigem Bestehen, schon 1248 Schwestern an. Davon sind in Tätigkeit 977, die außer in den Seminaren und Pflegerinnenschulen noch 157 Arbeitsfelder des In- und Auslandes besetzt haben. 264 Schwestern sind beurlaubt oder in der Reserve, 7 pensioniert. — Die beiden Pflegerinnenschulen vermitteln Mädchen mit Volksschulbildung in 3 Jahren eine gründliche Fachausbildung. Das rasche Wachstum des Vereins ist der beste Beweis dafür, daß die Zimmerschen Gedanken das Richtige für unsere Zeit gewesen sind. Schwierigkeiten ergeben sich nur mitunter dadurch, daß nicht alle Schwestern der großen persönlichen Freiheit, die sie genießen, innerlich gewachsen sind. Neben der Krankenpflege treiben, wie gesagt, die Schwestern auch Wohlfahrts- und Gemeindearbeit. Das Fehlen einer gründlichen Vorbildung für diese Arbeitsgebiete bringt mancherlei Nachteile mit sich, denen neuerdings zwei territorial beschränkte D.e, der 1907 gegründete hessische und der 1908 gegründete rheinisch-westfälische abzuhelfen bestrebt sind, indem sie Schwestern speziell für die Gemeindepflege ausbilden. Die Lehrzeit beider Vereine besteht in einem Jahr Krankenpflege und einem Jahr praktischer Gemeindearbeit, die von einem Seminar aus getrieben wird und mit der ein gründlicher theoretischer Unterricht in allen einschlägigen Fächern Hand in Hand zu gehen hat. Bei dem kurzen Bestehen beider Vereine ist ein Urteil über sie heute noch nicht möglich. Von den Diakonissenhäusern unterscheiden sich alle drei Vereine durch ihre freieren Prinzipien, die sich mehr den von Wichern für seine Brüder aufgestellten Grundsätzen nähern; von den Pflegegenossenschaften der vaterländischen Frauenvereine und ähnlichen Organisationen durch ihre konfessionelle Begrenztheit und ihre ausgesprochen religiöse Begründung, die das Dienen in den Vordergrund stellt und Diakonie an Frauen durch Frauen treiben will, im Sinn von Luk 9 $_{24}$, dem Wahlspruch des Zimmerschen Vereins.

Friedr. Zimmer: Der Evg. Diakonieverein, (1895) 1901[8]; — Ders.: Zur Verständigung über neue Wege der weiblichen Diakonie, 1902; — Ders.: Das erste Jahrzehnt des Evg. Diakonievereins, 1904; — Blätter aus d. Diakonieverein, Mai 1908 (Statistik). **Helene v. Dungern.**

Diakonissen.

1. Geschichte; — 2. Gegenwart.

1. In der Röm 16 $_{1}$ genannten Phöbe die erste Diakonissin und das Vorbild für unsere heutigen Schwestern zu sehen, wie es u. a. Schäfer und Uhlhorn noch tun, verbieten die neueren Forschungen. Hierüber, über das Amt der Witwen und der D. in der alten Kirche ¶ Frauenämter, kirchliche. — Zur Zeit der Reformation tauchen Amt und Name wieder auf, zwar nicht in der lutherischen Kirche, obgleich auch sie weibliche Diakonie kannte, wohl aber in den reformierten Gemeinden der Niederlande und des Rheinlands und bei den Mennoniten. Doch gelangte die Einrichtung fast nirgends zu klarer Ausgestaltung und allgemeiner Durchführung. Man glaubte sich auch für dieses Amt, wie für das der Diakonen, an die Ordnungen des NT als Norm halten zu müssen, und versuchte daher (nach I Tim 5) 60jährige Witwen dafür zu gewinnen, woraus sich bald Schwierigkeiten ergaben. In den meisten Gemeinden erlosch die Einrichtung deshalb bald; in solchen, die sich nicht scheuten, jüngere Kräfte anzustellen, hielt sie sich länger. So kennt Wesel D. bis 1610, aus Amsterdam hören wir noch später, daß solche den Diakonen zur Seite stehen und im wesentlichen dieselben Dienste tun wie diese. — Die reformierten Gemeinden Frankreichs hatten in den Filles de Sedan und den Dames de la Rochelle eine zeitlang zwar nicht den Namen, aber die Sache. Möglicherweise ist sogar durch die Kenntnis dieser Vereinigungen die Gründung der verschiedenen katholischen Orden der ¶ Barmherzigen Schwestern angeregt worden, deren Wirken dann wieder in der Zeit nach den Befreiungskriegen in vielen evangelischen Männern und Frauen den Wunsch nach ähnlichen Einrichtungen erweckte. Genannt sei hier nur der Freiherr von Stein, der mit dem Grafen v. d. Recke-Volmerstein und mit Amalie Sieveking deshalb korrespondierte. In jener Zeit wurde von vielen Seiten der Gedanke erwogen, wie eine geordnete weibliche Liebestätigkeit und Krankenpflege zu ermöglichen und zu organisieren sei. So hat 1820 Pfarrer Klönne in Bislich bei Wesel ein Schriftchen veröffentlicht, in welchem er vorschlägt, von den Frauenvereinen aus das Diakonissenamt nach dem Vorbild der Urgemeinde als ein kirchliches zu gestalten. Es werden hier

Erinnerungen an die Reformationszeit, deren Einrichtungen sich gerade in dieser Gegend am längsten gehalten hatten, hereinspielen. — Graf Adalbert von der Recke-Volmerstein, der durch Johannes ¶ Falk angeregt, aber in mehr pietistischer Weise, im Rheinland wirkte, wollte ebenfalls das Diakonissenamt als kirchliches erneuern, und stellt 1835 sogar seine Düsseltaler Anstalten als Ausbildungsstätten zur Verfügung. Ein Berliner Arzt, Dr. Julius, der in England, Rußland und Frankreich viel gereist war, machte 1827, mit Bezug auf das dort Gesehene, Vorschläge für einen Verein oder eine Anstalt, durch die Frauen für eine Art der Hilfsarbeit ausgebildet werden sollten, die wir heute Wohlfahrtspflege nennen würden. — Endlich suchte auch eine Frau, Amalie ¶ Sieveking, in Hamburg die weibliche Hilfstätigkeit in geordnete Bahnen zu leiten. Sie ging bei ihren Plänen nicht von dem Gedanken an die ersten Christengemeinden oder von andern evangelischen Vorbildern aus, sondern es schwebte ihr dabei der Orden der Barmherzigen Schwestern vor, von dem sie durch ¶ Goßner viel gehört hatte, und dessen Organisation ihr zu bieten schien, was ihre Zeit und die evangelische Kirche brauchte. Hierzu kamen Erfahrungen, die sie in der Armenpflege und während einer Choleraepidemie in Hamburg gemacht hatte. Zur Verwirklichung ihrer Gedanken ist aber auch sie nicht gekommen. Der eigentliche Begründer unseres heutigen Diakonissenwesens ist Theodor ¶ Fliedner. Wenn ihm auch wohl die eben erwähnten Erwägungen und Pläne zum Teil bekannt waren, so empfing er doch die entscheidenden Eindrücke für sein Werk hauptsächlich auf einer Kollektenreise in den Niederlanden, wo man in den Mennonitengemeinden noch D. als Gemeindepflegerinnen kannte, und in England, wo die Tätigkeit der Elisabeth ¶ Fry in der Gefangenenpflege für weite Kreise vorbildlich wirkte. Nachdem er 1826 die rheinisch-westfälische Gefängnisgesellschaft gegründet hatte, nahm er 1833 die erste entlassene Gefangene in sein verfallenes Gartenhaus auf, richtete 1835 eine Kleinkinderschule ein, an der von Anfang an auch Kleinkinderschullehrerinnen ausgebildet werden sollten, und gründete 1836 den rheinisch-westfälischen Diakonissenverein. Im gleichen Jahr trat als erste Diakonissin Gertrud Reichard in Kaiserswerth ein. So waren sofort 3 Arbeitsfelder der Zukunft in Angriff genommen. Auch die Gemeindepflege erkannte Fliedner von vornherein als wichtig, doch hätte er dafür schon ausgebildete Schwestern haben müssen. — Nicht ganz von denselben Grundgedanken, wie er, ging ¶ Goßner 1837 bei der Gründung des Elisabethenhauses in Berlin aus. Ihm, dem ehemaligen Katholiken, widerstrebte eine, wie die katholischen Orden an strenge Regeln gebundene Schwesternschaft, er wollte eine mehr freie Vereinigung in der Krankenpflege tätiger Frauen schaffen, aber 1868 hat sich auch dieses Haus nach mancherlei Kämpfen dem Kaiserswerther Verband und seinen Ordnungen angeschlossen. — Ein anderes Berliner Haus, Bethanien, gegr. 1847, ist im wesentlichen eine Stiftung Friedrich Wilhelms IV. Es sollte der Mittelpunkt für das Diakonissenwesen der alt-preußischen Provinzen werden und ressortiert noch heute als „Zentral-Diakonissenhaus" direkt vom Evg. Oberkirchenrat. Allein diese Zentralisation erwies sich als undurchführbar. Pfr. Härter in Straßburg gab seinem 1842 gegründeten Diakonissenhaus nicht die, sagen wir monarchische Ordnung, die diese 3 Häuser haben, sondern eine mehr genossenschaftliche. Seit 1836 hatte er als „Verein der Dienerinnen" eine Anzahl Frauen und Mädchen um sich gesammelt, die sich unter seiner Leitung der Armenpflege widmeten. Der Begründer des bayrischen Diakonissenhauses Neuendettelsau, gegr. 1854, Wilhelm ¶ Löhe ging völlig selbständig vor. Er hatte ein sehr hohes Ideal dessen, was die Kirche sein und leisten sollte, weshalb er, wie die Innere Mission, so auch die weibliche Diakonie als ihre Sache ansah und prinzipiell auch den Schein des Neben der Kirche-Hergehens bekämpfte. So wollte er auch die Ausübung der Gemeindepflege als kirchliche Sache fördern und dachte einen Zentralpunkt zu schaffen für eine möglichst große Zahl von Zweigvereinen, von denen die Arbeit auszugehen hätte. Auch er hat sein Ideal nicht erreicht, aber Neuendettelsau hat, trotz des späteren Anschlusses an den Kaiserswerther Verband, seine ihm von seinem Stifter aufgeprägte Eigenart in hohem Grade behalten.

2. Bei der Begründung seines Diakonissenhauses ist Fliedner, ganz ähnlich wie Wichern, von der Not des Augenblicks zur Tat getrieben worden; aber auch seinem weitschauenden Geist schwebte sofort vor, was aus dem Kindlein werden könne und solle. Es waren nicht Theorien und Systeme, die er verwirklichen wollte; auch nicht als kirchliches Amt dachte er das der D., oder legte doch keinen besonderen Wert auf diesen Gedanken; vielmehr war es, wie bei Wichern, der Drang zu helfen, der, ohne daß die beiden Männer schon miteinander in Berührung gekommen waren, auch ihn vorwärts trieb. Das Diakonissenwerk ist noch heute nicht Sache der Kirche, sondern steht in ähnlichem Verhältnis zu ihr, wie sonst die Werke der Innern Mission. — Sehr bald folgten der Fliednerschen Gründung andere. Heute gehören 81 Häuser mit insgesamt über 18000 Schwestern zum Kaiserswerther Verband. Sie alle zu nennen führt zu weit. Nicht mitgezählt sind die außerhalb des Verbandes stehenden Häuser, deren mehrere von Gemeinschaftskreisen unterhalten werden. Außerdem haben die Brüdergemeine, die Methodisten und der Evangelische Bund dem Verband nicht angeschlossene Häuser. — Im Ausland haben die Fliednerschen Gedanken, im Gegensatz zu denen Wicherns über Diakonenwesen, sehr rasch Boden gefaßt. Schon 1841 ist in Paris das erste Diakonissenhaus gegründet worden; in der Schweiz, in Holland, in Schweden nicht lange darauf. Heute gibt es auch in Oesterreich, Rußland, Dänemark, England und Amerika selbständige Häuser. Auf wie verschiedener Grundlage sie auch ursprünglich beruht haben mögen, und so oft auch der Gedanke an das Wiederaufleben der Gemeindepflege, sei es im altkirchlichen, sei es im modernen Sinn das bewegende Motiv der Stifter gewesen sein mag, man ist doch in ihnen allen schließlich im wesentlichen auf Fliednersche Grundsätze zurückgekommen. Ueberall auch wurde die Ausbildung in der Krankenpflege zuletzt das Wichtigste. Daneben steht bei einzelnen Häusern noch die Erziehungstätigkeit im Vordergrund, und geeignete Schwestern werden dafür ausgebildet. Alles Uebrige ist mehr

oder weniger Nebensache geworden, wenigstens im Volksbewußtsein, für das „Diakonissin" mit Krankenpflegerin fast gleichbedeutend ist. Das schließt nicht aus, daß D. außer auf den schon genannten Arbeitsgebieten der Krankenpflege und Erziehung, auch in der Magdalenen- und Gefangenenpflege, in der Blöden- und Epileptischen-, der Waisen- und Kleinkinderpflege, sowie auf dem Gebiet der Krüppelpflege im weitesten Sinn, und, durch die Gemeindearbeit, auch in der Wohlfahrtspflege tätig sind. 156 Schwestern aus 14 Häusern sind in den Dienst der Heidenmission getreten. — Die Aufnahmebedingungen fordern die Einwilligung der Eltern, gute Gesundheit, Unbescholtenheit, Volksschulbildung. Bei der Meldung ist daher an Papieren vorzulegen: die schriftliche Erlaubnis der Eltern oder Vormünder, ein ärztliches Zeugnis, Sittenzeugnis des Seelsorgers und ein ausführlicher, selbst geschriebener Lebenslauf, sowie Tauf- und Konfirmationsschein. Die Altersgrenze ist das 18.—36. Jahr. Doch sind Ausnahmen gestattet. Es werden Mädchen aus allen Ständen aufgenommen und die Ausbildung ist für alle gleich. Hier liegt eine heute viel erörterte Schwierigkeit, die sich wohl zu Anfang nicht so sehr fühlbar machte. Aber bei der Klage über den Mangel an gebildeten Schwestern sollte man doch nicht vergessen, daß für Mädchen höherer Stände eine viel größere Opferfähigkeit dazu gehört, den Beruf der Diakonissin zu ergreifen, als für solche aus einfachen Verhältnissen, für die er an sich schon eine Standeserhöhung zu bedeuten scheint und von denen er an körperlicher Arbeit nur mehr oder weniger Gewohntes verlangt, was schon rein physisch für die andern schwer zu leisten ist. — Auf eine Vorprobe von wenig Wochen folgt die eigentliche Probezeit. Neben der praktischen Pflegetätigkeit wird ärztlicher Unterricht, Religionsunterricht, Kirchengeschichte und sogenannte Schwesternstunde gegeben, in der Berufsfragen und das Verhalten der Schwestern in verschiedenen Lebenslagen erörtert werden. Meist wird auch Unterricht in den Elementarfächern erteilt. In manchen Häusern ist auch Krankenseelsorge, Erziehungslehre und Lehre über Paramentik in den Lehrplan aufgenommen. Auf Kunstgeschichte und Buchführung legt man, Löheschen Traditionen folgend, in Neuendettelsau besonderen Wert. Gesang wird überall nach Kräften gepflegt. Die Häuser, in denen die Erziehungstätigkeit eine größere Rolle spielt, haben meist eigene Lehrerinnenseminare. Die Probezeit ist von verschiedener Dauer, und es liegt im Ermessen des Vorstands, wann er eine Schwester für reif zur Einsegnung als Diakonissin hält. Erst vom Einsegnungstag an trägt sie diesen Titel mit voller Berechtigung und gilt nun erst recht in jedem Sinne als Tochter des Hauses, dem sie angehört. Hier liegt der Unterschied von den ¶ Diakonen. Die Schwester tritt nach vollendeter Ausbildung nicht in ein loseres, sondern in ein engeres Verhältnis zum Mutterhaus. Sie erhält kein Gehalt, sondern nur ein sehr kleines Taschengeld und wird sogar meist vom Mutterhaus gekleidet. Auch dieser an sich schöne Gedanke eines ganz töchterlichen Verhältnisses birgt Schwierigkeiten, besonders wenn eine Schwester aus äußerlich oder innerlich zwingenden Gründen austritt oder entlassen wird und nun, falls sie kein eigenes Vermögen hat, selbst nach jahrelanger Arbeit, der bittern Not gegenübersteht. M. W. sind bisher nur in Bremen (seit 1905) Bestimmungen getroffen, nach denen eine schon eingesegnete Schwester, die austritt, als Ausstattungssumme 50 M. pro Dienstjahr erhält. Auch noch nicht eingesegnete Schwestern werden hier für geleistete treue Dienste entschädigt. Invalide Schwestern, die nicht im Mutterhaus verpflegt werden können oder wollen, erhalten eine Pension, die vom 1.—10. Jahr nach der Einsegnung 500, v. 10.—20. Jahr 600, von da an 700 M. beträgt. Andere Häuser kennen derartige Einrichtungen nicht. — Daß Verheiratung mit dem Schwesternberuf unvereinbar ist und den Austritt nötig macht, ist klar. — Auch die Anstellungsbedingungen sind von denen der Diakonen ganz verschieden. Die Schwestern bleiben dem Haus, das sie ausgebildet hat, für ihr Tun und Lassen verantwortlich. Sie erhalten, auch wenn sie auswärts angestellt sind, kein Gehalt, sondern die Anstellenden zahlen dem Mutterhaus eine entsprechende Summe. Auch hat nur dieses ein Recht zu bestimmen, welche Schwester auf ein Arbeitsfeld kommt, und das Recht, sie abzuberufen und durch eine andere zu ersetzen, ohne dem Arbeitgeber oder ihr selbst über die Gründe Rechenschaft zu geben. Es verpflichtet sich nur für das bestimmte Arbeitsfeld eine bestimmte Zahl von Schwestern zu stellen. Auch haben diese, in der Theorie wenigstens, stillschweigend zu gehorchen und kein Recht darauf, auf einer ihnen vielleicht lieb gewordenen Arbeitsstätte zu bleiben. Sie sollen ihre Heimat im Mutterhaus haben und nirgends sonst, und sind dem Vorstand Gehorsam schuldig, wie Kinder ihren Eltern. Selbstverständlich wird diese Regel nicht überall strenge gehandhabt, und es wird von der Art des Vorstands und dem Charakter der Schwester abhängen, ob sie sich wie eine unmündige Tochter nur zu fügen hat, oder wie eine mündige bei einer geplanten Versetzung mitreden darf. Aber doch wird es von seiten der Arbeitgeber vielfach als Schaden empfunden, daß die bei ihnen beschäftigten Schwestern sich nicht ihnen, sondern dem Mutterhause verantwortlich fühlen, das die Verhältnisse der Arbeitsstätte oft nicht wirklich übersehen kann. Es leidet darunter das zu gedeihlichem Zusammenwirken so notwendige gegenseitige Vertrauen; etwas, was Wichern bei der Organisation seines Bruderwesens mit so großem Scharfblick voraussah und glücklich vermied. — Die Organisation der Diakonissenhäuser ist fast überall im wesentlichen die gleiche. Gewöhnlich besteht der Vorstand aus einem Geistlichen, der den Hausvater, und der Oberin, die die Hausmutter vertritt. In manchen Häusern ist dieser, in andern jene statutengemäß die oberste Autorität. In der Praxis wird auch hier die Persönlichkeit ausschlaggebend sein. Ein Kuratorium steht dem engeren Vorstand zur Seite. Von den Häusern des Kaiserswerther Verbands hat m. W. nur Straßburg eine andere Organisation. Dort wird die Oberin nicht wie anderwärts berufen und auf Lebenszeit angestellt, sondern für drei Jahre aus dem Kreis der Schwestern und von diesen gewählt. Wiederwahl ist gestattet. Auch über die Aufnahme und Einsegnung von Probeschwestern haben dort die bereits eingesegneten Diakonissen abzustimmen. Von drei zu drei Jahren findet eine Konferenz

der im Kaiserswerther Verband vereinigten Mutterhäuser statt, um gemeinsames Vorgehen in allen wichtigen Fragen zu ermöglichen. Immer wieder wird auch hier die Klage über den Mangel an Zugang besonders gebildeter Schwestern laut, der sich wohl aus der patriarchalischen Verfassung der Häuser und der allzu buchstäblich genommenen Gleichstellung aller Schwestern erklärt. Das völlige Aufgeben jeder Selbständigkeit ist für ein nach den Grundsätzen unserer Zeit erzogenes Mädchen schwer und bedeutet in vielen Fällen ein Brachlegen wertvoller Gaben und Kräfte. Dennoch sind die Diakonissenhäuser auch in ihrer jetzigen Gestalt für viele Frauennaturen und für viele Verhältnisse unersetzlich und werden von bleibendem Segen sein.

Leop. Zscharnack: Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christl. Kirche, 1902; — E. von der Goltz: Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche, 1905; — Th. Schäfer: Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt, 3 Bde., 1887—94², Bd. I: Die Geschichte der weiblichen Diakonie. Bd. II: Die Arbeit der weiblichen Diakonie; — G. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde., 1882; — ‡ Volksausgabe in 1 Bd., 1895²; — P. Wurster: Die Lehre von der Inneren Mission, 1895; — RE³ IV, S. 604 ff; — Statistik vom 1. Nov. 1908 bei J. Schneider: Kirchl. Jahrbuch 1909, S. 481 ff. In diesem Jahrbuch jährliche Berichte über den Gesamtstand des Diakonissenwesens von R. Schneider. **Helene v. Dungern.**

Diakonus ¶ Pfarramt.

Dialektik ¶ Artes liberales ¶ Scholastik.

Djāmi' = Hauptmoschee ¶ Moschee.

Diana von Ephesus ¶ Griechenland, Religion.

Diario Romano heißt der jährlich erscheinende Kirchenkalender von Rom, der genauestens über alle römischen Kirchenfeierlichkeiten unterrichtet: Um den Protest gegen die Annexion des Kirchenstaates kundzutun, werden unter den päpstlichen Amtshandlungen auch noch diejenigen Jahr um Jahr aufgezählt, die seit 1870 nicht mehr abgehalten werden.

KHL I, Sp. 1101 f. **K.**

Diaspora. Uebersicht.

I. Jüdische Diaspora; — II. Evangelische Diaspora.

I. Jüdische, die in der „Zerstreuung" (diasporá, griech. = Zerstreuung), d. h. außerhalb Palästinas inmitten anderer Völker lebenden Juden. Seit dem babylonischen Exil (586 v. Chr.) lebte ein großer Teil des jüdischen Volkes, und zwar die Reichen und Vornehmen, in Babylonien. Bis in das Mittelalter hinein hat diese babylonische D. der Juden eine große Rolle gespielt. Sie hat uns den größten Teil des AT hervorgebracht und erhalten. Von ihr ist die Wiederherstellung des jüdischen Staatswesens nach dem Exil ausgegangen. Von jeher, so auch in der Zeit kurz vor und nach Christus bestand ein reger Verkehr zwischen den palästinensischen und babylonischen Rabbinen. ¶ Hillel war Babylonier. Rabban ¶ Gamaliel II richtet den dritten der uns erhaltenen Briefe u. a. an die „Söhne der D. von Babel und Medien". Daß das Judentum nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht unterging, verdankt es auch der babylonischen D. Von dieser D. ist der babylonische Talmud ausgegangen (¶ Mischna, Talmud und Midrasch); Saadja, der Gaon, lebte dort. Erst als die Araber nach Babylonien eindringen und der Schwerpunkt des Kulturlebens im Uebergang zum Mittelalter immer mehr nach Westen rückt, hat die babylonische D. der Juden ihre Rolle ausgespielt (¶ Judentum, vom Exil bis Hadrian ¶ Judentum, von Hadrian bis zur Gegenwart). — Von der größten Bedeutung für die Ausbreitung des Christentums ist die jüdische D. der griechisch-römischen Welt gewesen. Ueberall in den Mittelmeerländern gab es zur Zeit Christi Juden, besonders in den großen Städten (vgl. Apgsch 2 $_{9}$ ff 15 $_{21}$). Schon in der Perserzeit (¶ Judentum, vom Exil bis Hadrian) hatten die Juden in Aegypten (in Jeb, d. h. Elephantine) einen eigenen Tempel. Unter den Ptolemäern sind viele tausend Juden als Kriegsgefangene nach Alexandrien deportiert worden. Etwa seit der Makkabäerzeit bestand in Leontopolis ein jüdischer Tempel. Das Verhältnis dieser Juden zu Jerusalem war vielfach gespannt, doch erkannten sie meistens die heilige Stadt als Zentrum der gesamten Judenschaft an. Auch in Antiochia am Orontes wohnten viele Juden, ebenso in Rom. Cicero erwähnt 59 v. Chr. in der Rede für L. Valerius Flaccus die jährlich aus Italien wie aus allen Provinzen nach Jerusalem fließende jüdische Tempelsteuer. 63 v. Chr. hatte Pompeius Juden als Kriegsgefangene nach Rom gebracht. 19 n. Chr. und unter Claudius 50 n. Chr. hatten die Römer Unruhen, die in der römischen Judenschaft entstanden waren, zu bekämpfen (Sueton, Claudius 25). In Alexandrien lebten zur Zeit Christi etwa 200 000 Juden, in ganz Aegypten etwa 1 Million, in Syrien 1¼ Million, in Rom etwa 15 000. Die Bedeutung dieser jüdischen D. der griechisch-römischen Welt, vor allem der alexandrinischen, für das Christentum besteht darin, daß sie durch ihre Propaganda die heidnische Welt mit einer monotheistischen und sittlichen Religion vertraut machte und dadurch der christlichen Mission Anknüpfungspunkte in der heidnischen Welt schuf. Andererseits hat sie durch Auseinandersetzung des Judentums mit dem Griechentum, durch Umbildung des Judentums zu einer den Griechen annehmbareren, national mehr entschränkten und philosophisch durchgearbeiteten Religion Formen geschaffen, die das Christentum nur noch entschiedener als das Judentum mit universalem Geiste zu erfüllen brauchte, um sich als Weltreligion ausgestalten zu können. Das Judentum hat in der hellenistischen Zeit Mission und Propaganda getrieben, Proselyten an sich gezogen, den Polytheismus bekämpft, die Weisheit des Moses und des AT mit der griechischen Weisheit verglichen und als älter und überlegen nachzuweisen versucht, es hat die Sittlichkeit, vor allem in geschlechtlichen Dingen, in der in dieser Beziehung laxen Griechenwelt geltend gemacht. Die alexandrinische D. hat die griechische Bibel, die Septuaginta, geschaffen, eine Tatsache von gewaltiger Bedeutung für das Urchristentum. Sie hat in ¶ Philo den Logosgedanken (¶ Christologie: I, 2 c u. II, 1 f) und die griechische Philosophie mit den alttestamentlichen Gedanken in die engste Verbindung gebracht (¶ Johannesevangelium) und dadurch die Ausgestaltung des Christentums zu einem philosophisch-dogmatischen System, also zu einer für die Gebildeten jener Zeit brauchbaren Religion wesentlich vorbereitet (¶ Clemens von Alexandrien ¶ Origenes). In den jüdischen ¶ Synagogen der D. lernten die Griechen eine Gottesverehrung ohne Opfer kennen, die Verehrung des einen Gottes, des Schöpfers Himmels und der Erde, hörten in ihrer Sprache die Predigt einer strengen Sittlichkeit

und eines Gerichtes über die Welt. Die Enge des jüdischen Gesetzes und Volkstums trat in der Diasporasynagoge vielfach sehr stark in den Hintergrund. Es ist sehr erklärlich, daß damals vielen Griechen ein freierer Anschluß an das Judentum als Fortschritt erschien. Freilich mußte das Christentum dann eine noch viel größere Durchschlagskraft entfalten, da es, besonders seit es das jüdische Zeremionalgesetz abgeschüttelt hatte (¶ Paulus), als universale Religion größere Klarheit besaß als das Judentum, das in dieser Beziehung auf halbem Wege stehen geblieben war. Dieser Universalismus hat denn allerdings bald (¶ Christenverf.lgungen) das Christentum in schwere Kämpfe mit dem universalen Staat der Römer verwickelt und ihm politisch zunächst ebenso geschadet, wie dem Judentum der D. die Beibehaltung seines Charakters als Volksreligion in seiner Stellung zum römischen Staat genützt hat. Das Judentum war „erlaubte Religion", die jüdischen Gemeinden „erlaubte Genossenschaften" mit eigener Rechtsprechung und eigener Vermögensverwaltung. Viele Juden besaßen das römische Bürgerrecht (vgl. Apgsch 16_{37} 21_{39}).

A. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, (1902) 1906^2, S. 1 ff; — ‡ W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen), 1907, S. 126 ff; — Schürer[3] III, S. 1 ff (hier sorgfältige Einzelnachweise); — M. Friedländer: Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, 1903; — Ders.: Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, 1908. **Fiebig.**

Diaspora: II. Evangelische.

1. Charakteristik; — 2. Aeußerer Aufbau; — 3. Die Arbeit im Inneren; — 4. Organisation und Statistik.

Auf die katholische Diaspora findet die Charakteristik der D. unter Nr. 1 z. T. entsprechende Anwendung; im übrigen vgl. ¶ Vereinswesen, kath., bes. Bonifatiusverein.

1. Unter D. („Zerstreuung") versteht das NT die unter den Heiden zerstreuten Juden (¶ Diaspora: I. Jüdische), ganz besonders aber die unter den Heiden lebenden Christen (Jak 1_1 u. I Petr 1_1). Von unserm Standpunkt aus sind es die Evangelischen, die unter Andersgläubigen „zerstreut" wohnen, und zwar sowohl in der deutschen Heimat als auch im Ausland. Hatten in Deutschland bis zur Mitte des 19. Jhd.s nur vereinzelte Einwanderungen Evangelischer in katholische Landesteile stattgefunden, zumal da in manchen Orten die Ansiedelung Andersgläubiger durch staatliche und ortspolizeiliche Bestimmungen verboten oder erschwert war, so sehen wir seitdem eine immer mehr zunehmende Vermischung der Konfessionen. Dazu haben außer den politischen Wandlungen wesentlich beigetragen die ungeahnte Erwerbs- und Verkehrserleichterung durch die Maschine, die Gewerbefreiheit und Freizügigkeit, die Entwicklung des Agrarstaats zum Industriestaat und der damit zusammenhängende Verlust an Heimatsinn und konfessionellem Gefühl. So ist die Entwickelung der bei Gründung des ¶ Gustav-Adolf-Vereins (1832) noch sehr kleinen D. ein Spiegelbild der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung Deutschlands in den letzten 75 Jahren. — Die wichtigsten und größten evangelischen D.-Gebiete liegen in Ost- und Westpreußen, Galizien, Schlesien, Westfalen, Rheinland, Hessen-Nassau, Hessen, Baden (Bodensee, Schwarzwald, Taubergrund), Elsaß-Lothringen, Bayern, Hohenzollern, Oesterreich-Ungarn und der Schweiz. In Oesterreich (bes. Böhmen) hat sich seit Ende der 90er Jahre eine große lebenskräftige D. gebildet durch die ¶ Los von Rom-Bewegung und die Gründung zahlreicher protestantischer Gemeinden wie Turn, Haida, Klostergrab u. a. Aber auch im übrigen Europa ist eine große Auslands-D. entstanden: in Rußland, Finland, Frankreich, Spanien, Italien und Belgien. Dazu kommt die wachsende D. im Orient, in Nord- und Südamerika (Brasilien), Süd-Afrika und Australien.

Der Jerusalemer Propst ¶ Bußmann handelt in seiner „Evangelischen Diasporakunde", durch die er diese neue Disziplin begründet hat, sehr eingehend von der Auslands-D. Er fordert die D.-Kunde als selbständige Disziplin innerhalb der praktischen Theologie und grenzt die Auslands-D. scharf ab gegen die Gebiete 1. der Inlands-D., 2. der Inneren Mission und 3. der Heidenmission (S. 61). Er schreibt ihr die Aufgabe zu, „das Gute der Heimat zu erhalten und weiterzupflanzen und einen Einschlag in das Gewebe der neuen Völker zu geben" und nicht bloß vorübergehende, sondern „bleibende Bedeutung", nämlich „zur Evangelisierung der Völkerwelt und zur Einigung der Völker des evangelischen Glaubens beizutragen" (S. 158 ff), woraus die Verpflichtung der Heimatkirchen zur Mithilfe an ihrem Ausbau und ihrer Pflege folgt. Dieser Dienst wird von selbst belohnt durch die zahlreichen Anregungen, die diese von der Auslands-D. wieder empfangen. Sie zeigt ganz besonders den Wert einer organisierten Kirche, die große Bedeutung der Verschmelzung von Volkstum und Religion im Protestantismus und stärkt den Sinn für die Oekumenizität der Kirche. „Ihre Bedeutung hört auch dann nicht auf, wenn die ausländischen Gemeinden eigene Kirchenkörper haben." Die ausländische D. entsteht durch Kolonisation, Auswanderung und Deportation (S. 61 ff).

Versuchen wir, uns ein Bild von der Lage der Diasporiten zu machen. Selbst wenn die staatlichen Gesetze und ihre Handhabung den Protestanten in der D. keine Schwierigkeiten mehr bereiten, haben sie doch oft schwer um ihre Existenz zu ringen. Sie werden nicht als ebenbürtig im bürgerlichen und geschäftlichen Leben anerkannt, sie begegnen allerorten einem tiefen Mißtrauen, sie werden als „lutherische Ketzer" oder gar als „Heiden" gekennzeichnet, die weder Gott kennen, noch das Gebet üben. Die zuziehenden vereinzelten Protestanten haben meistens vorher nicht die geringste Ahnung von dem, was ihrer hier an Mißtrauen, beschränkter Beurteilung und offener wie stiller Verfolgung wartet, und bringen auch nicht immer den heldenhaften Glaubensmut mit, der sie dagegen schützt. Ihre Gefahr liegt in ihrem Zerstreutsein und in ihrer Aengstlichkeit. „Vereinzelte Kohlen werden schnell und leicht erlöschen." Um allen Unannehmlichkeiten zu entgehen, verbergen manche ihren Glauben, an den sie ja beim Verlassen ihrer Heimat und beim Aufsuchen besserer Erwerbsquellen gewöhnlich auch nicht sonderlich gedacht haben, und gewöhnen sich an die Sitten, Gebräuche und Glaubensvorstellungen der Katholiken. Heiraten sie noch in deren Familien hinein — natürlich unter bedingungslosem Verzicht auf evang. Kindererziehung —, dann ist es um ihren evang.

Glauben geschehen. Oder sie werden schließlich noch auf dem Kranken- und Sterbebett die Beute römischer Propaganda. Aber auch da, wo die andersgläubige Kirche und Bevölkerung sich freundlicher und toleranter verhält, was doch tatsächlich an vielen Orten der Fall ist, sind die Gefahren nicht gering. Gewiß bringen die Evangelischen oft auch einen festen Glauben mit, oder es erwacht in ihnen gerade in der D. eine Sehnsucht nach den geistigen Lebensmächten der Religion; sie schätzen hier erst recht die väterliche Frömmigkeit und werden sich ihrer evang. Eigenart und der Vorzüge des evang. Glaubens bewußt, im Sinne des Haseschen Worts: „ich bin nirgends protestantischer gewesen als in Rom". Die Betonung ihres Standpunkts bringt dann aber ungeahnte Sorgen und Kämpfe. Sie müssens spüren im Erwerbsleben, sie müssens hören in der Gesellschaft und in der Schule, daß sie und ihre Kinder nicht willkommen sind, namentlich wenn der Kaplan in der Schule die katholische Jugend warnt, mit den protestantischen Kindern zu verkehren. Es ist ihnen unmöglich oder doch sehr erschwert, ihren Kindern einen geordneten Religionsunterricht zuteil werden zu lassen. „Wenn auch manche Eltern zur religiösen Unterweisung imstande sind und nicht wenige es mit redlichem Bemühen versuchen, sind eben die Verhältnisse oft stärker als der beste Wille, und nicht wenige sind es gar nicht imstande" (Hartung). Sie vermissen schmerzlich die Gemeinschaft mit den Glaubensgenossen und den evangelischen Gottesdienst ihrer Heimat. Was dort selbstverständlich war, wird hier etwas Außergewöhnliches; was man dort ohne Opfer besaß, muß hier erst mit Opfern errungen werden. Es fehlt zunächst fast alles, was zur gemeinsamen Glaubenspflege dient: Gotteshaus, Pfarrhaus, evang. Schule, Kirchen- und Almosenfonds, und, was im kirchlichen Leben oft ebenso wichtig ist: die kirchliche Sitte und väterliche Tradition. Erschwerend wirkt auch, daß die in die D. Verwehten oft auch aus den verschiedensten Ländern und Landeskirchen kommen und des Bandes heimatlicher Sitte und gegenseitigen kirchlichen Verständnisses ermangeln. Auch gehören die Diasporiten meist der Industriebevölkerung an und entbehren oft der Geldmittel, aber auch der Bildung und Spannkraft, die zum Aufbau einer kirchlichen Gemeinschaft erforderlich sind. In der ausländischen D. kommt noch die Gefahr hinzu, daß sie auch ihr deutsches Volkstum einbüßen. „Der kirchlich gleichgültige Deutsche merkt, daß die deutsche Kirche nicht bloß Mittelpunkt der deutschen Bestrebungen, sondern auch der sicherste Hort des deutschen Wesens ist" (Bußmann, S. 108, und, über das Niveau der Auslandsgemeinden, S. 153—157). So ist die Lage der Evangelischen in der D., wenn ihnen keine Hilfe kommt, bedenklich und gefahrvoll.

2. Bei dem lebhaften Wunsche der an einem oder an mehreren Orten zerstreuten Evangelischen nach einem kirchlichen Zusammenschluß beginnt es in der Regel mit der geistlichen Versorgung durch die nächstliegende evang. Muttergemeinde; von da gehts zur Gründung einer kleinen Pastorationsgemeinde (Diasporagenossenschaft) mit eigenem Geistlichen und zum Bau von Kirche und Pfarrhaus; von da aus führt die normale Entwicklung oft auch zur Gründung einer selbständigen, landeskirchlich vollberechtigten evang. Pfarrgemeinde und zu weiteren Organisationen. Damit es dazu komme, und damit diese Errungenschaften auch erhalten bleiben, müssen in der Regel drei Faktoren zusammenwirken, nacheinander und nebeneinander sich gegenseitig ergänzend: die eigene Opferwilligkeit der Diasporiten, die landeskirchliche Organisation (soweit solche vorhanden ist oder man sich an eine solche anschließen kann), und die Hilfe der Glaubensgenossen von außen her.

2. a) Die Initiative wird naturgemäß von den zerstreuten und vereinsamten Evangelischen selbst ausgehen müssen. Sie sehnen sich nach gemeinsamer gottesdienstlicher Erbauung; insbesondere an hohen christlichen Festen vermissen sie die kirchliche Feier; sie verlangen für ihre Kinder evang. Religionsunterricht, damit sie nicht genötigt werden, sie nach dem in der D. oft gehörten Grundsatz: „lieber katholische Kindererziehung als gar keine!" dem katholischen Unterricht zu überlassen. Man wendet sich an das zuständige Pfarramt und sucht nach den gesetzlichen Bestimmungen der bürgerlichen Gemeinde und des Staates insbesondere über die Verpflichtung der religiösen Unterweisung der Jugend in der Schule. Man sammelt die Interessierten, weckt die Lauen, man bringt die ersten Geldopfer zusammen. Da keine Fonds aus alter Zeit vorhanden sind, muß alles neu geschaffen und finanziell von der gegenwärtigen kleinen Gemeinde getragen werden: so der Kirchen- und Pfarrhausbau, Besoldung des Geistlichen und etwa des evang. Lehrers, Gemeindehaus, Kinderschule, Diakonissenstation usw. Wenn einmal der Anfang gemacht ist, kommt man in immer neue und größere Aufgaben hinein und sieht, wie nötig und wie kostspielig die ein Gemeindeleben konstituierenden äußerlichen und sichtbaren Realitäten sind. Es ist oft erstaunlich und bleibt immer ein beschämendes Bild für die alten Gemeinden, selbst auch für die mit hohen Kirchensteuern belasteten großstädtischen Gemeinden, was die Diaspora-Orte leisten. Fast 6 M. pro Kopf für kirchliche Zwecke, wie es z. B. in der Gemeinde Waldkirch i. B. zutrifft, ist noch keine der allerhöchsten Leistungen der D. Es werden in der D. oft Opfer gebracht, die man in unserer materiell gerichteten Zeit nicht für möglich hält. Sie sind manchmal begreiflich durch die gesteigerte Wohlhabenheit. Es sind aber oft auch wirkliche Opfer.

2. b) Zu diesen Bemühungen kommt die Hilfe der Kirchenbehörden. Die Diasporiten, die meistens an den Lasten ihrer Landeskirchen mitzutragen haben, haben auch Anspruch auf deren wirksamen Schutz und finanzielle Hilfe. Der Halt an der kirchlichen Verfassung, die Eingliederung in die Diözese und Landeskirche, die Autorität des geordneten Pfarramts und Kirchenregiments sind von einem Wert, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Die D. des Auslands ist angewiesen auf den Zusammenhang mit der heimischen Landeskirche. Erst in den letzten 25 Jahren ist ihre Pflege recht möglich geworden, indem die deutschen Kirchenregierungen die Sache zu der ihrigen gemacht haben. Außer dem recht eigentlich für die Förderung der Auslands-D. gegründeten „Deutsch-Evangelischen ¶ Kirchenausschuß" hat besonders der preußische Oberkirchenrat schon in einem Erlaß von 1870 die Pflicht der Heimatkirche zur

Pflege der Auslands-D. um dieser und um der Kirche willen in großdeutschem Sinne großzügig ausgesprochen und betätigt (Bußmann: A. a. O., S. 108 und 162). Er hat den außerdeutschen Gemeinden den Anschluß gestattet gegen Einräumung eines gewissen Einflusses auf ihre Verhältnisse. Die Eisenacher ¶ Konferenz deutscher evang. Kirchenregierungen hat Kollekten für die ausländische deutsche D. angeregt.

2. c) Undenkbar wäre aber die bisherige Gestaltung und künftige Pflege der D. ohne die freiwillige Hilfe der Glaubensgenossen, wie sie durch den ¶ Gustav-Adolf-Verein in umfassender Weise für das In- und Ausland organisiert worden ist. Das streng-lutherische Seitenstück dazu ist der Lutherische ¶ Gotteskasten und das katholische Gegenstück der Bonifatius-Verein (¶ Vereinswesen, kathol.). Außer den Gustav-Adolf- und den Gotteskastenvereinen unterstützen vor allem noch folgende Vereine die Auslands-D. mit ihrer Fürsorge: die Barmer Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika, der Hamburger Verein zur Pflege evangelischen Deutschtums in außereuropäischen Ländern, der Bremer Evangelische Verein in Deutschland für die La Plata-Staaten, dazu eine Reihe von Auswanderer- und Seemannsmissionen und von Missionsgesellschaften. Der Gustav-Adolf-Verein unterstützt zur Zeit 2246 deutsche und ausländische Gemeinden. Vielen unter ihnen hat er zu Kirche, Pfarrhaus, eigenen Geistlichen und Lehrern verholfen, und sie bleiben, auch wenn sie aus seiner Pflege endlich ausscheiden können, ihm innerlich noch in Dankbarkeit verbunden. Seit zwei Jahrzehnten ist in der Verteidigung und Pflege der D. dem Gustav-Adolf-Verein der ¶ Evang. Bund zur Seite getreten, besonders in der Unterstützung der österreichischen evangelischen Bewegung.

3. Zu dieser Hilfe von außen her muß aber als Wichtigstes für die Erhaltung und Stärkung der D. die Arbeit im Innern, die Arbeit des Geistlichen und der ihm beigegebenen Helfer in der Gemeinde kommen. — a) Zunächst seien einige Grundsätze im Verhalten gegen die Katholiken festgelegt: Nicht bloß die Gemeinde, sondern auch die katholische Umwelt, nicht nur die evang. Minorität, sondern auch die andersgläubige Majorität muß dem Leiter bekannt sein. Wissenschaftliche Heimatkunde und Konfessionskunde bereiten dazu vor, eigene Beobachtung und Erfahrung vervollständigen sie. Eine Art Konfessionspsychologie muß der Geistliche hier treiben. Um hier recht wirken zu können, muß er auch die Katholiken verstehen können, ihren Sinn für Aeußerlichkeiten, für Demonstrationen, ihre weltförmige Frömmigkeit, wonach zwischen Kultus und Weltleben oft scharf getrennt wird, ihren tief eingewurzelten Wunderglauben, ihre ¶ Kasuistik und die ganze auf Unmündigkeit gerichtete katholische Erziehungsart kennen. Man wird im Auge haben müssen die bei den Katholiken üblichen Grundsätze: kleinen, harmlosen Anfängen evangelischen Gemeindelebens gegenüber oft tolerant zu sein, bei stärkerem Sichregen und Entfalten die Uebermacht hervorzukehren, dagegen, wo man in der Minderzahl ist, Toleranz als selbstverständlich zu beanspruchen. Man wird auch bei zu erwartenden oder vorhandenen Differenzen immer zu unterscheiden haben zwischen der oft gerechten und friedliebenden Gesinnung der Bürgerschaft und dem zelotischen und fanatischen Draufgängertum junger römischer Kleriker, und bei der Bürgerschaft wieder zwischen den wohlgesinnten Gebildeten und der oft beschränkten und fanatisierten Masse. Es wird gut sein, bei allem Stolz auf unser Eigenes den Katholiken gegenüber auch das uns mit ihnen Gemeinsame hervorzuheben, ihnen mit Ruhe und Achtung ihrer Eigenart zu begegnen. Man wird den Kampf nicht suchen, aber da, wo er uns aufgedrängt wird, ihn mit Ehrlichkeit und Festigkeit führen. Die Kampfesweise soll sachlich bleiben, womöglich nicht persönlich und nie gehässig werden. Wir dürfen und können nicht die Waffen gebrauchen, wie sie der römische Kleriker aus seinem jesuitischen und kasuistischen Arsenal hervorholt. Der vernünftige Teil der katholischen Bevölkerung wird immer Verständnis und Achtung haben für eine vornehme Kampfesweise. Ja oft hat sie gegen das konfessionelle Gezänke einen direkten Abscheu, und die kommunalen Behörden, in denen ja auch die beiden Konfessionen Vertretung haben, wünschen den konfessionellen Frieden.

3. b) Die beste Art der Abwehr wird die energische Arbeit in der Gemeinde selber sein. Die Grundsätze der Führung des geistlichen Amtes werden in der D. dieselben sein wie in den alten evangelischen Gemeinden; sie bekommen aber durch die besonderen Verhältnisse und Schwierigkeiten in der D. doch da und dort eine besondere Wendung und erfahren mancherlei Aenderung durch die neuen und veränderten Gesichtspunkte. Voraussetzung ist auch hier eine gründliche Vertrautheit mit dem zu bebauenden Ackerfeld, unter anderm auch eine solide Kenntnis der Geschichte der Einzelgemeinde. Unter den verschiedenen Zweigen der offiziellen Tätigkeit nenne ich zuerst die Verwaltung. So äußerlich und ungeistlich die Verwaltungstätigkeit sein mag und so sehr ihr das Odium der Bürokratie anhaften mag, sie ist gerade in der D. nicht zu unterschätzen. Ordnung und Pünktlichkeit, Kenntnis der gesetzlichen Bestimmungen, Promptheit und Gewandtheit im schriftlichen und mündlichen Verkehr mit den bürgerlichen und staatlichen Behörden sind für die Gemeinde von größtem Nutzen. Auch ein gutes Verhältnis des Geistlichen zu seinem Kirchenvorstand und die geschickte Heranziehung der Laien für die Gemeindeinteressen ist für Existenz und Aufbau der D.gemeinde von nöten. „Der Pastor muß nicht meinen, alles allein machen zu müssen“ (Bußmann: A. a. O., S. 344). — Die gottesdienstlichen Funktionen müssen immer geschehen unter dem Gesichtswinkel der Sammlung und Auferbauung. — Die Predigt wird mehr auf die gemeinsamen Bedürfnisse als auf die einzelner suchender Seelen Rücksicht nehmen müssen; sie wird das Gute und Altbewährte unserer Glaubensschätze mehr betonen als das Individuelle, Moderne und Kritische der Geister der Neuzeit; sie wird mehr Bekenntnis als Belehrung oder Stimmungssache sein müssen; sie wird apologetisch sein, ohne direkt polemisch zu werden, und vor allem sich bemühen, den Männern nahe zu kommen, indem sie die großen Fragen unserer Zeit berührt und an der Person Jesu auch das Männliche, das Heroische hervorhebt. Partei- und Richtungsfragen werden bei ihr ganz ausscheiden, weil sich unter der D.kanzel Glieder der entgegengesetzten politischen und kirchlichen Rich-

tungen und der verschiedensten Landeskirchen befinden. Den Luxus einer evangelischen Kirchenpolitik kann sich eine D.gemeinde am allerwenigsten leisten; sie ist vor allem auf das allen Gemeinsame, auf den unantastbaren Inhalt und die aufbauende Kraft des Evangeliums angewiesen. Weil manchen Gemeindegliedern der Gottesdienstbesuch nur alle 2 oder 4 Wochen möglich ist, muß die Predigt doppelt konzentriert sein, statt des Peripherischen immer das Zentrale, immer von einer bestimmten Seite her das Ganze des Evangeliums bieten. Daher wird man hier von Problem- und Serienpredigten absehen und neben der Predigt auch womöglich Bibelstunden einführen. Die Gemeindeglieder bibelfest im guten Sinn zu machen, sie einzutauchen in die biblische Welt, wird die Hauptsache bleiben. Bisweilen wird, aber auch dann auf biblischem Grunde, die Belehrung über Unterscheidungslehren und konfessionelle Streitfragen nötig und dienlich sein, aber nie als Selbstzweck oder gar als Mittel der Aufhetzung (s. auch Bußmann, Homiletisches, S. 344 ff). — In den liturgischen Gebeten ist Einseitigkeit und statarische Langeweile zu meiden. Es muß hier zum Bewußtsein kommen der Zusammenhang mit der Gesamtkirche und die stolze Freude über den Segen des eigenen, geordneten kirchlichen Lebens: „Wohl denen, die in deinem Hause wohnen". Der Grundton muß der des Geborgenseins der Seele in Gott sein; dann können andere Töne der Beugung und Aufrichtung, der Beschämung und der Verpflichtung noch hinzukommen. In der Form wird Kürze und Frische besonders wohltun: „je weniger Wort, je besser Gebet, je mehr Wort, je schlechter Gebet" (Luther). — So sehr wir festhalten an dem Grundsatz, daß das lebendige Wort die Hauptsache in unserem Gottesdienst ist und daß eine Erbauung durch Gottes Wort und Gottes Geist auch im unansehnlichsten Raume möglich und wirklich ist, so wird man doch auch dem berechtigten Wunsche des menschlichen Gemüts nach Schönheit in unsern D.gottesdiensten Rechnung tragen dürfen. Schöne Ausstattung des kirchlichen Raumes, edle Farbengebung, Blumen und Baumschmuck, Einführung guter Musik und schönen Gesangs (Kirchenchor, Schülerchor) wird zur innern Bereicherung und Erhebung beitragen und wird das Hochgefühl, einer lebensvollen Gemeinschaft anzugehören, steigern. — Auch auf die kirchlichen Handlungen, besonders die Konfirmation und die Beerdigungsfeiern, ist großer Wert zu legen. Unsere Grabreden auf dem Friedhof sind ein Stück Gemeindeerbauung und zugleich ein Stück evangelischer Mission und müssen daher über den Rahmen des persönlichen und tröstlichen Elements hinausgehen, indem sie auch die ganze dem Trost zugrundeliegende evangelische Wahrheit und Freiheit darstellen. Sie werden auch von den Katholiken, die teils aus Neugierde, teils aus Teilnahme zahlreich zu unsern Friedhoffeiern herbeiströmen, sehr geschätzt und als ein Vorzug gegenüber ihrer eigenen monotonen und lediglich dem Toten geltenden Begräbnisfeier empfunden. — Im Unterricht, insbesondere bei der reiferen Jugend, wird in der D. mehr als anderswo das Gefühl vom Wert und der Notwendigkeit der Kirche erweckt werden können und müssen. Mit der Würde muß aber auch die Verpflichtung, ein evangelischer Christ zu sein, betont werden. Sachliche Kritik katholischer Lehren und Einrichtungen kann gut geschehen ohne Spott und ohne Ausfälle. Ein gewisses Maß von Pietät gegen den Andersgläubigen sind wir schon den Kindern aus Mischehen schuldig. Es darf in ihnen nie das Gefühl entstehen, das der katholische Kaplan erweckt, wenn er lehrt, daß der andersgläubige Elternteil nicht selig werden kann. Das Leben unserer Reformatoren muß behandelt und die im katholischen Volk verbreiteten Lügen darüber müssen widerlegt werden. — Uebertritte sind in der D. nicht selten. Man wird nicht jeden Beliebigen, der sich meldet, aufnehmen, nur um eine Nummer mehr zu haben. Man wird im voraus das Motiv genau feststellen. Motive können sein: Zerfallensein mit der kirchlichen Lehre, bes. der Unfehlbarkeit des Papstes, Abneigung gegen die Beichte, Differenz mit dem Priester, Sicherstellung gegen priesterliche Eingriffe, bes. gegen Verweigerung der Absolution und des kirchlichen Begräbnisses, Wunsch nach Einheitlichkeit des Glaubens und der religiösen Sitte in der Familie. Das tiefste, die Frage nach dem Heil der Seele, wird nicht das häufigste sein. Ohne vorangegangenen Unterricht, der sich nach dem Alter und Bildungsgrad des Konvertenden zu richten hat, und der gipfeln wird in der Anleitung, die Bibel und evangelische Literatur richtig zu gebrauchen, sollte kein Uebertritt stattfinden. Abendmahlsteilnahme allein sollte nicht als Uebertrittsakt gelten. Eine wenn auch noch so einfache Uebertrittsfeier sollte der persönlichen Tat und Verpflichtung Ausdruck geben. — Die Seelsorge ist in der D. von der größten Wichtigkeit. Mehr wie sonstwo muß der Seelsorger hier den Einzelnen nachgehen, um sie zu erinnern, trösten, stärken, leiblich und geistig zu stützen und den Zusammenhang zwischen ihnen und der Gemeinschaft herzustellen. Der Geistliche muß der Hausfreund aller Familien sein und gerade den besonders Einsamen und Fernen mit doppelter Aufmerksamkeit dienen. Mittel dazu sind Familien- und Krankenbesuche, aber auch Versehung mit guter religiöser und weltlicher Literatur, Einführung der Sonntagsblätter, Angehen um Liebesgaben, Anleitung der Eltern zur Ausübung des Hauspriestertums und Heranziehung zur kirchlichen Mitarbeit. Auch das Pfarrhaus muß den Gemeindegliedern zu jeder Stunde und für alle ihre Anliegen offen stehen. Die Pfarrfrau wird nicht die einzige, aber die erste Helferin sein. Der Pfarrer wird allzu intimen Verkehr mit einzelnen Familien lieber meiden, um nicht das Vertrauen anderer zu verlieren. Auch von der öffentlichen Ankündigung von Gemeindenachrichten muß hier viel mehr Gebrauch gemacht werden als sonstwo. Ein besonderes Blatt „Gemeindebote" oder „Diasporablatt" wird ein wertvoller Helfer sein; aber es darf andere in der Landeskirche übliche Sonntagsblätter nicht verdrängen. Das Gefühl der Solidarität mit der Heimat und der Landeskirche darf nicht geschädigt werden. — Zum Schwierigsten und Nötigsten der seelsorgerlichen Arbeit gehören die Mischehen. Vor ihnen ist als einer schweren Gefahr in der Regel zu warnen; jedenfalls ist dem evang. Teil die Intoleranz der kathol. Kirche in der Behandlung der Mischehen mit all ihren Konsequenzen klar zu machen. (Ueber die Forderungen der röm. Kirche auf diesem Gebiet und die Mittel, die zu ihrer Durchsetzung angewendet werden, ¶ Misch-

ehen. Das Resultat ist: Bei einer evangelischen Trauung verliert der katholische Eheteil lang nicht so viel, als der evang. Teil im umgekehrten Fall.) — Der raschen kathol. Taufe der Kinder ohne Wissen des evang. Teils ist vorzubeugen (¶ Taufe, rechtlich). Auch da, wo Trauung und Kindererziehung der katholischen Kirche ausgeliefert ist, muß dem evangelischen Teil ein fester Halt gegeben, dem katholischen Teil Achtung vor unserer Kirche abgenötigt werden. Die Not des evangelischen Teils darf nicht durch Strafrede oder Mißachtung noch vergrößert werden. Oft sträubt sich das Ehr- und Gerechtigkeitsgefühl der Eltern gegen den bei der katholischen Trauung erzwungenen Revers, der übrigens in keinem Falle bürgerliche Geltung hat, und sie übergeben aus eigenem Antrieb bei der Taufe, beim Schuleintritt oder sonst einem Anlaß ihre Kinder der evangelischen Konfession. — Von großem Wert ist auch die Verbreitung guter Schriften religiösen und edeln weltlichen Inhalts; die Berichte und Flugblätter unserer kirchlichen Vereine, Sonntagsblätter, Diasporablätter und Pfennigpredigten, Nachrichten aus der Muttergemeinde und der Landeskirche sind bis in die entlegensten Winkel zu bringen. Dieses Stück religiöser Propaganda muß ausgenutzt werden als Gegengewicht gegen die weltliche und ultramontane Presse; auch in ihr liegt evangelisches Bekenntnis. An guter populärer Literatur, die zur Belehrung über die Unterscheidungslehren dient, seien genannt: Fr. Stober: Was versteht der Katholik und was der Protestant unter Kirche? (Flugschr. d. Evg. Bundes No. 231); R. A. Lipsius: Unser gemeinsamer Glaubensgrund im Kampf gegen Rom, 1890 (Flugschr. Nr. 37); K. Voelker: Was uns von Rom trennt, Unterscheidungslehren für die konfirmierte Jugend, 1895²; Ludwig: Ratschläge, Winke, Mahnungen und Fragen an die ev. Brüder und Schwestern in der D. (bei seiner Schlichtheit, Gediegenheit und Billigkeit [Ex. 5 Pf.] zur Massenverbreitung sehr geeignet!); Krone: Hauptmerkmale d. Unterschieds zwischen d. ev.-prot. K. u. der röm.-kath. Kirche, 1892 und die von Blanckmeister hrsg. Sammlung von Vorträgen: Das Reich muß uns doch bleiben, 1890. — Zur Ergänzung der Seelsorge dient die Diakonie, die Gemeindepflege im ursprünglichen und weitesten Sinn des Worts. „Evang. Liebestätigkeit ist die beste Apologie des evang. Christentums.“ Durch sie mildern sich die Rang- und Klassenunterschiede; sie bindet die „Zerstreuten“ zusammen. Die ¶ Diakonisse ist der beste Schutz gegen römische Propaganda am Krankenbett, aber auch die Trägerin evangelischen Wesens außerhalb des Gotteshauses. Die Liebesarbeit der Familie darf durch sie nicht ausgeschaltet werden, ebensowenig wie durch Jugendpflege und Vereinsleben Bibelstunden, Familienabende usw. evangelisches Familienleben ersetzt werden kann. — Zur Belebung des Interesses für die D. dienen außer den Festen des Gustav-Adolf-Vereins die D.konferenzen (in Rheinpreußen, Posen, Westfalen, am Bodensee usw.); einige von ihnen haben eigene Organe. Einige Länder und Hauptvereine des Gustav-Adolf-Vereins haben Monatsblätter, oder „D.-Boten“, so der für Thüringen und Hessen-Kassel, bereits im 61. Jahrgang. Sonst ersetzen diese regelmäßig erscheinende „Flugblätter“ (s. d. reiche Literaturverzeichnis im Jahresbericht d. Zentr.-Vorst. d. G.-Ad.-V. v. 1907). — So viel Sorgen die D. ihrer Landeskirche und dem gesamten Protestantismus bereitet, so bringt sie doch auch frisches evangelisches Leben in die katholische und die alte evangelische Welt und lohnt die für sie aufgewandten Opfer durch den Segen, der von ihr wieder in die Heimatkirche zurückflutet.

4. Die Fürsorge für die deutsche Auslandsdiaspora liegt dem Deutschen Evg. Kirchenausschuß ob. Ihre Organisation und Statistik wird unter ¶ Kirchenausschuß behandelt.

Theodor Schäfer: Leitfaden der Inneren Mission, 1903⁴; — Paul Wurster: Die Lehre von der Inneren Mission, 1895, S. 334 ff; — RE³ IV, S. 622 ff; — Oskar Pank: Was jedermann vom Gustav-Adolf-Verein wissen sollte, 1904; — E. W. Bußmann: Evg. Diasporakunde, 1908; — C. Paul: Was tut das evg. Deutschland für seine Diaspora in überseeischen Ländern?; — Deutsch-Evangelisch im Auslande. Herausgg. von Bußmann, Mirbt und Urban. Monatlich. Dort bes. der Aufsatz v. C. Mirbt: „Interesse der Theologie an der Auslands-D.“ (1902, Heft 1). — Die Blätter für D.-Pflege stellt zusammen das „Verzeichnis der evg. Presse“, 1908, S. 161 f. — Jahresberichte bei J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch, zuletzt 1909, S. 186—225. **Kühner.**

Diasporakonferenz, begründet 1882, fördert die Beziehungen zwischen den Heimatkirchen und der deutsch-evangelischen Diaspora, unterstützt Gemeinden in allen Weltteilen. Vorsitzender: Hofprediger Schubart in Zerbst. **M.**

Diatessaron ¶ Bibel: II. NT, A 2b und 3c und B 3b.

Diatribe ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Diaz, Juan (Johann) aus Cuenca in Spanien. Während seines 13jährigen theologischen Studiums in Paris von dem Spanier Jaime ¶ Enzinas für die evangelische Bewegung gewonnen, ging er 1545 nach Genf zu Calvin und in demselben Jahr auf Bucers Wunsch als dessen Gehilfe zum Regensburger Religionsgespräch. Am 27. März 1546 ist er durch seinen an einem päpstlichen Gerichtshof in Rom angestellten Bruder Alfons, der von seinem Abfall gehört hatte und zur Rache nach Deutschland eilte, in Neuburg an der Donau erschlagen worden, ehe er an Arbeit in seinem Vaterlande, ¶ Spanien, denken konnte. Den Prozeß gegen den Mörder ließ man bald fallen, da dieser dem Ketzer gegenüber den Glauben verteidigt hatte.

RE³ XVIII, S. 582; — Beesenmeyer: Zeitschrift für historische Theologie VII 3, 1837, S. 156 ff (über D.s Christianae religionis summa, 1546). **Jsch.**

Dibelius, Franz, ev. Theologe, geb. 1847 zu Prenzlau, 1871 Inspektor des Domkandidatenstifts zu Berlin, 1874 Pfr. an der Annenkirche zu Dresden, seit 1884 Stadtsuperintendent und Pfarrer an der Kreuzkirche daselbst, Oberkonsistorialrat.

D. verfaßte u. a.: Gottfried Arnold, 1873; — Der Kindergottesdienst, 1881; — Vom hl. Kreuz, Lieder, 1904². — Er gibt mit ¶ Brieger die Beiträge zur sächs. Kirchengeschichte heraus. **M.**

Dichter und Denker des Auslands in ihrem Verhältnis zur Religion.

1. Thoreau. Whitman. Emerson; — 2. Carlyle. Ruskin; — 3. Ibsen. Björnson. Kielland; — 4. Multatuli. Maeterlinck; — 5. Amiel.

Ueber die religiösen Gedanken neuerer deutscher Dichter ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit. Ueber die Stellung der neueren Philosophie zum Christentum ¶ Philosophen der Gegenwart. Diejenigen hervorragenden Dichter

und Denker des Auslands, welche unter dem Gesichtspunkt dieses Artikels (s. Einleitung) keinen Platz in seinem Rahmen finden konnten, werden in besonderen Artikeln behandelt, so ¶ Longfellow, ¶ Hawthorne und ¶ Trine, ¶ Coleridge, ¶ Wordsworth, ¶ Tennyson, ¶ Meredith und ¶ Maclaren, ¶ Jacobsen und ¶ Lagerlöf, dazu die Dichter und Denker des romanischen und des slawischen Auslands.

Es liegt in der Geschichte unseres deutschen evangelischen Geisteslebens tief begründet, daß wir mit besonderer Bereitwilligkeit nach der fremden Literatur der Weltanschauung gegriffen haben. Seit den Laienführern Jakob Böhme, Gerhard Tersteegen und Lessing wußten wir, daß uns erleuchtete Laien an den Stellen unserer Beunruhigungen mit eigenen Erfahrungen und in unseren Ausdrucksweisen zu Hilfe kommen könnten, während die Kirche auf das rasche und gelöste Bildungsleben ihrer Pflegekinder nur ungern oder scheltend einging. Dazu kam, daß der ältere deutsche Liberalismus in seiner Enge die Freudigkeit der Schriftsteller brach, die gerne mit ihrem Volke über religiöse Anliegen gesprochen hätten; dem Liberalismus galt die Literatur der Frömmigkeit als das Werk der Frömmler. So erstand unter uns keine Laienliteratur, wie sie Amerika, England, Skandinavien und Rußland erzeugt hat, und wir nahmen darum in früheren Jahrzehnten aus der Fremde, was uns die Heimat versagte. Von dem Größten nur, das uns deutsche Evangelische ergriff und erschütterte, soll hier die Rede sein. Es fehlt ¶ Tolstoi, ihm gilt eine eigene Darstellung. Die positiven Anregungen, in denen Gewissen und Gemüt ergriffen wurden, kamen uns im wesentlichen von den Angelsachsen zu. Die amerikanische und die englische Literatur zieht in ihren letzten und wichtigsten Wurzeln immer noch ihr Bestes aus dem Boden des Puritanismus. Die Skandinavier dagegen haben als Erben Sören ¶ Kierkegaards die Nichtübereinstimmung zwischen dem Bekenntnis und seiner Durchführung im täglichen Leben und den theoretischen Erörterungen, wie einst der junge Goethe im „Ewigen Juden“, zum bevorzugten Gegenstande ihrer Beobachtungen gemacht. Hier war ihnen der Holländer Multatuli vorausgegangen. Der Släme und Halbfranzose Maeterlinck und der Genfer Amiel stehen den Angelsachsen nahe. Die katholische Frömmigkeit Frankreichs gibt uns erst heute zu denken, sie ist noch keine Kraft unter uns geworden. Aber die Geschwister Guérin und die Bekehrten wie Bourget beginnen mit uns zu reden.

1. Unserem vom Supranaturalismus heimgesuchten Volke hat in dieser Literatur der Fremde nichts wohler getan, als der dort herrschende Zug zur Lebensbejahung, d. h. hier des Zutrauens zur Erde. So verstand es Englands großer Maler Watts, als er in einem Gespräche 1902 äußerte, man solle alle Theologen zwingen, Physiologie zu studieren — Zutrauen zum Hiersein zu gewinnen. Es hat uns der dort vollzogene Bruch mit dem Intellektualismus wohl getan, wir fühlten und fühlen, daß diese Männer das Diesseits preisen, um den ethischen Willen fest auf die Füße zu stellen, ihn von alten Transzendenzen zu reinigen und ein Reich der Zwecke aufzustellen, die dem Menschen das Diesseits erhalten. — Gerade die amerikanischen Prosadichter haben sich uns als eine notwendige Ergänzung unserer Religiosität erwiesen. Die religiös-philosophische Literatur Amerikas, also in einem Land, wo die Kultur frisch gewonnen werden mußte, begann, wie einst im jungen Griechenlande mit Freilicht-, Freiluftleuten. Hier liegt der ganz wunderbare Reiz für jeden, der sich ernstlich mit den amerikanischen Schriftstellern, Philosophen und Dichtern beschäftigt, — in dem jugendlichen, morgendlichen, in dem Persönlich-Poetischen. Erst 1815 hatte ihr Heimatland angefangen, das Amerika zu werden, das wir kennen, „ohne verfallene Schlösser und ohne Basalte“, das uns durch seine kecke Voraussetzungslosigkeit, seine Furchtlosigkeit und seine Naivität in Erstaunen versetzt. Amerika hat manches anders, frischer, irrtumsloser tun können als wir. So teilen z. B. seine religiös-ethischen Schriftsteller mit den Denkern der griechischen Jugendzeit das Bekenntnis zu Jak 1 22 — sie sind Täter des Worts. Als diese vor und nach 1815 geborenen Männer und Frauen die europäische Philosophie kennen lernten, nahmen sie mit der Naivität eines Jugendvolkes an, das seien Dinge, die man ausführen müsse. Dieser herrliche Ernst, dieser Realismus ist der goldene Heiligenschein, der ihre Häupter umfließt. Sie liebten in erster Linie Platon, Kant, Goethe und Carlyle. Sie fanden sich hier ermuntert zu ihrem Kampfe gegen die Konvention, zu ihrer energischen geistigen Selbständigkeit und zu der Angst vor dem rein Theoretischen. Deshalb forderten sie von ihren Gesinnungsgenossen, neben der geistigen Arbeit irgend eine bäuerliche oder handwerkliche Arbeit mit Fleiß zu betreiben. Diese Forderung ruhte auf einer besonderen Wertung des Lebens. Sie nannten diese Neuwertung Transcendentalism. Sie sahen im Leben einen Sinn, der die gemeine Lebensansicht überschreitet. Eine zweite, höhere, heilige Welt stellt sich hier im Diesseits durch Andeutungen, durch Winke, durch Aehnlichkeiten, durch Symbole dar. ¶ Carlyle hatte diese Amerikaner gelehrt, alle irdischen Dinge als den erscheinenden Ewigen zu verstehen. Man begreift, welchen Wert, welche Heiligkeit alles Irdische dann erhält, wenn wir es als Symbol des Ewigen erkennen. Das klassische Buch dieses amerikanischen ernsthaften Symbolismus ist „Walden“ von Henry Thoreau. Die Bewegung des Transzendentalismus knüpfte sich an zwei Orte an, an Boston, wo sie begann, und an das Dorf Concord bei Boston, wo sie sich vollendete. Hier war 1817 Henry Thoreau geboren, hierher zog 1834 Emerson, 1840 Alcott, hier gingen ab und zu die merkwürdigen Frauen, die Schwestern Fuller, Elisabeth Peabody und ihre Schwester Sophie, verheiratet an den berühmten Romandichter Hawthorne. — Der Verwirklichung der transzendentalen Ideen nach ist der interessanteste unter all diesen interessanten Tätern ihrer Ideale Henry Thoreau (1817—1862). Nach akademischen Studien machte er einen Versuch, sie in einem Berufe zu verwenden, aber er fühlte, daß er sich von keinem Berufe abhängig machen könne. Er verdiente seinen Lebensunterhalt mit bescheidener, menschenwürdiger Arbeit, die ihn unabhängig ließ. Er half, wo man ihn brauchte, mit Feldarbeit, Graben, Hacken, Gärtnern, Bäumefällen und sie zubereiten, Waschen und Bleistiftmachen. Der bescheidene Erwerb genügte dem bedürfnislosen Manne, er machte ihn unabhängig und befähigte ihn zu einer zweiten Darstellung des Weltsinnes, zu einer eindringenden Denkarbeit. „In jeder

Stadt sollte nicht bloß eine Kirche und ein Lesezimmer, sondern auch ein Denkzimmer sein; die Zeit wird kommen, wo jedes Haus nicht bloß ein Schlafzimmer, Speisezimmer und Wohnzimmer hat, sondern auch sein Denkzimmer. Die Architekten werden es in ihre Pläne aufnehmen. Geschmückt soll es sein mit allem, was zu ernstlichen und schöpferischen Gedanken hinleitet.“ Er machte sich die äußere Arbeit so wenig zum Götzen, daß er vielmehr sagte, er liebe es, an seinem Leben einen sehr breiten Rand zu haben. „Sechs Tage sollst du ruhen, einen Tag arbeiten“. Darum ging er nach Walden. Im März 1845 begann er in dichtem Walde an dem kleinen Teiche Walden mit eigner Hand sich eine Steinhütte zu bauen, in der er zwei Jahre wohnte. Wie er in diesen zwei Jahren den Sinn des Lebens darstellte durch Arbeit um das Brot, durch wundervolle Wanderungen, durch Brüderschaft mit den Pflanzen und Tieren, durch Plaudern mit liebem Besuch, durch Denken und Schreiben, das hat er in seinem herrlichen Buch Walden erzählt. — Der Transzendentalist der Stadt ist Walt Whitman (1819—1892). Dieser Buchdrucker, Journalist, Zimmermann und Poet, in der Nähe von New-York geboren und New-Yorker seiner Liebe nach, hat im Vergleich zu Thoreau auf gleiche und andere Weise die Seligsprechung der Erde verkündet. Während Thoreau scharf und oft als ein rauher Satiriker die Verzerrung der Symbole tadelt, hat umgekehrt Walt Whitman als ein ganz positiver Mensch das Evangelium der Freude verkündigt, der Freude an allem Irdischen, weil es das Kleid des Weltgedankens, des Weltgeistes, Gottes ist. Seit seinen ersten Kindheitsregungen wußte er, daß er das Meer liebte, dessen Rauschen nahe herüber in die elterliche Wohnung drang, daß er die Wiese und den Wald liebte, und daß er die Stadt mit ganzer Seele liebte, Brooklyn und New-York mit überfüllten Straßen, mit Omnibussen, mit Kutschern und Arbeitern, mit Kaufleuten und mit Seeleuten. Die Psalmen des Meeres, die Psalmen des Menschengewühles, die Psalmen aller Berufe durchwogten seine Brust, lange ehe er sie belauschte und sie niederschrieb. Sein Buch sind die „Grashalme“ (1855). Es hatte ihm seit Jahren vorgeschwebt. Als Kind hatte er gedacht, die Bibel müsse immer neu geschrieben werden. Es wohnte in ihm eine ehrliche und tiefglühende Seele. Er war ein Mann von natürlicher Religion. Er gehörte zu den Seelen, die Religion erleben, als ob noch nie jemand diese Tatsache und dieses Wort genannt hätte. Doch weigerte er sich, Aussagen über Gott zu machen. Wie ein Morgentau zitterte ihm der silberne Glanz des Religiösen über die Kinder, die Alten, das Glas, die Maschine, die Weltausstellung, den Straßentrubel, den Körper des Mannes, den Körper der Frau, den Baum, den Stein, die Christen, die Heiden, die Guten, die Verbrecher. Aller Stoff der Welt war ihm zwiefach teuer, als ein Einzelnes und als eine Welle in der großen Flut des Daseins. Er liebte die Welt mit jener Liebe, die er als die stärkste Entwicklungskraft des großen Weltdaseins erkannte. Das schönste aller seiner Gedichte ist „A Word out of the Sea“. Die Form seiner Gedichte war nicht europäisch, sie war dem Schlag eines kräftigen Herzens, dem Schritte eines stolzen Wanderers, dem feinen Wellengange einer ruhig wogenden See entnommen — rhythmisierte Prosa, die für eine erhöhte Deklamation berechnet ist. — Der dritte dieser großen Amerikaner Ralph Waldo ¶ Emerson (1803—1882) steht Thoreau und Whitman nahe in der Richtung seiner Lehren auf das Diesseits, und er steht ihnen fern dem Wesen nach und durch die Unkonkretheit seines Denkens. Er ist ein Weiser. Das bedeutet immer etwas dünnere Luft, blässere Farben, einsames Dasein. Er war der Sohn vieler geistig bewegter Geschlechter — und nicht ungestraft. Die Kinder solcher Familien leben mehr und mehr in Problemen, sie werden gewissermaßen zu Geist, und es geht ihnen etwas von dem lebendigen Hauche, von dem liebenswert Menschlichen, von dem Gemütvollen und Behaglichen verloren, das die Kinder der unberühmten Familien so viel eher haben. 1829 wurde er, 26 Jahre alt, Pfarrer in Boston. Sein Leben schien sich auf die Goethische Seite wenden zu wollen, nämlich einzugehen in das liebe tägliche Leben und aus starker Verinnerlichung eine gemütvolle, beseligende „Veräußerlichung“ zu gewinnen. Er hatte eine Gemeinde, die ihn liebte, er gewann eine höchstgeliebte Frau, aber der 28-Jährige mußte dies, sein Glück, hergeben, der 29-Jährige die Gemeinde und das Pfarramt. Ihm war das Abendmahl kein Sakrament mehr; sein Gewissen verbot ihm, der Pfarrer einer Gemeinde zu sein, der das Abendmahl das Höchste war. Darum schied er aus der Kirche um der Leute willen, nicht um seinetwillen, er wollte ihnen einen Pfarrer beseitigen, der nicht ihren Dialekt redete. Nun stand er ohne Aufgabe da. Da erfaßte er die, die ihm von Kind auf wohl die gegebene war, er bestieg die Kanzel Lessings und Carlyles, er wurde Wanderredner und Schriftsteller, religiöser Schriftsteller. Er sprach Winters 2 Monate lang in einer Reihe von Städten. Seine Vorträge sind schwer, sie enthalten wenig Konkretes, auch da, wo er über einzelne große Menschen spricht. Sie bestehen aus rasch sich ablösenden Epigrammen, mit dem kurzen, stoßenden Gang kleiner kräftiger Meereswellen. Aber doch hörte man ihn gern; denn man fühlte, daß er seinen Zuhörern eine Hilfe anbot, daß er ihre Stellung zum Dasein und ihre Gesinnung beeinflussen wollte. Er sprach in einem feierlichen, freundlichen und friedlichen Ernste. Er bekämpfte keinen Glauben; alle Religion war ihm der Zug zu Gott. Er sah in dem Glauben einen Beweggrund, nicht ein „Glauben“, ein Leben und nicht ein Dogma. Suchen wir nun Emerson in seinen zentralen Gedanken auf, um seine Anziehungskraft zu verstehen. Gott ist. Er ist das Dasein. Er ist in allen Dingen. Wir sind in ihm, wir sind ein Teil von ihm, er lebt real in uns, er lebt in jedem von uns auf unsere Weise. Die göttliche Ordnung des Daseins bringt es mit sich, daß ein vollkommener Parallelismus zwischen der Natur und den Gesetzen des Geisteslebens besteht. Die Natur enthält Gottes Gedanken in ihren Gesetzen, der Mensch in seinen Handlungen. Beide sind im Aufstieg begriffen, in steter Entwicklung. Da alles in die Gesetze Gottes eingeschlossen ist, so gibt es keine Möglichkeit sie umzustürzen. Deshalb ist das erste große, dem Universum entnommene moralische Gesetz die Selbstentsagung, der Verzicht auf das Individuelle, Persönliche, Selbstische, die Unterwerfung unter die Gesetze und Ziele des

Weltalls. Der menschliche Geist wohnt im Körper oder besser, der Mensch ist der Weltgeist, der Wohnung in einem materiellen Organismus genommen hat. Dieser in allen Seelen gemeinsame Geist ist die Ueberseele. Sie wird von uns als ein moralisches Gesetz erlebt. Wer die Wahrheit spricht, aus dem, durch den hindurch spricht die Wahrheit. Alle Einsicht, alle fruchtbare Erkenntnis, alle Tugend, alle Erkenntnis Gottes ist nur möglich durch das moralische Gefühl, oder durch Intuition, durch Anschauung ohne Gründe. Wir sehen umsomehr, je edler und je einsamer wir sind. Einige Geister sind mehr zur Intuition geneigt als andere. Die Großen sind unsre bessern Selbste. Aber der Mann hat nie gelebt, der uns immer ernähren kann. Gott spricht doch in allen. Darum soll jeder Selbstvertrauen haben. In unserm Handeln sind uns Schranken gezogen durch Klima, Rasse, Temperament und Geschlecht. Es gilt den unbesiegbaren Willen Gottes anzuerkennen, dann sind wir frei. Freiheit ist das Wissen um das Wahre und Rechte und die freudige Treue gegen diese. Sünde, Böses ist nicht objektiv da. Es ist nichts anderes als unsere Selbstsucht. Im Schlechten liegt die Selbstbestrafung (compensation). Unsterblichkeit im alltäglichen Sinn konnte Emerson nicht anerkennen. Aber er sah uns mitten darin; wir wachsen der immer tieferen Vergeistigung entgegen, und nichts in der Welt kann aus seiner Beziehung zu Gott heraus. Diese Gedanken trug Emerson durch seine Reden in sein Volk und sie haben die getröstet und aufgerichtet, die einer idealistischen Ethik und der Mystik bedurften.

2. Es liegt in diesen amerikanischen Denkern und ihren Werken eine größere Heiterkeit als in den englischen. In den Ländern Europas haben die Menschen weniger Raum; Traditionen, Parteien, Schwächen und Sünden rücken näher aneinander, man hat den Gegner zu nahe am Auge. Aber aus dieser großen Nähe haben wir einen besonderen Vorteil gezogen. Die englischen großen Dichter in Prosa haben den Dienst am Heiligtum mit einer besonderen Glut und Leidenschaft versehen — wie es uns Not tat. Es gibt Menschen mit Flügeln und Menschen ohne Flügel. Die mit Flügeln sind zu denen gesandt, die keine Flügel haben. Die Flügellosen verderben die Welt, die Fertigen, die Satten, die Philister. Die Fertigen sitzen in der festen Burg ihrer Prinzipien, im steinernen Hause ihrer Gelehrsamkeit, im kalten Turme ihrer Größe. Die Satten beglückwünschen sich zu ihrem Appetit, zu ihrem Gnadenstand, daß sie keinen Hunger haben; sie leben in den sieben fetten Jahren und wundern sich über das Aussehen der Kühe und Menschen in den sieben mageren Jahren. Die Philister ärgern sich. Sie ärgern sich über die Jugend und über den Enthusiasmus. Sie fürchten sich; sie fürchten sich vor der Gasse, vor den Leuten, vor den Aufrichtigen und den Heiligen. Sie leben in Herden. Gegen die Fertigen, gegen die Satten und gegen die Philister hilft die ruhige Beredsamkeit der Wissenschaft nichts und nichts die feierliche Beredsamkeit der Kanzel, — gegen die Fertigen und Engen stehen die Menschen mit Flügeln auf, die großen Feuerseelen mit ihrer stürmischen Beredsamkeit, ihrer durchdringenden Stimme der Anklage. Nicht immer steht es mit ihrer Wissenschaft gut, wie bei Ruskin und Tolstoj, nicht immer gut mit der Vollständigkeit ihrer Gründe, nicht immer sind ihre positiven Lehren brauchbar, aber das ist ihre Gabe, daß sie das Gewissen der Völker wachrütteln und die Menschen nötigen, erschreckte Blicke auf das seither übersehene Große oder auf das seither übersehene Elend zu werfen. Sie sind heilige Ankläger, Erwecker und Beunruhiger, sie heben zu neuen Höhen der Betrachtung und zu neuen Entschließungen herauf; England hat in Carlyle (1795—1881) und Ruskin solche beschwingte Seelen. Carlyles mächtige Stimme schaffte sich in England und Europa Gehör. Die tiefe innere Not, durch die er gegangen war wie Luther, und die tiefe Entschlossenheit, die ihm aus der Ueberwindung dieser Not erwuchs, ergriffen uns, und wir sahen sein Weltbild als einen Befehl an, vor dem wir selbst zu bestehen hatten. Die Jugend dieses schottischen Bauernsohnes hatte nicht den Glanz herrlicher diesseitiger Geistesbildung; das magische Funkeln und Glitzern in allen Ecken des Goetheschen und Mörikeschen Jugendlebens fehlte völlig. Es gab kein Hellas und kein Voltairesches 18. Jhd., statt beider Bauernbrot, Katechismus und gradlinige Ehrlichkeit. Langsam nur brach aus dem harten Holze seiner Jugendzeit die tiefe mächtige Blume, auf die doch alles angelegt war. Es dauerte lange, bis er seiner inne ward, bis er wußte, was seine Seele sei und leisten solle. 17 Jahre vergingen, bis sich die Selbstenträtselung dieses Gemütes vollendete. Sie begann, als ihn sein Vater 1806 zu den Düsterheiten seines Jugendlebens hinaus sandte. Als er damals für drei Jahre Lateinschüler in Annan wurde, erkannte er, daß ihn ein Prinzip habe und eisern halte, wahr und heilig zu sein, und daß ihn dies Prinzip aus den Reihen der Heiteren ausstoßen werde. Von diesem elften Lebensjahre an schlug er sein Zelt unter der Zypresse auf. Die Universitätsjahre in Edinburgh folgten. In ihnen gab er die dogmatischen Grundlagen des heimatlichen Glaubens auf, aber Benthams ¶ Utilitarismus, der das Evangelium seiner neuen Umgebung war, dies dürre Evangelium der Profitlichkeit, konnte ihn nicht sättigen. Er sah Nächstenliebe durch Klugheit ersetzt; den Menschen sah er auf der Fahrt nach dem Glücke, auf der Flucht vor dem Schmerz. Seine Seele verlangte auch nach Glück, und doch sagte etwas in seinem Innern: das kann der Sinn des Lebens nicht sein, daß wir glücklich seien. Einer unter den Lebenden, der ihm unerreichlich war, reichte ihm helfend die Hand, das war ¶ Goethe. Als er 1824 Goethe brieflich für das dankte, was er ihm geworden war (¶ Carlyle), hatte er seine Stelle gefunden, auf der er seine Lebensarbeit tun konnte. Vorübergehende Versuche mit Lehrerstellen hatten es ihm gezeigt, daß es dort nicht lag, was ihm Gott aufgetragen hatte. Sein Beruf war die Verkündigung Gottes, die Auslegung der zweiten Bitte des Vaterunsers; und als die äußere Form dieses Berufes war ihm die Schriftstellerei gewiesen. Als Carlyle seine Werke sammelte, stellte er den Sartor Resartus „Den umgeschneiderten Schneider" (¶ Carlyle) an die Spitze, es sollte also das Buch des Aufschlusses über seine Weltanschauung sein. — Sein Held ist Diogenes Teufelsdröck, der von Gott entstammte und von der Materie geplagte. Er erfährt, daß Gott sich im Endlichen sichtbar macht; das Unendliche kleidet sich ein in die Gewänder

der Sterne und der grünen Erde, des Menschen und seiner Einrichtungen. Wenn die Kleider in Täuschungen, Moden und Eitelkeiten verwandelt werden, so wehrt sich das Leben dagegen und verwandelt das vom Sinne des Ewigen Abgefallene in Verfall. Gott stellt der Mensch durch seine Arbeit dar. „Zwei Menschen ehre ich und keinen dritten, den Bauern und den Geistesarbeiter.“ — Die höchsten Geistesarbeiter nannte er Helden. In den Vorlesungen über Helden und Heldenverehrung (1841) hatte er ihr Wesen entziffert. Sie wirken das Notwendige und Unentbehrliche in der Geschichte der Menschheit. Sie sind die großen Seelen, die das Gesetz in den Dingen, die die Tatsachen am reinsten verstehen und den Mut haben, aus diesem Verständnis die Folgen zu ziehen. Sie entziffern den Sinn der Zeit, in der sie leben. Sie geben den Menschen ihr eigen Herz. Sie machen den Menschen zu dem, was er ist. Sie befähigen ihn zu gehorchen. Carlyle sah die Bedeutung der Persönlichkeit, das Licht, das von ihr ausgeht, die Wärme, mit der sie fremde Herzen erfüllt, die Willenskräfte, die sie in andern entbindet; er liebte das Auge der Helden, das fernsichtige, weitsichtige, neusichtige. Aber seine Heldenverehrung ist keine räuberische; er raubte den Vielen, die nicht Helden sind, nichts von ihrer Würde, ihrem Werte. Ihre Würde ist das Soldatsein, das Gehorchen in Vernunft, der Gehorsam der Liebe, der Gewinn einer durch den Helden erhöhten Persönlichkeit. — Das Preislied auf den Führer und die Geführten ertönt in dem schönen Buche Einst und Jetzt (1843). Als man ihn einmal fragte, was die Bestimmung des Menschen sei, gab er die bündige Antwort: „aus Chaos Kosmos zu machen“. Diese Gott darstellende Tätigkeit schildert Past and Present als ein Lehrbuch von Arbeit und Heldentum. — Auch J o h n R u s k i n (1819—1900) sah alle Dinge in Gottes Licht. Aber doch anders als Carlyle. Carlyle trat vom Sinai kommend mit den göttlichen Tafeln unter uns, Ruskin war wie ein König Midas: was er berührte, leuchtete in goldenem Glanze, jenem Glanze, der uns erkennen läßt, daß das Weltgeheimnis in dem Berührten wohnt. Ruskin ist nicht eigentlich religiöser Schriftsteller, aber von jedem seiner Bücher geht man weg, als käme man aus dem Gotteshause. Dies Londoner Kind gehörte dem Elternhause an, bis es verwaiste, und dies geschah, als er 45 und 52 Jahre alt war. So ward die gewaltige, gährende Natur dieses Mannes zusammengehalten und in edle Kraft gebunden. Seine Mutter hatte ihn mit der Bibel durchtränkt, „imprägniert“. Darum empfand er Christus mystischer sein Leben lang, als sein dogmatischer Standpunkt das eigentlich zuließ. Seine Lebensneigung ging auf die Natur und ihre Wissenschaft, auf die Kunst und ihre Wissenschaft. Indem er auf beiden Gebieten als Schriftsteller-Dichter tätig war, schlug sich, wie am Winterwalde, in Stil und Gedanke der schöne Rauhfrost des religiösen Pathos an. Auch ihm wurden, wie Carlyle, die Erscheinungen des natürlichen Lebens zu Gleichnissen des Schaffenden — sie wurden ihm nicht dazu, er erlebte sie als solche. Und ebenso trat ihm aus den Gebilden der Schönheit das Antlitz Gottes entgegen, verschleiert oder licht, nach dem Grade der Schönheit. Gewiß hat Ruskin tiefer als Carlyle sich als Masche in dem göttlichen Netze gefühlt, das wir Universum nennen, gewiß sich tiefer als Ader empfunden, durch die die großen, wogenden und linden Lebensströme ziehen, die als Natur uns umrauschen; er empfand das Glück Erde zu sein tiefer als sein großer Freund. Gleich tief wie Carlyle empfand er jenen Abfall von Gott, den wir in seiner Wirkung die soziale Not nennen. Seine Hand ergreift uns mit starkem Drucke in den Werken, in denen das religiöse Problem unmittelbar hervortritt wie in Sesame and Lilies, Lectures on art II, Ethics of the Dust, The Queen of the Air.

3. Die drei Skandinavier: Ibsen, Björnson und Kielland heben sich scharf von den Angelsachsen ab. Jene Amerikaner waren helle Optimisten; sie luden uns liebreich ein, das Diesseits als den Wohnort und die Sprache des Lebendigen zu betrachten. Jene Engländer traten mit der starken Prophetengewißheit vor uns hin. Aber diese drei Norweger haben einen ganz anderen geistigen Ort; die naturwissenschaftliche Anschauung der 70er und 80er Jahre hat sie bestimmt, an ihr messen sie den Glauben; zugleich sind sie alle irgendwie von Kierkegaard bestimmt; sie ziehen gegen die sichtbare Kirche zu Feld; ihr Feind ist jene Christenheit, die die Weltgemeinde der Kompromißleute bildet. Sie unterscheiden sich zugleich völlig von einander, und demgemäß ist ihre Wirkung auf uns ganz verschieden gewesen. Ibsen kam aus tiefen, stummen, ringenden Gedanken her, er kam nur aus seinem Inneren her, nicht aus intimer Kenntnis der Kirche und ihrer Vertreter, auch nicht aus wissenschaftlicher Arbeit, auch nicht aus den lieben Mächten der Pietät und der Freundschaft, er ist der Einsame unter den Dreien. Björnson kam aus einem Pfarrhause und kannte die Frommen und liebte sie, er kam aus Liebe und Freundschaft, er kam aus fröhlicher Rede und Gegenrede, aus Barmherzigkeiten und der Leidenschaft des Wirkenwollens. Kielland sah als Kind das Christentum in edler Gestalt in seiner Umgebung; aus Studienjahren und kaufmännischer Tätigkeit trat er, weltgerecht, in den Kreis der Dichter und stand allezeit unter Hunderten und Tausenden im raschen Umtrieb des Lebens. — I b s e n s (1828—1906) Wirkung war unbeschreiblich. Wer ihn gelesen hatte, sah fortan die Menschen, die einem begegneten, fragenden Blickes an. Man fühlte, daß das Leben rätselhafter sei, als man in jungen Jahren gedacht hatte. Man erkannte, daß auch er mit jenen Problemen der Psyche und des Daseins rang, die immer von neuem an die Pforte der Jahrhunderte klopfen. Bei näherer Prüfung zeigte sich in den 24 Dramen ein Gemeinsames, das zu verstehen der Mühe wert war. Sehr ausschließlich hat ihn das Problem der Persönlichkeit beschäftigt. Ein Mensch soll sich leben. Nicht für sich leben. Aber sich leben, sein Wesen, sein innerstes Leben, nichts anderes. Nur das sind die rechten Menschen, die sich leben; sie sind die Kräftigen, Ruhigen, Klaren, Entschlossenen. Nur das sind die Unglücklichen, die Schädlinge, die für sich leben; sie sind die Weichen, Sehnsüchtigen, Genußsüchtigen, die Verderber der Fundamente des Lebens. Ibsens Prinzip der Persönlichkeit ist gewiß unendlich fruchtbar. Man sieht, wie oft der Mensch andere lebt, nicht sich. Man lebt Tagesmeinungen, man lebt Moden, man lebt Standesrücksichten, man lebt fremde religiöse

Meinungen. Von hier aus ist Ibsen das Problem des Fortschrittes der Welt und der Anteil, den der Wille dabei hat, gegeben. Er sieht diese Welt in Bewegung, ein großes, in Bewegung lebendes Universum. Diese Gesamtbewegung ist unser Schicksal, wir sind eingewoben in das Gesamtgewebe der Welt. Es ist eine schöne Täuschung, wenn der Mensch die verborgene Notwendigkeit in seiner Seele, in seinem Wollen nicht als einen Zwang empfindet, sondern wenn er diesen Gehorsam gegen den Weltzwang für seinen Teil als seine Freiheit empfindet. Zu diesem Irrtum der Willensfreiheit sieht sich der Mensch um so eher verführt, als er ja Bewegung und Fortschritt ringsum sieht. Der Glaube an diese Bewegung, und zwar eine Bewegung im Sinne des Fortschreitens, gehört mit zu dem Wirkungsvollsten in Ibsens Weltbild. Er hat für sie ein abschließendes Ziel in seiner Verkündigung vom dritten Reiche gefunden. Dies Wort hat an sich schon etwas Anziehendes. Es taucht an einer der schönsten Stellen seiner Gesamtdichtung auf: in dem Drama „Kaiser und Galiläer". In Julian dem Abtrünnigen bereitet sich die Abwendung vom Christentum vor, der Mystiker Maximos macht ihn zum Mittelpunkt einer Geisterbeschwörung; und hier ruft ihm eine Stimme zu, er solle dem Geiste dienen, das Reich gründen — auf dem Wege der Freiheit, der aber ist der Weg der Notwendigkeit, das Mittel ist das Wollen, Wollen aber soll man, was man muß. Es ist leicht einzusehen, worin das Wesen dieses Reiches bestehe. Wer ihm angehört, macht sich mit Bewußtsein, mit eigenem Willen zum Kinde der Natur, des Weltganzen, kämpft nicht wider die Natur, will nicht klüger sein als die Natur, nimmt aus ihr seine Ziele, nimmt aus ihr seine Mittel zum Ziele. Einst war es anders. Das erste Reich litt an Ueberschätzung des Lebens. Es war auf den Baum der Erkenntnis gegründet; er war den Menschen verboten, nur durch Raub genossen sie von seiner Frucht. Nur durch Gehorsam gegen das Gesetz genoß hier die Menschheit ein edleres Leben. Das zweite Reich litt an Unterschätzung des Lebens. Es war auf den Baum des Kreuzes gegründet; es war ein Reich nicht von dieser Welt, es pries die Selbstentäußerung. Das dritte Reich ist erst noch aufzurichten. Vom ersten wird es den Gehorsam lernen, aber den Gehorsam gegen das Naturgesetz, — und die Schätzung des Irdischen. Vom zweiten wird es die Schätzung des Zukünftigen lernen, aber das Zukünftige, wie es als Ziel der Entwicklung im Weltall erkannt wird. Als Neues wird es hinzubringen das männliche Prinzip des freien, bewußten Aneignens des Weltwillens und die Behandlung des eigenen Lebens im Hinblick auf das letzte Ziel des Daseins. Im Verlaufe der Geisterbeschwörung treten die Repräsentanten der Menschheit auf, die durch ihre Schuld jedes Reich wider Willen in Bewegung setzen. Kain, der Brudermörder, wob das Rätsel des individuellen Todes ein in die Geistesarbeit der Menschheit. Er machte seinem Reiche das Leben teuer, indem er die Todesfurcht pflanzte und das Gesetz lieben lehrte aus Furcht vor dem Tode. Judas Ischariot brachte den Tod in die Welt, der sich selbst wollte, den Opfertod aus Liebe, den Tod Christi. Wer das dritte Reich in Bewegung setzen wird, erscheint noch nicht. Ibsen macht den Weltwillen, das Schicksal, das wir erfüllen, wiederholt sichtbar. Es taucht aus dem dunklen Meer des Daseins manchmal hervor, nur wie ein Blitz, es sagt, daß es da ist, daß es die Dinge leitet, und taucht wieder unter. In Brand (1866) z. B. vollzieht Gerd, Brands Halbschwester, das Gericht des Weltwillens an dem Bruder. Er hatte mit dem edelsten Willen dem Irrtum gedient, daß man die Menschen nötigen müsse zu einer vollen, restlosen Hergabe des irdischen Daseins, um Gottes wert zu sein, während doch das irdische Dasein Gottes Gabe ist und also geehrt werden muß. Hier, in Brand, ist schon das Todesurteil, das das Schicksal über den verkehrten Eigenwillen ausspricht, halb in das Gesetz der Vererbung gekleidet. Der Weltwille, der auf das Sittliche geht, züchtigt die Auflehnung durch die gespensterhafte Heimsuchung der Nachkommen, durch die Vererbung. — Ibsens Gedanken über die Beziehung des Einzelwillens zum Weltwillen sind stark im Unentwickelten stecken geblieben. Man erkennt in seinen Werken mehr schwermütige Anschauungen und Bilder als klare, durchgebildete Ueberzeugungen. Auch verdunkelt oft das Perverse und Krankhafte, das bei Ibsen eine große Rolle spielt, die Einsicht in die den Gedichten zu Grunde liegende Gedankenwelt. Genug, daß er mit heißem Herzen vom Menschen Persönlichkeit gefordert, daß er die Schuld an der Frau, die Niederhaltung ihrer Persönlichkeit empfunden hat. Genug, daß er von der Last im menschlichen Herzen und von der Pest des Egoismus so viel gewußt hat. — Im engsten Zusammenhange mit seiner Forderung der reinen ethischen Persönlichkeit steht seine Satire. Mit rücksichtsloser Schärfe behandelt er die Vertreter einer falschen Gesellschaftsordnung, in der die beglückten Wenigen um den Fleischtopf lagern und mit dem Löffel die unbeglückten Vielen wegjagen. Und mit der gleichen Schärfe fordert er vor sein Gericht die Kompromißchristen und als ihre Vertreter die Pfarrer, die Sonntags die Weltverleugnung predigen und werktags sich mit allen Forderungen des Tages auf das bequemste verständigen. Derer, die nicht so sind, wie seine Pfarrer, Strohmann, der Probst, der Hilfsprediger Rohrland, der Bischof Niklas und der Pastor Manders, hat Ibsen nicht gedacht. Gerechtigkeit war nicht Ibsens Auftrag. Zwischen den drei Möglichkeiten innerhalb des Kompromißchristentums — daß ein Ehrlicher das Christentum nicht leisten kann, weil es über seine Kraft geht — daß ein Gedankenloser die alte Gewöhnung der Anpassung naiv mitmacht — oder daß ein Urteilsfähiger sich der Sünde des Kompromisses wirklich schuldig macht, hat Ibsen kaum unterschieden. Der einzige feine Charakter unter seinen Pfarrern, Rosmer, bedeutet für das Stück nicht einen Geistlichen, sondern einen Träger historischer Mächte, der sich von ihnen zu befreien sucht. — Mit Björnstjerne Björnson (geb. 1832) tritt eine wesentlich anders geartete Persönlichkeit und also auch ein anders geartetes Verhältnis zur Religion auf den Plan. In Björnsons Drama „Dagland" ist es die Klage der jungen Generation, daß der gewaltige Wasserfall, der auf dem Besitz der Dags von den Felsen herabstürzt, ungenützt verstäube, daß also dem Gut Riesenkräfte dadurch verloren gehn. Genau so sah Björnson eine Reihe Erscheinungen des Christentums an. Er glaubte zu sehen, daß der Menschheit aus der herrlichen Kraft des

Glaubens, des religiösen Glaubens, unermeßliche Kräfte durch falsche Anwendung verloren gehn. Man braucht ja nur an äußere Dinge zu denken, um Björnsons Klage zu begreifen. Man denke daran, ein Schuh sei zu eng, ein Rock sei zu eng — wie ist der Wanderer gehemmt, nun kommt eine bequemere Kleidung und die Brust atmet tief und froh, der Fuß schreitet fröhlich aus. Oder ein andres Bild, denn hier kommt alles darauf an, daß man Björnsons Ziel begreife: es gilt, einen überhäuften Beamten zu entlasten — es gilt, eine fromme Seele, ein frommes Volk zu entlasten. Man denke sich die abergläubische Angst der Menschen beseitigt, die Denkkraft nicht mehr durch bestimmte Dogmen außer Dienst gestellt, alle religiöse Handlung an die Stille und Tiefe des Gemüts zurückgegeben, die Erde mit allen ihren Gütern geschätzt als das einzige uns bekannte, von Gott gegebene Arbeitsfeld! Björnson hat die feste Gewißheit in sich, daß sein Kampf gegen diese und jene Erscheinung des Christentums und der Christenheit die Hindernisse für das Leben in Gott wegräumen will. — Seine schwerste Klage über die Christenheit ist die, daß sie über den Anblick der wirklichen Dinge einen Silberstaub streue, unter dem, wie unter allem Staub, die Blätter die Atmung verlieren und absterben. In der Novelle Staub wird zwei Knaben von ihrer Mutter aus gegebenen Anlässen die Sterbevorstellung teuer gemacht, die Freuden der himmlischen Heimat werden ihnen verlockend ausgemalt. Diese Glaubensvorstellungen der Mutter werden auf die furchtbare Probe gestellt, ob es sich hier um Ueberzeugungen oder nur um „Staub" handelt. Die Knaben retten sich in kindlich unverständiger Angst vor einem Drohworte des Vaters in den verschneiten Wald. Sollten sie die trübe Erde mit dem lichten Paradiese vertauschen wollen? Vor dieser Angst um das Leben der Kinder verstäuben alle süßen Gedankenspiele von dem Glück des Gestorbenseins wie der glitzernde Schneestaub, der von den Bäumen niederfällt. Mit dem Schauspiele „Ueber die Kraft" (1. Teil) geht Björnson auf die Theologen direkt zu, um ihnen auf ihrem eigenen Felde die Schlacht zu liefern. Der Pfarrer Adolf Sang will das gegebene Leben aus Gottes Hand nicht annehmen. Seine geliebte Frau liegt auf den Tod krank. Er kann nicht annehmen, daß ihr Tod im Willen Gottes liege, aber sein stürmisches Gebetsringen um ihre Genesung war nur das Mittel zu Klaras Tod. Björnson liebt und verurteilt Adolf Sang, er liebt und verurteilt die Pfarrer, die im Pfarrhause auf das Wunder der ¶ Gebetsheilung warten und in ihrem Gespräche Kompromisse zwischen dem Transzendenten und der Aufklärung schließen. Die Szene ist mit der ganzen liebevollen Beobachtungskraft Björnsons gezeichnet. Die Pfarrer hat nur ein Zufall in das Pfarrhaus geführt. Sie sind verlegen über die unerwartete Situation, über den nicht gewünschten Zusammenstoß mit der Frage nach der Realität des ¶ Wunders. Nur ein Dichter konnte das Gespräch so leiten, daß wir erkennen, daß es sich um eine Unterhaltung handelt. Wir hören keiner Konferenz zu, noch weniger einem Konzil, sondern einem Gespräch, das über die Pfarrer gekommen ist, wie Gespräche kommen. Sie reden das eine Mal vom Wunder an sich, der Durchbrechung der Naturgesetze durch den Willen Gottes, das andere Mal meinen sie die Wundertat Gottes, die den natürlichen Ablauf des Geschehens benützt, das dritte Mal meinen sie den Einzelfall des göttlichen Wunders in der Einkleidung einer Gebetsheilung durch einen frommen Menschen. Sie verstehn einander immer, jeder „subintelligiert" dem Worte Wunder oder Mirakel jedesmal das, was der Sprechende meint. Es ist eben konkrete Christenheit bei einander. Der Bischof eröffnet die Besprechung mit der nötigen amtlichen Kühle und innern Unbeteiligtheit, ein viel zu vornehmer Mann, um etwas nicht zu glauben. Kröier nimmt das Wunder mit einfachem Bibelglauben hin: Blank lehnt auch die Selbstverständlichkeit des Wunders nicht ab, wie es auch mit dem einzelnen Wunder etwa bestellt sein möge. Brei hat es leichter als Blank. Er sieht in allem ein Wunder und kommt mit dieser erbaulich ästhetischen Auffassung glücklich durch die Welt und seine Gemeinde. Die Gegner des Wunderglaubens finden, daß die Beurteilung der Gebetsheilungen dem Mediziner und dem Juristen unterstehe oder als Gefühlsillusionen überhitzter Gemüter eine kirchliche Unordnung darstellen. Aber als durch Gebetsheilung Geheilte erscheinen, hebt sich die Besprechung wieder auf eine vornehme Höhe. Kröier preist das dem Christentum eigenartige Wunder, das neue Leben, das Leben in Gott, eine neue Welt. Bratt greift endlich das innere Thema der zwei Akte des Stückes fortreißend auf: er fordert das Wundertun. Sehen die Menschen erst das Wunder, so werden sie auch glauben, was sie nicht sehen. So weit eilen sie weg von Björnsons fester Erde. Wer so die Wirklichkeit hinter sich läßt, so aus dem Lot kommt, erfährt die Strafe des Wirklichen: Klara Sang stirbt und ihr Sterben rafft den geliebten Mann mit in den Tod. — Der Roman „Auf Gottes Wegen" (Ragni) sucht Christen in ihrem Verkehre mit Nichtchristen auf. Er ist ein Zeugnis dafür, wie tief Björnson die Gefahr kannte, die ehrlichen Christen aus unerkannter Selbstsucht und religiöser Unklarheit erwächst. Der Pfarrer Ole Tuft hat seit der Kindheit die Gewißheit, daß er auf Gottes Wegen geht. Aber er bewegt sich in verhängnisvollen Unklarheiten. Er weiß als Theologe nicht, wieviel Recht er auf das Leben habe, und als Mensch nicht, was er mit seinen Theologien praktisch anfangen müsse. Indem er sich mit seinem halben Leben in einen Krieg mit einem ganzen Leben einläßt, erkennt er langsam, daß sein Christentum abstrakt geblieben war, bequem nach Bedarf, erbaulich nach Bedarf. Auf Gottes Wegen hatte er gehen wollen und er hatte Jahre lang das Herz der eigenen Frau verloren: er hatte aus Eifersucht geholfen, die in Schönheit geführte Ehe seines Schwagers zu verdächtigen. Er war an seiner Schwägerin Ragni mit zum „fehlerfreien Mörder" geworden. Er hatte Leben vernichtet und hatte den göttlichen Sinn des Lebens nicht gelebt. Nun bricht er in Scham und Reue das alte Gebäude ab. Nicht, daß er seinen Herrn hergäbe, nicht, daß er seinen dogmatischen Besitzstand zerschlage, aber er baut sein Haus an die Wetterseite des Lebens, um mit den Nächsten die Arbeitsrufe des Lebens, die Gebote der Liebe und die Befehle der Gerechtigkeit zu vernehmen. Björnson verwirft nicht die Religion. Er weiß daß der innerste Kern der recht verstandenen Religion das Gewissen ist: „mögen sich nun Formen und Lehr-

sätze ändern, das heilige Gefühl der Verantwortlichkeit wird sich in demselben Maße steigern, wie das Empfinden über Ewiges und Unendliches höher und größer werden wird". — Das Gewissen ist nur in dem Menschen der Freiheit wahrhaft rege. Björnson ist in diesem Sinne der wahre Dichter der Persönlichkeit. Ihn drängt es ganz einzig, Charaktere in Selbstverwaltung darzustellen. Er sieht, daß im Menschen ein Zentrales lebt, das den gesunden Geist zur Leitung und Beherrschung seiner selbst drängt. Dieser tief und rückhaltlos moderne Denker und Dichter, der gewiß mit ganzer Seele von Hause aus Determinist ist und alle Zeugnisse für die Abhängigkeit des Menschen von den Verkettungen des natürlichen und geschichtlichen Lebens genau gesehen hat, hat doch den in seiner Vorgeschichte unauflöslichen Persönlichkeitskern in seinem geheimen Ursprung gekannt und geliebt. Darum versteckte er weder sich noch seine Helden hinter der großen, deckenden Schutzwand der Vererbung. Ihre Bedeutung sah er genau. Wie hätte er sonst glücklich sein können über seine Voreltern? Aber früh sah er, daß man den Kampf gegen das Milieu und die Vererbung aufnehmen könne, ja, daß das Eigentümliche der menschlichen Sittlichkeit eben darin bestehe, Milieu und Erbe in der eignen Seele zu besiegen. In seinem vortrefflichen Roman: „Man flaggt in der Stadt und auf dem Hafen" deckt er in mächtigen Szenen zwei Tatsachen auf, daß, wer der Vererbung nachgibt, sein Leben damit zubringt, die angeborenen Züge zum vollen Ausdruck zu bringen, zur herrschenden Gewalt im eignen Leben zu machen, und daß produktive Arbeit und die Stärkung der zentralen Willensmächte den dunkeln Strom der Vererbung in bescheidne Ufer eindämmen kann und diese Flut durch geschützte Kanäle noch befruchtend zu machen imstande ist. In diesem Sinne zwingt Frau Thomasine Rendalen das unheimliche Erbe in der Seele ihres Sohnes Thomas nieder. Wer Absalons Haar hat, beginnt mit Empörung, läßt sich in Leidenschaft und deren Zufälle hineintreiben, dann wachsen die Leidenschaften höher als die Bestimmung: dann, dann nehmen die Geschehnisse der Anlage ihre Macht; aber Absalon wird nicht in den Wald seines Todes hineingeraten, wenn das Zentrale mächtiger ist als das Zentrifugale und die aufrührerischen Kräfte unterwirft (Absalons Haar). Entweder arbeitender Mensch oder Undine (Laboremus). Entweder arbeitender Mensch oder Trennmesserchen-Natur (Auf Storhofe). — Alexander Kielland (1849—1906) ist der Satiriker unter den drei Skandinaviern. „Ihn trieb ein inniges Mitgefühl und ein großer Ingrimm", wie Björnson von ihm sagt. Er entsetzte sich über den Egoismus der führenden Klassen. Kein Dichter hat so wie er, die Macht des Egoismus Seelen zu biegen, sie an Jugend, Glück und Hoffnung, Kraft und Reinheit auszuleeren und sie zu brechen darzustellen gewußt. Da er vom wahren und falschen Christentum viel wußte, so sind seine Anklagen über die Mitschuld des geistlichen Amtes an der Not der Zeit wertvoller als die Ibsens. Ja, in dem Pfarrer Morten Kruse (im Romane „Johannistag") hat er die Literatur um eine wertvolle Analyse bereichert. Morten Kruse stellt die unlösbare Verflechtung eines heidnischen Christentums mit grober Selbstsucht dar. Er ist kein Heuchler, — er ist ein Naturwesen, seine Natur ist völlig unreflektierte machthungrige Selbstsucht. Er faßt sein Opfer, — seine Gemeinde —, wie das Raubtier an der Schlagader, am Egoismus. Seine Seele bringt keinen anderen Gedanken hervor als den, daß er einen angeborenen Anspruch auf Besitz und Macht hat, sein Gott ist ihm das schuldig und Gott tut seine Pflicht. Wie hätte er das nicht getan, da Morten doch die volle Sicherheit hatte, daß Gott immer auf seiner Seite stehe. Einen Augenblick lang hatte ihn sein Gott „draußen" stehen lassen, ohne Geld, ohne Einfluß; jetzt aber war und blieb er „drinnen", alle Radien des kleinen Kreises, in dem er stand, liefen auf ihn zu. Er konnte im Dasein wühlen, wie die Knabenhand in dem Korb voller Aepfel wühlt, und sein Gott segnete ihn sichtbar.

4. In der Kritik der Akkommodationschristen und in der Kritik der sozialen Lieblosigkeit schließt sich der Holländer Eduard Douwes Dekker, genannt Multatuli (1820—1887) den skandinavischen Dichtern eng an. Aber von Björnson und Kielland jedenfalls trennt ihn der Mangel an Herz. Daß Orpheus Steine bewegte, die wilden Tiere besänftigte, die Menschen bezwang, das hat einen guten Sinn. Ohne Musik gibt es nichts Großes, ohne die innere Musik. Wo das melodiöse Element da ist, haben wir ein natürliches Zutrauen, alle Sympathie nimmt da ihren Anfang. Alle wahrhaft Großen haben diese innere Musik gehabt, sie gehen nicht damit herum, wie ein Orgelmann auf der Dorfmesse, sie bricht nur selten hervor. Aber wenn sie ertönt, dann sind die Türen des Allerheiligsten geöffnet. Dies melodiöse Element hat bei Grillparzer, bei Schopenhauer, bei Nietzsche gefehlt. Es fehlt auch in Tolstoi. Es hat völlig in Multatuli gefehlt. Wer ihn genau kennt, den sittlich zuchtlosen Charakter, wer den Jammer seiner ersten Ehe genau kennt, versteht bald, daß die schönsten Aeußerungen der Liebe in seinen Büchern nicht ganz harmlos sind, sie sind Hilfsmittel, um andre in das Unrecht zu setzen. Er gebraucht diese Szenen als eine bittre Medizin, den bösen Holländern gibt er die guten Javanen ein, den bösen Christen gibt er die guten Juden ein, den bösen Evangelischen die guten Katholiken, den Sittlichen mit wahrem Vergnügen die Unsittlichen. Im Gegensatz zu den Großen, Barmherzigen, Melodiösen ist etwas Aetzendes, Scharfes, Feindseliges in ihm. Seine Anlage wurde durch schwere Erfahrungen geweckt und gesteigert; vielleicht durchlebte er seine Amsterdamer Jugendjahre unter engsinnigen Gesetzeschristen. Jedenfalls erlebte er in Java die bare Willkür und Ungerechtigkeit, die er in seinem Romane „Max Havelar" so beredt und ergreifend geschildert hat. Da bildete sich alles Negative in ihm aus, alles Widerhistorische, alles Widerethische. Sein Petschaft trug die drei Quadrate des berühmten pythagoreischen Lehrsatzes mit den Hilfslinien seiner Lösung. Daraus sprach seine ungemessene Freude an seiner Lösung und seine tiefste Ueberzeugung, daß der Verstand die Aussagen des Gemütes, die Naturforschung die Religion, die Mathematik die Philosophie, das Experiment die Ideen ablösen müssen. Wie oft hat er triumphierend gesagt und geschrieben 2×2 ist 4, um damit zu sagen: Weiter als die Sinne, den Augenschein und die Oberfläche der Dinge gibt es nichts. Und doch ist es der Mühe wert, sich

mit Multatuli zu beschäftigen. Sein Mangel an Selbsterkenntnis macht es ihm möglich, ein wundervolles Pathos der Gerechtigkeit zu entwickeln, so in „Max Havelar", so in seinem Drama „die Fürstenschule". Und kraft dieses Mangels an Selbsterkenntnis war er ein leidenschaftlicher und wirkungsvoller Anwalt der Frauenemanzipation. In diesen Kämpfen unterstützte ihn eine wunderbare Fähigkeit des epigrammatisch-satirischen und parabolischen Denkens. Auch seine unheimliche negative Begabung hat einen positiven Wert. Er teilte mit Nietzsche den sechsten Sinn, den Sinn für den faulen Fleck. Hier liegt die Ursache des großen Interesses, das das letzte Jahrzehnt an Multatuli gewonnen hat. Er sieht auf dem Gebiet des Sittlichen, daß alles erlaubt ist, wenn man nur das rechte Wort findet („Klangmoral") und das rechte Verfahren findet („Der Pastetenbäcker"). Die Religion trägt nichts zur Sittlichkeit bei, die Religion dient dem Menschen nur als Opium; die Theologen leben vom Opiumhandel. Christus nahm er vom Christentum aus. Er hat sich oft mit ihm beschäftigt. Aber auch Christus war ihm im letzten Grunde nur ein Mittel für die Zwecke seiner Polemik. „Ich stehe ihm näher als ihr und sage Euch, daß Ihr Elende seid. Jesus war kein Christ!" In dem vielseitigsten seiner Werke, in den „Ideen" lassen sich Multatuli, seine Feinde, sein Christus und Multatulis Bestes am leichtesten finden. — Viel germanischer als Multatuli und ebenso positiv wie jener Holländer negativ war, ist Maurice Maeterlinck (geb. 1862 in Gent). Es ist ein vornehmer und gehaltener Mann von kraftvoller Ruhe, ein Mann von innerlich hoch gesteigertem Leben. Das freie, geistige Dasein, das er führt, spiegelt sich auch in seinen besonderen Freuden ab, seinem Bienenstaate und seinen gärtnerischen Glückseligkeiten Die einen hat er in dem prächtigen Werke über die Bienen (1901), die andern in dem „Doppelten Garten" (1906) und „Ueber die Intelligenz der Blumen" (1907) geschildert. Aus seinen dichterischen Werken könnte man nicht erkennen, daß er eine Arbeit tut außer der schriftstellerischen. Er redet nie von Arbeit. Er fordert auch von keinem Menschen Arbeit. Auch tun seine Helden in seinen Dramen keine Arbeit. Diesem Dichter und seinen Helden ist Gesinnung und ihre Erhöhung das eigentliche Thema. Auf den ersten Blick auf sein Lebenswerk scheint er ein Romantiker zu sein. Von seinen Dramen gehören dem Stoffe, dem Namen und dem äußeren Kolorit nach fast alle dem Mittelalter an. Unter seinen Studien nehmen die Arbeiten auf dem Gebiet der mittelalterlichen Mystik einen breiten Raum ein. Aber Maeterlinck ist ein ganz moderner Mensch. Als Psychologe hegt er die Ueberzeugung, daß wir Menschen die Zeugen für das Wesen des Allreiches sind. Die Welt ist ihm kein Doppelreich, eine Materie, die den Heimatboden für beseelte Wesen abgebe, noch ein Einreich, wie den Materialisten, sondern eben ein Allreich, bei dem wir nicht wissen, wo nicht Körper ist und wo nicht Geist ist. Für ihn erglänzt überall der Phosphorglanz des Geistigen, wohin er schaut. Der Mensch ist nun imstande, mit jenen Seelenkräften, die im Unterbewußtsein wohnen, besondere Wirkungen aus dem Weltall zu empfangen. Wir haben in uns ein Geistesleben, das dem Urgrunde des Daseins näher steht als das logische, aus dem gewöhnlichen Lebenslaufe gespeiste Denken. Wo Maeterlinck als Dichter an diese Möglichkeiten herantritt, übertreibt er diese wunderbaren Leistungen unseres Unterbewußtseins und den im Weltall vorhandenen Anteil an unserem Leben. Die Solidarität unserer Umwelt, Tiere, Pflanzen, Wolken, Blinde, Frauen, Kinder, mit meinem Leben zeigt sich in den rätselhaften Stücken seiner Frühkunst, in Princesse Maleine, l'Intruse, Pelleas und Melisande, am schönsten in Aglavaine und Selysette. Ein herrliches Prosabuch „Le trésor des humbles" hat er dem Menschen als dem Geschöpfe der Ahnung gewidmet. Die Beziehungen des Menschen zu diesem Allreiche sind noch nicht erschöpft. Er leugnet die Weltordnung als ein starres Gesetz, er sieht das Weltganze in einer geheimnisvollen grandiosen Bewegung, wie wir sie seit 50 Jahren mit Darwin durch das Gesetz der Entwicklung ahnend zu beleuchten suchen. Dieser Gesamtentwicklung ist der Mensch eingefügt. Die Menschheit erlebt langsam den sich erfüllenden Sinn der Welt und zwar erlebt sie ihn als Element des Weltalls, indem sie unbewußt diesem letzten Sinne entgegenlebt, und sie erlebt ihn als denkende Kraft bewußt, indem sie diesen Sinn des Weltalls in ihren bessern Geistern ahnend, behauptend und fordernd vorausbesitzt. Dieser Sinn ist aber Gerechtigkeit, Güte und Liebe. Wir sind also alle die Teilnehmer an der Entwicklung des Weltalls zur Gerechtigkeit, Güte und Liebe. Daß wir das wollend sein dürfen, nicht bloß passiv, diese Grundforderung an eine Persönlichkeit, versteht sich für Maeterlinck von selbst. Er ist von der Macht unseres Willens, trotz seiner Verankerung in den Weltgrund, so überzeugt, daß er im „Leben der Bienen" stolz sagt: „Der Mensch hat das Vermögen, sich den Naturgesetzen nicht zu fügen". Auf diesem Glauben an den innersten Sinn des Daseins ruhen seine Dramen der Güte. Der erste zögernde Schritt zu dem Drama der Güte war Aglavaine und Selysette. Dann folgte das energische, kühne, blendende und den Unfühlenden unbegreifliche Werk der Monna Vanna. Gedämpfter ertönte das Lied der Güte in Joyzelle und siegreich und übermütig in dem kleinen Fabliaudrama „Das Wunder des heiligen Antonius". Auch hier steht den Dramen ein erläuterndes Prosawerk zur Seite La sagesse et la destinée (1898). Es zeigt sich, daß die Individuen in ihrem Eigensein den Auftrag haben, in sich die ihnen im Universum zukommende Eigenart zu erfüllen. Das gilt allem Lebendigen. So muß auch der Mensch in seiner kleinen Innenwelt mit sich selbst, mit seinem Schicksal fertig werden. Es liegen alle Möglichkeiten in ihm, Herr über die dunklen Gewalten zu werden, und es liegt in ihm das schöne Recht, Freund des Daseins und froher Besitzer aller seiner Wesenszüge zu sein, auch jener, die die ältere christliche Ethik nicht unterzubringen wußte und darum verwarf. Auch rückt Maeterlinck dadurch nahe an Thoreau, Carlyle und Björnson heran, daß ihm das Große und Heldische das wahre Feld seiner Bewährung im Kleinleben des Tages hat. „Es gibt keine kleinen Tage." — Die ganze, in den Angelsachsen, den Skandinaviern und Maeterlinck sich darstellende Geistesarbeit faßt sich in allen Widersprüchen in Amiel zusammen.

5. Von dem Lebenswerke des merkwürdigen Frédéric Amiel (1821—1881) gehört der Weltliteratur ein Tagebuch an, also ein inneres Leben. In den 60 Jahren seiner irdischen Wallfahrt wußte von diesem inneren Leben niemand etwas. Nur die Freunde dieses Professors an der Genfer Universität kannten seinen tiefen persönlichen Idealismus. Er war ein Held geweihter Gesinnung und heiliger Lebensführung. Schon als Knabe war er ein abgestäubter Charakter. Schon damals fiel er durch die gewählte Sprache auf; die häuslichen Feste machte er erst zu Festen, indem er sie frauenhaft mit Versen und Blumen schmückte. Aber schon früh begann er in der Verborgenheit sein Tagebuch. Als 1882 und 1884 der kleine Auszug in 2 Bänden erschien, erregte er in der ganzen romanischen Welt und nicht am wenigsten in Genf das größte Aufsehen. Hatte man ihn nicht noch in frischer Erinnerung, wie er Seifenblasen nach Kinderart aus seinen Fenstern hatte aufsteigen lassen, um sich an ihrem Fluge, ihrem Schillern und ihrem Zergehen zu erfreuen — und nun diese Offenbarung tiefer Wehmut und des verborgenen Schluchzens. Die großen romanischen Schriftsteller jener Tage fragten nach der Herkunft dieser Schwermut in Amiel; der Gleichgültigkeit gegen die praktischen Ziele, der kühlen Betrachtung der konkreten Wirklichkeit, des Hungers nach der unbedingten Idealität und seines steten Grabens nach dem letzten und tiefsten Urgund aller Dinge. Und sie fanden die Ursache in seinem fünfjährigen Aufenthalt in Deutschland und dem Studium der Schellingschen und Hegelschen Philosophie. Aber das heißt, sich das Verständnis des in Amiel vorliegenden Problems unmöglich machen. An Amiels Gemüt und Wesen ist Deutschland nicht schuld, so wenig wie Wittenberg an Hamlets Gemüt. Unter allen Völkern gibt es an sich geistig kräftige, bedeutende und arbeitsfrohe Naturen, in denen doch keine Ursache zum Handeln liegt: schal und unersprießlich erscheinen ihnen von früh an die Ziele, an die andere alle rüstigen Willenskräfte setzen; zugleich arbeitet in ihnen die mächtigste Reflexion. In Amiel richtete sie sich auf die eigne Persönlichkeit und die Transparenz des Ewigen im Zeitlichen. Er lebte immer in seiner eignen Gegenwart, er sah sich, wie er sprach, wie er dachte, wie er erfolglos als Universitätslehrer war, er erlebte seine dunkeln Stunden tiefer, als die Rüstigen dies je vermöchten. Jeden Druck seines Innenlebens las er wie an einem Barometer ab und verzeichnete dies Auf und Nieder ernst und fragend in seinem Tagebuch. Er erlebte mit großer Deutlichkeit die Gewissensnötigungen seiner wissenschaftlichen Denkkraft und seiner religiösen Erkenntnis. Dadurch wird sein Tagebuch zu unserm eignen Tagebuch, zur Beichte eines modernen Menschen, der von der Freiheit des Gewissens, dem Recht des Gewissens und der Pflicht des Gewissens ganz durchdrungen ist. Amiels Tagebuch spiegelt Ebbe und Flut unserer Gedanken, das Vorwärtsgehen auf neuer Bahn, das Zurückweichen in die verlassene, das Gewinnen eines neuen Standpunktes mit absoluter Aufrichtigkeit ab. In der religiösen Frage sieht man diese Entwicklung Amiels im modernen Sinn besonders deutlich. In den Jugendjahren bewegte sich Amiel in den überkommenen evangelisch-calvinistischen Vorstellungen. Dann bemächtigt sich seine Reflexion der kirchlichen Ueberlieferung und er gewinnt eine wissenschaftliche Stellung gegenüber der Theologie. Dann schreitet seine Reflexion zu einer neuen, undogmatischen Wertung Christi vor. Dann ringt er um die Erkenntnis Gottes. Langsam wandelt sich ihm der Gott, den er täglich sucht, verliert und wiederfindet, aus dem persönlichen Gott, der außerhalb der Dinge steht, zuerst in den Gott der Immanenz, wie ihn Tolstoi sieht, der in allem, hinter allem steht, zu dem ich in mir mit einem Schritt hinübertreten kann aus der Sünde in die Sündlosigkeit. Dann muß er erkennen, daß man mit Gott den festen Zusammenhang des Daseins meint, diesem sich einordnen, ihm sich unterordnen ist ihm nun das Ergreifen Gottes. Aber das Gebet ist ihm auch noch in diesem Entwicklungsaugenblick möglich. Damals ist ihm das Dasein, wie es die landläufige Ansicht sieht, der Schleier der Maja, damals gehen buddhistische Gedanken durch seine Seele. Doch in allen Wandlungen hält die innerste Empfindung dieses Mannes den alten Glauben, daß ein heiliger Wille lebt, fest und tröstet sich an ihm, als die schweren Krankheits- und Prüfungsjahre kamen. — Außer Carlyle und Multatuli spiegeln alle hier besprochenen Dichter-Denker das Schwanken unserer Zeit zwischen den Ueberzeugungen von der Transzendenz und der Immanenz ab. Es liegt in ihnen kein Grund zu dogmatischen Entscheidungen. Sie lieben das Endliche und spüren in ihm das Unendliche als die köstliche Ursache unseres ethischen Willens, eines Vollstrecker-Willens der Befehle des Weltreiches. Sie alle haben uns in der Gewißheit gestärkt, daß wir nicht auf die äußere Welt und nicht auf die innere Welt verzichten müssen, wenn wir auf das Heil unserer Seele bedacht sind.

1. Thoreau: W. Salt: Thoreau, London 1896; — Walden, übers. von Emmerich, (1897) 1900[2], von W. Schölermann (Diederichs-Jena), von Nobbe, 1905. — 2. Walt. Whitman: H. B. Binns: Life of W. Whitman, 1905; — Wilhelm Schölermann: Grashalme, übers. 1904. — 3. Emerson: G. W. Cooke: R. W. Emerson, his life, writings and philosophy, 1882; — J. E. Cabot: A memoir of R. W. Emerson, 2 Bde., 1887; — E. W. Emerson: Emerson in Concord, 1889, deutsch 1904; — Uebers. der Werke Emersons bei Diederichs in Jena, 1903. — 4. Carlyle (außer der Literatur unter ¶ Carlyle): E. Flügel: Th. Carlyles religiöse und sittl. Entw. und Weltanschauung, 1887; — G. v. Schulze-Gaevernitz: Th. Carlyle, 1893; — Sartor Resartus, übers. v. Th. A. Fischer, 1882; — Helden und Heldenverehrung, deutsch v. J. Neuberg, 1853 u. ö.; — Einst und Jetzt, d. v. P. Hensel, 1899. — 5. Ruskin: S. Saenger: J. Ruskin, sein Leben und Lebenswerk, 1900; — Ch. Broicher: J. Ruskin und sein Werk, 3 Bände, 1905 ff; — Uebers. seiner Werke bei Diederichs in Jena, 15 Bände. — 6. Ibsen: Heinrich Weinel: Ibsen. Björnson. Nietzsche, 1908; — Axel Garde: Der Grundgedanke in Henrik Ibsens Dichtung, 1898; — H. Jäger: Henrik Ibsen, 1890 u. ö.; — Uebers. s. Werke bei Fischer in Berlin. — 7. Björnson: Chr. Collin: Björnsons Leben, 1903; — Heinr. Weinel: Ibsen. Björnson. Nietzsche, 1908. — 8. Kielland: Matilde Schiött: Liv og vaerker, Kristiania 1904; — Uebers. s. Werke bei Merseburger, Leipzig. — 9. Multatuli: J. B. Meerkerk: Eduard Douwes Dekker. Multatuli. Eene karakterstudie, 1900; — Hermann Oeser: Multatuli (in: ChrW, Jahrgang 1904, Nr. 34. 36. 38. 39; 1905, Nr. 9. 12. 13); — Uebersetzung seiner Werke von Wilhelm Spohr bei Bruns in Minden. —

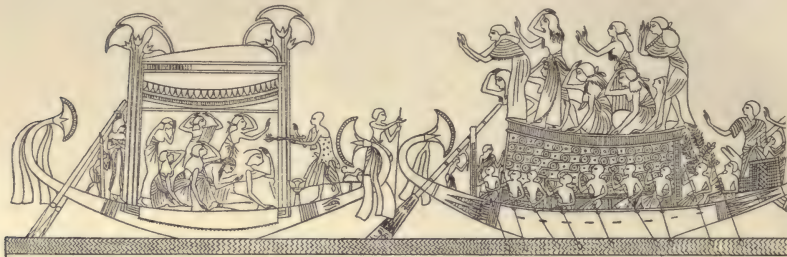


Fig. 39. Aegyptischer Leichenzug, über den Nil fahrend. In dem ersten, mit Blumen geschmückten Schiff die (nicht lichen und männlichen Verwandten, in den folgenden Freunde und Diener mit Opfergaben.

10. Maeterlinck: Uebersetzung seiner Werke von Fr. von Oppeln-Bronikowski; — H. Meyer-Benfey: Moderne Religion (Schleiermacher, Maeterlinck), 1902; — Hermann Oeser: in ChrW 1903, No. 14—21. — 11. Amiel: Fragments d'un journal intime, Genf 1882 u. ö.; — H. F. Amiels Tagebücher, übers. v. Rosa Schapire, München (Fruchtschale Bd. IV); — Berthe Vadier: H. F. Amiel, étude biographique, Paris 1886; — G. B. Marchesi: Il pensieroso, studio su Federico Amiel, Mailand 1908 (bei Hoepli); — G. Monteil: La religion d'Amiel, Paris 1907. **Oeser.**

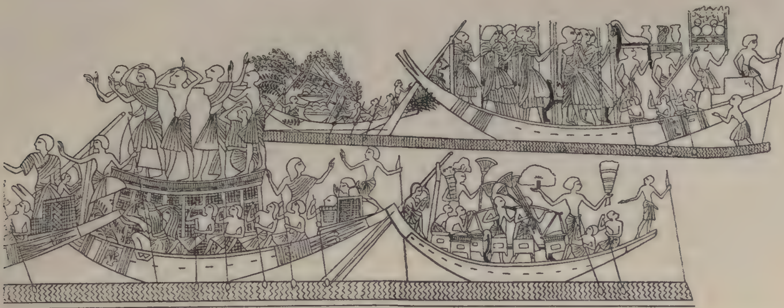
Dichter der Gegenwart, deutsche, in ihrem Verhältnis zur Religion ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit.

Dichtung, profane, im Alten Testament.

1. Quellen; — 2. Volkslied und Sängerlied; — 3. Leichenlied; — 4. Siegeslied; — 5. Die anderen Gattungen: a) Die privaten Lieder; — b) Die politischen.

1. Israel ist von jeher ein sangeslustiges und liederfrohes Volk gewesen (¶ Poesie und Musik Israels). Freilich, wer sich einem oberflächlichen Eindruck des AT hingibt, könnte leicht dem Irrtum verfallen, als habe dies Volk nur religiöse Poesie gekannt und nur seinem Gotte zu Ehren gesungen; finden wir doch im AT fast ausschließlich Schriften und Stücke, die entweder direkt religiösen Charakter tragen, oder denen er wenigstens nachträglich aufgeprägt worden ist. Nun ist es richtig, daß in den Völkern des alten Orients und besonders in Israel die Religion die Führung im geistigen Leben hat, so daß die profane Dichtung hinter der religiösen sowohl dem Umfang wie der Bedeutung nach durchaus zurücksteht. Zudem ist das AT zusammengestellt worden nicht als eine Uebersicht über die gesamte Literatur Israels, sondern zu ausschließlich religiösen Zwecken: als das Grundgesetz und Erbauungsbuch der nachexilischen jüdischen Gemeinde. Auch hat das Judentum, welches das AT gesammelt hat, mit seinem ausgeprägt geistlichen Charakter für die profanen Dichtungen der älteren Zeit kein Verständnis und keine Liebe besessen. Daher kommt es, daß wir im Kanon wenig profane Gedichte erwarten dürfen; meist sind uns nur Bruchstücke von jener Dichtung überliefert, die wir uns erst mühsam zusammenstellen müssen. Das wenige Erhaltene aber zeigt uns, daß es in der alten Zeit ein kräftig entwickeltes profanes Volksleben und eine blühende profane Dichtung gegeben hat. Zwar enthält der Psalter, das Gesangbuch der jüdischen Gemeinde, nur sehr wenige Lieder, die wir hierhin rechnen dürfen. Hie und da aber werden uns in den erzählenden Büchern des AT profane Lieder mitgeteilt; war doch damals der erfreuliche Eindruck nicht unbekannt, den der Fluß schöner Verse macht, wenn er die Prosa unterbricht; dadurch sind uns eine Reihe der köstlichsten Dichtungen der alten Zeit erhalten geblieben. Und an andren Stellen sprechen die Erzähler wenigstens von Situationen, in denen gesungen worden ist, so daß wir uns, wenn auch die Lieder selbst nicht überliefert sind, doch immerhin ihren Inhalt vorstellen können. Ferner haben die Propheten, zumal der späteren Zeit, um auf ihr offenbar sehr poetisch gestimmtes und für Poesie empfängliches Volk zu wirken, die alten Lieder aufgenommen und für ihre Zwecke verwandt, und haben sich dabei auch vor ganz profanen Liedern nicht gescheut. Demnach werden wir uns ein Bild dieser Lyrik zu machen haben aus den erhaltenen Liedern, aus den Anspielungen bei den Erzählern, den Aufnahmen bei den Propheten, aus gewissen Psalmen, schließlich aus überall zerstreuten gelegentlichen Bemerkungen.

2. Ein nicht geringer Teil der erhaltenen Dichtungen und ein großer Teil der alten Kunstübung überhaupt besteht aus Volksliedern, d. h. aus solchen Liedern, die, zwar zuerst von einem Einzelnen gedichtet, dennoch die Empfindungen eines ganzen Volkes oder jedenfalls größerer Kreise ausdrücken. Der Dichter solcher Lieder hat nicht den Ehrgeiz, auszusprechen, was er ganz individuell erfahren hat und was er allein zu sagen vermöchte, sondern er hat seine Freude daran, davon zu singen, was auch das Herz der andern bewegt. So wird denn auch das Volkslied ganz gewöhnlich nicht von dem einzelnen Sänger gesungen, sondern von einem größeren Kreise aufgeführt: bei bestimmten Gelegenheiten kommen die Menschen zusammen und singen gemeinsam die alten schönen Lieder oder was sich von neuen und neuesten dazu finden mag. Um solche Dichtungen zu verstehen, muß man sich mitten in das Leben des Volkes versetzen, das sie noch wirklich gesungen hat. Daher ist hier die erste Aufgabe der Forschung, die Lieder nach Gattungen zu ordnen und bei jeder Gattung festzustellen, aus welcher Situation im Leben des Volkes sie stammt (¶ Bibelwissenschaft: I. C, 3 b. c).



sichtbare Leiche und) die trauernden Frauen des Verstorbenen, in dem zweiten und dritten Schiff die wehklagenden weib-
Um 1350 v. Chr. Aus A. Erman: Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, S. 432 f.

Fortgepflanzt sind diese Lieder zunächst nicht durch die Schrift, sondern durch mündliche Ueberlieferung. Auch dadurch haben sie, immer wieder neu aufgefrischt und oft unbewußt verändert, das Gepräge des Volksgeistes erhalten. — Aus solcher volkstümlichen Kunstübung ist dann auch in Israel eine höhere, eigentlich literarische Dichtung entstanden. Es treten einzelne große Dichter auf, die auf Grund der überlieferten Gattungen Neues, Eigenes schaffen. Solche Dichter sind in Israel David und Salomo gewesen. Die ältere Gattung der Volkslieder und diese neue der literarischen Dichtung unterscheidet sich schon äußerlich durch die Größe des Umfangs: während die eigentlichen Volkslieder sehr klein zu sein pflegen und oft nur aus einer oder zwei Zeilen bestehen, hat sich die mehr kunstmäßige Dichtung zu größeren Einheiten erhoben, die allerdings noch in deutlich hervortretende kleinere Teile zu zerfallen pflegen und ebendaran ihren Ursprung aus der Volksdichtung verraten. Diese Sängerlieder hat man in Liedersammlungen schriftlich fortgepflanzt; erhalten sind uns noch die Titel des ¶ Buches der Kriege Jahves, einer Sammlung von Kriegsliedern, und des ¶ Buches des Redlichen (oder nach Septuaginta des „Liederbuches"). Ein Buch von politischen „Leichenliedern", in dem auch Lieder auf Josias Tod standen, scheint noch dem Chronisten vorgelegen zu haben II Chron 35_{25}. — Unsere Aufgabe wird im folgenden sein, die Gattungen und Situationen des alten Volksliedes zu schildern und zu zeigen, wie daraus die Sängerdichtung entstanden ist.

3. Besonders deutlich ist die ursprüngliche Situation und die spätere Geschichte dieser Lieder an der Gattung des „Leichenliedes" zu erkennen. Das „Leichenlied" (qīnā, nehī, griech. thrênos), von dem kultischen „Klageliede" (¶ Psalmen) wohl zu unterscheiden, hat im Unterschiede zu diesem keine Beziehung auf Jahve und keine Hoffnung, sondern gilt den Verstorbenen und ihrem unabwendbaren Geschick. Wenn ein Toter im Hause ist, haben die Hinterbliebenen die Pietätsverpflichtung, ihn feierlich zu bestatten (JSir 38_{16} f); auf den genauen Vollzug der dabei vorgeschriebenen Zeremonien hat der Hebräer den größten Wert gelegt (¶ Totenverehrung und Trauergebräuche). Zu der letzten Ehre des Toten gehört auch, daß man ihm Tränen und Weherufe ins Grab nachsendet. Die Mitglieder der Familie, Freunde und Nachbarn kommen zusammen, trauernd folgt man der Bahre und erhebt über dem Grabe zum Klange der Flöte (Jer 48_{36} Mtth 9_{23}, ebenso im Babylonischen, Arabischen, Griechischen und Römischen) den Leichengesang: die Szene wird II Sam 3_{31} f sehr anschaulich geschildert und von den Aegyptern häufig abgebildet. Diese Sitte, das Leichenlied zu singen, findet sich bei vielen antiken und gegenwärtigen Völkern und ist von Konsul Wetzstein (Zeitschr. für Ethnologie 1873, S. 270 ff) im heutigen Syrien beobachtet und beschrieben worden. Solche Totenklage wird ganz gewöhnlich von gemieteten Klageweibern gesungen, „weisen Frauen", die das Totenlied „gelernt" haben, Jer $9_{16.19}$; auch Männer, die der Leichenklage kundig sind, hat es gegeben Amos 5_{16}. Der Chor respondiert, etwa mit dem Klageruf hō, hō Amos 5_{16} oder mit den Worten „wehe, mein Bruder" Jer 22_{18}, bei der Bestattung von Königen „wehe, Herr" Jer 22_{18} 34_5; wechselnde Chöre bei Leichenliedern bezeugt Sach 12_{12} ff. Ein solcher Klagemann oder ein Klageweib wird über einen großen Schatz poetischer Floskeln verfügt und es verstanden haben, sie für den gegebenen Fall passend zu gebrauchen. Von solchen privaten, volkstümlichen Leichenklagen ist uns natürlich nichts oder nur sehr wenig erhalten; trotzdem können wir uns aus der Literatur, die aus ihnen entstanden ist, von ihrem Inhalt eine Anschauung machen: das Leichenlied pries, manchmal in den kühnsten, auch in mythologischen Bildern die Vorzüge des Entschlafenen; der Leidtragende hat ja das Bedürfnis, den Toten, über den er klagt, zu loben; de mortuis nil nisi bene (über die Toten soll man nur Gutes sagen). Dann aber fügt das Lied wehmütig hinzu, daß dies alles dahin ist. Es stellt traurige Betrachtungen über die Art des Todesfalls an. Es schildert die Verlassenheit der Hinterbliebenen und fordert sie alle zum Mitklagen auf, vgl. das kunstmäßige Gedicht Jes 14_7 ff, wo der Dichter in der kühnsten Weise schildert, wie die Zedern des Libanon, der Hades unten und die toten Weltbeherrscher als die frohlockenden Leidtragenden ihre Stimme erheben. Der Eindruck eines Leichenliedes ist erschütternd: „dann fließen die Augen von Tränen, und die Wimpern träufeln von Wasser", Jer 9_{17}. — Dann haben sich Dichter höherer Art dieser Gattung be-

mächtigt: erhalten ist uns von David das Leichenlied über ¶ Abner II Sam 3 $_{33}$ f und besonders das wundervolle Lied um Saul und Jonathan, das sogenannte ¶ Bogenlied, das den Dichterruhm seines Schöpfers laut verkündet. Das letztere Gedicht unterscheidet sich von den volkstümlichen Klagen durch seine imponierende Schönheit, durch seinen größeren Umfang und vor allem durch den ganz persönlichen Erguß am Schluß; die sich stark von einander abhebenden Stücke, in die es zerfällt, zeigen noch, daß die Gattung der Sängerlieder aus der Zusammenordnung mehrerer Volkslieder entstanden ist. — Später ist es beliebt gewesen, bei großen Unglücksfällen, wenn ein Volk oder eine Stadt eine Katastrophe erlebt hat, das Leichenlied in übertragenem Sinne anzustimmen. Beispiele dieses politischen Leichenliedes sind vor allem ¶ Klagelieder Jeremiae 1. 2. 4, Leichenlieder auf Jerusalems Fall. Daß diese Gedichte wirklich, wie die Ueberschrift des Buches in der griechischen Bibel besagt, „Leichenlieder" (thrênoi, hebr. qīnōth) sind, ergibt sich vor allem aus ihrem Anfang 'ēcha ('ēch) = Ach, dem gewöhnlichen Wort, namentlich im Anfang der qīnā, Jes 1 $_{21}$ 14 $_{4}$ Jer 9 $_{18}$ 48 $_{17}$ Zeph 2 $_{15}$ II Sam 1 $_{19.\ 25.\ 27}$, und an der Versart des „Fünfers", dem durchgehenden Verse dieser Stücke, der im Leichenliede sehr gewöhnlich ist (Budde), ¶ Poesie und Musik Israels. In hohem Grade auffallend aber ist, daß die Kapitel dasjenige Bild, das wir in ihnen erwarten: nämlich das Bild von Jerusalem als der großen Toten, über deren Abscheiden das Leichenlied klagt, überhaupt nicht enthalten: ein deutlicher Hinweis darauf, daß das politische Leichenlied damals schon eine große Geschichte erlebt haben muß, in der es sich von seinem Ursprung weit entfernt hatte. — Die Richtigkeit des Schlusses erkennt man an den Propheten, die eine Menge politischer Leichenlieder bringen; berühmt sind besonders Amos 5 $_{1}$ f, das wunderbar-phantastische Lied auf Babels Fall Jes 14 $_{4}$ ff und die gewaltigen, mit mythischen Zügen erfüllten Gedichte des Ezechiel 19 27 28 $_{11}$ ff 32. Hier mischt sich manchmal die Leichenklage mit dem Spott über den gefallenen Feind. Nimmt man hinzu, daß die Propheten solche Lieder im voraus über Völker singen, die noch in voller Blüte stehen, so wird man verstehen, was für komplizierte, ja raffinierte Dichtungen so aus der Urzelle der volkstümlichen Totenklage schließlich entstanden sind. Noch Apok 18 $_{9}$ ff ist ein letzter grandioser Nachklang solcher politischer Leichenlieder. — Zu den Klageliedern gehört auch das Lied, das alljährlich von den Jungfrauen Gileads auf Jephtas Tochter feierlich gesungen wurde (Richt 11 $_{40}$): ein solches Klagefest ist offenbar Nachklang der Trauer um verstorbene Götter: so hat man in Babylonien um Tamuz, in Phönizien um ¶ Adonis, in Aegypten um Osiris, und in Kanaan um Hadadrimmon (Sach 12 $_{11}$ ¶ Hadad) die Klage gehalten. Das geheimnisvolle Stück Jes 53, die Klage um den unerkannt dahingegangenen „Knecht Jahves", ist seiner Gattung nach zu solchen Götter-Leichenliedern zu rechnen und mit Sach 12 $_{10}$ ff, wo uns die künftige Leichenklage um den großen Verstorbenen geschildert wird, zusammenzustellen. Doch damit haben wir das Gebiet der profanen Leichenklage bereits überschritten.

4. Ein ganz ähnliches Schauspiel wie die Geschichte des Leichenlieds bietet die des Siegesliedes. Ein besonders günstiges Geschick hat uns zwei alte Lieder dieser Art samt der genauen Beschreibung der Situation erhalten: es sind das Lied über den Philistersieg Sauls und Davids I Sam 18 $_{6}$ f und Miriams Lied am Roten Meer II Mose 15 $_{20}$ f. Außerdem wird die Situation des Siegesliedes in der Jephtaerzählung beschrieben Richt 11 $_{34}$. Wenn Israels Heerscharen den Sieg davongetragen haben und beutebeladen heimkehren, dann ziehen die heimgebliebenen Frauen aus, den Männern entgegen, das eigene Kind des Helden oder seine Schwester ihnen allen voran, — „herausziehen" ist der dafür gebräuchliche Ausdruck —; dann tanzen sie und singen in respondierenden Chören zum Klange der Pauken in großer Freude das Siegeslied. Dieselbe Sitte wird II Sam 1 $_{20}$ für die „Töchter der Philister" vorausgesetzt und besteht noch heute bei den Arabern (vgl. Georg Jacob: Beduinenleben, 1897², S. 125); noch Judith 15 $_{12}$ f wird eine solche Szene anschaulich geschildert. Diese Situation muß man sich vorstellen, wenn man die alten israelitischen Siegeslieder verstehen will. Die aufs höchste gestiegene Begeisterung eines temperamentvollen Volkes, der gewaltige Jubel eines solchen Einzuges klingt uns aus solchem Lied entgegen, wenn es Saul tausend und David gar zehntausend erlegte Feinde als ihre gewöhnliche Leistung zuschreibt (I Sam 18 $_{7}$), oder wenn es verkündet, daß Jahve selber die Feinde ins Meer gestürzt hat (II Mose 15 $_{21}$), daß Sonne und Mond still stehen mußten, um den Schlachttag zu verlängern (Jos 10 $_{12}$ f), oder daß die gewaltigen Mauern Jerichos fielen vor Israels Posaunenschall: auch das ist für einen Nachklang eines enthusiastischen Siegesliedes zu halten (Jos 6). Und wie jammervoll ist es, wenn diese schönste Stunde des Triumphes erfüllt ist von dem herzzerreißenden Schmerz des Helden, der seine Tochter, die ihm das Siegeslied singt, schlachten muß, weil er es Jahve so gelobt hat, wenn in das Siegeslied die Leichenklage hineinklingt (Richt 11 $_{34}$ ff). Eine andere Form des Siegesliedes ist, wenn der Held, selbst des Sanges kundig, die eigene Tat preist. Diese Form wird in der Sage von Simson vorausgesetzt, der mit schaurig-humorvollem Wortspiel sich selbst das Lied singt Richt 15 $_{16}$. So steht in der Sage — so dürfen wir uns vorstellen — Lamech, aus der Fehde zurückkehrend, mit Blut bespritzt, sich hoch aufrichtend vor seinen Weibern und verkündet ihnen die furchtbare Rache, die er genommen hat, I Mose 4 $_{23}$ f. — Während die volkstümlichen Siegeslieder sehr kurz sind, unterscheiden sich einige andere von ihnen durch ihren größeren, bei weitem größeren Umfang, sind also der eigentlichen Kunstdichtung zuzuschreiben. Doppelte Ueberlieferung haben wir über das Lied am Roten Meer: neben dem ganz kurzen Miriamliede II Mose 15 $_{21}$ steht ein dem Moses zugeschriebenes, viel längeres Gedicht II Mose 15 $_{1-19}$, das mit dem ersteren in den beiden ersten Zeilen übereinstimmt. Während das Miriamlied ganz aus der Situation geflossen und sicherlich echt ist, gehört das Moseslied (¶ Mosessegen usw.) einer späteren Zeit an und ist zur Feier des Passahfestes gesungen worden. Hier haben wir also zwei verschiedene Stilarten neben einander: dem älteren Volksliede hatten zwei Zeilen genügt, ein Dichter aber hat daraus eine Schöpfung von bei weiterem größeren

Umfange gebildet. Zum Sängerliede rechnen wir wegen seiner komplizierten Haltung das Lied von der Gibeonschlacht: der erste Teil dieses Liedes gibt ohne jede Einführung der Person (ganz wie im alten deutschen Lied) Worte der Beschwörung, die ein Führer oder Seher Israels (nach der Sage Josua) gesprochen hat; der zweite Teil setzt jauchzend hinzu, daß die Beschwörung in Erfüllung ging und das Volk seine Rache nahm an seinen Feinden (Jos 10_{12} f). Mit dem Triumph über den Sieg mischt sich der Spott über den dabei gefallenen Feind im Liede von Hesbons Katastrophe IV Mose 21_{27} ff; wir hören ausdrücklich, daß man die Dichter solcher Spottlieder moschelim nannte. Auch von den Propheten besitzen wir einige Sieges- und Spottlieder über den Feind, dessen Sturz sie weissagen; die schönsten Beispiele sind Jes 37_{22} ff, das Lied über Sanheribs Abzug von Jerusalem, und besonders das Lied von Babels Fall Jes 14_{4} ff, wo zugleich Töne des ironisch gewandten Leichenliedes erschallen; viele derartige bei Ezechiel vgl. oben. In den Psalmen klingen dann solche eschatologische Siegeslieder wieder Pslm 46. 48, und noch Judith 16 führt Judith wie einst Miriam den Reigentanz, um den Sieg zu feiern. Am Hofe des Königs haben die königlichen Sänger (II Sam 19_{36}) die Rückkehr ihres Herrn aus dem Feldzug und die Hilfe seines Gottes besungen (Pslm 20_{6}). Das schönste aber von allen Siegesliedern, die je in Israel aus Sängermund gekommen sind, ist zugleich das älteste, das ¶ Deboralied Richt 5, das, unter dem frischen Eindruck der Kisonschlacht gesungen, den Stimmungen eines von der Schlacht heißen Volkes hinreißenden Ausdruck gibt und in wahrhaft majestätischer Schönheit dahinfährt. — Eine Reihe dieser Lieder sind ganz profan; in anderen hat auch die Religion eine größere oder geringere Stelle, ohne daß dies für die literarische Beurteilung einen besonderen Unterschied ausmacht.

5. a) Wir geben nun einen Ueberblick über den gesamten Stoff, indem wir das Ganze nach a) den privaten, b) den politischen Liedern teilen. Auch in Israel wie überall singen die Kinder auf den Straßen und Plätzen im Spiel Sach 8_{5}; Jesus, der scharfe Beobachter des Volkslebens und der Freund der Kinder, hat sie belauscht, wie sie das Tun der Erwachsenen nachahmen und bald zur Flöte tanzen, bald das Leichenlied singen und klagen, und wie sie sich beim Spiele auch wohl zanken und nicht mehr mitspielen wollen Mtth 11_{17}. Auf dem Feld wird bei der Arbeit gesungen: sie jauchzen (in der Responsion) einander zu und singen Pslm 65_{14}. Und es singt, „wer die Rinder antreibt, und mit Gesange lenkt und mit den Stieren seine Unterhaltung führt“ JSir 38_{25}. Ein Arbeitslied ist auch das Lied IV Mose 21_{17} f, das beim Graben eines Brunnens gesungen wurde und das den Brunnen beschwört, aufzuwallen, ist er doch mit den heiligen, verehrungswürdigen Herrscherstäben ausgegraben: also zugleich ein Beschwörungslied, das auch bei der kultischen Dichtung (¶ Psalmen) mitzunennen ist. In der Nacht aber singt der Wächter auf dem Turm, wenn er die Stunden ansagt: die wundervolle Nachahmung eines Wächterliedes Jes 21_{11} f. Die Buhlerin hat die Zither ergriffen und zieht im Dunkeln durch die Stadt, ihre üppigen Liedchen zu singen. Die jungen Männer aber stimmen ein Spottlied an vor der Tür der einst berühmten, nun vergessenen Schönheit Jes 23_{16}. Spottlieder sind bei den witzigen Israeliten gewiß sehr beliebt gewesen; sie kann man hören, wo die Lästerer, etwa im Tor oder im Weinhaus zusammensitzen Pslm 1_{1} 69_{13}; sie sind sicherlich sehr gefürchtet gewesen: kein Gedanke ist, wie die Psalmen beweisen, den Frommen so schrecklich wie der, daß er so in den Mund der Leute gekommen ist, vgl. z. B. Pslm 69_{13} Hiob 30_{9} Klagelieder $3_{14.\ 63}$. Als Sara in hohem Alter noch ein Kind geboren hat, fürchtet sie, dem öffentlichen Spott zu verfallen: sie fürchtet etwa ein Spottlied I Mose 21_{6}.

An allen Höhepunkten des Lebens erklingt das Lied. Beim Richtfest wird der letzte Stein unter freudigem Gesange aufgesetzt Sach 4_{7} (Uebersetzung unsicher), wie auch der erste Stein unter Jubelrufen gelegt war Hiob 38_{7}. Wenn ein Familienglied in die Ferne scheidet, „entläßt“ man es „mit Jauchzen und Singen bei Pauke und Zither“ I Mose 31_{27}; auch die Braut verläßt unter feierlichen Segenswünschen das väterliche Dach I Mose 24_{60} vgl. Ruth 4_{11} f Tob 7_{12}. Selbstverständlich aber wird gesungen beim Gelage; denn was wäre der beste Wein ohne „Zither und Harfe, Pauke und Flöte“ Jes 5_{12}! Ist doch „wie ein Siegelstein von Karfunkel zu einer goldenen Halskette, so ein kunstgerechter Gesang zum Weingelage“ (JSir 35_{5}). Auch an der Königstafel ist die „Stimme der Sänger und Sängerinnen“ zu hören (II Sam 19_{36}). Amos beschreibt in hellem Zorn den Luxus der Großen seiner Zeit, die sich auf ihren Betten von Elfenbein rekeln und bei Speis und Trank „zum Klange der Harfe faseln, wie David sich allerlei (?) Lieder ersinnen“ Amos 6_{4} ff; danach scheint also David auch solche Schwelgenlieder gedichtet zu haben. Trinklieder sind uns erhalten, natürlich nicht um ihrer Schönheit willen, sondern als Worte der gottlosen Weltkinder, die so charakterisiert werden; so steht ein schönes Trinklied Weish Sal 2: „wir wollen uns kränzen mit Rosen, ehe sie welken“ (2_{8}): die Erinnerung an die Kürze alles Genusses würzt die Freude des Augenblickes, wie es auch sonst in solchen Liedern nicht selten ist (vgl. die ägyptischen Trinklieder bei Adolf Erman: Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, S. 516 f). Und so mag auch vielleicht das bekannte Wort Jes 22_{13}: „laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“, ursprünglich ein schwermütig-fröhliches Trinklied gewesen sein; vgl. auch Jes 24_{9} 21_{5} 56_{12} Pslm 69_{13} JSir 35_{3-6} 40_{20} f 49_{1}.

Die schönsten Tage aber im Leben des Israeliten sind die Tage der Ernte, der Liebe und der Hochzeit, sie alle durch Lieder verschönt. Wenn die Leute die Fülle von Korn und Most einheimsen, dann jauchzen und jubeln sie laut; dann ertönt das „Hēdād“ (Hei) des Kelertreters Jes 9_{2} 16_{10} Jer 25_{30} Pslm 4_{8}. — Und nun die Zeit der Liebe! Wenn der Frühling ins Land zieht, wenn die Blumen auf der Flur erscheinen und der Ruf der Turtel wieder erschallt, dann geht es wie ein glühender Hauch über die Herzen der Jugend. Dann erklingt in der Nacht das leise, lockende Lied des Liebenden vor dem Fenster des Mädchens Hhlied 2_{10} ff 5_{2}. Oder das Mädchen selber besingt ihre heiße, sehnsüchtige Liebe: wie sie vom Geliebten so lebhaft geträumt hat, daß sie ihn erwachend auf dem Lager suchte, wie sie dann aufstand und die Stadt durchstreifte,

um ihn zu finden Hhlied 3_{1} ff. Und wenn sie sich gefunden, dann feiern sie jauchzend und singend ihre Vereinigung in der grünenden und blühenden und duftenden Welt (1_{16} f). Er lockt sie hinaus in die menschenleere Steppe (Hosea 2_{16}), oder sie flüchten in die Weinberge, wo kein Lauscher sie beschleicht (Hhlied 7_{12} f), oder zu den „Löwenwohnungen, zu den Pantherbergen" (4_{8}); überall, wo ein Ort heimlich ist, da ist die Stätte der Liebe und des Liebesgesanges! Und wer dreister ist, der mag sein Liebchen ins Weinhaus führen 2_{4} ff; dann trinken sie Wein, genießen die köstlichen Früchte, trunken von Jugend und Liebe, von Frühling und Lied und Wein! Einige dieser Lieder singt der Liebende Ihr zum Preise 1_{9} ff 4_{1} 6_{4} ff, oder um seine Sehnsucht auszusprechen 2_{10} ff 5_{2}, häufiger noch und dies für Israel charakteristisch, jubelnd und jauchzend in ihrem Besitz 4_{1} ff $_{10}$ ff 5_{1} 8_{11} f. Mehr noch singt das Mädchen, auch sie im höchsten Grade temperamentvoll und völlig rückhaltlos 1_{1} ff 2_{3} ff $_{8}$ ff $_{16}$ 3_{1} ff 4_{16} 5_{2} ff $_{10}$ ff 8_{1} ff $_{6}$ f; auch sonst ist erotische Dichtung grade der Frauen bei primitiven Völkern oft beobachtet worden. Einige der Lieder sind Wechselgesänge zwischen Ihm und Ihr 1_{9} ff 4_{16} f 5_{2} ff 6_{7} ff $_{12}$ ff, wozu dann noch der Chor der Mädchen hinzukommt 5_{9} 6_{1}. Einige enthalten kleine, wundervolle Erzählungen, wie sich das liebende Paar vereinigt 2_{8} ff 5_{2} ff. Sie alle aber erfüllt von glühender Sinnlichkeit, liebeskrank oder jauchzend im Genuß, voll der kühnsten Bilder, die immer wieder dasselbe, den Genuß der Liebe in einer beinahe allegorisch (¶ Allegorie im AT und Judentum) zu nennenden Weise beschreiben. Geistige Eigenschaften werden hier nicht gepriesen, von Schmachten und Sentimentalität ist darin keine Rede, auch nicht von Treue und Ehe, sondern allein von der Herrlichkeit des Körpers, von leidenschaftlichem Begehren und glühendem Genuß. Auch Hhlied 8_{6} f handelt nicht von der den Tod überwindenden Macht der Liebe, sondern von ihrer heißen Leidenschaft, die dem Tode an Wut gleichkommt. Ein wahres Wunder ist, daß uns solche Lieder im Kanon erhalten sind. (Vgl. weiter über das ¶ Hohelied.) Eine Liebesgeschichte in Versen, natürlich allegorisch auf die Liebe zur Weisheit gedeutet, findet sich JSir 51_{13} ff vgl. 14_{20} ff. — Zu den Liebesliedern gesellen sich die *Hochzeitsgesänge*. Die Hochzeit, die sieben Tage lang mit den Verwandten und Freunden gefeiert wird (I Mose 29_{27} Richt 14_{12}), ist eine Zeit voll des Sanges. In feierlichem Zuge wird die Braut von den Freunden des Bräutigams heimgeholt, sie selbst in der Sänfte, rings umher die Männer, sie alle die Waffen (der Dämonen wegen, die man bei der Hochzeit fürchtet) in der Hand, „mit Pauken und Instrumenten" und unter gewaltigem Jubeln I Makk 9_{39}. Dabei war es Sitte wie noch jetzt in Syrien und bei vielen andern Völkern, daß Bräutigam und Braut als König und Königin besungen wurden: Kronen tragen sie auf dem Haupt! Der Bräutigam ist an diesem Tage Salomo, der glänzendste König (3_{7} ff), und die Braut keine andere als die Sulamitin, das schönste Mädchen Israels (7_{1} ¶ Abisag). In diesem Brautzug, in Wirklichkeit vielleicht armselig genug, führt ein König seine Braut, umduftet von Parfümwolken, in den Palast 3_{6} ff! Da weilt er, ein König, gefesselt durch Locken 7_{6} vgl. $1_{4.\,12}$! So vergoldet die Poesie dem geplagten Bauern den herrlichsten Tag seines Lebens. Und laut erklingt das Jubellied des Bräutigams und der Braut Jer 7_{34} 16_{9} 25_{10} 33_{11}. Andere Lieder mögen gesungen sein zum Preise der Braut, wenn sie den Schwerttanz aufführt, der noch jetzt in Syrien getanzt wird Hhlied 7_{1} ff Pslm 78_{63}. In Pslm 45 haben wir das Lied eines großen Dichters, der das Hochzeitsfest seines Königs verherrlicht, ein prachtvolles Gedicht. Auch da wird der Brautzug des Königs beschrieben: wie die junge Königin dem Gemahl zur Rechten schreitet, ganz in Pracht gehüllt, und ihre Gespielinnen in bunten Kleidern sie geleiten, jauchzend und jubelnd, das Hochzeitslied singend Pslm 45_{15} f. — Die Tage der Hochzeit verkürzt man mit Spiel und Gesang. Auch *Aufführungen* mit verteilten Rollen, Uranfänge des Dramas, wobei sich die Menschen verkleiden, wohl kultischer Art und sicherlich nicht für Jahve gehalten, muß es in Israel gegeben haben, wie dergleichen auch bei sehr primitiven Völkern bezeugt ist. Das spätere israelitische Gesetz verbietet, daß Männer sich als Frauen oder Frauen als Männer verkleiden V Mose 22_{5}; natürlich sind die Texte dazu uns verloren. — Die Simsongeschichte setzt voraus, daß es Sitte war, auch *Rätsel-Wettspiele* zu veranstalten Richt 14_{12} ff. Von den Rätseln Israels bekommen wir bei dieser Gelegenheit eine Probe Richt 15_{14}; rätselähnlich sind Spr 6_{16-19} $30_{4.\,15}$ JSir 25_{1} f. — Von den Rätseln kommen wir auf die *Weisheitssprüche*, wie sie später im ¶ Sprüchebuch und im JSir (¶ Apokryphen) zusammengestellt worden sind. Solche Sprüche, nicht mit den eigentlich volkstümlichen und ganz kurzen Sprichworten (Richt 8_{21} I Sam 10_{11} f 24_{14} I Kön 20_{11} Hosea 4_{11} Ezech 16_{44} Hiob 2_{4} Luk 4_{23} Joh 4_{37}) zu verwechseln, gehören zur Kunstdichtung; von den weisen Männern, die nach des Tages Arbeit im Tor zusammensitzen, kann der Jüngling sie lernen. Diese Spruchliteratur handelt von dem mannigfaltigen Leben der Menschen und gibt guten Rat in allen Lagen. Ursprünglich ganz profan, der ägyptischen Spruchliteratur nahe verwandt und vielleicht von dort beeinflußt (¶ Aegypten: IV), ist sie später mit religiösem Geiste erfüllt worden. — Ganz anders ist die Weisheitsdichtung Salomos, von der zwar keine Reste erhalten sind, die aber doch in den Berichten davon sehr deutlich beschrieben wird I Kön 5_{9} ff 10_{1} ff $_{23}$ ff: es war eine Naturdichtung in Rätselform: die mannigfaltigsten und merkwürdigsten Wesen der Natur, Pflanzen und Tiere, wurden darin, etwa in kühnen Metaphern oder sonstwie verhüllt, beschrieben, so daß nur der Eingeweihte und Rätselkundige sie zu erkennen vermochte; auch diese Literatur war, wie alles, was Salomos Herz erfreute, ausländischen Ursprungs: die Königin von Saba hat darin mit ihm gewetteifert. Auch die Namen anderer Dichter, vielleicht in derselben Gattung, werden genannt I Kön 5_{11}. — Hebräisches Denken ist konkreter als das moderne; darum braucht der Hebräer mit Vorliebe in der Rede allerlei Bilder, nicht sowohl als Schmuck, sondern vielmehr zur Verdeutlichung des Schwierigen, Entlegenen, Abstrakten; so hat auch das Gleichnis, die ¶ Fabel und ¶ Parabel in Israel geblüht; und spätere Schriftsteller haben es gelernt, ihre Gedanken in die kunstvolle Form der ¶ Allegorie einzukleiden.

5. b) Schließlich über die **politischen Gattungen**, von denen wir Sieges- und Spottlied schon besprochen haben; auch die Leichenlieder haben, wie wir gesehen haben, vielfach politische Stoffe behandelt. Aber auch nach Abzug dieser Lieder bleibt ein großes Material zurück, wie denn die meisten, ja fast alle aus der alten Zeit uns überlieferten Gedichte politischer Art sind. Es ist kein Zufall, daß das eine der alten Liederbücher, deren Namen auf uns gekommen sind, ein Kriegsliederbuch ist, daß auch in dem anderen politische Gedichte standen (Jos 10 $_{12}$ f II Sam 1 $_{18}$), und daß auch das vom Chronisten zitierte Buch der „Leichenlieder" politische Klagegesänge enthalten hat II Chron 35 $_{25}$. Israel war, wie uns besonders die Prophetenschriften zeigen, in höchstem Grade patriotisch und politisch interessiert; die politischen Ereignisse und Zustände waren nicht, wie es in einem durch den Absolutismus hindurchgegangenen Volke — leider! — zu sein pflegt, nur die Domäne der Regierenden, sondern auch dem gemeinen Manne ein Gegenstand seiner höchsten Freude und tiefsten Trauer. Dazu hatte man, wie die vielen historischen Sagen bezeugen, ein lebhaftes Interesse an der Vergangenheit, das unser Volk beschämen könnte. Und die Religion selber war mit dem Volkstum und Staat aufs engste verbunden; mußte und konnte doch in der ältesten Zeit die religiös-nationale Begeisterung die fehlende militärische Organisation ersetzen. In einem solchen Volke hat die politische Dichtung geblüht; die herrlichsten Gedichte der alten Zeit gehören dahin; diese Lieder sprachen die Stimmungen eines ganzen, leidenschaftlich erregten Volkes aus. Und in diesen Gedichten tritt sehr oft die Religion aufs kräftigste hervor. Solche Lieder sind schon früh in Sammlungen zusammengestellt worden; man hat sie immer wieder gern gesungen und gelesen und der Ueberlieferung für wert gehalten. Kein deutlicherer Beweis für den gänzlichen Umschwung im Judentum, als daß man diese Schätze der Vergangenheit damals hat untergehen lassen. Sehr wenige eigentlich politische Lieder finden wir im Psalter; ein Wunder ist, daß man die Königsgedichte überliefert hat, und sicherlich nur deshalb, weil man sie fälschlich auf den Messias gedeutet hat. — Ein großer Teil dieser Lieder sind **Schlachtgesänge**; natürlich, da in den Kriegen und Schlachten das politische Leben, zumal eines antiken Volkes gipfelt. Auch die israelitischen Heerscharen stürmen mit lautem **Feldgeschrei** in die Schlacht („für Jahve und Gideon" Richt 7 $_{18}$), das auch poetische Form tragen kann; wenn es zum Krieg gegen Amalek geht, singt man den Spruch II Mose 17 $_{16}$. Dem Gottesmann hat man zugetraut, daß er Flüche gegen den Feind sprechen und den Sieg an Israels Banner zaubern könne; so erhebt Moses in der Amalekiterschlacht, um Israel zu helfen, den Gottesstab II Mose 17 $_{8}$ ff; Debora singt in der Schlacht ihr Lied, um den Feind zu bezaubern Richt 5 $_{12}$ (vgl. Bernhard Stade: Biblische Theologie des AT I, 1905, S. 32. 59). Nach der Sage hat ¶ Elisa noch sterbend drei Siege gegen Aram durch einen Zauberspruch Israel hinterlassen II Kön 13 $_{14}$ ff, und ist ¶ Bileam herbeigeholt worden, um Israel zu verfluchen IV Mose 22 ff. Aus diesem Glauben an die wirkende Macht der Gottesmänner ist eine ganze kleine Literaturgattung entsprungen. Die alten Sagen berichten gern, daß in der Urzeit **Fluch- und Segensworte** über die Völker gesprochen worden sind, die noch jetzt ihr Schicksal bestimmen: so der Segen Noahs I Mose 9 $_{25}$ ff, Isaaks I Mose 27 $_{26}$ ff $_{39}$ f und Josephs I Mose 48 $_{15}$ ff. Dichter haben diesen dankbaren Stoff ergriffen: sie beschwören einen alten Gottesmann aus dem Grabe und lassen ihn im Stil der ¶ Propheten über ihr Volk die schönsten Segnungen aussprechen, die jetzt — so ist der Dichter überzeugt — herrlich erfüllt sind. So der ¶ Jakobsegen I Mose 49, der ¶ Mosessegen V Mose 33 und die ¶ Bileamsprüche: wundervolle Bilder eines gottgesegneten Volkes in der raffinierten Form prophetischer Zukunftsschau. Auch König David hat in seinen „letzten Worten" II Sam 23 $_{1-7}$ in diesem Stil gesprochen. Er redet in dem gewaltigen Selbstgefühl des von Jahve gesegneten und von ihm inspirierten Königs; mit feierlichem Ernst erhebt er die Stimme und verkündet, daß Gerechtigkeit und Gottesfurcht die Stützen des königlichen Thrones sind. Darum steht auch sein Haus festgegründet in Ewigkeit; die Gottlosen aber gehören wie die Dornen ins Feuer! Ganz ähnlich, nur bei weitem nicht von dieser poetischen Herrlichkeit ist Nabopalassars Gebet um die Ewigkeit seines Thrones, vgl. Hehn: Hymnen und Gebete an Marduk, S. 18. Aber auch die **Revolution** erhebt ihr Lied: ein Lied ist es — das Lied des Seba —, das Israel zum Abfall von David entflammte II Sam 20 $_{1}$ und schließlich seinen Thron stürzen half I Kön 12 $_{16}$. — Zum Schluß über die **Königspsalmen**. Wie in Assyrien, Babylonien und Aegypten haben sich auch Israels Könige von Hofsängern verherrlichen lassen (II Sam 19 $_{36}$ Pred Sal 2 $_{8}$), von deren Gedichten einige im Psalter erhalten sind (Pslm 2. 20. 21. 45. 72. 110). Solche Lieder, die meisten von religiösen Motiven voll und im Königsheiligtum gesungen, sind vom Sängerchor am Bettage aufgeführt, wenn ihr Herr ins Feld zieht (Pslm 20. 2. 110), oder etwa an seinem Geburtstage (Pslm 21. 72), um ihm Glück zu wünschen. Ein prachtvolles und sehr altertümliches Lied verherrlicht die Hochzeit des Gebieters (Pslm 45). Alle diese Lieder sind voll von enthusiastischen Lobpreisungen des Königs und von überschwenglichen Wünschen für sein Heil; gewaltige Kampfes- und Siegesszenen erdichtet man ihm zu Ehren Pslm 21 $_{9}$ ff 45 $_{4}$ ff 110, wie man sie auf babylonischen und ägyptischen Abbildungen dargestellt sieht, vgl. die imponierende Siegessäule Naramsins, Tafel 3 (s. o. RGG I nach Sp. 864). Ja selbst Orakel sprechen sie nach Sänger-Vorrecht aus (20 $_{7}$ ff 110 $_{1}$ ff $_{4}$ ff): sie schmücken das Haupt ihres Herrn mit der Krone des Messias und übertragen auf ihn die Hoffnungen ihres Volkes und der Propheten vom kommenden Völkerkönig (Pslm 72 $_{2}$ 2).

Faßt man alles zusammen, so erkennen wir aus dem wenigen, was wir aus der alten profanen Dichtkunst Israels besitzen, wie sehr die Poesie hier geblüht haben muß. Die Aufgabe künftiger Forschung wird es sein, den Stil der poetischen Gattungen genauer zu erkennen; dabei wird man die poetischen Schöpfungen andrer Völker in viel weiterem Maße, als es bisher geschehen ist, zur Vergleichung heranziehen müssen, was besonders für die Leichenklagen und die Königslieder fruchtbar sein dürfte.

Zu den Liebes- und Hochzeitsliedern vgl. **Wetzstein** in der Zeitschrift für Ethnologie 1873, S. 270 ff und bei

Franz Delitzsch: Kommentar zum Hohen Lied, 1875, S. 162 ff; — ‡Karl Budde: PrJ 1894, S. 92 ff; — Ders.: Hohes Lied (Kurzer Handkommentar, Bd. 17), 1898; — Georg Jacob: Das hohe Lied, 1902; — Paul Haupt: Biblische Liebeslieder, 1907. — Im allgemeinen ‡Emil Kautzsch: Poesie und poetische Bücher des AT, 1902, S. 15 ff; — ‡Karl Budde: Geschichte der althebräischen Literatur, 1906, S. 7 ff; — ‡Hermann Gunkel: Israelitische Literatur (Kultur der Gegenwart I, 7, S. 58 ff), 1906. — Vgl. weitere Literatur in ¶ Bibelwissenschaft: I. E, 2 e. **Gunkel.**

Dichtung, Geschichte der altchristlichen, ¶ Literaturgeschichte, christliche: I. — Christliche Dichtung in Mittelalter und Neuzeit ¶ Literaturgeschichte, christliche: II. III.

Dickens, Charles (1812—1870), (Schriftstellername Boz).

1. Seine allgemeine Bedeutung; — 2. Sein Verhältnis zum Volk; — 3. Realismus und Idealismus; — 4. Humor und Karrikatur; — 5. Soziales und ethisches Pathos; — 6. Sein Christentum.

1. D. muß in dieser Enzyklopädie der Religion einen Ehrenplatz erhalten, da er nicht bloß durch seine literarischen Schöpfungen, obenan die Pickwick Papers, Oliver Twist, Nickolas Nickleby, Martin Chuzzlewit, David Copperfield, seine Nation wie kein anderer Literat gefördert, nationale Fehler wie Heuchelei, fromme Phrase, Chauvinismus, nationale Versäumnisse in Schul-, Armen-, Gefängniswesen erfolgreichst bekämpft, sondern in seinen (fast immer wöchentlich erscheinenden) Dichtwerken den Typus eines christlichen ¶ Volksschriftstellers dargestellt hat. Was Dr. Jowett bei seinem Begräbnis in der Westminster Abbey (Juni 1870) aussprach: „Wir können kaum die Dankesschuld übertreiben, die wir gegen einen Schriftsteller hegen, der uns dazu geführt hat, zu sympathisieren mit jenen guten, treuen, aufrichtigen, ehrenwerten Charakteren des gewöhnlichen Lebens und zu lachen über den Egoismus, die Heuchelei, die falsche Respektabilität religiöser und anderer Bekenntnishelden", das macht ihn im Verein mit seiner genialen Beobachtungs- und Darstellungsgabe zu einem Schriftsteller von einzigartiger Bedeutung. Seinen inneren Wert, wie er besonders auch in den Weihnachtsgeschichten, in Tale of two cities, Old curiosity shop und Bleak House unmittelbar zu jedem spricht, hat Carlyle in die Worte gekleidet: „jener gute, zartsinnige, hochbegabte, allzeit freundliche, noble D.". Er verkörpert im volkstümlichen Stil die christliche Humanität.

2. D. wollte nur Schriftsteller für das Volk sein, dessen Leiden er mit verzweifelter Intensität schildert, dessen kleine, stille Freuden und Würden er zu höchsten Ehren bringt. Seine Größe liegt darin, wie er gerade in den bekanntesten Situationen des bürgerlichen Lebens Nerv und Pulsschlag eines höheren menschlichen Interesses aufweist. Er verweilt mit Vorliebe in den Kreisen, die zwischen den mittleren und untersten liegen, und ist genial in der Aufspürung der Verwandtschaft zwischen hoch und niedrig. In alle gemeinsten Lagen sich mischend, die Seele des Guten aufsuchend in schlechten Dingen, hat er die gefühllose Gleichgültigkeit gegen die unterdrückten Massen zu überwinden getrachtet. Seine ganze Schriftstellerei, in lauter populären Wochenschriften, Household words, All the year round u. s. f. kapitelweise erscheinend, ist frei von dem unendlich grausamen Götzendienst des Aesthetischen, lebt nur von der freudigen Anerkennung schlichtester Familien. Genial im Verkehr mit der Masse, konnte er seine Gestalten nur mitten im Strom des Massenverkehrs wirklich packen. Zuletzt, da seine literarische Produktion erlahmte, reiste er als Vorleser seiner populärsten Szenen „für das große Haus der Bruderschaft des menschlichen Interesses". Sein ganzes Leben war erfüllt von der einen Leidenschaft, der Hebung seiner Brüder und Schwestern im Volk, dessen niedrigste Situationen er als Kind durchlebt hatte.

3. Das Eigenartige der D.schen Schöpfungen ist die Verbindung realistischer Beobachtung mit idealistischer Zielbestimmung. Gleichgültig gegen Würdigung seiner Dichtungen als literarischer Kunstwerke, will er sie als Wirklichkeiten, nicht als Schöpfungen der Phantasie gewürdigt sehen. Für ihn selbst waren seine Gestalten zwingende Realitäten: überwältigt von dem Idealbild, das sein Herz geschaut, muß er es sich ausleben lassen. Die besten Gestalten wie Little Nelly, Martin Chuzzlewit, oder in The Chimes werden anders, als er sie ursprünglich gedacht, wie Existenzen, die ihr Leben außerhalb seiner Phantasie führen, beherrscht vom Gesetz der eignen Schwere. In seinem Leben — der besten englischen Biographie, die wir besitzen, von seinem Freunde Forster — verfolgen wir das Wunder der schöpferischen Einbildung: die Fähigkeit, sich selbst so in Gestalten und Eingebungen der Phantasie zu projizieren, daß man selbst wird, was man auszudrücken wünscht. D. erfindet nicht, er schaut und schreibt Geschautes nieder. Aber wie weit ist er dabei entfernt von bloßer Photographie der gemeinen Wirklichkeit! Er erstrebt ja nicht exakte Wahrheit, nicht Genauigkeit eines Katalogs, sondern die Bereicherung der Phantasie, die sie in Stand setzt, freudig sich zu Hause zu fühlen in der Wirklichkeit. So ist er völlig frei von schulmeisternder Tendenz, diesem üblen Beigeschmack fast aller „christlichen Literatur". Er erkannte zu deutlich, daß ein Werk der Fiktion niemals einen Satz beweisen kann, nur ein richtiges Gefühl zum unwillkürlichen Durchbruch bringen. Auch David Copperfield ist keine Autobiographie: der individuelle Lebensverlauf ist völlig nebensächlich gegenüber der Fülle von Erfahrungen, die darin gemacht werden. Der Künstler, der freudvolles Heimatgefühl im idealen Streben zu verbreiten sucht, vermag in dem Selbstporträt seine Erfahrungen mit fünfzig andern zu verschmelzen. So verbindet D. Realismus und Idealismus in einer Weise, davon alle tiefere Wirkung auf das Volksgemüt abhängt.

4. Eine der wesentlichsten Kräfte seiner Popularität war sein seltener Humor. Die sonnige Gesundheit seiner Natur machte ihn wunderbar empfänglich für alle sonderbaren Kontraste der Wirklichkeit; selbst sein schärfster Kritiker Lewes muß seine unerreichbare Größe in Späßen rühmen, die wunderbare Lebendigkeit seiner Einbildungskraft und die unendliche Beweglichkeit seiner Teilnehmung, die jene Einbildungskraft mit Elementen von universeller Macht über die Lachmuskeln versorgte. Welch ein Segen für das schwer arbeitende Volk, lachen zu können aus vollem Hals! — Aber sein wie der Fritz ¶ Reutersche Humor hat viel tiefere Wurzeln: zumal in den Pickwickiern tritt auf dem Höhepunkt des Spaßes ergreifender Ernst hervor; so ist Humor

mit einem tief die Tragik miterleidenden Pathos verbunden. Dick Swiveller und die Marchioneß — das ist eine Komödie im edelsten antiken Sinn. Dabei wird das Pathos nie ins Lächerliche gezogen. D. zieht das menschliche Leben ins Satirische, aber nie, um es herabzuziehen. Er hat keine Freude daran, das Erhabene herunterzureißen in die Nachbarschaft des Gemeinen. Er denkt nicht daran, die Tugend als etwas Hohles darzustellen, an das man sein Vertrauen nicht verschwenden sollte. Er satirisiert nur den Selbstsüchtigen, den Hartherzigen, den Grausamen. Seine Weihnachtserzählungen, die zweifellos besten Volkserzählungen, lassen die Gedanken vor uns aufsteigen, die sich untereinander anklagen und entschuldigen; aber sie zeigen wie alle andern Dichtungen D.s den Kampf des Lebens nie tragisch. Herzen werden nicht gebrochen durch übergroße Pflichten, die ihnen auferlegt werden; das Leben verliert bei allem edlen Mitleiden und großmütigen Selbstverleugnen nie den Raum für stilles, edles Glück; leicht und unmittelbar steigen wir von alltäglichen Realitäten auf zu den Regionen der idealsten Lebensherrlichkeit. Wie zeigt die Familie Peggotty in Copperfield die unförmlichsten Gestalten durch unverdiente Leiden und heroische Ausdauer zu Ritterlichkeit und Erhabenheit gesteigert! Das Lächeln über sie unterstützt nur das Pathos. Es eignet dem Dichter aber eine ganz seltene Einsicht in die Sympathie zwischen der Natur der Dinge und ihrer Gegenstücke. — Nun aber liegt gerade hierin die Gefahr der Karrikatur. H. Taine tadelt den D.schen Spleen: er stelle das Sonderbare und Exzentrische über das Einfache und Natürliche, den Instinkt über die Vernunft, die Intuition des Herzens über die praktische Einsicht. Diese krassen Uebertreibungen, diese stereotypen Figuren und Erlebnisse erweckten Interesse nur für alltägliche Gegenstände. D. sei nicht ruhig genug, um auf den Grund der Motive zu kommen; ihm fehle gerechteres Abwägen, empirische Objektivität. Wie reitet er — man denke an Micawber — auf einer Grimasse herum und schafft so Inkarnationen der Absurdität. Wenn aber Taine hierin einen nationalen Mangel der Engländer findet, die für echte Kunst verdorben seien durch das Uebermaß an religiösem und sittlichem Pathos, so vergißt er George ¶ Eliot, die gerade durch die reine Objektivität künstlerischer Teilnehmung ausgezeichnet ist. Aber ihr ist D. an Popularität überlegen eben durch das Maß seines Eindringens in das innere Leben und seine Komplikationen, dadurch, daß er nicht Charaktere, sondern personifizierte Charakteristiken von Eigenschaften bietet. Aber diese „hölzernen, auf Rädern laufenden Figuren" überzeugen das Volk durch die Lebendigkeit ihrer Darstellung von ihrer Wirklichkeit. Und D. blieb subjektiv wahr bei seinen Uebertreibungen. Er hatte eben selbst Spleen, glaubte an die Möglichkeit, alle denkbaren Exzentrizitäten zu verbinden mit einem braven Herzen, Schlauheit mit Einfalt, guten Verstand mit partieller Narrheit. Der Glaube des Autors selbst an seine Gestalten, diese naive, liebenswürdige Selbstmystifikation, reißt das Volk mit sich. Auch das Groteske des D.schen Humors steigert nur seine Wirkung auf breite Massen.

5. D. repräsentiert durchweg jene Schicht sozialen Denkens, für die das S o z i a l e unmittelbar auch das S i t t l i c h e ist. Er hat so alle Hilfsmittel der Bourgeois-Ethik zur Verfügung. Die Verbindung möglichst weiter zerrissener Kreise zu einem lebendigen, wirklichen Gefühl der menschlichen Familienzusammengehörigkeit durch Ueberbrückung der Denk- und Empfindungsgegensätze — das scheint ihm die Lösung der sozialen Frage. Als Sohn des Volkes, als Parvenu aus der Masse, haßt er das konventionelle Gerede vom „Volk". Soziale, intellektuelle, hygienische, sittliche Hebung der unteren Klassen erstrebte er zunächst mit dem radikalen Demokratismus des selfmade man. Die Chimes dachte er sich als einen „festen Griff nach der Gurgel der Zeit". Politik war bei ihm nur Instinkt, nie Studium. Es fehlte ihm alle ruhige Erwägung tatsächlicher Notwendigkeiten. „1001 Humbugs" war sein letzter, nicht ausgeführter Vorwurf. Dabei hatte er aber einen gesunden Haß gegen das chauvinistische Getue, als ob alles Englische an sich vollkommen sei, und verfolgte stetig die gesunde Grundidee: Hebung der Familie und Häuslichkeit die Grundlage aller sozialen Reform. Reinlichkeit und Anständigkeit des Hauses — das zu befördern ist das Hauptanliegen seiner household words. Die wunderbare Kraft seiner sittlich-sozialen Tendenzen liegt aber in ihrer Einfachheit, die gerade durch das Fehlen von Nuancen groß und wirksam ist. Schlichteste Güte ist sein Frauenideal, wofür intellektuelle Bildung unwesentlich. Eine wunderbar reiche Phänomenologie des Zentrallasters, der Selbstsucht, begegnet durchweg. So ist Reinigung unsrer Gesinnung durch Demütigung vor schlichtem, sittlichem Heldentum die Quintessenz seiner Sozialethik. — Hier haken nun die Kunstkritiker ein: Taine urteilt, daß genuine Kunst sich nicht vertrage mit so viel moralisch-religiöser Tendenz. Es mangelt D. allerdings durchaus das physiologische Interesse an der Leidenschaft als Kraft, die als solche wertvoll ist; er verzichtet auf alle Schönheiten, die den nationalen Boden beflecken könnten. Er kann es schlechthin nicht verstehen, daß keusch und anständig sein notwendig heiße unnatürlich und langweilig sein. Er verwirft im übrigen die bloße englische Konvention und Form. Dagegen kämpft er gegen das Nationallaster der Trunksucht nur im Verein mit dem Kampf gegen Wohnungs- und Bildungsnot. Echt englisch ist er in seinem Ideal der Reinheit und Keuschheit, die er im tiefsten Schmutz des Milieus unbefleckt bleiben läßt. Das eben macht den christlichen Volksschriftsteller aus, daß ihm bei dem Begräbnis in der Westminster Abbey nachgerühmt werden konnte: das Evangelium der Gütigkeit, der brüderlichen Liebe, der Sympathie im weitesten Sinne habe ihn allen zum persönlichen Freund gemacht; besonders aber zeichne ihn der natürliche Instinkt der Reinheit aus, so daß es kaum eine Seite unter Tausenden in seinen Schriften gebe, die man nicht ruhig in die Hände eines Kindes legen könnte.

6. D. verabscheute „alle aufdringlichen Bekenntnisse und Causerien über R e l i g i o n als eine der hauptsächlichsten Ursachen, weshalb die wirkliche Christlichkeit in dieser Welt so langsame Fortschritte gemacht hat". So begegnen denn in seinen Romanen religiöse Momente nur spärlich und nur auf den Höhepunkten. Durchweg aber sind sie durchzogen von dem religiösen Optimismus und wiederum von einer instinktiven Ehr-

furcht vor dem göttlichen Geheimnis in den Menschenherzen. Er lehrt uns mit frommem Vertrauen auf das Gute im elendesten Menschen zu achten und auch die Bosheit milde zu verstehen. Auch die Früchte des Mißgeschicks läßt er süß erscheinen, wenn seine Wolken nicht der Schatten der Ehrlosigkeit sind. Neben der Empfänglichkeit für das Göttliche in Natur und Menschenwelt predigen seine Werke, zumal die Weihnachtsgeschichten, Versöhnlichkeit, Vergeben des Unrechts, damit man es vergessen könne. Außerdem zieht durch manche Szene wie durch seine schönsten Briefe eine tiefe Sehnsucht nach endlicher Vollendung. Diesen christlichen Stimmungen entsprach seine tiefe Verehrung für das Leben und die Lehren des Erlösers, wie er denn seinen Kindern eine Harmonie der vier Evangelien zusammenstellte. Dem konventionellen Kirchenchristentum, das über religiöse Mysterien und schwierige Glaubenspunkte die Einfalt und Liebe des Meisters verlor, war er abgeneigt, an Thomas ¶ Arnolds ebenso pietätvoller wie weitherziger, innerlich freier und sittlich energischer Form des Christentums befestigte er immer wieder sein durch Zweifelskämpfe angefochtenes Christentum. Dagegen kam der Dichter, der überhaupt mehr Tiefe der Empfindung als Klarheit der Erkenntnis hatte, nicht bloß über Sünde und Gnade, die sein Optimismus und Menschenvertrauen ihm verschleierten, sondern auch über die Wahrheit der Religion nie zu rechter Klarheit und Gewißheit. Aber da er den Grundsatz befolgte, daß man solche intimste Punkte in Romanen nicht darzustellen, nur die praktischen Früchte christlicher Gesinnung vorzuführen habe, so machen die Mängel seiner christlichen Erkenntnis sich nie störend geltend. Um so wertvoller ist die Aufregung des verborgenen Menschen des Herzens, dem er unwillkürlich die edelsten Empfindungen stärkt und die Heiligtümer der Heimat verklärt. Und darum ist er der beste Typus eines christlichen Volksschriftstellers. Denn Heimat und Friedensluft kann unserem Volk nur Phantasie und Sympathie schaffen, das Leben in einer höheren Welt, das aber nicht Illusion und Empfindung bleibt, sondern Gesinnung und Tat hervortreibt.

Forster: Life of Charles Dickens (Tauchnitz Edition Nr. 1203 f. 1288 f); — Otto Baumgarten: Charles Dickens, ein christlicher Volksschriftsteller (in: ChrW 1896, Sp. 304 ff. 331 ff. 352 ff. 394 ff. 446 ff. 474 ff). **Baumgarten.**

Didache = Lehre (der zwölf Apostel), wichtigste Lehrschrift unter den ¶ Apokryphen: II. des NT, 4 a.

Didaktik ¶ Erziehung, 1.

Didaskalia ¶ Kirchenverfassung: I.

Diderot, Denis (1713—1784), geb. in Langres, sollte in Paris erst Theologie, hernach Jura studieren, beschäftigte sich aber wider den Willen des Vaters statt dessen mit Philosophie, Mathematik und Physik und geriet früh unter den Einfluß ¶ Bayles und der englischen Sensualisten und ¶ Freidenker (¶ Aufklärung ¶ Deismus: I, 3 b). Zu seinen ersten Schriften gehören die Uebersetzung der ethischen Schrift ¶ Shaftesburys „Essai sur le mérite et la vertu" (1745), dessen gegen den ethischen ¶ Materialismus gerichtete Schätzung der Tugend er auch später beibehielt, und seine dem Scharfrichter verfallenen „Pensées philosophiques" (1746), die sich in der Art ¶ Voltaires und des Deismus gegen die Offenbarungsansprüche des Christentums wenden und nur festhalten an der Natürlichen Theologie (¶ Gottesbeweise), vor allem am Glauben an die Existenz des das Chaos naturgesetzlich ordnenden Gottes, dessen Verehrung Pflicht sei. Der deistische Skeptizismus gegenüber der Offenbarungsreligion erhellt auch aus der 1747 geschriebenen, aber erst 1830 veröffentlichten „Promenade d'un sceptique". Trotz seiner starken Betonung der naturwissenschaftlichen Erfahrung, seiner atomistischen Theorie (Interprétation de la nature, 1754), seiner mechanistischen Prinzipien und seiner umfassenden religionsgeschichtlichen Kritik der herrschenden Religion ist D. auch in seinen späteren Schriften, bei aller Kritik der Inkonsequenzen des Deismus, selber dem radikalen Deismus fern geblieben und hat einem ¶ d'Alembert und ¶ Voltaire näher gestanden als einem ¶ Holbach und ¶ Helvetius; seine „Introduction aux grands principes" und „Lettre sur les aveugles" (1749) sind mit Unrecht als atheistisch beschlagnahmt worden und haben ihm eine einjährige Gefängnisstrafe eingebracht. Sein Hauptwerk, die „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des arts et des métiers" (1751—72), das Zentralwerk der französischen Aufklärung, behandelt in demselben Geiste, wie die genannten Schriften, das Gesamtgebiet der Wissenschaften, der Technik und Industrie, mit Einschluß der Theologie, im Gegensatz zur ¶ Scholastik und zum ¶ Supernaturalismus, aber nicht ohne natürliche Religion und Sittlichkeit, ja nicht ohne Anerkennung der Offenbarung, deren Nutzen auch D. in seinen zahlreichen eigenen dogmatischen, erkenntnistheoretischen und religionshistorischen Artikeln zugesteht, — vielleicht freilich nur exoterisch. Um seines Helfers bei der Abfassung der „Enzyklopädie" willen seien auch seine beiden metaphysischen Abhandlurgen „Entretien d'Alembert et de D.", und „Rêve d'Alembert" (1769) noch genannt, die erst nach seinem Tode erschienen. Von seinen poetischen Werken sind einige von Lessing, Goethe, Schiller ins Deutsche übertragen und vielfach nachgeahmt worden. Seine Polyhistorie und sein auch von Goethe als „hinreißend" bezeichneter Stil zogen viele in seinen Bann, obwohl er, wie Goethe richtig bemerkt, mehr die Freunde des Alten zu beunruhigen, als ein Neues zu schaffen vermochte. Seine Freundschaft mit der russischen Kaiserin Katharina II, die ihm, um ihn vor Nahrungssorgen zu bewahren, seine Bibliothek abkaufte und ihn bei einem guten Gehalt beauftragte, sie in seinem Hause lebenslänglich für sie zu verwalten, ist bekannt; D. war auch eine zeitlang in Petersburg; der Einladung ¶ Friedrichs des Großen nach Berlin folgte er damals nicht, sondern kehrte über Holland („Voyage de Hollande") nach Paris zurück, wo er 1784 nach rastloser Tätigkeit starb. — ¶ Enzyklopädisten.

D.s Werke, hrsg. von Assézat und Tourneux, 1875 ff, 20 Bde., aber nicht vollständig; — Mémoires, correspondance et ouvrages inédits, 1830; darin auch die Biographie durch seine Tochter Madame de Vandeul; — Rosenkranz: D.s Leben und Werke, 2 Bde., 1866; — Albert Collignon: D., sa vie, ses oeuvres, sa correspondance, 1895; — Ch. Avezac-Lavigne: D. et la société du baron d'Holbach, 1875; — J. Morley: D. and the Encyclopedists, 1886 [2]. — Von seinen Romanen ist La religieuse neuerdings wiederholt verdeutscht, 1903 von J. Max („Im Kloster"), 1908 von Ad. Conrad („Die Nonne"). **Zscharnack.**

Didon, Henri (1840—1900), französischer Dominikaner, geb. in Touvet (Departement Isère), trat in den Dominikanerorden als Anhänger ¶ Lacordaires, in dessen Sinn er als gefeierter Fastenprediger für die Aussöhnung zwischen der Kirche und der modernen Gesellschaft eintrat. Nach dem deutsch-französischen Krieg wurde er Prior. Wegen seiner im Jahr 1879 gehaltenen Vorträge über die Frage der Ehescheidung (Indissolubilité et divorce, 1880) wurde er, da er sich trotz dem Befehl des Erzbischofs weigerte, über ein anderes Thema zu predigen, von Leo XIII gemaßregelt und brachte eine Strafzeit von 1½ Jahren im Kloster Corbara auf Korsika zu. 1882 unternahm er eine Studienreise nach Deutschland. Die an den Universitäten Leipzig, Berlin und Tübingen gewonnenen Eindrücke schilderte er in dem Buch Les Allemands (1884[15]). Als Frucht einer Palästinareise schrieb er sein vielgelesenes Buch La vie de Jésus, 2 Bde. (1890, deutsch von Schneider, 1892). Im Jahr 1890 wurde er Direktor des Dominikanerpensionats Albert le Grand in Arcueil und erschien wieder auf den Pariser Kanzeln. Durch eine Rede bei der Preisverteilung in Arcueil in Anwesenheit des Generalissimus der Armee (zur Zeit der Dreyfus-Affaire) gab er den Anlaß zu dem Schlagwort vom Bündnis zwischen „Säbel und Weihwedel" (sabre et goupillon).

Außer den genannten Werken schrieb D.: L'enseignement supérieur et les Universités catholiques, 1875; — La Foi en la divinité de Jésus-Christ, 1894; — Le rôle de la mère dans l'éducation de ses fils, 1898; — Nach seinem Tod erschienen: Lettres du Révérend Père D. à M.lle Th. V., 1901; — Lettres du Père D. à un ami, 1902. — Rebière: Un moine moderne, le Père D., 1900; — A. de Coulanges: Le P. D., pages d'histoire contemporaine, 1902[3]; — Reynaud: Le P. D., sa vie et son oeuvre. **Lachenmann.**

Didymus 1. (310—395), der letzte namhafte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, war ein geborener Alexandriner; von Kindheit an blind, hat er sich doch eine staunenswerte Gelehrsamkeit erworben. Deutlich spiegelt sich in seinen Schriften die dogmatische Entwicklung des 4. Jhd.s wieder. Gedanken des Origenes suchte er mit der Theologie des Athanasius zu verbinden. So findet sich bei ihm die Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Apokatastasis (¶ Alexandrinische Theologie). Andrerseits ist er in der Christologie und in der Trinitätslehre orthodox. Das wichtige Schlagwort der werdenden orthodoxen Trinitätslehre „ein Wesen, drei Hypostasen" (¶ Arianischer Streit) ist am frühesten bei ihm nachgewiesen. Sonst ist sein Einfluß auf die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht bedeutend gewesen. Da später seine (origenistische) Lehre für häretisch erklärt wurde (vielleicht schon 553, jedenfalls ausdrücklich 680 und 787), hat sich von seinen Schriften nur Weniges erhalten. Am wichtigsten ist die Schrift über den heiligen Geist (in der Uebersetzung des ¶ Hieronymus erhalten), drei Bücher über die Trinität, ein Buch gegen Arius und Sabellius, sowie gegen den Manichäismus; auch Kommentare sind in Uebersetzungen oder in Bruchstücken erhalten.

MSG 39, 269 ff; — RE[3] IV, S. 638 f; — K. Holl: Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Adversus Arium et Sabellium, ZKG XXV, 1904, S. 380 ff; — Joh. Leipoldt: D. der Blinde von Alexandrien (TU NF, XIV, 3, 1905); — O. Scheel in ThR 1907, S. 61—64. **Windisch.**

2. Gabriel, ¶ Zwilling.

Dieckhoff, August Wilhelm (1823—94), ev. Theologe, geb. zu Göttingen, 1850 Privatdozent, 1854 a.o. Professor daselbst, von 1860 an ord. Professor der Kirchengeschichte in Rostock, seit 1883 zugleich Mitglied des Konsistoriums, verdient namentlich durch Forschungen zur Vorgeschichte und Geschichte der Reformation.

Von seinen Werken seien genannt: Die Waldenser im Mittelalter (die vorher verbreitete Ansicht, die Lehre der W. sei wesentlich evangelisch gewesen, widerlegend), 1851; — Die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, 1854; — Luthers Stellung zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablaßstreit, 1883; — Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, 1887. — Wie eng für ihn historische Studien und dogmatisches Interesse zusammenhingen, zeigt der Titel der Schrift: Justin, Augustin, Bernhard und Luther. Der Entwicklungsgang christlicher Wahrheitserfassung in der Kirche als Beweis für die Lehre der Reformation, 1882; — Gegen die liberale Gesetzgebung der 70er Jahre richten sich: Staat und Kirche, 1872; — Die kirchl. Trauung, 1878; — Zivilehe und kirchl. Trauung, 1880; — War er s. Z. gegen K. v. ¶ Hofmanns Umbildung der lutherischen Lehre eingetreten (Die ev.-luth. Lehre von der hl. Schrift, 1858), so wandte er sich in den 80er Jahren gegen die Lehren nordamerikanischer Lutheraner von der Gnadenwahl, hier eine mildere Anschauung vertretend, und zuletzt gegen die strenge Inspirationslehre der Missourisynode (Die Inspiration und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift, 1891; — Noch einmal die Inspiration usw., 1893), was ihm Angriffe aus orthodoxlutherischen Kreisen zuzog. — RE[3] IV, S. 641 ff. **M.**

Diederichsscher Verlag. Eine besondere Förderung haben die in neuester Zeit in Deutschland gemachten Versuche, bei wesentlicher Ablehnung des überlieferten Christentums doch nicht die Religion überhaupt preiszugeben, sondern zu religiösen Neuschöpfungen zu gelangen, zweifellos dadurch erfahren, daß Eugen Diederichs (geb. 1867) seinen Verlag (in Florenz 1896 begründet, dann in Leipzig, seit 1904 in Jena) in umfassender Weise in den Dienst solcher Bestrebungen stellte. Steht dies bei D., wie seine Gesamtkataloge (zuletzt: Wege zu deutscher Kultur, 1908) zeigen, im Zusammenhang eines weiten Kulturprogramms, so findet sich denn auch wichtiges Material zur Beurteilung der religiösen Lage der Gegenwart in der nicht spezifisch religiösen Literatur seines Verlags (Tolstoi, Maeterlinck, Taine, Emerson, Ruskin). Fast stärker als die Neuausgaben der Klassiker treten die der Romantiker hervor, und das hängt zusammen mit der Art der bei D. gepflegten religiösen Literatur: es ist die mystische (Plotin, Meister Eckehart, Swedenborg, Angelus Silesius), neben der allerdings Vertreter anders gearteter Religiosität (Kalthoff, Karl König) und Religionsphilosophie nicht fehlen. Ueber die Frage, in wie weit diese Bestrebungen wohl religiöse Wirkung in weiteren Kreisen haben werden, vgl. ¶ Mystik, neue; über die religiösen Gedanken der hier genannten Autoren vgl. die betr. Artikel (Tolstoi u. a.) und ¶ Dichter und Denker des Auslands. **M.**

Dieffenbach, Georg Christian (1822—1901), theolog. Schriftsteller und Dichter, geb. zu Schlitz (Hessen) als Enkel des Pädagogen Schlez, wirkte 1845—47 als Lehrer an einem Knabenerziehungsinstitut in Darmstadt, 1847—51 als Vikar in Kirchberg, 1852—54 als Pfarrverweser in Vielbrunn, 1854—1901 zuerst als Pfarrverweser, dann als Stadtpfarrer und zuletzt als Oberpfarrer in Schlitz. Seit 1884 Dok-

tor der Theologie. D. hat sich durch seine liturgischen Arbeiten (Ev. Hausagende, Diarium pastorale, Kleine Agende für Lehrer und Küster), durch erbauliche Schriften (Bibelandachten, 4 Bde., 1876—84, Evangelien- und Epistelpostille, Ev. Krankenblätter, Ev. Hausandachten) und durch Dichtungen (Lied und Leben, In der deutschen Frühlingszeit, Aus vier Reichen) einen Namen gemacht und galt wegen seiner Schriften für die Kinderwelt (Kinderlieder, Aus dem Kinderleben, Für unsre Kleinen) für den bedeutendsten Kinderschriftsteller seiner Zeit. Von seinem Eintritt in den Kirchendienst an war er hervorragender Parteigänger der hess. Lutheraner und später deren energischer Führer (¶ Hessen).

Biogr. Jahrbuch VI, 1904, S. 253 ff. **Diehl.**

Diego († 1207), Bischof von Azevedo, seit 1201 von Osma. ¶ Dominikus.

Diehl, Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1871 zu Groß-Gerau, 1895 Pfarrassistent in Darmstadt, 1899 Pfarrer in Hirschhorn, seit 1907 in Darmstadt.

D. verfaßte u. a.: Zur Geschichte der Konfirmation, 1897; — Schulordnungen des Großh. Hessen, 3 Bde., 1903—05, sowie zahlreiche weitere Beiträge zur hess. Schul- und Kirchengeschichte; — Herausgeber der Studien und Quellen zur hess. Schul- und Universitätsgeschichte, sowie der Hess. Volksbücher; — Mitherausgeber der Beiträge zur hess. Schul- und Univ.-Geschichte und der Beiträge zur hess. Kirchengeschichte. **M.**

Diekamp, Franz, kath. Theologe, geb. 1864 zu Geldern, seit 1904 o. Prof. der Dogmatik in Münster.

D. verfaßte u. a.: Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I, 1896; — Hippolytos von Theben, 1898; — Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jhd. u. das 5. allg. Konzil, 1899; — Doctrina patrum de incarnatione verbi, 1907. **M.**

Dienende Brüder ¶ Mönchtum ¶ Ritterorden.

Diener Mariens ¶ Serviten.

Dienerinnen, Name zahlreicher, meist im 19. Jhd. gegründeter und besonders der Armenpflege dienender religiöser Genossenschaften (z. B. D. der Armen, des Heilands, der Liebe, des hl. Joseph, der Unbefleckten Empfängnis). Hervorzuheben: 1. D. des hl. Geistes, zur Unterstützung der ¶ Gesellschaft des göttlichen Wortes von Steyl; 2. D. vom göttlichen ¶ Herzen Jesu; 3. D. des heiligsten ¶ Herzens Jesu; 4. D. Mariä = ¶ Servitinnen; 5. D. des allerh. Sakraments, gestiftet von P. Eymard (¶ Eucharistiner). — Vgl. auch ¶ Dienstmägde. **J. Wr.**

Dienstbote. Die geregelte Arbeitsdauer im gewerblichen Betrieb und die ungebundene Verfügung über die Freizeit haben mit der industriellen Entwicklung in Stadt und Land dem Dienstverhältnis den Menschenzufluß entzogen. Die Fabrikarbeit ist einträglicher und sie läßt dem Menschen wenigstens die Abende und Sonntage frei. Der Dienstbote aber soll fast immer zur Stelle sein und willig alle Aufträge erledigen: er ist an die Launen und Bedürfnisse der „Herrschaft" gebunden. Dazu kommt noch, daß in unserem Zeitalter der Sozialpolitik sehr viele, namentlich sehr viele Frauen, noch nicht begriffen haben, daß die rechte Sozialpolitik im eigenen Hause beginnt. Zugleich hat die Mechanisierung des (städtischen) Haushaltungsbetriebes häufig das alte patriarchalische Verhältnis, das auf Schutz und Vertrauen beruhte, zerstört. — Die rechtliche Ordnung ist in einzelnen Staaten ganz veraltet und unwürdig geworden. Es ist ein Glück, daß sie nicht praktisch angewandt wird. Die gesetzliche Grundlage muß erneuert werden: Das Dienstbuch, das der Willkür preisgegeben ist, soll fallen; Streitigkeiten dürfen nicht vor die Polizei, sondern nur vor besondere Spruchkammern (am Gewerbegericht, wo eines ist) kommen; die Wohltaten der Krankenversicherungen müssen allgemein mit gesetzlichem Zwang auch den Dienstboten zugeführt werden. Damit schwindet die krasse Benachteiligung neben dem gewerblichen Arbeiter. Freilich bleiben davon die Fragen der Entlohnung, des Wohnraums, der Behandlung und Freizeit unberührt. Den Dienstboten der Gasthäuser ist eine Mindestruhezeit gewährleistet. Das kann allgemein gesetzlich ausgesprochen werden, ist aber schwer zu kontrollieren. Es handelt sich hier, wie auch bei den Wohnverhältnissen, die in Großstädten teilweise abscheulich sind, um eine Gesinnungsbildung bei den „Herrschaften". Heute gibt es eine Dienstbotenbewegung, die sich konfessionell oder gewerkschaftlich organisiert; sie betreibt die gesetzliche oder tariflich vereinbarte Regelung der heutigen Mißstände und versucht den Dienstboten Berufsgeist zu geben. Das ist nicht leicht, denn es gibt unter den Dienstboten auch eine „Klassenbildung". Der männliche Dienstbote, der in der Zunahme begriffen ist, der Livreelakai, hat eine andere Struktur als das bürgerliche „Mädchen für alles". Für diese ist außerdem das Dienstverhältnis von vornherein nur Durchgang und Ausbildung zur Heirat. Hier müssen sich die Familienvorstände im weitesten Sinn ihrer erzieherischen und sittlichen Verantwortung bewußt sein, nicht in enger Fesselung, sondern durch ein weitherziges Eingehen auf die menschlichen und geselligen Bedürfnisse ihrer Untergebenen. Der wirtschaftlichen Ausbildung mag der Unterricht einer ¶ Fortbildungsschule dienen, der angebracht ist, da es sich zumeist um Abwanderer vom platten Land handelt.

Wilhelm Kähler: Gesindewesen und Gesinderecht in Deutschland, 1896; — Oskar Stillich: Die Lage der weiblichen Dienstboten in Berlin, 1902; — Weinhausen: Die Berliner Dienstbotenbewegung (in: Patria 1902). **Heuß.**

Dienstmägde, Name religiöser Genossenschaften: 1. ¶ Canossianerinnen. 2. ¶ Dernbacher Schwestern.

Dienstunfähigkeit von Geistlichen ¶ Ruhegehalt.

Dienstvergehen ¶ Disziplinarverfahren.

Dienstwohnung ¶ Pfarreinkommen.

v. Diepenbrock, Melchior, Freiherr (1798—1853), 1845 Fürstbischof von ¶ Breslau, war geb. zu Bocholt (Westfalen), machte den Feldzug 1815 gegen Frankreich mit, studierte in Landshut, Mainz und Münster erst Kameralwissenschaften, dann Theologie, wurde 1823 Priester, und ¶ Sailers Sekretär in Regensburg, wo er allmählich Domprediger, Domdechant und bischöfl. Generalvikar wurde, bis er 1845 nach Breslau kam. Hier hat er erst gegenüber dem ¶ Deutschkatholizismus, dann in der wirtschaftlichen Not, die der Revolutionszeit vorausging, und in den Jahren nach 1848 sich als würdigen, eifrigen und doch milden Vertreter katholischer Frömmigkeit und Kirche erwiesen. Er wurde ins Frankfurter Parlament gewählt, 1849 zum provisorischen apostolischen Delegaten für die preußische Armee ernannt, erhielt 1850 die Kardinalswürde. Ein schon länger bestehendes Leiden verschlimmerte sich, 1853 starb er auf Schloß

Johannisberg in Oesterreichisch-Schlesien. Wertvolles findet sich unter seinen geistlichen Dichtungen („Geistlicher Blumenstrauß aus spanischen und deutschen Dichtergärten“, zuerst 1829), seinen Predigten (1841 ff) und „Sämtlichen Hirtenbriefen“ (1853).

RE³ IV, S. 644 ff; — ADB V, S. 130; — [H. Foerster]: M. v. D., ein Lebensbild, (1859) 1878³; — Jos. Hub. Reinkens: M. v. D., 1881. **Mulert.**

Diepenhorst, Pieter Arie, holländischer Jurist und Sozialpolitiker calvinischer Richtung, geb. 1879, 1901 Rechtsanwalt in Amsterdam, seit 1904 Professor an der Freien Universität in Amsterdam.

Schriften: Calvijn en de economie, 1904; — De klassieke school en de economie, 1904; — Naast het kruis de roode vaan?, 1907 (gegen ¶ Bakker); — Mit Professor G. Vischer-Utrecht Herausgeber der Schriftenserie: Christendom en Maatschappij. **Schowalter.**

Dieringer, Franz Xaver (1811—76), kath. Theologe, geb. zu Rangendingen (Hohenzollern), 1835 Priester, Repetent am erzbischöfl. Seminar zu Freiburg, 1840 Prof. am bischöfl. Seminar in Speier, 1843 an der Universität Bonn. Hier bekämpfte er die Lehren von ¶ Hermes und ¶ Günther, war ein beliebter Dozent und Prediger, Mitbegründer und Präsident des Borromäusvereins. Seine verbreitetste Schrift ist das „Lehrbuch der kath. Dogmatik“ (1847. 1865⁵). Für Bischofsämter vorgeschlagen, wurde er mehrfach übergangen. Dem Dogma von der päpstl. Unfehlbarkeit widersprach er 1870 zuerst leidenschaftlich, wie er überhaupt bereits verschiedentlich eine oppositionelle Haltung eingenommen hatte, unterwarf sich dann, vertauschte aber, bereits kränklich, seine Professur mit der Pfarrstelle in Vehringendorf (Hohenzollern), wo er starb. **Mulert.**

Dies Irae, berühmter lateinischer Hymnus, als ¶ Sequenz wahrscheinlich von dem Franziskaner Thomas von Celano (Mitte des 13. Jhd.s) gedichtet, nach den Anfangsworten benannt, durch seinen Inhalt (das jüngste Gericht) und die Schönheit seiner Sprache noch heute von mächtiger Wirkung, seit dem 16. Jhd. beim Requiem und verwandten Gedächtnisfeiern in der katholischen Kirche gebräuchlich, vielfach komponiert (Mozart, Haydn), oft übersetzt, auch in evangelische Gesangbücher übergegangen (Tag des Zorns, o Tag voll Grauen).

Herm. Adalb. Daniel: Thesaurus hymnologicus, Bd. II, S. 103 ff; Bd. V, S. 110 ff. **M.**

Diestel, Ludwig (1825—79), evang. Theologe, geb. zu Königsberg i. Pr., 1851 Privatdozent, 1858 außerordentlicher Professor in Bonn (hier knüpfte sich seine Freundschaft mit A. Ritschl), 1862 ord. Professor in Greifswald, 1867 in Jena, 1872 in Tübingen. Besonders war er für die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge interessiert; mitgearbeitet hat er an der Revision der Lutherbibel; soweit er an den kirchlichen Kämpfen teilnahm, geschah es in freiheitlichem Sinne.

D. verfaßte u. a.: Geschichte des AT in der christlichen Kirche, 1869; — Er bearbeitete neu Knobels Kommentar zu Jesaia, 1872; — RE³ IV, S. 647 ff. **M.**

Diesterweg, Adolf (1790—1866), geb. in Siegen, studierte Theologie, wurde 1820 Seminardirektor in Mörs, 1833 in Berlin. Führer der preußischen Lehrerschaft im Streben, das Schulwesen nach Pestalozzis Gedanken in möglichst liberalem Sinne zu gestalten. D. trat zwar als Gegner des vulgären Rationalismus auf, seiner geistleeren Methode und seines gemütsarmen Religionsunterrichts; aber er bekannte sich zugleich als Anhänger eines „ewigen, wahren, echten Rationalismus“ und war als solcher doch wieder unkritisch genug, zu fordern: nur „worüber die ganze kultivierte Menschheit einig ist“, könne den Kern aller religiösen Lehre für die Jugend bilden. So wurde er zum entschiedensten Gegner des konfessionellen Religionsunterrichts und zum lebhaftesten Vorkämpfer der simultanen ¶ Einheitsschule. Den Behörden äußerst unbequem und dem Könige Friedrich Wilhelm IV widerwärtig, wurde er 1847 aus seinem Amte gedrängt, und wirkte dann wesentlich als Schriftsteller, als liberaler Politiker und als Organisator des Lehrerstandes. — Pädagogisch war er im Grunde mehr Eklektiker, als wirklicher Schüler Pestalozzis. Er besaß sowohl im mündlichen Unterricht eine wunderbare Lehrgabe als in seinen Lehrbüchern ein außerordentliches Lehrgeschick. Sein „Wegweiser“ (zuerst 1834) machte die erprobten Ergebnisse einer verständigen Lehrkunst zum Gemeingut der deutschen Volksschule. Seine Lehrbücher der einzelnen Disziplinen (namentlich die der Mathematik und die treffliche populäre Himmelskunde) pflanzten den Lehrern den Trieb zu gründlicher Fortbildung ein. Seine Zeitschrift: Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht (seit 1827) war ein Mittelpunkt vorwärts strebender Kräfte. Die pädagogische Rückständigkeit der Gymnasiallehrer zu überwinden, wollte ihm trotz, oder vielleicht grade wegen seiner heftigen Angriffe gegen „das Verderben auf den deutschen Universitäten“ (Die Lebensfrage der Civilisation usw., 1836) nicht gelingen. (Vgl. über die Theologen seine spätere Schrift: Katheder und Kanzel, oder was hat der praktische Kirchendienst von dem evang.-theol. Unterricht auf der Universität zu erwarten, 1864). In den Zeiten der Reaktion hielt er das Banner des Fortschritts und Freisinns unentwegt hoch und trug, wie kein zweiter, dazu bei, daß die deutsche Lehrerwelt auch politisch den liberalen Geist in sich aufnahm. Schulpolitisch läßt sich sein Vermächtnis in die drei Forderungen der Simultanschule, des gemeinsamen Religionsunterrichts und der Abschaffung der geistlichen Schulaufsicht zusammenfassen. Nachhaltiger noch als die politische ist die Einwirkung D.s auf das wissenschaftliche Streben der Lehrer. — Die D.stiftung (1. Jahresbericht 1867) hatte schon im ersten Entwurf als ihren Zweck angegeben, „die anregende und geistweckende Unterrichtsmethode D.s unter den Lehrern zu pflegen“. Heute (seit 1891) wird hinzugefügt, daß sie „zur Hebung der Volksschule und aller die Volkserziehung fördernden Einrichtungen beitragen und somit für eine würdige gesellschaftliche Stellung des Lehrerstandes tätig sein will“. Dieser Zweck wurde anfangs nur erstrebt „durch Prämiierung von Abhandlungen und methodischen Schriften, welche im Geiste D.s verfaßt sind“. Seit 1891 sind auch „Reiseunterstützungen zum Studium auswärtiger Schul- und Erziehungseinrichtungen“ gewährt worden.

A. D.s ausgewählte Schriften. Hrsg. von Ed. Langenberg, 4 Bde., 1882; — Briefe A. D.s. Hrsg. von Ad. Rebhuhn, 1907. — Ed. Langenberg: A. D., sein Leben und seine

Schriften, 3 Bde., 1867/68; — Ernst v. Sallwürk: D., Darstellung seines Lebens und seiner Lehre und Auswahl aus seinen Schriften, 3 Bde., 1899. 1900; — Ad. Rebhuhn: Zur Charakteristik A. D.s, 1908; — Ueber die D.-Stiftung: Jahresbericht 1907 (mit Rückblick auf die Tätigkeit 1867—1907); — D.s Wegweiser in einer zeitgemäßen Bearbeitung, hrsg. von der D.-Stiftung, (1873—77[5]) 1887[6]. Schiele.

Dietenberger, Johannes (1475—1537), Dominikaner und Professor der Theologie in ¶ Mainz, durch seine katholische, freilich unselbständige ¶ Bibelübersetzung (1534) berühmt, die sich im Unterschied von ¶ Emsers und Joh. ¶ Ecks mißglückten Versuchen besonders nach mehrfacher Revision durch ¶ Ulenberg (1630) und andere als „Katholische Bibel" einbürgerte. Obwohl er in der Bibelübersetzung wie bei seinen katechetischen Arbeiten Luther eifrigst benutzte, hat er ihn von Anfang an heftig bekämpft, vgl. z. B. „Ob der Glaube allein selig mache" (1523), „Ein Spiegel evangelischer Freiheit" (1524), wo er die sittlichen Verderbnisse als Folge der Rechtfertigungslehre hinstellt.

G. W. Panzer: Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung, (1783) 1791[2], S. 94 ff. 160 ff. 177 ff; — H. Wedewer: J. D. 1475—1537. Sein Leben und Wirken, 1888. Fich.

Dieterich, Albrecht (1866—1908), Philologe, geb. zu Hersfeld, Privatdozent und a.o. Professor in Marburg, 1897 ord. Professor in Gießen, 1903 in Heidelberg. Seine Forschungen galten besonders der Religionsgeschichte.

D. verfaßte u. a.: Abraxas, 1891; — Nekyia, 1893; — Eine Mithrasliturgie, 1903; — Mutter Erde, 1905; — Sommertag, 1905; — Er gab das Archiv für Religionswissenschaft und (mit Wünsch) Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten heraus. M.

Diether von Isenburg (1412—1482), seit 1427 Domherr, 1453 Kustos der Domkirche und 1459 Erzbischof von Mainz, berühmt vor allem durch die Stiftung der Universität ¶ Mainz 1477 und durch seine langjährigen, unglücklichen politischen Fehden, erst gegen Kurfürst Friedrich von der Pfalz, den er wie sein Vorgänger, unterstützt von Albrecht Achilles von Brandenburg, bekämpfte, dann zu Gunsten der Konzilsbeschlüsse von Konstanz und Basel gegen Papst ¶ Pius II und dessen Bundesgenossen Kaiser Friedrich III, schließlich gegen den an seiner Statt 1461 eingesetzten Erzbischof Adolf von Nassau, nach dessen Tod 1475 er noch einmal den Mainzer Stuhl bestieg.

K. Menzel: D., Bischof v. Mainz, 1459—63, 1867 f; — ‡ R. Glaser: D. von Isenburg und Büdingen, 1898. Fich.

Dietrich von Nieheim (ca. 1340—1418), im Bistum Paderborn geboren, gest. in Mastricht. Nach dem Studium der Rechte wurde er wohl noch von dem avignonesischen Papst Urban V (1362—1370) als Beamter in die kuriale Kanzlei aufgenommen, von Urban VI (1378—1389) mit reichen Pfründen und der Stellung eines Abbreviators (d. h. Konzipienten) und Skriptors päpstlicher Urkunden bedacht, von Bonifaz IX (1389—1404) zum Bischof von Verden an der Aller providiert, ohne von König Wenzel die Regalien seines Stifts zu erhalten. Im J. 1401 begegnet er als Student in Erfurt, 1403 wieder in Rom, von neuem im früheren Amte tätig und verdient um das dortige deutsche Spital ¶ Maria dell' Anima. D. nahm am Konstanzer Konzil (1414—18) teil, bis zur Flucht Johannes' XXIII (20. März 1415) als dessen Getreuer, dann als dessen erbitterter literarischer Kritiker. — D.s historische und publizistische Arbeiten sind ebenso oft gepriesen wie verurteilt worden. Sicher hat er folgende Werke verfaßt: a) den Liber cancellariae apostolicae v. J. 1380; b) den Stilus palatii abbreviatus, zwei Handbücher für die kuriale Kanzleipraxis; c) eine nur in Bruchstücken erhaltene Chronik; d) den Nemus unionis, eine Sammlung von Dokumenten (1406—08) zur Herstellungsgeschichte der kirchlichen Einheit; e) die Historia schismatis in drei Büchern, enthaltend die keineswegs objektive oder fehlerlose, wohl aber oft lebendig schildernde und stoffreiche Darstellung der Papst- und der allgemeinen Zeitgeschichte v. J. 1378 bis z. J. 1410; f) Historia de vita Johannis XXIII, verbunden mit D.s Tagebuch vom Konstanzer Konzil bis z. J. 1416; g) Privilegia aut iura imperii circa investituras episcopatuum et abbatiarum restituta a papis imperatoribus Romanis, eine Sammlung der angeblich den Kaisern verliehenen Privilegien mit Glossen und historischen Reflexionen bis zum Ausgang der Hohenstaufen. Zweifelhaft bleibt, ob D. die für den Papst vernichtende Invectiva in diffugientem e Constanciensi concilio Johannem XXIII verfaßt hat; noch nicht geschlichtet ist der Streit, ob ihm drei weitere Traktate aus dem Schriftenzyklus des Konstanzer Konzils (a. De necessitate reformationis ecclesiae, a. u. d. T.: Avisamenta pulcherrima de unione et reformatione membrorum et capitis fienda; b. De modis uniendi ac reformandi ecclesiam; c. De difficultate reformationis in concilio universali) zuzuerkennen sind. Ist aber D. der Autor der Traktate, vor allem des De modis uniendi, so wird ihm das Lob eines bedeutenden Publizisten nicht zu versagen sein. Unterschieden wird hier die ecclesia universalis, die Gemeinschaft aller Gläubigen, von der ecclesia Romana als der Hierarchie mit dem Papst als ihrer Spitze. Jene kann die ecclesia Romana nach ihrem Ermessen, mit welchen Mitteln immer sie will, zu bessern unternehmen; ein Konzil aber wird nur dann auf Erfolg rechnen können, wenn es durch Kaiser und Fürsten unterstützt wird, deren Gewalt unmittelbar von Gott herrührt. Entschlossen wird die Frage nach den Einkünften der römischen Kirche angeregt, die Aufhebung der Privilegien der Bettelorden u. a. m., ja sogar die Absetzung aller drei Päpste in Aussicht genommen.

RE[3] IV, 1898, S. 651 ff; — G. Erler: D. v. N., 1887; — Ders.: Der Liber cancellariae apostolicae vom Jahre 1380 und der Stilus palatii abbreviatus D.s v. N., 1888; — Ders.: D. v. N. De schismate libri tres, 1890; — J. J. Mulder: D. v. N., zijne opvathing van het concilie en zijne kroniek, 2 Bde., 1907. Werminghoff.

Dietrich, Veit (1506—49), geb. zu Nürnberg. Mit Unterstützung gelehrter reicher Freunde studierte er seit 1522 in Wittenberg. 1527—30 war er Luthers Amanuensis und war auch 1529 in Marburg, 1530 auf der Koburg bei ihm, zugleich ein Vertrauter Melanchthons, der während des Augsburger Reichstages Luther für dessen Kritik zu gewinnen hatte. 1535 schied er von Wittenberg. Auf dem Wege nach Tübingen hielt man ihn in seiner Vaterstadt fest und machte ihn 1535 zum Prediger bei St. Sebald. Er wirkte für die Befestigung der Reformation in Nürnberg, regelte die im Kirchen-

wesen bei der Frage der „allgemeinen Beichte“ entstandenen Schwierigkeiten, vertrat seine Vaterstadt bei verschiedenen Konventen wie Schmalkalden und Regensburg und gab erbauliche und exegetische Schriften Luthers, zum Teil in deutscher Uebertragung, heraus. Sein „Agendbüchlein“ (1543) blieb über 2 Jahrhunderte im Gebrauche, und seine „Summaria über das Alte Testament“ (1541) und „über das Neue“ (1544) sind noch im 19. Jhd. neu aufgelegt. Als energischer Verfechter des Luthertums gegenüber den Katholiken weigerte er sich, im Gegensatz zum Nürnberger Rat, das Interim (¶ Deutschland: II, 2, 1548) anzuerkennen. Mitten im Streit starb er.

RE³ IV, S. 653 ff; — G. Heide: Das Interim in Nürnberg (in Raumers histor. Taschenb. NF XI, 1892); — Augsburger Reichstagsakten 1530, gesammelt von Veit Dietrich, hrsg. von G. Berbig, 1908. **Schornbaum.**

de Dieu, Ludwig (1590—1642), seit 1617 Pfarrer und Professor am wallonischen Kollegium zu Leiden, vorher Pfarrer in Middelburg (1613) und in seiner Vaterstadt Vlissingen (1615). Unter dem Einfluß seiner für die orientalischen Sprachen interessierten Leidener Lehrer und genährt an den reichen orientalischen Schätzen der Leidener Bibliothek, verwertete D. als Exeget der ganzen Schrift besonders die syrische, arabische, äthiopische und außerbiblische jüdische Literatur als Hilfsmittel zur philologischen und historischen Schrifterklärung und studierte die orientalischen Uebersetzungen des AT und NT, um den zuverlässigsten Bibeltext herzustellen, eine kritische Arbeit, die ihn oft genug mit den geltenden Traditionen in Konflikt brachte. Sein exegetisches Hauptwerk ist die Critica Sacra (einzeln zu den Teilen der Bibel 1633—48, gesammelt 1693, Neuausgabe 1884).

RE³ IV, S. 529 ff. **Zich.**

Dignität (dignitas) ist nach katholischem Kirchenrecht ein Kirchenamt (officium, d. i. Recht und Pflicht, Kirchengewalt auszuüben), das sich nicht auf die Verrichtung heiliger oder gottesdienstlicher Handlungen, sondern auf die äußere Verwaltung und die Jurisdiktion bezieht und eine Jurisdiktion auf eigenen Namen enthält. Anfangs besaßen nur Päpste, Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe Dignitäten oder Prälaturen im engeren Sinn, später erwarben auch Kardinäle, Legaten, Aebte, Ordens-Vorsteher Jurisdiktion. Auch die höheren Kapitelstellen werden gelegentlich Dignitäten oder Personate genannt, welch letzterer Ausdruck aber heute nur einen Ehrenvorrang bedeutet, der mit der dignitas im technischen Sinne stets verbunden war. Besitz der dignitas ist Abgrenzungsprinzip für die Einteilung der Kirchenämter in höhere und niedere. **Friedrich.**

van Dijk, Isaac, ev. holländischer Theologe, geb. 1847 zu Düssen, 1877—83 Pfarrer, 1883 Professor für Religionsgeschichte, Religionsphilosophie usw. in Groningen. Gehört der „Ethischen“ Richtung an (¶ Niederlande).

v. D. schrieb: Historische schetsen (Pascal, Girolamo, Jeanne d'Arc usw.), 1891; — Studie over Maurice Maeterlinck, 1897; — Vota academica (über die Stellung der Theol. Fakultäten innerhalb der Universitas litterarum), 1904; — De Imitatie van Thomas a Kempis, 1906; — Het wezen des Christendoms, 1907. **Schowalter.**

Djinn = Geister (Genien) bei den Arabern, ¶ Islam.

Djizja = religiöse Steuer im ¶ Islam.

Diller, Michael († 1570). Erst Prior des Augustinerklosters in Speyer, wurde er dort 1540 zum ev. Prediger bestellt. Dreimal auf kaiserlichen Befehl vertrieben, wanderte er 1548 in den Kanton Basel aus. Mit Otto Heinrich von Neuburg, dessen Hofprediger er 1553 wurde, kam er 1556 nach Heidelberg und verfaßte sofort mit Heinrich Stolo und Johann ¶ Marbach die pfälzische Kirchenordnung von 1556. Er nahm hervorragenden Anteil am Ausbau der Reformation in der Pfalz (¶ Bayern: II) und, von Markgraf Karl von Baden-Pforzheim zum theologischen Berater erbeten, vorübergehend auch in ¶ Baden (Badische KO. 1556). Eine Melanchthonsnatur, frei von theologischem Fanatismus, wirkte er vermittelnd in der unerquicklichen Fehde ¶ Heßhus' gegen Klebitz und auf den Kolloquien zu Worms 1557 und zu Maulbronn 1564. Naturanlage und theol. Stellung ermöglichten ihm, unter Friedrich III bis zu seinem Tod 1570 im Sinne des veränderten Augsburger Bekenntnisses an der Umgestaltung der pfälzischen Kirche in eine reformierte Kirche mitzuarbeiten.

RE³ IV, S. 658 ff. **Schaller.**

Dillingen, ehemalige Universität, wurde 1549 als Kollegium zum h. Hieronymus durch den Vorkämpfer der Gegenreformation Kardinal Otto Truchseß v. Waldburg (¶ Augsburg) begründet, 1551 zum Range einer Universität (aber mit nur 2 Fakultäten, der philosophischen und theologischen) erhoben, von ¶ Karl V und Ferdinand III bestätigt. 1563/64 kam die Universität gegen den Willen des Augsburger Domkapitels ganz unter jesuitische Leitung. Im Anfang des 17. Jhd.s wurde sie mit 4 Fakultäten ausgestattet. Gymnasium und Konvikt sowie Priesterseminar waren mit ihr verbunden. Die Studentenzahl hat in der Blütezeit (Ende des 16., Anfang des 17. Jhd.s) etwa 500—600 Studenten betragen. Nach Aufhebung des Jesuitenordens 1773 dozierten Weltpriester, bezw. Exjesuiten dort, u. a. der edle ¶ Sailer. 1803/04 löste die bayrische Regierung die Anstalt auf, ein Lyzeum, d. h. eine philosophisch-theologische Spezialschule, und ein humanistisches Gymnasium traten an ihre Stelle.

Th. Specht: Geschichte der ehemal. Universität D., 1902; — KHL I, Sp. 1122; — B. Duhr: Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I, 1907. **Köhler.**

Dillmann, August (1823—1894), evangelischer Theologe und Orientalist, geb. zu Illingen in Württemberg, 1848 Repetent am theologischen Seminar zu Tübingen, 1852 Privatdozent, 1853 außerordentlicher Professor in Tübingen, 1854 in Kiel, 1860 ebenda ordentlicher Professor der orientalischen Sprachen, 1864 ordentlicher Professor der alttestamentlichen Exegese in Gießen, 1869 in Berlin.

D. veröffentlichte außer vielen äthiopischen Texten, einer äthiopischen Grammatik (1857. 1899²), einem äthiopischen Lexikon (1865) und einer äthiopischen Chrestomathie (1866) folgende theologische Werke: Neubearbeitung der Kommentare von Knobel zu Genesis, (Knobel 1852) 1893⁶; — zu Exodus und Leviticus, (Knobel 1857) 1880³; — zu Numeri, Deuteronomium und Josua, (Knobel 1867) 1886²; — zu Jesaias, (Knobel 1843) 1890⁵; — Aus seinem Nachlaß erschien: Handbuch der alttestamentlichen Theologie, 1895, herausgegeben durch R. Kittel. **Gunkel.**

Dilthey, Wilhelm, Philosoph, geb. 1833 zu Biebrich a. Rh., Privatdozent in Berlin, 1866 Professor in Basel, 1868 in Kiel und 1871 in Breslau, seit 1882 in Berlin, Mitglied der

Akademie der Wissenschaften. Wie in den unten genannten Arbeiten zur Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte, so finden sich auch in den Aufsätzen D.s im Archiv für Geschichte der Philosophie Jgg. IV. V. VI und PrJ 1894 wertvolle Studien über die Geschichte der Religion und Theologie, sein (unvollendetes) Leben Schleiermachers (Bd. I 1870) ist für die neuere Schleiermacherforschung grundlegend; über seine Auffassung von der Eigenart geschichtlichen Lebens und dem Unterschied zwischen Geschichts- und Naturwissenschaft vgl. ¶ Kulturgesetze, ¶ Geschichtsphilosophie; über D.s religionsphilosophische Anschauungen vgl. ¶ Philosophen der Gegenwart.

Verfaßte außerdem u. a.: Einleitung in die Geisteswissenschaft I, 1883; — Beiträge zum Studium der Individualität, 1896; — Die deutsche Aufklärung im Staat und in der Akademie Friedrichs der Großen, 1901; — Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jhd.s, 1904; — Das Erlebnis und die Dichtung (Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin), (1906) 1907²; — D. gab (z. T. noch mit ¶ Jonas) heraus: Aus Schleiermachers Leben. In Briefen, 4 Bde., 1860 ff. **M.**

Dimissoriale = Entlassungsschein. Bei den Katholiken ist D. des Bischofs nötig, wenn einer seiner Diözesanen in einer andern Diözese geweiht wird (¶ Ordination, rechtlich). Bei den Evangelischen stellt der Pfarrer seinen Pfarrkindern D. aus, wenn sie Amtshandlungen von einem andern Pfarrer vornehmen lassen wollen (¶ Parochialrecht). **Sch.**

Dimitri. Name mehrerer russischer geistlicher Würdenträger, der beigefügte Name ist der (Familien-)Name, den sie „in der Welt“ führten.

1. D. Muretow (1806—83), war 1834—50 Professor und Rektor der geistlichen Akademie zu Kijew, dann Bischof von Tula, von Odessa und zuletzt Erzbischof von Cherson. Seine Vorlesungen bilden die Grundlage des in Rußland sehr bekannten Buches des Makari (Bulgakow) „Einführung in den Kursus der gottesgelehrten Wissenschaften“. Veröffentlichte aus Bescheidenheit seine wissenschaftlichen Abhandlungen anonym, nur seine sehr zahlreichen Predigten mit Namennennung.

2. D. Sambikin, geb. 1839, 1866—77 Professor und Rektor an den geistl. Seminarien zu Woronesch und Tambow. Nachdem er Witwer geworden, nahm er 1877 die Mönchsweihe und war seit 1886 Bischof verschiedener Städte. Er veröffentlichte viele kirchengeschichtliche und besonders hagiographische Arbeiten, von denen die umfangreichste ein „Kalender der russischen Heiligen“ ist (in 12 Lief., 1893—1903), gilt als Kenner der Akafiste (d. h. der Kirchengesänge zu Ehren Marias, Christi und der Heiligen). **Graß.**

Din = Religion ¶ Islam.

Dina, Tochter ¶ Jakobs und der Lea, Schwester von Simeon und Levi; die in zwei Varianten erhaltene Erzählung I Mose 34 erzählt von ihrer Schändung durch Sichem, den Heros Eponymus der kanaanäischen Stadt Sichem, der hier als Sohn des Fürsten von Sichem Hemor auftritt, und von der darauf erfolgten Rache an Sichem. Während die meisten der gegenwärtigen Gelehrten wie Wellhausen, Guthe, Steuernagel u. a. geneigt sind, in D. ein hebräisches, von den Kanaanäern vergewaltigtes Geschlecht zu sehen, behauptet Ed. Meyer (Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 423), wohl mit Recht, daß D. ebensowenig jemals ein hebräischer Stamm gewesen sei wie Helena ein griechischer; doch könne Mythisches zu Grunde liegen. **Gunkel.**

Dinder, Julius (1830—1890), seit 1886 Erzbischof von Gnesen-Posen. Nach Besuch des Braunsberger Gymnasiums und des Lyzeum Hosianum (¶ Hosius von Ermland) 1856 zum Priester geweiht, wirkte er erst als Kaplan in Bischofsburg, von 1866 an als Pfarrer in Grislinen und zugleich als Religionslehrer am Gymnasium im nahen Hohenstein. 1868 wurde er als Nachfolger des zum Armeebischof ernannten Namszanowski Propst, Militärpfarrer und Religionslehrer an allen höheren Lehranstalten in Königsberg, 1869 Dekan von ¶ Samland. Der preußische ¶ Kulturkampf brachte für D. persönlich die Gehaltssperre, für seine Pfarrkinder die Wegnahme der einzigen katholischen Kirche von Königsberg, die 1876 den ¶ Altkatholiken „zur Mitbenutzung“ eingeräumt wurde, und zu deren Ersatz D. mit eigenen großen Opfern eine Notkirche erbaute. Als der im Kulturkampf vom Staat seines Amtes entsetzte Erzbischof von Gnesen-Posen, Kardinal ¶ Ledochowski, Anfang 1886 seine Würde in die Hände des Papstes Leo XIII niederlegte, wurde D. vom Kölner Erzbischof Krementz als Oberhirt vorgeschlagen und fand sowohl die Zustimmung der preußischen Regierung wie des päpstlichen Stuhles. Am 2. Febr. 1886 wurde er vom Papst (mit zeitweiliger Aufhebung des Wahlrechtes der beiden Domkapitel) zum Erzbischof ernannt, 26. März vom Staat anerkannt, 30. Mai in Breslau zum Bischof geweiht und 8. Juni im Dom zu Posen inthronisiert. — Seine auf friedliche Einigung gerichtete Wirksamkeit als Erzbischof wurde hauptsächlich dadurch sehr beeinträchtigt, daß gerade zu Beginn seiner Amtsführung die Entfremdung zwischen den Polen und der Regierung sich verschärfte, da bei den kirchenpolitischen Verhandlungen, die 1886 zum Abbruch des Kulturkampfes führten, die Wiedereröffnung der geistlichen Seminare und Konvikte in Gnesen-Posen und Kulm von einer königlichen Verordnung abhängig gemacht worden war, was die polnische Fraktion bewog, sich der Abstimmung über das Friedensgesetz zu enthalten (31. Mai 1886). Frühjahr 1886 wurde auch das erste Gesetz zur Beförderung deutscher Ansiedlungen in den Provinzen Posen und Westpreußen erlassen, am 27. September 1887 der polnische Sprachunterricht in allen Volksschulen Posens vom 1. Oktober ab durch königl. Kabinettsordre bedingungslos aufgehoben. Schon wegen seiner deutschen Nationalität war D., obwohl der polnischen Sprache vollkommen mächtig, vom radikaleren Teil seiner polnischen Diözesanen mit Mißtrauen empfangen worden; sein Entgegenkommen gegenüber den staatlichen Verordnungen bezüglich der Unterrichtssprache entfremdete ihm auch weite Kreise der gemäßigteren Polen. D. trat zwecks Einrichtung eines geregelten Religionsunterrichtes, der unter Ledochowski wegen des Sprachenstreits unterbrochen war, mit dem Oberpräsidenten in Unterhandlung und verordnete durch Erlaß vom 27. November 1887, daß der Religionsunterricht in allen Klassen der höheren Lehranstalten der Erzdiözese Gnesen-Posen in deutscher Sprache zu erteilen und nur in den unteren Klassen die aushilfsweise Verwendung der polnischen Muttersprache zuzulassen sei, daß ferner der Memorierstoff nur in deutscher Sprache gelernt werden solle. Wegen dieses

Erlasses wurde D. in der polnischen Presse in schärfster Weise angegriffen, und das führende Organ, der Dziennick Poznansky, drohte mit Entziehung des Vertrauens der Polen zur kirchlichen Obrigkeit; selbst Schmäh- und Drohschriften wurden vor den Türen der erzbischöflichen Wohnung in Posen niedergelegt. Eine unbotmäßige Adresse wurde an den Erzbischof gerichtet, und eine Deputation von 80 hervorragenden polnischen Persönlichkeiten gab dem Unwillen der Polen in einer Audienz am 10. Januar 1888 scharfen Ausdruck. Auch sein Verhalten in der Septennatsfrage 1887, das den deutschen Standpunkt vertrat, entfremdete ihm die Polen: er trat der Agitation des niedern Klerus entgegen, verbot seiner Geistlichkeit die Annahme von Mandaten und versagte dem schon gewählten Propst v. Jadzewski die Genehmigung zur Annahme des Mandates. — Andererseits suchte er auch dem Standpunkt der Polen in manchen Dingen gerecht zu werden und kam dadurch mit der Regierung in Konflikt. Als im November 1886 der Regierungspräsident von Posen gegen die Ernennung von 2 polnischen Geistlichen zu Pröpsten und die Anstellung von 3 andern Einspruch erhob, weigerte sich D., die Anstellungen rückgängig zu machen, und unterbreitete die Angelegenheit der Entscheidung des Papstes, der zu seinen Ungunsten entschied. Zugunsten der Polen bemühte er sich (im wohl begründeten Gegensatz zu seinem Erlaß betreffs der höheren Schulen) bei der Regierung, daß die Aufhebung des polnischen Sprachunterrichts in den Volksschulen nicht auch auf den Religionsunterricht ausgedehnt wurde, und trug in einem Rundschreiben vom 23. Januar 1889 auch den Geistlichen, welche den Religionsunterricht an höheren Schulen erteilten, auf, ihren Schülern für den häuslichen Gebrauch den polnischen Katechismus zu empfehlen. Die Schwierigkeit seiner Stellung, die ihm Angriffe von beiden Seiten einbrachten, wurde noch dadurch vermehrt, daß Krankheiten (Blindheit auf einem Auge usw.) seine Tatkraft lähmten. Von bleibendem Wert ist die durch ihn veranlaßte, von Korytkowski ausgearbeitete statistische Beschreibung der Erzdiözese: Brevis descriptio historico-geographica ecclesiarum archidioecesis Gnesnensis et Posnensis ad ordinem decanatuum digesta (Gnesnae 1888). Lins.

Dinge, die letzten, ¶ Eschatologie.

Dingelstad, Hermann, kath. Theologe und Prälat, geb. 1835 zu Alst, Priester seit 1859, seit 1890 Bischof von Münster i. W. M.

Dinter, Gustav Friedrich (1760—1831), Theolog und Pädagog, geb. als Sohn eines wohlhabenden Rechtsgelehrten in Borna b. Leipzig, besuchte von 1773 an die Fürstenschule zu Grimma, seit 1779 die Universität Leipzig, um Theologie zu studieren. Die Liebe zur hebräischen Sprache hatte ihn der Theologie zugeführt. Nach kurzer Hauslehrertätigkeit wurde D. 1787 Pfarr-Substitut, dann Pfarrer in Kitzscher bei Borna. Da er durch seine pädagogische Tätigkeit an seiner Dorfschule und namentlich durch die Heranbildung tüchtiger Volksschullehrer die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, berief ihn 1797 ¶ Reinhard nach Dresden als Direktor des Lehrer-Seminars. Krankheitshalber übernahm er 1807 die Pfarrei zu Görnitz bei Borna, wo er eine höhere Bürgerschule oder ein „Progymnasium" eröffnete. Seine Lehrerfolge trugen ihm 1816 einen Ruf als Konsistorial- und Schulrat nach Königsberg ein, wo er 1817 auch eine theologische Professur erwarb. — D. erscheint als eine liebenswürdige, heitere, rastlos tätige, für seine Sache begeisterte und opferfreudige Persönlichkeit. Ohne jede genialische Ader ist er ein hervorragend praktisch beanlagtes Talent, das sich unter günstigen Lebensverhältnissen voll entwickeln konnte. Aufrichtig fromm im Geiste der Zeit, war er nie von tieferen Problemen ernstlich berührt; er zeigt jenen Optimismus der Lebensauffassung, der für die Aufklärungszeit bezeichnend ist, und der sich auch ihm bis ins Oberflächliche verliert. Seiner Autobiographie, reich an oft wertlosen, ja ans Zynische grenzenden Schnurren, fehlen alle höheren Gesichtspunkte, und sie läßt D. auch nicht frei von selbstgefälliger Eitelkeit erscheinen. Seine Bedeutung liegt auf dem pädagogischen Gebiet. Seine schulmännische Tätigkeit wuchs ganz — und das ist bemerkenswert und bezeichnend — aus seiner pastoralen heraus. Ein guter rationalistischer Pfarrer, lebhaft für seine Bauern interessiert, will er sie nicht nur religiös, sondern auch sittlich und geistig fördern. Deshalb versuchte er es ernstlich, in ihr geistiges Leben einzudringen und ihrem Milieu entsprechend zu predigen und den Gottesdienst liturgisch zu gestalten. Vor allem aber wandte er sich, von Haus aus mit großer Neigung und großem Geschick zum Unterrichten begabt, der Schule zu. Sein praktischer, überall an das Gegebene anknüpfender, gesund-nüchterner Sinn läßt ihn die Phantastereien der ¶ Philanthropinisten vermeiden, lehrt ihn aber, das Richtige dieser neuen pädagogischen Bestrebung auf die gegebenen Verhältnisse anwenden. Sein letztes Ziel, das er im Unterricht verfolgt, ist, nicht nur Kenntnisse mitzuteilen, sondern die Fähigkeit und Lust zu selbständiger geistiger Arbeit zu wecken. Seine Stärke, ja Meisterschaft zeigt er in der Methode: er ist der Meister der ¶ Sokratik, die er sowohl in der Entwicklung, als auch in der Fragestellung außerordentlich fein und gewandt handhabt. Er war, das beweisen seine großen Erfolge, ein wirklich begnadeter Lehrer. Als seine Meister betrachtete er ¶ Salzmann und ¶ Niemeyer; an ¶ Pestalozzi schätzte er den Geist, nicht die Methode. Auf die Lehrerwelt hat er durch eine Reihe sehr praktischer Schriften eingewirkt. Den weitgehendsten und tiefgreifendsten Einfluß hatte seine „Schullehrerbibel" (¶ Bibelübersetzungen usw., 5), durch die er die rationalistische Bibelexegese in die Lehrerwelt trug, und damit dem Rationalismus in diesen Kreisen eine starke Lebensfähigkeit verlieh. Er wollte Christus und die Apostel deutsch reden lassen, und er hoffte damit dem überlieferten Christentum einen wirklichen Dienst zu tun, wie er denn immer Wert darauf gelegt hat, von Männern wie ¶ Reinhard als orthodox eingeschätzt worden zu sein. Das runde Verneinen der Ueberlieferung war nicht seine Sache. Daher hat man ihn denn auch als einen „konservativen Rationalisten" bezeichnet.

D.s „Sämtliche Schriften", hrsg. v. Wilhelm, 43 Bde., 1840—51; — D.s Ausgewählte Schriften, hrsg. v. Seidel, 2 Bde., 1887 und 1889²; — RE³ IV, S. 670 f; — Palmer in K. A. Schmids Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, II, 2, 1878², S. 83 ff; — Gerhard v. Zezschwitz: System der Katechetik II, 2, 2, 1872, S. 182 ff; — W. Amelungk: D.s Grundsätze

der Erziehung und des Unterrichts, 1881; — Martin Schian: Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung, 1900, bes. S. 237 ff; — Gustav Fröhlich: G. D., 1902 (enthält einige Schriften D.s). **Drews.**

Diocletianus, Gajus Aurelius Valerius (245—316), römischer Kaiser 284—305, als Sohn eines Freigelassenen (?) zu Dioclea in Dalmatien geboren, rückte zum Gardekommandant auf und wurde 284 von den Truppen zum Kaiser ausgerufen. Die Unruhen in Gallien und am Rhein veranlaßten ihn, Maximian 285 zum Caesar, 286 als Augustus zum Mitregenten zu machen. Eine neue Reichsverfassung, die 293 in Kraft trat, diente der Dezentralisation der Verwaltung. Nach mancherlei glücklichen Kämpfen gegen äußere Feinde und dem blutigen Versuch einer Unterdrückung des Christentums (¶ Christenverfolgungen, 2 b) dankte D. 305 ab und zog sich nach Salona in Dalmatien zurück, wo er 316 starb. ¶ Imperium Romanum.

RE³ IV, S. 678 ff. **Preuschen.**

Diodati, 1. Alexander Amédée Eduard (1789—1860), reformierter Theologe, aus der gleichen Refugiéfamilie stammend wie der folgende, geboren in Genf, studierte daselbst Theologie, wurde 1811 Hilfsprediger in Vevey, 1815 Pfarrer in Cartigny (bei Genf), 1819 Vorstand der öffentlichen Bibliothek in Genf. 1839 erhielt er den Lehrstuhl für Aesthetik und moderne Literatur, 1840 den für Apologetik und Pastoraltheologie. Schüler ¶ Celleriers, dem er eine gehaltvolle Biographie widmete, gewann D. durch seine tief religiöse, allem theologischen und kirchenpolitischen Hader abholde Art so großen Einfluß, daß er, obwohl er seit 1819 kein Pfarramt mehr bekleidete, der gesuchteste Seelsorger Genfs und der begehrteste Berater seiner Amtsgenossen wurde. An der Reorganisation der Genfer Nationalkirche nach 1848 nahm D. hervorragenden Anteil. Persönlich orthodox, war er ein erklärter Feind aller theologischen Formulierungen eines Glaubensbekenntnisses, die er durch eine religiöse Aussage über die göttliche Autorität der Bibel als der einzigen Norm des christlichen Glaubens und Lebens ersetzt wissen wollte.

D. hat viel geschrieben, aber nur wenig veröffentlicht: Essai sur le christianisme, envisagé dans ses rapports avec la perfectibilité de l'être moral, 1830; — Discours religieux, 1861. — F. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses III, 758—761. **Lachenmann.**

2. Giovanni (1576—1649). Sprößling einer adeligen Familie Luccas, wurde D. als Pastor und Professor in ¶ Genf und Nachfolger ¶ Bezas († 1605) einer der ausgezeichnetsten Vorkämpfer des reformierten Glaubens. Während seines ganzen Lebens lag ihm die Evangelisation seiner italienischen Heimat (¶ Italien) am Herzen, besonders beschäftigte ihn der von Paolo ¶ Sarpi geleitete aber mißglückte Versuch, die Republik Venedig der Reformation zuzuführen. Im Jahre 1618 wurde er als einer der Genfer Abgeordneten zur ¶ Dordrechter Synode gesandt, er vertrat auf derselben mit Nachdruck die calvinische Orthodoxie, gehörte auch dem Ausschuß an, der die Canones der Synode verfaßte. D.s größter Ruhmestitel ist indes seine Uebersetzung der Bibel ins Italienische (Genf 1607). Seine Arbeit hatte einen Erfolg, der dem der Lutherischen Bibelübersetzung vergleichbar ist, und wird noch heute von den evangelischen Italienern gebraucht. Er unternahm auch eine neue Uebersetzung der heiligen Schrift ins Französische, um die im J. 1588 von den Pastoren und Professoren zu Genf veröffentlichte Rezension zu ersetzen. Erst am Ende seines Lebens (1644) erhielt er die Erlaubnis, sein Werk zu drucken.

RE³ IV, S. 671 f; — E. de Budé: Vie de J. Diodati, Genf 1869; — Charles Borgeaud: Hist. de l'Université de Genève, I, Genf 1900. **Choisy.**

Diodor, 378—394 Bischof von Tarsus, zuvor Presbyter in ¶ Antiochia, ein begeisterter Vertreter des asketischen Lebensideals und energischer Bekämpfer häretischer Philosophie und Glaubenslehre, war der Begründer der antiochenischen Schule, damit erster Vertreter antiochenischer Bibelauslegung und antiochenischer Christologie (¶ Christologie: II, 3 a). Seine Hauptschüler waren ¶ Theodor von Mopsuestia und Johannes ¶ Chrysostomus. Während der arianischen Kämpfe hat er als Orthodoxer viel zu leiden gehabt. In dem Edikt des Theodosius (381) wurde er dafür als Normaltheologe aufgeführt. Im Verlauf des nestorianischen Streites freilich wurde seine Christologie verketzert. Nur in der nestorianischen syrischen Kirche (¶ Nestorius usw.) genoß er samt seinen Schülern nach wie vor hohes Ansehen. Von seinen Schriften (dogmatischer und exegetischer Natur) ist nur wenig erhalten. Ob einige wichtige pseudojustinische Schriften wirklich auf den Meister der Schule zurückzuführen sind, kann noch nicht als entschieden gelten.

A. Harnack: Diodor von Tarsus, TU N. F. VI, 4, 1901; — RE³ IV, S. 672 ff. **Windisch.**

Diözesansynode ¶ Synodalverfassung.

Diözese (griechisch dioíkēsis, lateinisch dioecesis) ist im Abendlande seit dem 9. Jhd. Bezeichnung für den bischöflichen Sprengel. Dieser hieß ursprünglich „Parochie" (griechisch paroikia), worunter man im Abendlande seit dem 9. Jhd. den Bezirk eines Pfarrers verstand, während im Morgenlande die ältere Bedeutung des Wortes Parochie erhalten blieb. D. bezeichnet im Orient das Gebiet eines Patriarchen. ¶ Beamte, kirchliche, 1. — Die Diözesaneinteilung Deutschlands ¶ Deutschland: II, 1 u. 2. **Heussi.**

Diogenes Laërtius, so genannt, weil wahrscheinlich aus Laërte in Cilicien gebürtig. Wann er lebte (Ende des 2., Anfang des 3. Jhd.s oder noch später?), ist strittig. Verfasser der als Quelle für die Geschichte der alten Philosophie wichtigen Schrift Perì bíōn, dogmátōn kaì apophtegmátōn tōn en philosophía eudokimēsántōn (10 Bücher).

Ausgaben: Amsterdam 1692 (von Meibom), Leipzig 1828/31 (von Hübner), 1850 (von Cobet), deutsche Uebersetzungen von Snell (1806) und Bornheck (1809). — Friedrich Leo: D. L. (in: „Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form"), 1901. **K.**

Diognet ¶ Literaturgeschichte, christliche: I.

Dionisi (Chitrow), Theologe der russischen Kirche, bereiste 1844—1854 als Missionar das Jakutengebiet zwischen den Flüssen Indigirka und Anadür. War seit 1867 Bischof von Jakutsk und Vikar der Eparchie Kamtschatka, starb als Bischof von Upha.

D. gab eine jakutische Fibel und Grammatik heraus, übersetzte das NT (außer Apok), Gen und Psalter in das Jakutische, ferner agendarische und erbauliche Schriften. Er benutzte dabei das slavonische Alphabet, das er durch Buchstaben eigener Erfindung ergänzte. **Graß.**

Dionysius, 1. Papst 259—268, griff schon als römischer Presbyter in den ¶ Ketzertaufstreit

ein, indem er an ¶ Dionysius von Alexandria einen Brief richtete. Mit eben diesem verhandelte er über die christologische Frage (¶ Christologie: II, 2 d), indem er auf einer römischen Synode 262 die Grenzen nicht nur deutlich gegen den ¶ Sabellianismus zog (darin mit dem alexandrinischen Namensvetter einig), sondern ebenso bestimmt gegen die von dem Alexandriner vertretene Kreatürlichkeit des Sohnes Gottes; er stellte dem Geschaffensein das Gezeugtsein gegenüber (sogen. „Streit der beiden Dionyse“, der Alexandriner widerrief sofort entgegenkommend).

RE^3 IV, S. 702 f. **K.**

2. von Alexandria, der Große, Leiter der Katechetenschule sowie von 247(8)—264(5) Bischof von Alexandria, hat Zeit seines Episkopates in den mannigfachen kirchlichen Bewegungen eine bedeutende Rolle gespielt. Während der ¶ Christenverfolgungen unter Decius und Valerian hat er sich mit vielen auswärtigen Gemeinden über die Frage der Gefallenenaufnahme (¶ Lapsi) verständigt, selbst auch unter den Nöten schwer zu leiden gehabt. Gegen die Anhänger ¶ Novatians verfocht er eine mildere Bußpraxis. Als Origenist bekämpfte er den ¶ Chiliasmus, der sich in seiner eigenen Provinz ausbreitete, in einer Schrift „über die Verheißungen“, die uns vor allem darum interessant ist, weil er in ihr zu beweisen unternimmt, daß die Johannesapokalypse, auf die sich die Chiliasten stützten, nicht von dem Apostel und Evangelisten herrühren könne. Auch den Sabellianismus (¶ Christologie: II, 2 d) suchte er zu widerlegen. Als er hierbei freilich heterodox erscheinende Aeußerungen über den Wesensursprung Christi tat, wußte ihn der römische Bischof Dionysius zur Zurücknahme oder Milderung seiner Formeln zu bewegen. — Die literarische Tätigkeit des D. besteht vornehmlich in seiner umfassenden Korrespondenz; Glieder seiner eignen Gemeinde sowie Vertreter auswärtiger Kirchen sind die Adressaten der Briefe, die verschiedensten kirchlichen Angelegenheiten bilden ihren Inhalt. Daneben schrieb er zwei Bücher über die Verheißungen, vier Schriften „Widerlegung und Verteidigung wider Sabellius (und ¶ Dionysius von Rom)“, und ein Buch über die Natur, das der Widerlegung der Atomistik gewidmet war. Endlich einige Auslegungen zu biblischen Büchern. Die gesamte Literatur ist uns nur bruchstückweise erhalten. — ¶ Alexandrinische Theologie, 4.

The letters and other remains of D. of A., ed. by Feltoe, Cambridge 1904; — RE^3 IV, S. 685 ff. **Windisch.**

3. Areopagita, Apgsch 17$_{34}$ durch die Rede des Paulus auf dem Areopag bekehrt, nach Eusebius' Kirchengeschichte III 4 erster Bischof von Athen. Abhängig von dem Neuplatoniker Proklus († 485) schrieb unter dem Namen des D. A. ein christlicher Neuplatoniker eine Reihe Schriften, deren Einfluß seit 510/20 nachweisbar ist und die 531 bei dem Religionsgespräch zu Konstantinopel mit den Severianern (¶ Monophysiten) bekannt wurden. Außer 10 Briefen sind es die 4 Schriften perì uranías hierarchías, perì ekklēsiastikês hierarchías, perì theíōn onomátōn, perì mystikês theologías. Sie sind für die christliche Lehrbildung und Mystik von epochemachender Bedeutung geworden. — ¶ Philosophie, griechisch-römische, ¶ Mystik, geschichtlich.

MSG 3. 4. — Deutsch von J. G. V. Engelhardt, 2 Bde., 1823; — H. Koch: Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften (ThQ 1895, S. 353 ff); — Ders.: Proklus als Quelle usw. (Philologus Bd. 54, 1895, S. 438 ff); — Ders.: Pseudo-D. A. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900; — J. Stieglmayr: Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage usw. (Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. 16, 1895, S. 253 ff. 721 ff); — Ders.: im GPr der Stella Matutina zu Feldkirch, 1895; — Fr. Loofs: Dogmengeschichte, (1889) 1906^4, § 42. **Schiele.**

4. Exiguus (der „Kleine“, „Geringe“), von Geburt ein Skythe, lebte seit etwa 500 als Mönch in Rom, wo er als Abt noch vor 544 starb. Als Freund ¶ Cassiodors teilte er dessen Bemühungen um wissenschaftliche Reform des Mönchtums und ist selber wiederholt als Gelehrter hervorgetreten. Am berühmtesten sind seine Sammlung der Konzilienbeschlüsse (Canones ecclesiastici) und der päpstlichen Dekretalen und seine Ostertafel (Liber de paschate, 525), durch die er die Zeitrechnung nach ¶ Diocletianus ersetzte durch die christliche Zeitrechnung nach Christi Geburt (von ihm irrtümlich ins Jahr 754 nach Gründung Roms gesetzt). ¶ Zeitrechnung.

H. Achelis: RE^3 IV, S. 696 ff. **Zsch.**

5. der Kartäuser (1402/3—1471), nach seinem Geburtsort auch Rickel genannt, Mönch im Kartäuserkloster Roermonde, zu seinen Lebzeiten und noch im 16. Jhd. hochberühmt, später zu Unrecht lange vergessen. Er vertrat mit großem Nachdruck den Gedanken einer Kirchenreform, die er aber ganz im mittelalterlichen, kirchlich-hierarchisch-asketischen Geiste dachte. Merkwürdig ist bei ihm die Vereinigung von umfassender Gelehrsamkeit und äußerst fruchtbarer Schriftstellerei (besonders viele exegetische Schriften und ein Kommentar zum ¶ Petrus Lombardus) mit einer in Ekstasen und Visionen schwelgenden Frömmigkeit.

S. M. Deutsch: RE^3 IV, S. 698—701. — Die seit 1896 im Erscheinen begriffene, von den Kartäusern veranstaltete Gesamtausgabe seiner Schriften ist auf 45 starke Quartbände berechnet. **Heussi.**

6. von Korinth, um 170 Bischof daselbst. Eusebius kannte von ihm eine Sammlung von sieben „katholischen“, verschiedene Fragen des Gemeindelebens und der Lehre betreffenden Briefen und ein Privatschreiben, aus denen er einige Stellen mitteilt (KG IV, 23; II, 25).

RE^3 IV, S. 701 f. **Preuschen.**

7. von Paris, nach der Erzählung bei Gregor von Tours der erste Bischof von Paris, der 285 das Martyrium erlitten haben soll. Ueber seinem Grabe ist die berühmte Abtei St. Denis erbaut (25 Königsgräber). D. von Paris ist oft mit D. Areopagita verwechselt. — Als Kardinal Polignac im Gespräch mit Madame du Deffand hervorhob, wie wunderbar es sei, daß der hl. D. nach seiner Enthauptung auf dem Montmartre den ganzen weiten Weg bis nach St. Denis mit dem Haupte in der Hand zurückgelegt habe, erwiderte sie: il n'y a que le premier pas qui coûte (Brief an d'Alembert v. 7. VII. 1763). **Sch.**

Dioscurus, 1 Gegenpapst, September 530 von der zahlreicheren Partei, die mit der Wahl des ¶ Bonifatius II nicht zufrieden war, erwählt. Durch seinen baldigen Tod (14. Okt. 530) wurde zwar das Schisma beseitigt, D. aber wurde noch danach verflucht und der ihm anhangende Klerus nur mit Gewalt zur Ruhe gezwungen. Die herrschende Mißstimmung schwand erst, als ¶ Agapet I 535 das Verdammungs-

dekret seines Vorgängers über D. öffentlich verbrannte.

Duchesne: La succession du pape Felix IV, 1884; — Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde, XI, S. 361 ff. **Zich.**

2. von Alexandria ¶ Monophysiten ¶ Aegypten: V.

Dioskuren. Das von den Griechen später nur noch D., d. h. Söhne des Zeus, früher auch „Herren" schlechthin oder „Tyndariden", d. h. Nachkommen des Tyndaros, genannte göttliche Zwillingspaar scheint in die indogermanische Urzeit zurückzugehen und ursprünglich Lichtnatur zu tragen. Seine Glieder werden in alter Zeit verschieden, in jüngerer stets Kastor und Polydeukes bezw. Pollux genannt, als ritterliche Jünglinge geschildert (Kastor ist Wagenlenker, Pollux Faustkämpfer), und mit einer Reihe charakteristischer Attribute wie z. B. in der Regel weißen Rossen, spitzen Mützen, Fakkeln, Sternen, Kranz und Palmzweig dargestellt. Die Sage weiß, daß Zeus oder Tyndaros ihr Vater, Leda ihre Mutter und Helena ihre Schwester ist, und sie erzählt, wie die beiden Brüder einst den Aphariden Idas und Lynkeus ihre Rinderherde geraubt, Lynkeus daraufhin den Kastor getötet und Polydeukes diesen nicht nur gerächt, sondern auch von Zeus seine Wiederbelebung erbeten, um mit dem Erweckten zusammen abwechselnd in Himmel und Unterwelt zu leben, wie sie sodann die mit den Aphariden verlobten Töchter des Leukippos entführt und von den Aphariden verfolgt worden sind, wie sie, als Theseus und Peirithoos die Helena geraubt hatten, diese befreiten und anderes mehr. Sie sind Vorbilder aller ritterlichen Tugend, Schwurheilige, Schützer der Freundschaft und werden allmählich zu Nothelfern und Heilanden schlechthin: sie retten nicht nur im Krieg, sondern sie raten auch in Not und heilen in Krankheit, so daß zu ihren Tempeln Kranke und Bedrückte zusammenströmen, um dort zu schlafen und im Traum ihren Rat zu empfangen; sie helfen den im Sturm Bedrängten und sind von den Schiffern oft in der Gestalt des St. Elmsfeuers gesehen worden; ihre Bilder werden daher an den Schiffen angebracht; Paulus hat auf der Fahrt nach Rom ein solches mit den Dioskuren gezeichnetes Schiff benutzt (Apgsch 28_{11}). Ihr Kult ist weit verbreitet und nicht nur in Griechenland und auf den Inseln, sondern auch in Syrien, Aegypten, Unteritalien und Rom, ja sogar in Gallien und Spanien nachzuweisen; besonders in hellenistischer und römischer Zeit hat er keine geringe Bedeutung gehabt. — Für die Kirchengeschichte sind die D. darum von Interesse, weil sie von verschiedenen christlichen Heiligen weiß, die in Erscheinungsform oder Tätigkeit bald diesen, bald jenen Zug mit den D. gemeinsam haben, von Heiligen, die den Meineidigen strafen, aus Krankheit helfen, die in ihren Heiligtümern Schlafenden und auf ihre Offenbarung Wartenden beraten, im Kampf und zur See retten, als St. Elmsfeuer erscheinen, durch ihre Bilder die Schiffe schützen und dabei den D. wohl einmal so ähnlich werden wie ¶ Cosmas und Damian, die nicht nur in ihrem Heiligtum Heilung Suchende im Traumgesicht beraten, sondern auch ganz wie die D. einer vom Teufel bedrängten Frau einst in Gestalt von Reitern erschienen und ein anderes Mal mit Fackeln in den Händen ein gefährdetes Schiff rettend gesehen worden sind; zwei Heiden sind einst mit ihren Gebrechen zu ihnen gekommen, nichts anderes wähnend, als im D.tempel zu sein; erst der bestimmte Protest der Heiligen hat sie eines Besseren belehrt. — Die Aehnlichkeit braucht nicht immer und unbedingt auf Abhängigkeit zu beruhen; denn von der Möglichkeit eines zufälligen Zusammentreffens ganz abgesehen, ist die Sitte des Tempelschlafes z. B. nicht nur in den Heiligtümern der D., sondern auch denen des Asklepios (¶ Griechenland, Religion) geübt worden und kann an und für sich ebensogut aus dessen Kult wie aus dem der D. übernommen sein. Aber zeitweilig und besonders da, wo die Uebereinstimmung sich nicht auf einen einzelnen Punkt beschränkt, ist Abhängigkeit allerdings wahrscheinlich, und ganz gelegentlich ist sogar das zu erwägen, ob ein Heiligenpaar nicht nur die Ausgestaltung seines Bildes, sondern seine ganze Existenz den D. verdankt, oder, wie man gesagt hat, „die D. von der christlichen Kirche in christliches Gewand gekleidet worden" sind. Größte Vorsicht ist hier allerdings am Platz, und wirklich bewiesen ist letztere Behauptung wenigstens bisher nicht einmal für ¶ Cosmas und Damian, deren Existenz noch am ehesten so erklärt werden könnte. — Der christliche Sarkophag bei Garucci Storia dell' arte cristiana V, 361, 2, der u. a. auch die Bilder der D. trägt, steht völlig vereinzelt und kann für ein Fortleben des D.kultes in christlichen Kreisen natürlich ebenso wenig beweisen, wie z. B. die Darstellung von Amor und Psyche auf dem Sarkophag V, 357, 1 für einen christlichen Amor beweist. ¶ Heiligenverehrung ¶ Cosmas und Damian.

Furtwängler bei Roscher: Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythol.; — Bethe bei Pauly-Wissowa: Realenzyklopädie der kl. Altert. Wiss. V, 1087 ff; — Gruppe in Bursians Jahresbericht, 1908; — Löwenfeld: Die D. in der bildenden Kunst, 1891; — C. Deubner: De incubatione, 1900; — Derselbe: Cosmas und Damian, 1907; — J. Rendel-Harris: The Dioscuri in the christian legends, 1903 (zur Kritik: Delehaye: Anal. Boll. 1904, 427 ff; A. Dufourcq: Revue de l'histoire des religions, 1904, 403 ff; Franchi de' Cavalieri: Nuovo bolletino di archeol. crist., 1903, 109 ff; v. Dobschütz: Theol. Lit.-Ztg., 1903, Nr. 20); — J. Rendel-Harris: The Cult of Heavenly Twins (zur Kritik: Delehaye: Anal. Boll. 1907, 332 f); — H. Grégoire: Saints Iumeaux et dieux cavaliers, 1905 (= Bibliothèque hagiographique orientale éditée par L. Clugnet, 9. Bd.); — K. Jaisle: Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christl. Legenden, Diss. 1907. **G. Loeschcke.**

Dippel, Johann Konrad, Christianus Democritus (1673—1734), geb. in Frankenstein bei Darmstadt, bezog 1691 als stud. theol. die Universität ¶ Gießen, kämpfte erst für die ¶ Orthodoxie gegen den ¶ Pietismus, nahm dann zunächst ohne innere Aufrichtigkeit die entgegengesetzte Stellung ein (Orthodoxia orthodoxorum, 1697), wurde aber namentlich durch Gottfried ¶ Arnolds Einfluß wirklicher aufrichtiger Pietist und schrieb nun eine Reihe von volkstümlichen, vielgelesenen und wirkungsvollen Streitschriften gegen die dogmatische Orthodoxie zu Gunsten des ethischen Christentums, darunter die wichtigsten: Papismus protestantium vapulans, 1628, Oel und Wein in die Wunden des gestäupten Papsttums, 1699. Seit dieser Zeit studierte er Medizin und Alchemie. Er wirkte 1704—1707 als Alchemist und Chemiker in Ber-

lin (Erfindung des Berliner Blau) und dann als Arzt bei Amsterdam, in Altona und in Schweden (Oleum Dippelii), überall von der Orthodoxie verfolgt wegen seiner Theologie und von den Regierungen auch wegen seiner politischen radikalen Ideen, derenwegen er z. B. 1719—26 auf Bornholm gefangen gehalten wurde. Endlich fand er bei dem pietistischen Grafen von Sayn-Wittgenstein-Berleburg eine Zuflucht, in dessen Territorium zuerst in Deutschland vollkommene Religionsfreiheit (¶ Toleranz) durchgeführt war. Er starb in dem Schlosse eines andern Grafen Wittgenstein bei Laasphe. D. ist der Vertreter des Uebergangs vom ¶ Pietismus zur ¶ Aufklärung, radikaler Pietist und pietistischer ¶ Freidenker, welchen Titel er selbst akzeptiert hat — einer der erfolgreichsten Bahnbrecher der religiösen Freiheit. Seine Tätigkeit als Chemiker und Arzt hängt eng mit seiner Betonung des Erfahrungswissens zusammen. Der „illusorischen" Erlösungstheorie der ¶ Orthodoxie, der er zwar nicht gerecht wurde, die er aber so verstand, wie sie die Masse immer verstehen mußte, und die nach seiner Meinung durch die Genugtuung Christi nur von den Sündenstrafen erlösen wollte, setzt er seine „realistische" entgegen, in der dem Menschen durch die Erlösung durch Christus die Kraft zu wirklicher Heiligung gegeben werde.

Seine Schriften, deren Titel bei Strieder (Hessisches Gelehrtenlexikon, Bd. III) 35 Seiten füllen, sind in 2 Gesamtausgaben erschienen: Amsterdam 1709 und Berleburg 1747 (3 Bände), beidemal unter dem Titel: Eröffneter Weg zum Frieden mit Gott und mit allen Kreaturen durch die Publikation der sämtlichen Schriften des Christianus Democritus. — Bosse: RE³ IV, S. 103 ff; — J. C. G. Ackermann: Das Leben J. K. D.s, 1781, der ihn Luther an die Seite stellt; — W. Bender: J. K. D., Der Freigeist aus dem Pietismus. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Aufklärung, 1882, neben dem die übrige Literatur veraltet ist, und den auch Ritschl (Gesch. d. Pietismus II) nicht widerlegt hat; — W. Diehl: Neue Beiträge zur Geschichte J. K. D.s (Beiträge zur hess. Kirchengeschichte, Bd. 3). **Christlieb.**

Diptychon. Das antike D., ein zusammenlegbares Paar von Notiztafeln, wandelt sich in christlicher Zeit auf einem seltsamen Umwege einerseits zum Evangeliendeckel, andererseits zu dem auf dem Altar stehenden Triptychon. Diese Entwicklung sei hier kurz skizziert. — Das gewöhnliche Konsular-D. (s. u.) besteht aus Elfenbein und ist zweiteilig. Das älteste datierte Beispiel vom J. 406 in Aosta zeigt auf beiden Innenflächen vor einer Arkade stehend in Relief den Kaiser Honorius. Die Verwandtschaft mit dem Elfenbeinrelief eines Erzengels im British Museum weist auf antiochenischen Ursprung, das Labaron (¶ Sinnbilder, kirchl.) in der Hand der Figur links auf die Auswertung im christlichen Sinne. Diese Darstellung ist außergewöhnlich; der herrschende Typus des den Zirkusspielen vorsitzenden Konsuls hat für die christliche Kunst keine weitere Bedeutung gewonnen; ich gehe daher hier nicht darauf ein, sondern erwähne nur zwei andere Abarten, das D. des Vicarius urbis Romae Probianus in Berlin, das in der oberen Gruppe in „verkehrter Perspektive" komponiert, den Richter einmal genau im Typus des späteren Christus-Pantokrator zeigt und wohl syrischen Ursprunges ist; dann ein D. im Dom zu Monza, weil es im Typus seiner drei Gestalten auffallend auf die geläufige Art der Heiligendarstellung überleitet. Ich stehe nicht an zu erklären, daß ich die alte Auffassung, als wären die D. der römischen Konsuln in Rom, die der östlichen in Konstantinopel entstanden, für verfehlt halte; sie dürften wohl alle im Orient gearbeitet sein, ähnlich wie die Pyxiden (Büchschen, ¶ Ausstattung usw., 6 c). — In der Kunstentwicklung gewann Bedeutung nicht das zweiteilige, sondern das größere fünfteilige D. Es ist das eine Form, die man in ihrer ursprünglichen Gestalt am besten an dem barberinischen D. im Louvre kennen lernt. Dieses befand sich einst am Rhein und war dorthin wahrscheinlich über Marseille von Alexandria aus importiert worden. Es setzt einen antiken Typus voraus mit der Darstellung des Kaisers im Mittelfelde, den stehenden und huldigenden Konsuln in schmalen Seitenfeldern, einem Unterstück mit huldigenden Barbaren und einem fünften, dem Oberstück, mit einer von Niken getragenen Medaillonbüste. Das Louvre-Exemplar gibt bereits die christliche Fassung, wo auf dem Oberstück Christus von Engeln getragen erscheint. Im übrigen ist darauf wahrscheinlich Konstantin der Große als Glaubensheld im Typus des durch den hl. Georg bis auf unsere Zeit erhaltenen Reiterheiligen gegeben. Zu derartigen Kaisertafeln ist ein zweiter Deckel zu ergänzen, in dessen Mitte wahrscheinlich die Kaiserin erschien. Solche D. wurden wohl von den Konsuln den Kaisern dargebracht. — In christlicher Zeit trat an Stelle des Kaisers auf der einen Tafel Christus, an Stelle der Kaiserin auf der andern Maria. Auf den Seitenteilen wurden statt der Konsuln Propheten oder Engel dargestellt, wie sie noch auf der mittelalterlichen Kopie eines solchen D.s im Vatikan und im Victoria and Albert-Museum erscheinen. Diese schmalen Seitenflügel wurden aber bald in je zwei Felder übereinander zerlegt und auf den Christustafeln den Wundertaten Christi, auf den Marientafeln dem Leben der Muttergottes gewidmet. Biblische Szenen füllen dann auch das Unterstück, während auf dem Oberstück das von Engeln getragene Kreuzmedaillon erscheint. Solche Elfenbeinschnitzereien fand ich im Kloster Etschmiadzin noch als Deckel eines armenischen Evangeliars vom J. 989 mit eingeschalteten älteren syrischen Miniaturen verwendet. Das war jedenfalls auch ihre ursprüngliche Bestimmung. Die Bewegung scheint von Antiochia-Jerusalem ausgegangen und naturgemäß in den Schreibschulen der Klöster ihren Boden gefunden zu haben, ein Exemplar, dessen Christustafel sich in Ravenna befindet, während die Marientafel über ganz Europa zerstreut ist, glaube ich aus dieser Klosterkunst, sei es aus der Thebais oder aus der Gegend von Edessa, oder endlich aus dem Ort des Zusammenflusses der Erzeugnisse aller Klosterwerkstätten, aus Jerusalem selbst herleiten zu können. Auf den südorientalischen Kunstkreis und die Klöster weist auch die auffallend reiche Benutzung der Apokryphen, besonders die romanhafte Ausgestaltung der Zeugnisse von der Mutterschaft der Jungfrau Maria. — Für die Herleitung des Aufbaues unserer mittelalterlichen Altarschreine vom Schema des fünfteiligen D.s, wobei die ¶ Predella dem Unterstück, der Aufsatz dem Oberstück entspräche und die Flügel durch Charniere beweglich gemacht worden wären, liegen Spuren in Aegypten vor. Es sind oblonge Täfelchen, die wie die Seitenteile in Elfenbein zwei Felder übereinander zeigen. Man

lese darüber meine alexandrinische Weltchronik (Denkschriften der Akad. d. Wiss. in Wien LI), S. 201 nach.

Für die Konsulardiptychen ist heute noch grundlegend Wilhelm Meyer: Zwei antike Elfenbeintafeln der K. Staats-Bibliothek in München (AMA, I Kl., Bd. XV, Abt. I, 1879); — Hans Gräven hat im Auftrage des deutschen archäol. Instituts Jahre an die Bearbeitung eines Corpus gewendet. Das Material harrt nach seinem frühen Tode der Veröffentlichung; — Ueber die fünfteiligen Diptychen vgl. Jos. Strzygowski: Das Etschmiadzin-Evangeliar (Bd. I der Byz. Denkmäler), S. 254; — Ders.: Hellenistische u. koptische Kunst in Alexandria, 1902, passim; — Ders.: Der Dom zu Aachen, 1904, S. 49 f. **Strzygowski.**

Directorium (ordo divini officii, kalendarium liturgicum), heißt in der röm.-kath. Kirche der Kirchenkalender, der den Verlauf der Festzeiten und die kirchliche Feier jedes Tages angibt. Er wird nicht nur jedes Jahr neu (wegen der Beweglichkeit einiger Hauptfeste), sondern auch für jede Diözese oder Ordensprovinz besonders herausgegeben (durch den Bischof oder Provinzialoberen), da jede neben dem Grundstock, der allen Kirchen des lateinischen Ritus gemeinsam und als kalendarium romanum dem ¶Brevier und ¶Missale vorgedruckt ist, besondere Gedächtnis- und andere Festtage feiert.

Disibod, irischer Mönch, vermutlich im 7. Jhd., Gründer des Klosters Disibodenberg (Disenberg) in der Rheinpfalz. Das Kloster war Ende des 10. Jhd.s eingegangen, wurde von Erzbischof Willigis aus Mainz ca. 975 als Chorherrenstift restituiert, 1095 von Erzbischof Ruthard wieder in eine Benediktinerabtei umgewandelt, 1259 den Zisterziensern übergeben, 1559 aufgehoben (Ruinen stehen noch heute). Eine sagenhafte Biographie D.s schrieb Hildegard von Bingen.

RE³ IV, S. 707. **K.**

Diskussionsabende, Religiöse, gehören zu denjenigen Veranstaltungen, die die Lage der Kirche im heutigen Geistesleben am deutlichsten kennzeichnen. Sie bringen zum Ausdruck, daß die Kirche auf den bisherigen Wegen ihr Ziel, alle Schichten des Volkes zu umspannen und zu einen, nicht erreicht hat. Predigt, Bibelstunden, Seelsorge, kirchliche Vereinstätigkeit — das alles hat zwar bis heute seinen Segen: aber weite Kreise hören dennoch die Jesusbotschaft nicht. Gleichgültigkeit, ja Feindschaft gegen die Kirche und ihre Darbietungen findet sich unter den höher Gebildeten, besonders aber in der Arbeiterschaft. Was hier wie dort an der überlieferten Form des Gottesdienstes abstößt, ist die Umrahmung der Predigt mit Gesang und Gebet, die in der Liturgie (und oft genug in der Predigt) sich aufdrängende orthodoxe Dogmatik und die totale Passivität, zu der die Gottesdienstbesucher verurteilt sind. Mit einem Verzicht auf diese Volksschichten würde aber die Kirche ihr Schicksal besiegeln. Eine Kirche, die den vor- und aufwärtsstrebenden Kräften in unserm Volk nichts gibt, erstarrt in sich selbst. Die Zeit geht über sie hinweg. Als ein Versuch, Neues zu pflügen, Verbindungen anzuknüpfen, wo sie verloren gingen, stellen sich die R. D.e dar. Sie gehen nicht auf „Bekehrung", ebensowenig auf „Verkirchlichung" aus. Alle methodistische Tendenz liegt ihnen fern. Für die Kirche (in ihrer jetzigen Gestalt) zu werben, wäre in weiten Kreisen der Arbeiterschaft völlig aussichtslos. Dazu ist sie in den Augen des Arbeiters viel zu eng mit dem heutigen Staat und der heutigen Wirtschaftsordnung verknüpft. Der Wert dieser Abende beruht vielmehr zunächst darin, daß sie Gelegenheit zu öffentlicher Aussprache über die Fragen der Religion geben. Auf öffentliche Behandlung aller wichtigen Angelegenheiten legt der Arbeiter Wert. Die Religion verliert nicht, sondern gewinnt in seinen Augen, wenn er sich frei über sie äußern darf. Sie bohrt sich ihm in Rede und Gegenrede viel tiefer in Gehirn und Herz, als wenn sie ihm in der Form des Kultus entgegentritt. Nicht geringeren Dienst leisten aber diese Abende den Vertretern der Kirche selbst. Hier tun sie überraschende Blicke in die Volksseele. Was auch treueste Einzelseelsorge nie erschließen kann, erschließt sich ihnen hier. Der Arbeiter, unter vier Augen leicht zu überwinden und vielem zugänglich, zeigt sich in der Masse fast als andrer Mensch. Der Widerspruch wird mit elementarer Kraft laut. Hier vermag ferner der Geistliche auf Fragen einzugehen, die er auf der Kanzel kaum berühren kann. Dogmatische Zweifel, Anstöße an kirchlichen Einrichtungen oder am Verhalten der Kirche in den Dingen der Politik und des Wirtschaftslebens geben ihm erwünschte Gelegenheit, seine an den höchsten Gesichtspunkten orientierte Stellung darzulegen. Das alles ist aber Zukunftsarbeit im eminenten Sinn. Die unheilvolle Verwechslung von Religion und Kirche weicht allmählich besserer Einsicht. Die Ueberzeugung bricht sich Bahn, daß die Religion ihren Wert in sich selbst trägt, unabhängig von ihrer kirchlichen Form. Aber auch das Kirchentum erscheint nach und nach den Fernerstehenden in einem günstigeren Licht. Man findet, daß den Vertretern der Kirche die moderne Geistesbildung durchaus nicht fremd ist. Man entdeckt vor allem im Geistlichen den Menschen, dem religiöse Zweifel und wirtschaftliche Nöte kein unbekanntes Ding sind. Achtung und Vertrauen keimen in den Herzen, die zuvor von leidenschaftlichem Hasse erfüllt waren. Morgendämmerung einer neuen Zeit: neue Gemeinschaftsformen, auch neue Glaubensgedanken, aber doch der alte Jesusgeist! — In diesem Sinne arbeiten neuerdings Theologen der verschiedensten Richtungen. Auf die höher Gebildeten richtet die kirchlich-theologische Konferenz in Berlin ihr Augenmerk. In ihren monatlichen Versammlungen, die sich in den letzten Jahren eines stets wachsenden Besuches erfreuten (bis zu 600 Zuhörern!), bespricht sie wissenschaftliche wie praktische Fragen und setzt sich in kraftvoller Debatte mit Vertretern aller Geistesrichtungen (Materialisten, Spiritisten, Buddhisten, Gemeinschaftsleuten) auseinander. Anderwärts wendet man sich mehr an die Arbeiterschaft. So besonders (nach dem Vorgange von Fr. Naumann und Rade in Frankfurt a. M.) Pastor v. Broecker in Halle a. S. Aehnlich die Evangelisch-soziale Vereinigung im Kgr. Sachsen, die auf diesem Gebiete planmäßig vorgeht. Wie sie selbst derartige Abende veranstaltet, so schickt sie auch ihre Mitglieder in Arbeiterversammlungen, sobald dort religiöse Themen oder Weltanschauungsfragen auf der Tagesordnung stehen. Eine vollständige Aufzählung aller Orte, wo in Deutschland derartige D.e stattfinden, ist heute längst nicht mehr möglich; sie sind weithin schon etwas Selbstverständliches geworden. — Im Mittelpunkte eines solchen D.s steht in der Regel ein Vortrag. Alles

kommt darauf an, daß der Hauptredner das Rechte trifft. Klar und entschieden in seinen Behauptungen, muß er in Sprache und Gedankenaufbau dem Verständnis schlichter Zuhörer entgegenkommen, alle bloße Gelehrsamkeit beiseite lassen und den Schein vermeiden, als wolle er von oben herab belehren. Die sich anschließende Debatte erfordert geschickteste Leitung, die ebenso der Aussprache volle Freiheit wahrt, wie sie fruchtlose Abschweifungen korrigiert. Theologen tun gut, zurückzuhalten, damit das Laienelement um so ausgiebiger zum Worte kommt. Greifen sie aber ein, dann ja nicht mit überlegener Dialektik Siege erringen! Den Gegner möglichst anerkennen, das Wahrheitsmoment in seinen Ausführungen hervorheben, Brücken schlagen, kurz die Debatte nicht auf eine Vernichtung der Antireligiösen hinausspielen, sondern sie zu einem gegenseitigen Nehmen und Geben gestalten! — Aeußern Erfolg zeitigt freilich ein solches Unternehmen vorläufig nicht. Eher könnte man von direktem Mißerfolg reden. Hier und da blieb die organisierte Arbeiterschaft infolge der von der lokalen sozialdemokratischen Parteileitung ausgegebenen Parole den Abenden ganz fern. Anderwärts blühen sie seit Jahren umsomehr. Aber auch da, wo der sozialdemokratische Arbeiter fehlt, gebe man die Hoffnung nicht vorschnell auf. Heute ist Denken und Sinnen der Arbeiterschaft ganz von wirtschaftlichen und politischen Idealen erfüllt. Da läßt sich die Losung wohl verstehen: zersplittert euch nicht! Die Religion ist nichts für euch! Vielleicht, daß diese Stimmung noch lange vorhält. In Einzelnen regt sich aber doch schon ein neuer Geist. Denen, die ihn haben, muß die Kirche das Beste zu geben versuchen, was sie hat. Saat auf Hoffnung — die Ernte steht in eines Anderen Hand.

ChrW 1901, Sp. 482 ff; 1905, Sp. 741; 1907, Sp. 406 ff; — R. Wielandt: Die Arbeit an den Suchenden aller Stände, 1906; — Georg Liebster: Kirche und Sozialdemokratie, 1908; — Evangelisch-sozial, 1904—08; — F. Köhler: Frei und gewiß im Glauben. 35 Referate aus der Arbeit der Berliner Religiösen Diskussionsabende, 1909; — Jahresberichte der Sächsischen Ev.-soz. Vgg. (zu beziehen von Pastor Lic. Naumann, Leipzig-A.-Cr.). **M. Eger.**

Dispenstaxen ¶ Abgaben: I.

Disselhoff, Julius (1827—96), ev. Theologe, geb. zu Soest, als Kandidat bei ¶ Fliedner in Kaiserswerth tätig, 1853 Pfarrer in Schermbeck bei Wesel, von 1855 an wieder in Kaiserswerth, seit Fliedners Tod (1865) Leiter der dortigen Anstalten der Innern Mission.

Außer Predigtsammlungen (Geschichte des Königs Saul, 1859. 1873[5] u. a.) und vielen Beiträgen im Kaiserswerther Kalender veröffentlichte er zahlreiche Schriften zur Innern Mission, so: Pastoralbriefe an meine lieben Diakonissen. — Das erfolgreichste Buch: Die gegenwärtige Lage der Kretinen, Blödsinnigen und Idioten, 1857. **M.**

Dissenters („Andersgläubige") heißen in ¶ England die nicht der bischöflichen Staatskirche angehörenden reformatorischen Parteien und protestantischen Sekten wie die ¶ Presbyterianer, ¶ Independenten, ¶ Unitarier, ¶ Puritaner, ¶ Quäker, ¶ Baptisten, ¶ Methodisten, ¶ Irvingianer usw. Im weiteren Sinne sind auch die Katholiken darunter verstanden. Es sind die seit 1665 auch als ¶ Nonkonformisten bezeichneten Kreise, gegen die das ¶ England des 16. und 17. Jhd.s die Uniformitätsakten richtete, bis den orthodoxen D. (nicht den Katholiken und den Unitariern) 1689 durch die Toleranzakte ¶ Wilhelms von Oranien wenigstens bedingte Duldung gewährt wurde. Es blieb ihnen freilich noch vieles versagt, z. B. die bürgerliche Gleichstellung mit den Anhängern der Staatskirche; sie waren vom Parlament, wie von Gemeinde- und Staatsämtern ausgeschlossen, bis 1829 der den Beamten und Parlamentsmitgliedern auferlegte anglikanische ¶ Test-Eid ersetzt wurde durch das Versprechen, der herrschenden Staatsreligion nicht Eintrag tun zu wollen. Sie hatten ferner (bis 1868) an die anglikanische Geistlichkeit Kirchensteuer zu zahlen; und auch die alten Universitäten Oxford und Cambridge gewährten ihnen (bis 1871) nicht dieselben Rechte wie den Bischöflichen. Aber seit Beginn des 19. Jhd.s werden ihre Rechte erweitert. 1813 war die Todesstrafe auch für die unitarischen D. (¶ Unitarier) aufgehoben, und das Parlament hat ihnen 1844 durch die Dissenters Chapels Bill die ungestörte Nutznießung der ihnen gehörenden Stiftungen, Kapellen usw. verbürgt. Wie sehr sich die Stimmung den D. gegenüber im Lauf des 19. Jhd.s gewandelt hat, zeigen auch die Beschlüsse der ¶ Lambeth-Konferenz der anglikanischen Bischöfe, 1888, die auf Grund der Anerkennung der Schrift, sowie des apostolischen und nicänischen Symbols als Glaubens- und Lehrnorm und unter der Bedingung der Erhaltung der Sakramente der Taufe und des Abendmahls und des geschichtlich gewordenen Bischofsamtes die Verhandlungen mit den D. aufzunehmen bereit war. Die den anglikanischen Dom umgebenden Sektenkirchen hatten eben inzwischen eine stattliche Größe erreicht und zwangen durch ihr Wachstum immer mehr zur Nachgiebigkeit. Schon vom Anfang des Jhd.s bis 1836 hatte sich die Zahl der D.-Gotteshäuser verdoppelt (von 4302 auf 8490); und die Gesamtzahl der D. kommt jetzt der der Bischöflichen fast gleich, in Wales übertrifft sie diese sogar bei weitem (vgl. zum gegenwärtigen Bestand die einzelnen genannten Artikel). Die Entstaatlichung der anglikanischen Kirche haben sie freilich selbst in dem überwiegend von ihnen (besonders von Baptisten und Methodisten) bevölkerten Wales noch nicht durchsetzen können. **Zscharnack.**

Dissidenten. Der Westfälische Friede (¶ Deutschland: II, 3) hat die religiös-kirchliche Grundlage des alten Reiches nicht aufgehoben, aber sie ist nun nicht mehr einfach, sondern doppelt. Das Reich hat zwei offizielle Religionen, die römisch-katholische und die protestantische, zu der neben den Bekennern der Augsburgischen Konfession auch die Reformierten gerechnet werden. Kein Zweifel, daß der Westfälische Friede andere als diese zwei Religionen vom ganzen Gebiete des Reiches ausgeschlossen wissen will; aber in der Folge kam die Auslegung auf, daß er die Duldung anderer Religionen in den territorialen Staaten nicht verbiete. Sie benützten dabei die ihnen vom Westfälischen Frieden selbst an die Hand gegebene Unterscheidung dreier Grade von Religionsübung: der öffentlichen (publicum religionis exercitium) und privaten (privatum religionis exercitium) Religionsübung und der häuslichen Andacht (devotio domestica). So bildete sich in den einzelnen Territorien nicht nur ein Nebeneinander zweier, ihre Religion öffentlich ausübender Landeskirchen (die nun im strengen alten Sinne gar nicht mehr die Kirchen des Landes waren), sondern es entstanden außerdem noch andere

förmlich aufgenommene oder doch tolerierte Religionsgesellschaften, denen nur eine mehr oder minder beschränkte Religionsübung gewährt war. Im 19. Jhd. hat sich der deutsche Staat auf den Standort der vollen Gewissens- und Kultusfreiheit gestellt, damit die Bildung von Religionsgesellschaften unter der Bedingung gewisser formaler Regeln prinzipiell freigegeben, soweit sie nicht dem Staatsinteresse zuwiderlaufende Tendenzen verfolgen. Danach ist die heutige Lage die: neben den privilegierten „Landeskirchen", der katholischen und evangelischen, stehen eine große Anzahl von Religionsgesellschaften und zwar teilweise mit Korporationsrechten, die auf besondern Gesetzen, Generalkonzessionen, Genehmigungsakten beruhen, teilweise ohne solche im Rechtsverhältnis der Vereine. (Die geringen Unterschiede der Stellung des Staates zu den Religionsgesellschaften in den deutschen Einzelstaaten bleiben hier außer Betracht). Die Glieder aller dieser Religionsgesellschaften außer den beiden Landeskirchen und den Juden heißen D., doch ist an dem Begriff das Negative entscheidend, also daß er auch die mit umfaßt, welche aus der Landeskirche ausgeschieden sind, ohne sich irgend einer Religionsgesellschaft anzuschließen. Während aber jene naturgemäß Wert darauf legen, sich nicht nach diesem negativen Merkmal, sondern positiv als Methodisten, Baptisten, Mennoniten usw. zu bezeichnen, gebrauchen die letzteren den Ausdruck D. ohne Bedenken, sodaß in der Oeffentlichkeit leicht der Schein entsteht, als bezeichne D. diejenigen, die jeder religiösen Gemeinschaft abgesagt haben. In Wahrheit stecken unter dem Sammelnamen D. ebensowohl tief und ernst christlich-religiöse, wie solche Personen, die mit jeder Art von Religionsübung gebrochen haben. — Die Stellung des Staates zu den D. ist diese: er behandelt sie nach dem Prinzip der vollen Gewissens- und Kultusfreiheit. Darin liegt das Recht, aus der bisherigen Religionsgesellschaft oder Kirche auszutreten und zu einer andern oder keiner andern überzutreten, das Recht der Eltern, resp. des Vaters, über die religiöse Erziehung der Kinder bis zu einem Diskretionsjahr frei und selbständig zu entscheiden, der Fortfall jedes Zwanges zur Teilnahme an einem gottesdienstlichen Akt, jeder Einschränkung bürgerlicher Rechte, staatliche Zivilstandsregisterführung, staatliches Eherecht, Anspruch auf ein anständiges Begräbnis usw. Zwei heiß umstrittene Punkte sind der Religionsunterricht in der Staatsschule (¶ Schulzwang) und der Eid. Freilich berühren die Schwierigkeiten dabei nur diejenigen D., die zu keiner Religionsgesellschaft oder zu einer solchen gehören, die trotz dieses Namens die Existenz Gottes verneint. Denn die Andern können an der Anrufung Gottes im Eid keinen Anstoß nehmen; soweit sie aber gegen die Eidesleistung an sich Bedenken haben, wie die Mennoniten, kann man ihnen leicht entgegenkommen. Von der Pflicht der Teilnahme am Religionsunterricht der Schule aber werden diese Kinder befreit, wenn die Eltern den Nachweis liefern, daß in anderer Weise für solchen Sorge getragen ist, — eine im allgemeinen leicht und gern von den betr. Religionsgesellschaften geleistete Verpflichtung. Anders liegt die Sache bei den Erstgenannten. Der Staat hat sich weder in der Rechtspflege noch bei der Dienstverpflichtung entschließen können, den ¶ Eid in eine bloße Beteuerung umzuwandeln, und die bewußten Atheisten empfinden es mit gutem Grunde als eine Gewissensbedrückung, daß man von ihnen bei so ernstem Anlaß die Anrufung Gottes verlangt. Viel tiefer aber noch greift die Angelegenheit des Religionsunterrichts. Besonders in Preußen hat sie wieder und wieder zu den ärgerlichsten Konflikten geführt. Der Unterrichtsminister (es war damals Falk) hatte in Erlassen vom 29. Februar 1872, 26. Januar 1875 und 14. Juni 1877 bestimmt, daß Schüler, welche in einer Religion bezw. Konfession erzogen werden sollten, für die im allgemeinen Lehrplan der betreffenden Anstalt Unterrichtsstunden nicht angesetzt sind, auf den Antrag der Eltern ohne weiteres und bedingungslos von dem Religionsunterricht zu dispensieren seien, und daß dies insbesondere von Kindern der D. gelten solle, die in gültiger Form aus der Landeskirche ausgetreten sind. Dementsprechend hatte das Kammergericht wiederholt das Recht dissidentischer Eltern, ihre Kinder vom Religionsunterricht der staatlichen Schulen fernzuhalten, anerkannt (Jahrb. der Entsch. des Kammerger. Bd. 10, S. 256 f). Die Nachfolger Falks aber haben einen andern Standpunkt eingenommen, und das Kammergericht hat gleichfalls die in jenen Urteilen ausgesprochene Ansicht fallen gelassen (Jahrb. Bd. 14, S. 368 ff). Danach ist heute im Preußischen Staate geltendes Recht: In welcher Religion die Eltern ihren Kindern Unterricht erteilen lassen wollen, steht ihnen frei, aber ohne Unterricht in Religion dürfen Eltern ihre Kinder nicht lassen, und ob das, worin sie ihre Kinder unterrichten lassen, nach Art und Weise des Lehrens und Lernens überhaupt Unterricht in Religion genannt werden kann, unterliegt der Prüfung des Staates. Nach dieser Rechtsanschauung sind wiederholt D., die ihre schulpflichtigen Kinder vom Religionsunterricht fernhielten, wegen Schulversäumnis bestraft; der sogenannte Religionsunterricht, wie ihn die freireligiösen Gemeinden erteilen, ist nicht als hinlänglicher Ersatz anerkannt worden. Im wesentlichen gleich ist die Lage der Sache in den meisten deutschen Staaten; nur in Baden und Württemberg werden den D. keine Schwierigkeiten gemacht, wenn sie ihre Kinder vom Religionsunterricht dispensiert zu sehen wünschen. Zweifellos ein Verfahren, das mit dem Grundsatz der Gewissensfreiheit besser in Einklang steht, als der gegenteilige Zwang, gegen den auch im Interesse der Religion, wie der Pädagogik schärfster Widerspruch geltend zu machen ist. — Die Stellung der evangelischen Kirche zu den D. und ihren Kindern ist in Preußen durch Erlasse des Oberkirchenrats vom 10. Juni 1851 und vom 21. Februar 1860 fixiert, dürfte aber in allen evangelischen Kirchen des Reiches ziemlich dieselbe sein. Diese Kirchen erkennen die Glieder aller der Religionsgesellschaften, die im „Mitbekenntnis der im apostolischen Glaubensbekenntnis bezeugten Grundtatsachen und Grundwahrheiten stehen", als Christen an; Schwierigkeiten bereiten nur solche Religionsgesellschaften, wie die Darbysten, die die Taufe ablehnen, da nach einem — neuerdings mit Recht angefochtenen — Grundsatz des Kirchenrechts die Taufe konstitutives Moment des Christentums sein soll (¶ Taufe, rechtlich). Dagegen verweigern sie den Mitgliedern der sogenannten

freireligiösen Gemeinden die Zulassung zum Tische des Herrn, nehmen sie nicht als Taufpaten an, verweigern ihnen kirchliche Trauung und Begräbnis und verwehren freireligiösen Religionsdienern die amtliche Tätigkeit auf evangelischen Gottesäckern. Doch lehnen sie Taufe und Konfirmation der Kinder dissidentischer Eltern nicht unbedingt ab. — Die katholische Kirche versagt grundsätzlich den Gliedern aller andern Religionsgesellschaften den Zugang zu ihren Sakramenten und Sakramentalien.

Die Lehrbücher des Staatsrechts und Kirchenrechts; besonders Paul Hinschius: Staat und Kirche (in Marquardsen: Handbuch des öff. Rechts I, Halbbd. I, S. 189—374), 1883. — Eine eindrucksvolle Streitschrift von freireligiöser Seite ist: Adolf Hoffmann: Kammergericht contra Kammergericht, 1900. **Foerster.**

Distributionsformel = Spendeformel bei der Austeilung des Abendmahls, ist vielfach Gegenstand kirchlicher Kämpfe geworden, wo durch den Wortlaut eine bestimmte Abendmahlslehre ausgesprochen werden sollte (besonders durch die Worte: „Das ist der wahre Leib“ usw. die lutherische).

Disziplinarverfahren. (Disziplinargerichtsbarkeit über Kirchenbeamte, besonders über Geistliche.) Die Kirchendisziplin über Gemeindeglieder ist unter ¶ Kirchenzucht, die gegen ehrenamtliche Glieder der kirchlichen Selbstverwaltungsorgane unter ¶ Gemeindeverfassung und ¶ Synodalverfassung, die über Patrone unter ¶ Patronat behandelt. — Die Gegenwirkung gegen Verfehlungen kirchlicher Amtsträger hat in der Christenheit zu keiner Zeit gefehlt; geordnete Formen nahm sie aber erst allmählich mit der Ausbildung der Aemterorganisation an. Die Disziplin über die Kleriker lag in der alten Kirche in der Hand des Bischofs, der allerhand Nachteile von kirchlicher Buße bis zur Absetzung verhängen konnte; zur Vollstreckung der Urteile bot seit ¶ Konstantin der Staat seine Hilfe. Die Strafgerichtsbarkeit über bürgerliche Vergehen der Kleriker blieb im römischen Reich dem Staat. Erst die karolingische Gesetzgebung unterstellte Priester und Diakonen hinsichtlich sämtlicher, also auch bürgerlicher Verfehlungen dem geistlichen Strafgericht; das weltliche trat erst nach geschehener ¶ Deposition ein. In dieser Richtung gingen fortan die mit wechselndem, aber nie mit unumschränktem Erfolge geltend gemachten kirchlichen Ansprüche; und grundsätzlich unterwirft die katholische Kirche noch heute nicht nur die rein kirchlichen (z. B. Ketzerei), sondern auch die „gemischten“ (z. B. Gotteslästerung, Meineid) und die rein bürgerlichen Delikte der Geistlichen dem kirchlichen Gericht; erst nach erfolgter ¶ Deposition oder ¶ Degradation soll nach dieser Auffassung das weltliche Gericht einschreiten. Doch sind die modernen Staaten über diesen Anspruch hinweggegangen; ihre Strafgerichtsbarkeit behandelt den Geistlichen wie jeden Anderen. Dagegen unterliegen reine Amts- und Disziplinarvergehen der Kleriker dem kirchlichen Urteil; der Staat gibt zu seiner Vollstreckung die Zwangsmittel, hat sich aber meist in irgend einer Form eine Mitwirkung (Nachprüfung oder ähnlich) beim Urteil vorbehalten. Die kirchliche Verhängung von Körperstrafen ist in Preußen und Hessen unbedingt verboten; dagegen ist noch heute eine Art kirchlicher Freiheitsstrafe, zu verbüßen in einer deutschen ¶ Demeritenanstalt, unter gewissen Bedingungen zulässig. — Auf evangelischem Gebiet ist der Anspruch, auch die weltlichen Vergehen der Geistlichen einer kirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit zu unterstellen, nie erhoben worden; doch sind tatsächlich in der älteren evangelischen Zeit die kirchlichen Behörden, wenn nicht Leibes- und Lebensstrafen in Frage kamen, auch mit der Ahndung solcher Delikte betraut gewesen. Längst beschränkt sich jetzt die evangelische kirchliche Disziplinargewalt auf Amtsvergehen, wozu insbesondere Irrlehre gerechnet wird, und auf solche vom Strafgesetz nicht bedrohte Handlungen, welche wider die Würde des geistlichen Standes streiten; bei anderen Vergehungen tritt Suspension ein, und nach gesprochenem Gerichtsurteil werden die Konsequenzen gezogen. Die Disziplinargerichtsbarkeit stand anfangs meist bei den Konsistorien, kam unter der Herrschaft territorialistischer Anschauungen (¶ Territorialismus) vielfach an staatliche Behörden, ist aber jetzt den kirchlichen Instanzen zurückgegeben, doch so, daß der Staat sich auch hier, namentlich wenn es sich um Absetzung handelt, mehrfach bestimmten Einfluß gesichert hat, wie denn in diesem Fall auch sonst besondere Maßregeln (förmliches Verfahren) eintreten. In manchen deutschen Kirchengebieten sind besondere kirchliche Disziplinargerichtshöfe gebildet (Oldenburg, Hessen, Anhalt); in den meisten, auch in Preußen, üben die ¶ Kirchenbehörden, wenn auch für Fälle der Irrlehre synodal verstärkt, zugleich die Disziplin. Geltende Disziplinarstrafen sind Verwarnungen, Verweise, Geldstrafen, Gehaltsverkürzung, Suspension mit oder ohne Entziehung des Amtseinkommens, Strafemeritierung, Strafversetzung, Entlassung mit oder ohne Belassung der Rechte des geistlichen Standes (¶ Pfarrer, rechtlich) und der Wiederanstellungsfähigkeit. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Disziplinierungen wegen Irrlehre meist erhebliches Aufsehen erregen, und daß das noch in wichtigen Landeskirchen geltende Recht, wonach auch in diesem Fall die anklagende Kirchenbehörde, nur mit synodaler Verstärkung, in Preußen unter Zuziehung des Provinzialsynodalvorstandes oder im Berufungsfalle des Generalsynodalvorstandes (¶ Synodalverfassung), die urteilende Instanz bildet, allgemein als unzulänglich empfunden wird. Die Bildung geeigneter Disziplinargerichte, bei denen auch die Gemeinde des Angeklagten zu Worte kommt und die theologische Wissenschaft gehört wird, ist längst öffentlich befürwortet, auch in den Pfarrervereinen erörtert worden. Neuerdings scheint durch das Vorgehen der Eisenacher ¶ Konferenz deutscher evang. Kirchenregierungen (CcW 1908, S. 35. 36) die Wandlung im Sinne der Loslösung der Lehrprozesse von dem gewöhnlichen D. angebahnt zu werden (CcW 1909, Register, unter Lehrverpflichtung). ¶ Spruchkollegium ¶ Feststellungsverfahren. — Die Disziplinargerichtsbarkeit über Mitglieder der Kirchenbehörden wird von den staatlichen Disziplinarbehörden für nicht-richterliche Beamte geübt. — Die disziplinare Aufsicht über die niederen Kirchenbeamten (¶ Beamte: II) steht meist noch einfach den lokalen Selbstverwaltungsorganen zu, in manchen Landeskirchen den Kirchenbehörden. Doch treten, wenn es sich um Inhaber organisch verbundener Kirchen- und Schulämter handelt, die kirchlichen Behörden ins Benehmen mit den Schulaufsichtsbehörden.

Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, § 243—392 (mehrere Bde.; weitaus gründlichste, aber nur auf das katholische Recht bezügliche Darstellung), 1869 ff; — Emil Friedberg: Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts, 1903[5], § 102—106. 108; — R. Frank: Die neueren Disziplinargesetze der deutschen evangelischen Landeskirchen, 1890. **Schian.**

Diterich, Johann Samuel (1721—1797), in Frankfurt a. O. und in Halle gebildet, seit 1748 Prediger an der Berliner Marienkirche, wo schon sein Vater Geistlicher war, seit 1770 auch Oberkonsistorialrat, durch seine hymnologischen Bestrebungen einer der Führer der Berliner ¶ Aufklärung, dessen Gesangbücher von 1765 („Lieder für den öffentlichen Gottesdienst", als Anhang zu Porsts Gesangbuch), 1780, 1787 an vielen Orten, auch in andern Provinzen, Aufnahme und fast überall Nachahmung fanden. Er war denen, die im 19. Jhd. die Restauration des evangelischen Kirchenliedes betrieben, als „der Geiserich der Gesangbuchsvandalen" ganz besonders verhaßt. In der Tat hat er wenig Altes geschont, freilich auch an den eignen Liedern immerfort gefeilt. Die Zeit überdauert haben nicht wenige von seinen Neu- oder Umdichtungen, so: „Dich, dich, mein Gott, will ich erheben", das Pfingstlied „Geist vom Vater und vom Sohne", die Abendmahlslieder „Ich preise dich, o Herr, mein Heil", und „Jesu, Freund der Menschenkinder", „Bringt Preis und Ruhm dem Heiland dar", dazu noch eine Reihe anderer, freilich in wenigen Gesangbüchern. Sie zeigen uns, daß der „Rationalist" D. doch nicht nur „von der Selbstliebe" und „von der Leibespflege" zu singen verstand. — ¶ Gesangbuch, evangelisches. **Zich.**

Divina Commedia ¶ Dante Alighieri.

Divination ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 f.

Dmitrijewski, Alekse, russischer Theologe, seit 1889 Dozent und Professor an der geistlichen Akademie zu Kijew.

Veröffentlichte viele Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der Liturgik und kirchlichen Archäologie, z. B.: Der Gottesdienst in der russ. Kirche in den ersten fünf Jahrh. (im „Prawoslawnü Sobesednik", 1882 f). **Graß.**

Dobroklonski, Alexandr, russischer Theologe, geb. 1856, seit 1899 Prof. der Kirchengeschichte an der Universität Odessa.

Gab u. a. heraus: Handleitung in der Geschichte der russ. Kirche, 4 Lieferungen, 1884—1893. **Graß.**

v. Dobschütz, Ernst, ev. Theologe, geb. 1870 zu Halle a. S., 1893 Privatdozent in Jena, 1899 a.o. Prof. daselbst, seit 1904 ord. Professor in Straßburg.

D. verfaßte u. a.: Das Kerygma Petri kritisch untersucht, 1893; — Studien zur Textkritik der Vulgata, 1894; — Christusbilder, 1899; — Die urchristlichen Gemeinden, 1902; — Ostern und Pfingsten, eine krit. Studie zu I Kor 15, 1903; — Probleme des apostol. Zeitalters, 1904; — Das apostol. Zeitalter (RV I, 3), 1904. **M.**

Doctor ¶ Universitäten.

Doctores ecclesiae (= Kirchenlehrer), ein katholischer Titel, der durch den Mund des Papstes oder eines Konzils gewissen durch „reine Lehre, heiliges Leben, umfassende Gelehrsamkeit" ausgezeichneten Kirchenschriftstellern öffentlich zuerkannt ist; ihre Lehrbücher sind dem kirchlichen Unterricht in Gymnasien, Universitäten, Seminaren sowie der praktischen Amtstätigkeit in Predigt, Seelsorge und Unterricht zu Grunde zu legen. Man führt diese Schätzung der D. zurück auf jüdische Sitte (die Rabbinen, deren Aussprüche in ¶ Mischnah oder ¶ Gemara aufgenommen sind, heißen Doctor gemaricus oder mischnicus) und auf die altchristliche Wertung der geistbegabten Lehrer (I Kor 12 $_{28}$ Eph 4 $_{11}$ Hermas: Visio III, 5 u. ö.). Als D. e. gelten ¶ Athanasius, ¶ Basilius, ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Chrysostomus, ¶ Cyrill von Alexandrien; — von den Lateinern ¶ Ambrosius, ¶ Hieronymus, ¶ Augustinus, ¶ Gregorius I, ¶ Hilarius von Poitiers, ¶ Petrus Chrysologus, ¶ Leo I, ¶ Isidor von Sevilla, ¶ Damiani, ¶ Anselm, ¶ Bernhard von Clairvaux, ¶ Thomas von Aquino, ¶ Bonaventura, ¶ Franz von Sales, Alfons ¶ Liguori. — Ohne geradezu mit kirchlicher Autorität bekleidet zu sein, führen noch eine Reihe von Theologen den Namen Doctor mit irgend einem schmückenden Beiwort, das meist von den Ordensangehörigen des betreffenden D. aufgebracht war (z. B. ¶ Gerson, ¶ Ruysbroek, ¶ Occam, ¶ Alexander v. Hales, ¶ Duns Skotus u. a.).

KL[2] III, S. 1867 ff. VII, S. 684 f. **Zscharnack.**

Doddridge, Philipp (1702—1751), berühmter Prediger und Theologe der ¶ Nonkonformisten, geb. in London. Durch des Presbyterianers Samuel Clarke Vermittlung seit 1719 auf der Dissenter-Akademie zu Kibworth in Leicestershire gebildet und 1722—25 daselbst als Prediger tätig, folgte er 1729 einem Ruf als Prediger nach Northampton, wo er gleichzeitig bis zu seinem Tode das von ihm begründete und zu hoher Blüte gebrachte Dissenterseminar leitete, oft befehdet von der Orthodoxie, die gegen ihn wegen seiner sabellianischen Trinitätslehre schon zu Beginn seiner Lehrtätigkeit einen erfolglosen Prozeß anstrengte. Er gehörte zu den ¶ Latitudinariern, die das Praktische im Christentum vor allem betonten; seine diesbezüglichen Schriften haben zum Teil europäische Berühmtheit erlangt, besonders die oft übersetzte: Rise and progress of religion in the soul (1745). Für den Gedanken der Uebereinstimmung von christlicher Theologie und Philosophie hat er gegen ¶ Dodwell d. J. seine auch von Rambach 1764 verdeutschten Three letters theological, 1742, geschrieben. Den Pädagogen zeigen seine Sermons on the education of children (1732); den Gelehrten und den Geistlichen in gleicher Weise verrät sein oft aufgelegter Family Expositor, containing a version and paraphrase of the New Testament, with critical notes and a practical improvement (6 Bde., 1739—56). Von seinen etwa 400 geistlichen Liedern sind noch heute nicht wenige bekannt und gern gesungen („Ye servants of the Lord", „O God of Bethel", „O happy day" usw.).

RE[3] IV, S. 714; — Ch. Stanford: Ph. D., 1881; — Chambers' Cyclopaedia of english Literature II, 1903, S. 332 f. **Zscharnack.**

Dodwell, Henry, 1. der Aeltere (1641—1711), auf dem Trinity-College zu Dublin theologisch gebildet, wurde doch nie Geistlicher, sondern wirkte als gelehrter Laie und Glied der hochkirchlichen Richtung für die anglikanische Kirche und deren bischöfliches Amt. Seine Professur für Geschichte in Oxford (1688—1691) verlor er, weil er ¶ Wilhelm III von Oranien den Huldigungseid zu leisten sich weigerte. Am bedeutendsten sind seine historischen und patristischen Schriften, obwohl sie nicht selten die Tendenz zeigen, die anglikanische Kirche auf Grund

von Cyprian, Tertullian u. a. als die altchristliche zu erweisen; unter den Dissertationes Cyprianicae (1684) ist die elfte De paucitate martyrum wegen ihrer Kritik der Märtyrerlegenden besonders berühmt. Selber hochkirchlich und orthodox, kam er sowohl durch seinen Inspirationsbegriff und die natürliche Erklärung der biblischen Dämonischen (in den Dissertationes in Irenaeum, 1689), wie durch seine These von der nur durch das Taufsakrament aufgehobenen Sterblichkeit der menschlichen Seele (An epistolary discourse, 1706) mit der Orthodoxie in Konflikt, obwohl er dadurch für die anglikanische, die Taufe allein rechtgemäß verwaltende Kirche Propaganda gemacht zu haben hoffte.

RE³ IV, S. 714 ff; — EBrit VII, 323 f.

2. der Jüngere († 1784), Sohn des vorher Genannten, Rechtsgelehrter. Er ist berühmt geworden durch sein heiß umstrittenes, anonymes Christianity not founded on argument (= Christentum nicht auf Beweis gegründet, 1742), wo er im Gegensatz zu den von ihm so genannten „Rationalisten", d. h. den rationell verfahrenden Kritikern und Apologeten christliches Dogma und Philosophie von einander trennte und „the true principle of gospel-evidence" (den Beweis für die Wahrheit des Christentums) nicht in seiner rationellen Klarheit sah, sondern dem Glauben an das Geheimnisvolle das Recht zugestand, sich aus eignen inneren Erfahrungen und durch seine praktischen Früchte zu rechtfertigen. Von den Einen als Retter des Glaubens gefeiert, wurde er von Andern als Skeptiker und Schwärmer verurteilt, sodaß sein Buch schnell Neuauflagen (1743². 1746³), aber auch viele Gegenschriften (von ¶ Doddridge, ¶ Leland, ¶ Chubb u. a.) erlebte. ¶ Deismus: I, 2.

G. V. Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 412 ff; — August Tholuck: Vermischte Schriften, 1867², S. 89 ff; — Die Gegenschriften nennt A. Trinius: Freydenkerlexikon, 1759, S. 10 ff. **Zscharnack.**

Döblin, Adolf, ev. Theologe, geb. 1843 zu Magdeburg, Geistlicher seit 1869 (in Magdeburg, Naumburg und Berlin), 1889 Superintendent der Diözese Berlin-Stadt II, 1891 Oberkonsistorialrat und Mitglied des Ev. Oberkirchenrats in Berlin, seit 1893 Generalsuperintendent der Provinz Westpreußen in Danzig. **M.**

Döderlein, 1. Christian Albert (1714—89), pietistisch gerichteter ev. Theologe, geb. zu Seyringen, Geistlicher in Halle, 1758 Professor in Rostock, siedelte, von der Rostocker Orthodoxie abgelehnt, 1760 nach Bützow (¶ Rostock) über.

2. Johann Christoph (1746—92), ev. Theologe, 1766 Prediger in seiner Vaterstadt Windsheim, 1772 Professor in Altorf, 1782 in Jena, arbeitete hauptsächlich auf alttestamentlichem und dogmatischem Gebiet. In seiner Institutio theologi christiani nostris temporibus accomodata (1780) suchte er das überlieferte Lehrsystem vor dem Forum einer historischen und philologischen Bibelexegese zu prüfen und schonend zu modernisieren im Sinne des noch supranaturalen ¶ Rationalismus.

RE³ IV, 716 f; — ADB V, 280. **M.**

Doedes, Jakobus Isaak (1817—1897), holländischer ev. Theologe. Geb. zu Langerak. 1843 Pfarrer der N. Herv. Kerk (in Hall und Rotterdam), 1859—1888 Professor für NT und theol. Enzyklopädie in Utrecht. Einer der Männer, die der ¶ Groninger Schule eine neue Orthodoxie gegenüberstellten. Orthodox, soweit ihm die Orthodoxie biblisch erschien, war er innerhalb seiner Schranken freisinnig, scharfsinnig und feinsinnig; allem persönlichen Richten und Streiten abgeneigt, im übrigen aber immer auf Wachtposten und von seiner Biblizität so überzeugt, daß er gelegentlich sagen konnte: „Wenn Sie mich aufschneiden, springt Paulus heraus".

D. gab mit seinen Freunden zusammen 1845—1854 die Jaarboeken voor wetenschappelijke Theologie und 1853—57 Ernst en Vrede (¶ Beets) und dazwischen (1849—1855) allein den Evangeliebode heraus; dann Leitfäden für den Religionsunterricht in den Schulen und für akademische Vorlesungen. Seine zeitgeschichtliche Bedeutung liegt in seinem (maßvollen) Kampf gegen die „Moderne" (meist in Zeitschriften; jedoch auch Drie brieven aan Dr. Meyboom, 1852; — Modern of Apostolisch Christendom?, 1869; — De zoogenaamde Moderne theologie, 1861; — Oud en rieuw, 1865), seine theologische in seinen Untersuchungen über die Anfänge der Reformation in den Niederlanden, das niederländische Glaubensbekenntnis und den Heidelberger Katechismus und in seiner daran anschließenden Lehre vom hl. Abendmahl (De Heidelb. Katechismus in zijne eerste levensjaren, 1867; — Geschiedenis van de eerste uitgaven der Schriften des N. Verbonds in de Nederlandsche taal, 1872; — Nieuwe bibliographisch-historische ontdekkingen, 1876; — De Nederlandsche Geloofbelijdenis en de Heidelb. Katechismus, 2 Bde., 1880—81). — D. war ein unermüdlicher Sammler auf diesem Gebiet (Katalog 1892²). — Weitere Schriften: De opstanding van onzen Heer Jezus Christus, 1844; — Verhandeling over de Tekstkritiek des N. Verbonds, 1844; — De leer van den Doop en het Avondmaal, 1847; — Hermeneutiek, 1878³; — Inleiding tot de leer van God, 1880²; — De leer van God, 1871; — Encyclopaedie, 1883²; — Dazu einige Predigtsammlungen. **Schowalter.**

Döller, Johannes, kath. Theologe, geb. 1868 zu Thuma (N.-Oe.), 1891 Priester, 1896 Professor in St. Pölten, 1900 Hofkaplan und Direktor des Frintaneums in Wien, 1905 ord. Professor daselbst.

D. verfaßte u. a.: Compendium hermeneuticae biblicae, 1898; — Rhythmus, Metrik und Strophik in der bibl.-hebräischen Poesie, 1899; — Bibel und Babel oder Babel und Bibel?, 1903. **M.**

v. Döllinger, Ignaz (1799—1890), kathol., zuletzt den Altkatholiken nahestehender Theologe.

1. Gesamtbild; — 2. Die 30er und 40er Jahre; — 3. Von 1847—1850; — 4. Beginnender Gegensatz gegen die neue Entwicklung des deutschen Katholizismus; — 5. Seit der Exkommunikation.

1. Geboren am 28. Februar 1799 zu Bamberg als Sohn des gleichnamigen berühmten Anatomen und Physiologen (1770—1841), verbrachte D. seine Jugend in ¶ Würzburg, wohin der Vater nach Aufhebung der Bamberger Universität 1803 berufen worden war. Die tiefe Frömmigkeit der Mutter wirkte bestimmend auf den begabten Knaben. 1816 Student geworden, wandte er sich 1817 der Theologie zu, das meiste aus Büchern lernend, da ihm die „schlichten Albernheiten" der Würzburger Vorlesungen nichts boten. Er beendete seine Studien 1820/22 als Alumne des dortigen Klerikalseminars am Bamberger Lyzeum, an dem der neue, strenger kirchliche Geist Boden gefunden hatte. Nach einjähriger Wirksamkeit als Kaplan in Marktscheinfeld in Mittelfranken (seit 1822) wurde er 1823 Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts am Lyzeum in Aschaffenburg, 1826 außerordentlicher, 1827 ordentlicher Professor an der neugegründeten Universität

↗München. Neben seinen Hauptfächern, Kirchengeschichte und Kirchenrecht, mußte er hier zeitweise auch anderes, wie neutestamentliche Exegese und Religionsphilosophie, übernehmen; in den Jahren von ↗Möhlers Münchener Wirksamkeit (1835—38), dem er, um ihn zu gewinnen, die Kirchengeschichte abgetreten hatte, las er über „historische Dogmatik". — Als Lehrer und Gelehrter der größte katholische Kirchenhistoriker Deutschlands, dank seinem Riesenfleiß, seinem kolossalen Gedächtnis und großer Sprachbegabung über ein ungeheures Wissen verfügend, Meister der Darstellung wie der wissenschaftlichen Methode, der Rede wie des fesselnden Gesprächs, schlagfertiger Dialektiker und geschickter Publizist, ist D. zuerst der anerkannte wissenschaftliche Vorkämpfer der neuen, strengkirchlichen Richtung des deutschen Katholizismus, dann aber, als diese Richtung in wirklichen Ultramontanismus umschlug, dessen bedeutendster Gegner im katholischen Lager und damit der geistige Vater des Altkatholizismus geworden (↗Altkatholiken).

2. Der D. der 30er und 40er Jahre ist mit ↗Möhler der bedeutendste Vertreter der damals anbrechenden neuen Epoche katholischer Theologie. Dieselbe ist letztlich eine Frucht der ↗Romantik, die mit ihrer Verherrlichung des Mittelalters und der Mutter Kirche, ihrer Mystik, ihrem Gegensatze gegen die ↗Aufklärung als allgemeine geistige Strömung in erster Linie dem Katholizismus zugute gekommen war, dem sie die Schätzung der Gebildeten wieder zugewandt hatte. Damit hat die Romantik eine neue Stimmung erzeugt, die der katholischen Theologie nach einer langen Zeit innerer Kraftlosigkeit neuen Schwung und neue Richtlinien gibt. Sie will nicht weiter von Anleihen leben, entsagt den rationalisierenden, auf Umdeutung des Dogmas hinauslaufenden Tendenzen, tritt mit neugewonnenem Selbstvertrauen aufs neue dem Protestantismus feindlich gegenüber und geht darauf aus, den katholischen Glauben auf einen neuen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Diese Theologie ist wieder streng katholisch und streng orthodox, denn in romantischer Begeisterung für die Kirche als Inhaberin aller Wahrheit und Grundlage aller Kultur ist sie überzeugt, daß die richtig erfaßte Kirchenlehre sich auch in der modernen Welt als sieghafte Geistesmacht erweisen müsse. Ultramontan im spätern Sinne ist sie aber nicht, denn das mittelalterliche Ideal der Herrschaft der Kirche über die Welt ist ihr noch fremd, die Kirche ist ihr vor allem eine religiöse Größe, nicht eine äußere hierarchisch organisierte Macht, und die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit liegt vorderhand außerhalb ihres Gesichtskreises. — In diese Richtung wuchs D. um so mehr hinein, als das damalige ↗München die Hochburg des romantischen Katholizismus war (↗Romantik, katholische). Hier war der „Titane" Joseph ↗Görres, der von phantastischer „Adlerperspektive" aus die Weltgeschichte zu einer Apologie des Katholizismus gestaltete und die psychopathischen Zustände katholischer Mystiker als höchste Gotteswunder feierte, der Mittelpunkt eines rührigen Kreises von Strengkirchlichen geworden, der Bayern zur Vormacht des Katholizismus zu gestalten träumte und 1838 zur Verfechtung seiner kirchenpolitischen Ideale die „Historisch-politischen Blätter" ins Leben rief, nachdem er im Vorjahre anläßlich des ↗Kölner Kirchenstreites durch seine Flugschrift „Athanasius" das katholische Deutschland zum Kampfe aufgerufen hatte. Der Einfluß dieses Milieus machte D., der damals auch eifriger Mitarbeiter am Mainzer „Katholik" war, immer mehr zum Vertreter des streitbaren Katholizismus. Er ließ sich in die katholische Journalistik, dann in die parlamentarische Tätigkeit hineindrängen, indem er sich 1845 auf Wunsch des mit dem Görreskreise in Verbindung stehenden Ministers Abel von der Universität als Abgeordneter in die Kammer wählen lassen mußte (hernach wieder seit 1849). Insbesondere aber ist seine Haltung dem Protestantismus gegenüber durch den Geist des Görreskreises beeinflußt, zumal dessen intransigenteste Mitglieder, die Konvertiten Phillips und Metternichs Sekretär Jarcke dazu drängten, die Selbstzersetzung des Protestantismus durch Angriff von katholischer Seite zu beschleunigen. So erklärt sich D.s unglückliche halbe Verteidigung von König Ludwigs berüchtigter Kniebeugungsordre (↗Kniebeugungsstreit) sowie Stimmung und Art seines großen Werkes über „Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses" (3 Bde., 1846/8), das als Widerlegung von Rankes Reformationsgeschichte gedacht war. Mit diesem Werk und seiner berüchtigten Skizze über „Luther" (1851) wurde D. der Vater der ultramontanen Methode der Bekämpfung des Protestantismus vom Boden der Geschichte aus, welche die Geschichtsdarstellung aus streng quellenmäßigen, aber aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stimmungsbildern bestehen läßt, die so tendenziös ausgewählt sind, daß nur die Schattenseiten zur Sprache kommen und über den Protestantismus grade aus dem Munde seiner eignen Väter und Führer ein vernichtendes Urteil gefällt zu werden scheint.

3. Nachdem er eben noch im Januar 1847 zum Propst des Hofkollegiatstiftes und damit zum Haupte der Hofgeistlichkeit ernannt worden, wurde D. im August 1847 plötzlich als Professor in den Ruhestand versetzt. Durch diesen Gewaltakt sollte er aus der Kammer entfernt werden, da die Regierung seine Kritik fürchtete; es war die Zeit, da die Lola-Montez-Affäre das Ministerium Abel gestürzt und in Bayern eine bedrohliche Gärung hervorgerufen hatte. Bald aber eröffnete sich ihm durch seine Wahl ins Frankfurter Parlament (1848—49) ein neuer Wirkungskreis. Hier kämpfte D. mit den meisten katholischen Abgeordneten, bei grundsätzlicher Verwerfung der radikalen Forderung der Trennung von Kirche und Staat, für das Recht der Kirchen auf Freiheit und Autonomie, d. h. auf ungehinderte Betätigung und auf Selbstregierung in allen innern Angelegenheiten einschließlich der Stellenbesetzung. Daneben verfocht er auf der Würzburger Bischofsversammlung 1848 und der Generalversammlung der katholischen Vereine zu Linz 1850 sein Ideal einer von einem deutschen Primas geleiteten, in Diözesan-, Provinzial- und Nationalsynoden sich betätigenden deutschen ↗Nationalkirche. Wurde die erste Forderung damals meist in ultramontanem Sinne als auf Herrschaft der katholischen Kirche abzielend verstanden, was für D. persönlich nicht zutraf, so sollte die zweite gerade auch eine Romanisierung der deutschen Kirche abwehren, war also, wie D. offen aussprach, mit gegen den

Ultramontanismus gerichtet. Das Scheitern der Bewegung von 1848 ließ diese letztere Frage bald nicht mehr aktuell sein. D. aber hatte sich Roms Mißtrauen zugezogen, und da auch in Deutschland der Umschwung einsetzte, war 1850 seine Rolle als des anerkannten Beraters des deutschen Episkopats zu Ende.

4. Nach dieser Uebergangszeit beginnt mit D.s Wiedereinsetzung in seine Professur 1850 die Periode seines steigenden Gegensatzes gegen die neue Entwicklung des deutschen Katholizismus. Der romantische und der politische Katholizismus entwickelten sich jetzt zu wirklichem Ultramontanismus weiter, ein Prozeß, der sich deshalb so schnell vollzog, weil er in höherem Maße, als es D. Wort haben wollte, in der Konsequenz des strengen Katholizismus lag, und zudem die mit der Jesuitenpartei verbündete Kurie seit 1850 mit Hochdruck an der Einbürgerung dieser neuen Ideale arbeitete. Die Jesuiten, die Germaniker (die in hohe Stellungen gelangenden Zöglinge des jesuitischen Collegium Germanicum in Rom) und die Mainzer waren die Vorkämpfer der neuen Richtung in Deutschland. — D.s Gegensatz betraf zunächst den Betrieb der theologischen Wissenschaft. Auch in Deutschland war jetzt durch die Jesuiten und Germaniker die sogenannte Neuscholastik in Einbürgerung begriffen, welche die in ¶ Thomas von Aquino gipfelnde mittelalterliche ¶ Scholastik nach Methode und Inhalt als die einzig adäquate kirchliche Wissenschaft proklamierte und die bisherige deutsche Theologie entsprechend verdächtigte. Diese Neuscholastik, die mit einer im ganzen übrigen Wissenschaftsbetriebe als veraltet geltenden Begriffswelt arbeitete und sich damit gegen die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart abschloß, bedeutete D. den Tod der Theologie als einer den übrigen ebenbürtigen Wissenschaft. Und er sah in diesem Gegensatze durchaus mit Recht zugleich einen Gegensatz romanischer und germanischer Art und pries der Verödung der Theologie in den romanischen Ländern gegenüber mit immer neuen Zungen als die besondre, nunmehr dem deutschen Genius gewordene göttliche Mission, eine neue geistesmächtige kirchliche Wissenschaft auf den Plan zu stellen, an der Kirche und Welt genesen könnten. Und gegenüber der ebenfalls undeutschen Vorliebe der neuen Richtung für die seminaristische Ausbildung der Geistlichen, die sich in der Quieszierung der Gießener Fakultät zugunsten des Mainzer Seminars durch Bischof ¶ Ketteler (1851) so drastisch bekundet hatte, pries er nicht minder den deutschen Universitätsbetrieb, innerhalb dessen die Theologie in organischer Verbindung mit den übrigen Wissensgebieten allein als wirkliche Wissenschaft gedeihen könne. Es war grade seine Rede über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", mit der er (Sept. 63) die Münchener katholische Gelehrtenversammlung einleitete, die den Gegensatz der Parteien zu offenem Ausbruch kommen ließ, ein tragisches Geschick insofern, als D. diesen Kongreß grade zu dem Zwecke berufen hatte, die Gegensätze zu überbrücken und durch persönliche Fühlungnahme der Denuntiationssucht der Gegenpartei zu steuern. — Aktueller noch gestaltete sich der Kampf gegen den Kernpunkt des Ultramontanismus, die neue papale Doktrin. D. blieb hier zunächst einfach der Vertreter einer früheren Generation; denn weder ¶ Görres, noch ¶ Möhler, noch sogar die Mainzer Schule in der vormärzlichen Zeit waren der ¶ Infallibilität zugetan gewesen. Die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes war D. deswegen unannehmbar, weil er als Dogma nur anerkennen konnte, was durch die kirchliche Tradition, wenn auch als nur keimartig in ihr enthalten, bestätigt wurde. Seinem Traditionsbegriff aber war — anders als bei Möhler — das alte semper ubique et ab omnibus creditum (was immer, überall und von allen geglaubt worden ist) wesentlich. So stand ihm die Unfehlbarkeitslehre, als in den ersten 12 Jahrhunderten des Christentums unbekannt und seitdem nur von einer bestimmten theologischen Richtung, nicht von der gesamten Kirche vertreten, in Widerspruch mit der Tradition. Sie stand ihm nicht minder in Widerspruch zu der ganzen Geschichte des Papsttums, wie sie sich seiner eindringenden Forschung darstellte, insonderheit zu der Tatsache, daß Papst ¶ Honorius I eine dogmatisch inkorrekte Entscheidung getroffen hat. Dazu konnte D. in der durch den ¶ Syllabus von 1864 als päpstliche Lehre verkündeten Theorie, daß die Kirche dem Staate, der ihr zu dienen habe, übergeordnet sei, daß ihr eine gewisse Gewalt auch im Zeitlichen und sogar das Recht der Ausübung heilsamen Zwanges zustehe, nur einen verhängnisvollen Rückfall in die mittelalterlichen Herrschaftsansprüche der Kirche erblicken. Wohl war ihm die Kirche die Grundlage der menschlichen Kultur und hatte Befreiung von staatlicher Bevormundung und Bewegungsfreiheit zu beanspruchen, zu der ihm vor allem auch die Unterrichtsfreiheit gehörte; aber kirchliche Autoritäts- oder gar Zwangsrechte dem Staate und der Gesellschaft gegenüber schienen ihm mit dem Wesen der Kirche als einer religiösen Größe unvereinbar. Wieder war es ein tragisches Geschick, daß D. auf diesem Gebiete durch seine Odeonsvorträge (1861) den ersten Sturm gegen sich heraufbeschwor. Wollten diese doch nur besorgte katholische Gemüter durch den Nachweis beruhigen, daß der mit Wahrscheinlichkeit zu erwartende Untergang der weltlichen Herrschaft des Papstes das Wesen des Papsttums nicht berühre, womit D. der von ultramontaner Seite fast zum Glaubenssatz erhobenen Behauptung entgegentrat, weltliche Souveränetät gehöre zum Wesen des Papsttums und sei der Kirche unentbehrlich. Er beseitigte halbwegs den gegebenen Anstoß, indem er in seinem Buche „Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat" (1861) zum letzten Male als „Sachwalter" des Papsttums auftrat. Als aber der ¶ Syllabus erschienen, als vollends der wahre Zweck der Berufung des ¶ Vatikanums enthüllt worden war, führte D. als pseudonymer Publizist den schärfsten Kampf gegen Rom. Die „Papstfabeln des Mittelalters" (1863. 1890 ²) rollten die Honoriusfrage wieder auf, die Artikel über „Rom und die Inquisition" (1867) warfen grelle Schlaglichter auf die Kulturbedeutung des Papsttums, sein mit „Janus" gezeichnetes Buch „Der Papst und das Konzil" (1869; Neubearbeitung durch J. Friedrich 1892 unter dem Titel: J. v. D.: Das Papsttum) wurde die schärfste Waffe der Infallibilitätsgegner, seine berühmten in der „Allgemeinen Zeitung" erscheinenden anonymen „Briefe vom Konzil" (an dem er persönlich nicht teilnahm), wurden die größte Verlegenheit für die Kurie.

5. Da somit D. die innere Zustimmung zum Unfehlbarkeitsdogma vom 18. Juli 1870 unmöglich war und er sich nicht durch äußere Unterwerfung der Lüge und Heuchelei schuldig machen wollte, traf ihn im April 1871 die längst erwartete Exkommunikation, die seiner theologischen Lehrtätigkeit ein Ziel setzte. Das Vatikanische Konzil als ein unfreies, seine Entscheidung demgemäß als unrechtmäßig beurteilend, betrachtete sich D. nach wie vor als rechtmäßiges Glied der katholischen Kirche. An der Konstituierung und Weiterbildung der ohne sein direktes Zutun entstandenen altkatholischen Gemeinschaft (¶ Altkatholiken) nahm er als Berater lebhaftesten Anteil, ohne ihr jedoch als Mitglied beizutreten, teils weil dies seiner Professorenstellung wegen nicht wohl anging, teils wegen der Bedenken, die ihm die weitere Entwicklung, insonderheit die Aufhebung des ¶ Zölibats der Geistlichen, einflößte. Ueberhaupt aber erhob sich jetzt D., apologetischer Tendenzen und Verpflichtungen endgültig ledig, zu objektiver und im höchsten Sinne universaler Betrachtungsweise. Eine umfassende kritische Revision seines Standpunktes ließ ihn auch das ¶ Tridentinum nicht mehr als allgemeines Konzil anerkennen. Indem sich ihm damit das dogmatische Fundament des modernen Katholizismus auflöste, blieb ihm die wahre „katholische“ Kirche nicht mehr länger mit der römischen Kirche identisch. Die göttliche Wahrheit verteilte sich ihm, überall mit menschlichem Irrtum verbunden, auf die verschiedenen christlichen Kirchenbildungen, er wußte den einst verlästerten Luther zu verstehen und wundervoll zu zeichnen und die konfessionelle Spaltung Deutschlands als segensreiche göttliche Schickung zu begreifen. Kein Wunder, daß auf diesem weltgeschichtlichen Standpunkte, den er als Präsident der Akademie in seinen berühmten „Akademischen Vorträgen“ (3 Bde., 1888/91) zum Ausdruck brachte, sein alter Zukunftstraum einer „Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“ (Münchner Vorträge von 1872; englisch 1872, deutsch erst 1888 erschienen) in neuer Beleuchtung und Stärke vor ihm aufstieg. Bis in das höchste Alter ungebrochen und unermüdlich tätig, starb D. am 10. Jan. 1890, nachdem er, der sich nie genug tun konnte, auf Drängen und unter Beihilfe jüngerer Freunde eine Reihe seiner wertvollsten Forschungen endlich abgeschlossen und veröffentlicht hatte. Von diesen seien noch genannt die „Ungedruckten Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient“, 2 Bde., 1876, die „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jhd.“, 2 Bde., 1889/90 (mit Reusch), und die „Beiträge z. Sektengeschichte d. Mittelalters“, 2 Bde., 1890.

J. Friedrich: Ignaz v. D., 3 Bde., 1899/1901; — Ders.: „Döllinger“ RE[3] IV, S. 724—733 und ADB 48, S. 1—19; — Ders.: Geschichte des Vatikanischen Konzils I, 1877; — Luise v. Kobell: Ignaz v. D., Erinnerungen, 1891; — Georges Goyau: L'Allemagne religieuse: Le catholicisme, 4 Bde., 1905/09. **Anrich.**

Dörholt, Bernhard, kath. Theologe, geb. 1851 zu Bockum b. Hamm, 1892 Privatdozent in Münster, seit 1899 a.o. Prof. daselbst.

D. verfaßte u. a.: Die Lehre von der Genugtuung Christi, 1891; — Ueber die Entwicklung des Dogmas und den Fortschritt in der Theologie, 1892; — Das Taufsymbolum der alten Kirche nach Ursprung und Entwicklung I, 1898. **M.**

Dörpfeld, Friedrich Wilhelm (1824—1893), geb. in Selscheid, Kreis Lennep, Schüler der Erziehungsanstalt Franz Ludwig ¶ Zahns und des Seminars zu Mörs, dann Volksschullehrer, seit 1849 Hauptlehrer einer Volksschule in Barmen-Wupperfeld. Gestorben in Ronsdorf. — Er gründete 1857 das „Evangelische Schulblatt“, um den evangelischen Lehrern Rheinland-Westfalens gegenüber den katholischen Lehrerzeitungen ein konfessionelles Organ zu erhalten. Konfessionell bestimmt, stark beeinflußt von der religiösen Eigenart des Wuppertals war sein ganzes Wirken. So war er auch an Gründung und Leitung des Vereins evangelischer Lehrer und Schulfreunde in Rheinland und Westfalen beteiligt, ebenso am deutschen Evangelischen Schulverein und an den Bibelkonferenzen für Lehrer. Diese Tätigkeit, zumal die in den Bibelkonferenzen, trug ihm den Vorwurf der Muckerei ein. Mit Unrecht. Denn er war ein innerlich durchaus freier Mann, ein Feind aller bloß äußeren Autorität, ein Kämpfer gegen den „Irrtum des theologischen Dogmas von der Glaubenspflicht“. In den Bibelkonferenzen z. B. bemühte er sich, seine Kollegen zu einer Betrachtung der hl. Schrift mit den Augen Herders anzuleiten. Wie er hier Frömmigkeit und Freiheit vereinte, so verband er auch die Treue zur Kirche mit einer durchaus freien Schulpolitik. Er war ein entschiedener Gegner der geistlichen Schulherrschaft (Die drei Grundgebrechen der hergebrachten Schulverfassung, 1869. 1898[2]), mochten seine kirchlichen Freunde ihn auch deswegen mit bittern Vorwürfen bedenken; er trat mit aller Wucht für die konfessionelle Schule ein, mochten seine Kollegen ihn auch scheel darum ansehn, daß er nicht mit ihnen dem Ideal der Simultanschule nachjagte (indessen ist er in Lehrerkreisen nie wirklich verkannt worden; auch die liberale Lehrerschaft wußte, was sie an dem treuen, aufrechten Manne besaß). Die Regierung schätzte seinen Rat. Als im Kulturkampf Preußen die Allgemeinen Bestimmungen für das Volksschulwesen erließ, hatte der Minister Falk ihn zu der vorbereitenden Konferenz zugezogen. Aber er blieb unabhängig. Als ihm das Amt eines Kreisschulinspektors angeboten wurde, lehnte er es ab, um schlichter Volksschul-Rektor zu bleiben. Den Schulplänen des Ministers Puttkammer trat er mit seiner „Leidensgeschichte der Volksschule“ (1881. 1899[4]) entgegen. Und noch sterbend schrieb er gegen den Zedlitzschen Schulgesetzentwurf die letzten Blätter seines „Fundamentstücks einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung“ (1892. 1897[2]). Sein eigenes Schulprogramm (zuerst: Die freie Schulgemeinde und ihre Anstalten auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate, 1863. 1898[2]) ist dadurch charakterisiert, daß er zum eigentlichen Schulherrn „freie Schulgemeinden“ machen will: lokale, kleine, volkstümliche, kirchlich gleichgesinnte Familienverbände. Das Vorbild dafür lieferten ihm die konfessionellen Schulsozietäten seiner Heimat, die Träger von Schullasten und zugleich Inhaber von Schulrechten waren, dazu auch die religiösen Gemeinschaften des Wuppertales. Auch die Kirche stellt sich ihm in solchen kleinen einheitlichen Gemeinden dar, den Staat dachte er sich ähnlich dezentralisiert: so konnte die „freie Schulgemeinde“ auf dem Boden „der freien Kirche im freien Staate“ alle wesentlichen Rechte der Familie,

der Kirche und des Staates zugleich wahrnehmen. Die Dezentralisation führte ihn jedoch nicht zum Independentismus; er wollte kein „freies" Schulwesen schlechtweg, sondern „ein solches freies Schulwesen, welches dem Gewissen gerecht wird und doch zugleich [nationales] Landesschulwesen sein kann" (Trüper, s. u., S. 264). — Als Pädagog gehörte D. zur Schule Herbarts (Denken und Gedächtnis, 1906[10]). Dem Kampfe der Herbartianer gegen den didaktischen Materialismus gab er gegen das Memorier-Unwesen im Religionsunterricht die schärfste Wendung (Ein christlich-pädagogischer Protest, 1869; Der didaktische Materialismus, 1879. 1903[4]), freilich ohne es durch seine eignen Hilfsbücher (z. B. Enchiridion der biblischen Geschichte, oder Fragen zum Verständnis und zur Wiederholung derselben) wirksam ausrotten zu können. Eigenartig ist ihm ein starkes soziales Interesse. Er stand in seinen Anschauungen etwa Viktor Aimé ¶Huber nahe (¶Christlich-sozial), doch war er auch für Lassalles Ideen nicht blind. Der Schule wies er die Aufgabe zu, „Gesellschaftskunde" zu treiben, um den Schüler für das soziale Leben mit Verständnis auszurüsten. — Endlich hat dieser Volksschullehrer auch der Theologie zu denken gegeben: vgl. „Die geheimen Fesseln der wissenschaftlichen und praktischen Theologie" und „Einige Grundfragen der Ethik" (hrsg. 1895). — Unzähligen ist dieser fromme, schlichte und tiefe Selbstdenker ein Lehrer der Lehrkunst, ein Bahnbrecher zur Freiheit, ein Führer zur Strenge wissenschaftlichen Strebens, ein Verkünder des Evangeliums geworden.

D.s Gesammelte Schriften, 12 Bde., 1894 ff; — Anna Carnap: F. W. Dörpfeld, 1896; — Joh. Trüper: Dörpfelds soziale Erziehung, 1901 (vgl. dazu P. Natorp in: Deutsche Schule, 1902, S. 81 ff); — E. Hindrichs: Fr. W. Dörpfeld, (1894) 1906[2]. **Schiele.**

Dörries, Bernhard, ev. Theologe, geb. 1856 zu Medebach (Westfalen), 1883 Pastor in Gielde, seit 1891 in Hannover-Kleefeld.

D. verfaßte u. a.: Erklärung des kl. Katechismus Luthers, I: Die 10 Gebote, 1909, II: Der Glaube, 1908[4]; — Der kl. Katechismus Luthers (Leitfaden), 1898; — Dazu die Predigtsammlungen: Das Evangelium der Armen, 1904[3]; — Die Botschaft der Freude, 1907[3]. **M.**

Dogma. D. nennt man in der Geschichte der christlichen Religion die Lehrfestsetzungen, welche die Kirche in ihren großen Lehrkundgebungen seit dem nizänischen Konzil offiziell formuliert hat, zugleich auch die nur in Ueberlieferung und Gemeingeist enthaltenen allgemein anerkannten Lehrstücke. Die katholische Kirche hat diese Dogmen teils ausdrücklich auf Konzilien fixiert, teils nimmt sie an, daß dieselben in der kirchlichen Ueberlieferung enthalten sind und jeden Augenblick im Bedarfsfalle durch den ¶ex cathedra lehrenden Papst in allgemein gültige offizielle Fixierung übergeführt werden können. Der alte Protestantismus hat in diesem Sinne kein Dogma, da er nicht auf Konzilien und auf Tradition zurückgeht, auch keine unfehlbare Instanz zur Fixierung besitzt. Aber, indem er in der Bibel die absolute Autorität sah, trat bei ihm an Stelle des kirchlichen D.s die Gesamtheit der Bibelsätze, soweit die Bibel Lehrbestimmungen enthält. Zur Erhebung dieser Bibelsätze nach bestimmten Regeln hatte er seine Bekenntnisschriften, wobei er überdies die materielle Uebereinstimmung dieser Bibelsätze mit dem älteren Teil des D.s, dem trinitarisch-christologischen, annahm. Für den modernen Protestantismus, der die Bibel nicht mehr als Lehrurkunde behandelt und die religiöse Vorstellungswelt der Bibel als die von der Urzeit geprägten Symbole ihrer religiösen Gefühlswelt ansieht, gibt es kein D. im eigentlichen Sinne mehr, sondern nur Glaubensvorstellungen von freier phantasiemäßiger Beweglichkeit, die von der wissenschaftlichen Glaubenslehre auf ihren gedanklichen und allgemeinen Gehalt gebracht und dadurch reguliert werden. Darin ist auch die außerordentliche Verschiedenheit der protestantischen Glaubenslehren begründet, die heute durch kein gemeinsames D., sondern nur durch eine rein praktisch-religiöse Grundhaltung verbunden sind. Diese Grundhaltung ist stärker und einheitlicher, als man bei der unermeßlichen Verschiedenheit der theoretischen Lehrbildung meinen sollte. **Troeltsch.**

Dogmatik.

1. D. in den verschiedenen Religionen; — 2. Katholische D.; — 3. Altprotestantische D.; — 4. Neuprotestantische D.

1. D. nennt man die wissenschaftliche Bearbeitung und Formulierung der Gedanken- und Vorstellungswelt einer Religion, wobei vorausgesetzt ist, daß diese Bearbeitung zugleich der praktischen Verkündigung als Grundlage und Norm dient. Die D. unterscheidet sich dadurch von dem naiven Stadium der Anfänge einer Religion, wo ihre Ideenwelt noch ohne Beziehung auf Wissenschaft und auf praktische normative Gemeindeinteressen aus dem freien Trieb des Grundgedankens und aus seinen tausendfachen Verschmelzungen mit der vorgefundenen Umgebung erwächst. So ist eine D. im vollen Sinne des Wortes nur von dem Christentum hervorgebracht worden, weil nur dieses eine sehr starke und weitumfassende Gemeinschaftsorganisation zugleich mit einem sehr großen Reichtum religiöser Geschichtsanschauungen und spekulativer Ideentriebe hervorbrachte. Das Judentum ist in der letzteren Hinsicht sehr viel ärmer und zugleich mit seiner ganzen Denkweise sehr viel mehr auf die Erklärung des Gesetzes gewiesen; deshalb ist seine D. sehr viel weniger reich entwickelt. Etwas ähnliches gilt vom Islam, dessen Theologie auch überwiegend Gesetzesauslegung und Legendenüberlieferung ist und nur unter fremdem Einflusse vorübergehend stärkere spekulative Impulse aufgenommen hat. Die Theologie des Buddhismus schließlich ist zwar von Anfang an stark spekulativ und philosophisch, hat aber andererseits nicht die festen Geschichtselemente und die starke kirchliche Beziehung, so daß sie als eine sehr frei bewegliche, oft ins Abstruse gehende Religionsphilosophie erscheint. Das Christentum hat eben allen gegenüber die Eigentümlichkeit, ein umfassendes religiös sehr bedeutsames Geschichtsbild, eine starke kirchliche Organisation, eine sehr triebkräftige religiöse Idee und das ganze philosophisch-spekulative Erbe der Antike in sich zu vereinigen; und das hat bei ihm auch eine entsprechend feste, weitgreifende und ideenvolle D. erzeugt, wie sie in keiner anderen Religion sonst vorliegt.

2. Dabei entspricht der Ausdruck D. (der übrigens erst aus der protestantischen Theologie des 17. Jhd.s stammt) derjenigen geschichtlichen Periode des Christentums, die durch seine kirchlich-autoritative, auf eine streng dualistisch-supranaturale Offenbarungslehre aufgebaute Formation

bedingt ist (¶ Offenbarung). Die Gedankenentwicklung der alten Kirche hat immer mehr philosophisch-spekulativen Stoff um die Grundlehre von der ¶ Erlösung durch den vom Himmel kommenden und zum Himmel zurückgekehrten Christus aufgehäuft und damit in so vielfache verschiedene Strömungen geführt, daß die Kirche, sobald sie im Bündnis mit dem Staat die äußere Macht und Ruhe erlangt hatte, daran ging, diese Lehrfragen durch große offizielle Versammlungen, Konzilien genannt, zu entscheiden und damit die untauglichen, nicht anzuerkennenden Lehren auszuscheiden. Die so festgestellten Kirchenlehren, die sich zunächst auf die Trinitäts- und Menschwerdungslehre, dann später auf die Sakramente bezogen, sind in erster Linie die Dogmen der Kirche geworden (¶ Dogma). Deren Darstellung und Begründung, sowie deren Unterbauung durch ein allgemeines, wesentlich dem antiken Theismus entnommenes religionsphilosophisch-ethisches System war dann die Aufgabe der katholischen Kirchenlehre oder dogmatischen Theologie. Aus dem Konsensus dieser Theologie erwuchsen dann die Dogmen zweiten Grades, die üblicherweise anerkannten, aber nicht durch formell autoritative Entscheidungen festgelegten Lehren. Auf jenen Dogmen ersten und zweiten Grades und auf der Unterlage einer gleichfalls so gut wie offiziell anerkannten sogenannten natürlichen Religionsphilosophie oder Gotteslehre ruht bis heute das Gebäude der katholischen D.

3. Der Protestantismus hat formell die Autorität dieser sämtlichen Dogmen aufgehoben und sich einzig und allein an die Autorität der Bibel gehalten. Seine D. bestand daher darin, erstlich die absolute Geltung der Bibelautorität zu begründen und zweitens aus der so begründeten Autorität die einzelnen Glaubensideen zu schöpfen und allgemeinverbindlich zu formulieren. Um bei dieser Aufgabe den sehr nahe liegenden Subjektivismus verschiedener Deutung und Formulierung auszuschließen, hat dann auch er in seinen sogenannten Symbolen oder Bekenntnisschriften Normen der Auslegung aufgerichtet, die sachlich eine Verbindung des lutherisch verstandenen Paulinismus und der altkirchlichen, vormittelalterlichen Theologie sind, und die formell als Quintessenz der Bibel zur Auslegung der Bibel von den landeskirchlichen Autoritäten vorgeschrieben wurden. — Der heutige konservative Protestantismus hat diese Auffassung der D. im ganzen beibehalten, jedoch daran im einzelnen sehr einschneidende, die Temperatur des Ganzen verändernde Umbildungen vorgenommen. Er begründet die absolute Offenbarungsgeltung der Bibel nicht mehr mit dem Beweis der wörtlichen Inspiration, sondern mit dem geschichtlichen Nachweis, daß die Bibel das Denkmal und die Urkunde inspirierter Personen und Ereignisse sei. Vor allem aber betont er das Erfahrungsbekenntnis, daß Wort und Geist der Bibel im Ganzen die sündenüberwindende, bekehrende und geistlich erneuernde Wirkung hervorbringe, die in der Bibel ein übernatürliches göttliches Agens als wirksam anzuerkennen nötige und dadurch die Bibel von allem unterscheide, was, auf natürlich-menschlichem und daher sündigem Boden gewachsen, diese Kraft erfahrungsgemäß nicht besitze. Dieser starke Subjektivismus in der Begründung, der eine gemäßigte historische Bibelkritik zuläßt, kehrt dann begreiflicherweise ebenso in der Erhebung und Formulierung der Glaubenslehren aus der Bibel wieder, wo die Symbolgeltung vielfach praktisch durchlöchert und die altkirchliche trinitarisch-christologische Lehre, auch die Lehre von der Erlösung durch eine stellvertretende Strafleistung, vielfach aufgegeben und im Grunde nur der übermenschlich-göttliche Charakter Jesu und die von seinem Leben ausgehende Erlösung und Sündenüberwindung als reale bekehrende Wunderwirkung innerhalb und gegenüber der erbsündig-natürlichen Welt behauptet wird.

4. Der moderne Protestantismus hat sich von der katholischen Grundform der D. noch sehr viel weiter entfernt, indem er unter dem Eindruck der historischen Bibelkritik und der metaphysisch-ethischen Kritik an den kirchlichen Grundlehren sowohl den Begriff einer übernatürlichen, allem Außerbiblischen schlechthin entgegengesetzten Offenbarung und Lebensmitteilung aufgegeben hat, als auch die Offenbarung nur im Ganzen der geschichtlichen Erscheinung des Christentums und zwar als eine Offenbarung neben anderen in den großen Religionsbildungen vorliegenden Offenbarungen betrachtet. Er erkennt im Christentum die höchste und nach menschlicher Erkenntnis prinzipiell abschließende Offenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen; schöpft daher auch die Glaubensgedanken aus dem Ganzen dieser geschichtlichen Erscheinung mit selbstverständlicher Betonung ihrer klassischen geschichtlichen Grundlagen und des dauernden Kampfes aller göttlichen Offenbarung gegen menschlich sündige Verkehrung. Dadurch wird er für die Begründung der grundlegenden Autorität des Christentums auf eine allgemeine religionsphilosophische und religionsvergleichende Untersuchung gewiesen, wie sie im Prinzip wenigstens von den Führern der modernen idealistischen Philosophie bereits vorgenommen worden ist. Damit treten ganz neue religionsphilosophische und religionsgeschichtliche Probleme hervor, die bei der Schwierigkeit ihrer Lösung den Schwerpunkt der ganzen modernen D. gegenwärtig auf diesen Punkt der allgemeinen Untersuchungen verlegt haben. Aber auch die Erhebung und Formulierung der Glaubensgedanken selbst nimmt unter diesen neuen Bedingungen eine ganz neue Gestalt an. Einmal waltet bei der Weite des Stoffes und der subjektiven Art der Ueberzeugung eine sehr viel größere subjektive Bedingtheit beim Herausgreifen der leitenden Hauptgedanken; sodann werden diese selbst bei der ganzen Voraussetzung als flüssige und in der Formulierung sehr wandelbare bezeichnet, wodurch eine mannigfache Angleichung an die heute als feststehend angenommenen Grundzüge eines modernen Weltbildes in Natur- und Geschichtswissenschaft möglich und gefordert wird (¶ Offenbarung ¶ Glaube). Freilich zahlt damit zweifellos die D. manchen Tribut an Vorurteile des modernen Denkens, die in seinen heutigen „Resultaten" etwa mitenthalten sein mögen, und ebenso ist zuzugeben, daß das nicht bloß formelle Aenderungen sind, sondern in ihnen auch substantielle Wandelungen des religiösen und ethischen Empfindens sicherlich enthalten sind. Allein dagegen ist zu sagen, daß man an gewisse Bedingungen einer allgemeinen Bewußtseinslage immer gebunden bleibt und daß man nun einmal auf sie eingehen muß, wenn man in ihr große Wahrheitselemente anzuerkennen von Gewissens

wegen nicht umhin kann. Weiter ist zu sagen, daß die Christlichkeit einer solchen D. doch eben immer in dem Maße bestehen bleibt, als der Anschluß an die Propheten, die Person Jesu und die Bibel doch das Wesentliche und der Kern bleibt, von dem aus der Gottesglaube bedingt und gestaltet ist. Auch darf sich die protestantische D. hierbei in vieler Hinsicht gerade auf Luther berufen, der die Subjektivierung des Glaubens- und des Offenbarungsbegriffes zu einem inneren Gewißwerden Gottes an seinen geschichtlichen Erweisungen wenigstens im Prinzip vollzogen hat, wenn er auch bei der Festhaltung der supernaturalen Bibelautorität, der kirchlichen Lehreinheit und eines großen Teils der katholischen Dogmen an die modernen Konsequenzen dieses Prinzips nicht entfernt denken konnte, insbesondere die geschichtlichen Erweisungen selbst in einem sehr viel anderen Lichte gesehen hat. — Alles in allem genommen ist nun freilich diese „D." keine D. mehr, da sie keine Dogmen kennt, sondern nur Darstellung der christlichen Glaubensgedanken aus der Gesamtmacht des Christentums heraus und mit bald größerer bald geringerer Angleichung an moderne Weltvorstellungen. Sie arbeitet auch für Gemeinde und Verkündigung nicht mehr als normative Lehre, sondern als Beratung des Geistlichen durch eine zusammenfassende selbständige Denkarbeit, die ihn nur zu entsprechender eigener Denkarbeit erziehen will. Daher hat auch Schleiermacher, der diesen neuen Begriff aus den Anregungen der modernen Philosophie und aus eigener Genialität heraus zum erstenmal in die eigentliche Theologie eingeführt hat, den Namen D. getilgt und die Bezeichnung als Glaubenslehre eingeführt. Es ist die Darlegung der Glaubensgedanken auf wissenschaftlich-religionsphilosophischer Basis und unter Anerkennung des modern wissenschaftlichen Denkens zur Erziehung und Beratung des auch für sich in seinem Glauben selbständigen praktischen Geistlichen. Darüber hinaus soll sie aber auch jedem an diesen Fragen Interessierten zur Selbstverständigung über sein religiöses Denken dienen.

Paul Lobstein: Einleitung in die evangelische Dogmatik, 1897; — Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube, 1830, § 20—31; — Martin Kähler: Dogmatische Zeitfragen, 1898, I. Heft; — Rich. Rothe: Zur Dogmatik, 1863, Art. 1; — Wilhelm Herrmann: Christlich-protestantische Dogmatik (Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg, 1906, I, 4); — Franz Overbeck: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, (1873) 1903[2].

Troeltsch.

Dogmatismus.

1. Wesen des D.; — 2. Zur Geschichte des D.; — 3. Bedeutung des D. für die Religionswissenschaft.

1. Unter D. im allgemeinen versteht man eine kritiklose Auffassung der Dinge verbunden mit der Neigung, ungeprüfte Behauptungen aufzustellen und zu vertreten (¶ Erkenntnistheorie). Als speziell religiösen D. bezeichnet man diejenige Denkweise, die religiöse Vorstellungen und Urteile ungeprüft hinnimmt, und ein entsprechendes Verhalten. In der Philosophie dagegen versteht man unter D. vornehmlich die kritiklose Auffassung des wissenschaftlichen Erkennens und seiner Leistungsfähigkeit und ein entsprechendes Verfahren im wissenschaftlichen und philosophischen Betrieb. Der D. ist relativ belanglos innerhalb der Einzelwissenschaften, weil diese eben als Einzelwissenschaften sich notwendig im Rahmen gewisser Grenzen bewegen; bedenklich wird er aber innerhalb der Metaphysik, weil sie darauf bedacht ist, die äußersten und letzten Konsequenzen der gesamten wissenschaftlichen Erkenntnis zu ziehen. Im übrigen ist er ebensowohl mit dem ¶ Empirismus als mit dem ¶ Rationalismus vereinbar. Doch verbindet er sich tatsächlich besonders gern mit dem Rationalismus und ¶ Realismus. Einen wesentlich rationalistischen und realistischen D. hat Kant im Auge, wenn er die berühmte Definition des D. aufstellt als „der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen) nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. D. ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens". (Vorrede zur 2. A. der Kritik der reinen Vernunft, ed. Hartenstein, S. 27.) Sofern der D. an der Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens nicht zweifelt, weil er über dasselbe überhaupt noch nicht reflektiert hat, ist er kein erkenntnistheoretischer Standpunkt, sondern das Gegenstück jeder erkenntnistheoretischen Auffassung. Es ist aber auch ein erkenntnistheoretischer D. denkbar als die durch mehr oder weniger gründliche erkenntnistheoretische Erwägungen begründete Anschauung, daß die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens unbegrenzt sei.

2. Der D. ist so alt wie das Menschengeschlecht, weil er die Betrachtungsweise des noch nicht reflektierenden Menschen ist. In der antiken Philosophie freilich kommt er wenigstens als naiver nicht so häufig vor, wie vielfach behauptet wird. Höchstens in Bezug auf die vorsokratische Periode könnte man unter Vorbehalt zustimmen. Dagegen ist richtig, daß ein durch erkenntnistheoretische Erwägungen irgend welcher Art begründeter, manchmal auch ermäßigter, D. in der alten Philosophie prädominiert, der dann allerdings je und je angesichts der Widersprüche der Metaphysik durch skeptische Reaktionen abgelöst wird (¶ Skeptizismus). Auch im Mittelalter herrscht zunächst der D., um freilich später noch andern Strömungen Raum zu lassen. Mit Recht hat man ferner gesagt, daß der Rationalismus des 17. und 18. Jhd.s, wie er bei Descartes, Leibniz und namentlich Spinoza auftritt, mehr oder weniger dogmatisch sei. Aber auch der Lockesche „Empirismus" ist nicht völlig frei von dogmatischer Färbung. Einen schweren Stoß erfährt dann der D. durch Kant, der bekennt, daß er durch Hume aus dem dogmatischen Schlummer erweckt worden sei und jenem den ¶ Kritizismus gegenüberstellt. Doch taucht er im 19. Jhd. als erkenntnistheoretisch fundamentierter wieder auf; und selbst der naive D. findet insbesondere unter den Vertretern des modernen ¶ Materialismus noch unbefangene und gläubige Anhänger.

3. Zunächst springt die einschneidende Bedeutung des religiösen D. in die Augen. Sofern er die religiösen Urteile gedankenlos hinnimmt, verzichtet er auf jede Kritik und jede Begründung derselben und steht deshalb im Gegensatz zu einzelnen Disziplinen der Religionswissenschaft. Aber auch der philosophische D. ist für letztere nicht bedeutungslos. Denn da er von keinen Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens weiß, wird da, wo er herrscht, die religi-

öse Weltanschauung nicht anders begründet werden können als durch den Hinweis darauf, daß sie sich mit den Resultaten der wissenschaftlichen Erkenntnis deckt; womit dann unwillkürlich die Versuchung verknüpft ist, nur das als berechtigte religiöse Anschauung gelten zu lassen, was bereits fertiges Ergebnis der Wissenschaft ist.

Literatur siehe unter ¶ Erkenntnistheorie. **E. W. Mayer.**

Dogmengeschichte: Begriff und Aufgabe.

1. Vom Rationalismus zu Baur; — 2. Die konfessionelle Verengerung; — 3. Harnack und die neueste Entwicklung; — 4. Begriffsbestimmung und Bedeutung.

1. Mit dem Ende des 18. Jhd.s heischt eine neue Disziplin Heimatrecht unter den theologischen Schwestern: die D. Ihre Vertreter in der Literatur seit S. G. ¶ Lange und W. ¶ Münscher sind sich anfangs darüber einig, daß sie die Veränderungen beschreiben wollen, welche die christlichen Lehren seit ihrem Ursprung und bis auf den heutigen Tag erfahren haben. Auch darüber bestand kein Streit, daß die Begriffe Dogma und Dogmen dabei ganz allgemein verstanden sein sollten, nicht eingeschränkt durch die Rücksicht auf ihren Ursprung (ob kirchlich oder ketzerisch) und ihre Bedeutung. Noch 1840 schrieb ¶ Baumgarten-Crusius, daß Gegenstand der D. sei „eben das Dogma, wo und wie es gedacht und ausgesprochen worden sei, und ohne irgend eine Form und Art des Denkens und der Lehre auszuschließen". Als selbstverständlich galt endlich, daß „sich als Schlußpunkt der Dogmengeschichte keine Zeit bestimmen lasse, da sich die Entwickelung des christlichen Lebens, dessen beständiges Moment das Dogma ist, nur mit der Geschichte selbst vollenden kann" (so noch Fr. K. Meier: Kompendium der D., 1840. 1854[2]). Wenn man andrerseits an die Auffassung und Darstellung des Evangeliums durch die Apostel bald nur noch anknüpfte, so geschah es, weil inzwischen in der Disziplin der ¶ Biblischen Theologie die neutestamentlichen Lehren eine ihrer klassischen Bedeutung gerecht werdende eingehende Würdigung gefunden hatten. Den genetischen Zusammenhang zwischen der Urzeit und der Entwickelung bis auf die Gegenwart verkannte man dabei im allgemeinen nicht, obwohl vereinzelt die Ansicht laut wurde, daß die Lehre Jesu und der Apostel als das Unveränderliche von der Darstellung der Dogmen als des Veränderlichen entweder auszuschließen (Ziegler; s. u. Literatur) oder ihr als ihre Voraussetzung voranzustellen sei (J. G. V. Engelhardt: D., 1839). Auch für F. Chr. ¶ Baur stand es fest, daß die D. es mit dem Dogma „in der ganzen Weite seines Unterschieds und der in ihm möglichen Differenzen zu tun" habe, und daß somit „das Dogma nur in dem ganzen Umfange seines zeitlichen Verlaufs, in der ganzen Reihe der Bestimmungen, welche es von der ältesten Zeit an bis in die neueste aus sich herausgestellt hat, Objekt der D. sein" könne. Dogmen sind ihm die „Lehren oder Lehrsätze, in welchen der absolute Inhalt der christlichen Wahrheit in einer bestimmten Form ausgesprochen ist". Anders als die Rationalisten, die die D. aus der Taufe gehoben, und für die der ewige Fluß der Dinge seinen besonderen Reiz gehabt hatte, lenkte Baur, auch hier bestimmt von seiner an Hegels Geist genährten philosophischen Grundanschauung, den Blick von der Vielheit der Momente hinüber zu der im Begriffe des Dogmas selbst enthaltenen Einheit. An den Lehren von der Dreieinigkeit, der Person Christi, der Sünde, der Gnade, den Sakramenten, machte er deutlich, wie „jedes dieser Hauptdogmen in sich so bedeutungsvoll und inhaltsreich" sei, „daß sich aus jedem für sich schon das Dogma im Ganzen, in dem inneren Zusammenhang seiner Teile entwickeln und begreifen" lasse. Nach Leibniz' Bild ließ er „die eine Substanz des Dogma" „gleichsam in eine Vielheit von Monaden" auseinandergehen, „deren jede in ihrem Unterschied von den andern auch wieder die Einheit des Dogmas in sich hat und ein substanzieller Mittelpunkt des Ganzen ist". Von diesen verschiedenen Dogmenzentren aus wird das christliche Gesamtbewußtsein zu den verschiedenen Zeiten verschieden angeregt und erhält in „den Beschlüssen und Verhandlungen der Synoden und den Lehren und Systemen von Kirchenlehrern, welche auf lange Zeit die entscheidende Auktorität waren", seinen die dogmengeschichtliche Betrachtung in besonderer Weise bestimmenden Ausdruck.

2. Trotz seiner Betonung des Absoluten an Dogma und Dogmen hatte es Baur ferne gelegen, den Niederschlag christlichen Glaubens in den kirchlichen Bekenntnissen als für seine Betrachtung normgebend anzuerkennen oder gar das gläubige Bewußtsein einer kirchlichen Gemeinschaft zum Richter über den Gegenstand der D. zu machen. Dies geschah aber, als zuerst ¶ Kliefoth, später vornehmlich Gottfried ¶ Thomasius die D. in den Dienst ihrer Ueberzeugung stellten, daß die Entwickelung christlich-kirchlicher Lehrbildung den Lehrbegriff des Luthertums zum Ziele gehabt habe. Indem Thomasius sich auf die anerkannte Bedeutung von Dogma als kirchlicher Lehrnorm stützte und betonte, daß es Dogma in diesem Sinn nur in der Kirche und mittelst der Kirche gebe, definierte er die D. als Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs und schob ihr die Aufgabe zu, nachzuweisen, „wie und auf welchem Wege die Kirche dazu gekommen sei, ihren Gemeinglauben zu dem Reichtum der Heilserkenntnisse zu entfalten, die den Inhalt ihres gegenwärtigen Bekenntnisses bildet". Auf Einbeziehung der „Offenbarungswahrheit der heiligen Schrift" in die Darstellung verzichtete er, da sie der kirchlichen Entwickelung als ihre unverrückbare Voraussetzung vorangehe; und die Erzählung über die ¶ Konkordienformel (1580) hinauszuführen, erübrigte sich ihm, „weil sich seitdem neue symbolische Bestimmungen, die den Maßstab des Evangeliums aushalten, nicht herausgebildet haben".

3. Was bei Thomasius konfessionell bedingt und beschränkt war, hat Adolf ¶ Harnack, der selbst durch die ¶ Erlanger Schule hindurchgegangen, noch stärker aber durch Albrecht ¶ Ritschl beeinflußt war, zur Grundlage einer neuen Problemstellung gemacht. Für die Definition von Dogma ist auch ihm der kirchliche Sprachgebrauch schlechthin maßgebend, aber er bestreitet das Recht der Anwendung des so bestimmten Begriffes außerhalb der Grenzen der katholischen Lehrbildung, zu der sich die Entwicklung im Protestantismus disparat verhalte, weil dieser sich im Prinzip ausschließlich auf das Evangelium gestellt habe, an dem er alle Glaubenslehren stets aufs neue kontrolliere. Für Harnack ist also die D. lediglich Geschichte der altkirchlichen Dogmen, genauer die Geschichte des

in den ökumenischen ¶ Symbolen niedergelegten altkirchlichen Dogmas, dessen Entstehung, Entwickelung und dreifachen Ausgang im tridentinischen Katholizismus, im Antitrinitarismus und Sozinianismus, endlich auch im Protestantismus er verfolgt, in diesem nur, sofern die mit Widersprüchen behaftete, ursprüngliche Position der Reformatoren in Bezug auf die Kirchenlehre zu ermitteln ist. Hatte sich für die konfessionelle Betrachtung, um J. ¶ Kaftans (Die Wahrheit der christlichen Religion, S. 235) Worte zu gebrauchen, das Dogma unter der Leitung des heiligen Geistes als der notwendige und in der Hauptsache immer maßgebende Ausdruck der christlichen Wahrheit gebildet, so faßte Harnack, indem er eine schon 1700 (Souverain: Le Platonisme dévoilé) geahnte und weder bei den Rationalisten noch bei Baur verloren gegangene Erkenntnis wissenschaftlich vertiefte und allseitig begründete, das Dogma als zeitgeschichtlich bedingt, „in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums". Dabei tritt die Darstellung, da sie auf Schritt und Tritt Probleme anschneidet, die mit dem Dogma nur lose verbunden sind, zur Definition oft genug in Widerspruch. Mit dieser Definition ist Harnack denn auch vereinzelt geblieben. Sowohl ¶ Loofs wie Reinhold ¶ Seeberg haben bei aller materiellen Beeinflussung durch Harnack an der Definition der D. als der Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs festgehalten, wobei dieser sich mehr von der Grundanschauung der Erlanger Schule, jener von den Gedanken Ritschls beeinflußt zeigt. Beide sehen in der apostolischen Verkündigung die Voraussetzung der in der D. darzulegenden Entwickelung, beide führen nur die Darstellung der katholischen Lehrbildung bis auf die Gegenwart fort. Nach Loofs „fehlt der D., die eine Geschichte der kirchlichen Lehrbegriffe sein will, für die Zeiten, welche auf den einzelnen Kirchengebieten zu zweifellos erkennbaren dogmengeschichtlichen Resultaten noch nicht geführt haben, die Möglichkeit, die Entwickelung unter den Gesichtspunkten und gemäß den Auswahl-Maßstäben zu behandeln, die sie von einer Geschichte der Theologie unterscheiden" (Leitfaden[4], 11). Dagegen hat August ¶ Dorner die D. wieder allgemein als Geschichte der christlichen Lehre definiert und ihr Ende in die Gegenwart einmünden lassen. Otto ¶ Ritschl gab der richtigen Erkenntnis, daß auch der Protestantismus seine D. hat, in umfassender Darstellung überzeugenden Ausdruck. Im Gegensatz zu allen Definitionen, die der D. ihren geistesgeschichtlichen Charakter wahren wollen, sieht Theodor ¶ Kolde (s. u. Literatur) in dem kultischen Handeln der Kirche das Rückgrat der D., in der er die theologische Arbeit nur insofern berücksichtigt wissen will, als sie das, was die Kirche im kultischen Handeln (oder in der Frömmigkeit) und in ihrem sonstigen Leben als Niederschlag ihres Glaubensbewußtseins anzuerkennen oder was sie zu üben sich gewöhnt hat, begründet und in Formeln bringt.

4. Methodologische Erörterungen erscheinen dem, der in der Arbeit steht, leicht unfruchtbar. Indessen dürfte unser Ueberblick doch gezeigt haben, daß es sich bei den verschiedenen Definitionen der D. um sachlich folgenschwere Unterschiede handelt. Insbesondere zeigt das Geständnis von Loofs mit erfrischender Deutlichkeit, wohin selbstgeschaffene Schwierigkeiten führen können. Wirklich hat man der D., indem man zur Bestimmung ihrer Aufgabe den engbegrenzten Begriff des kirchlichen Dogmas als maßgebend erklärte, dasselbe Schicksal bereitet, das Patrologie und Patristik erfuhren, indem man ihnen lediglich den Bericht über Leben und Lehren der „Väter" im kirchlich strengen Sinne des Wortes zuteilte. Hier wie dort ist mit der Verengerung der Begriffsbestimmung die Gefahr einer nicht nur theoretisch bedeutsamen Verengerung des geschichtlichen Gesichtskreises und falscher Wertung des Gesamtverlaufes der Entwickelung verbunden. Die Bezeichnung D. darf nicht anders beurteilt werden wie die Bezeichnung Kirchengeschichte. Wie in der Kirchengeschichte von vielem die Rede ist, was zur Kirche nur in loser oder gegensätzlicher Beziehung steht, wie auch hier der Begriff im strengen Sinn nur auf die Entwickelung innerhalb des Katholizismus anwendbar ist, während doch niemand ernsthaft daran denkt, den Namen der Disziplin durch einen andern zu ersetzen, so wird auch in der D. das Dogma im strengen Sinn zwar seine bedeutsame Rolle spielen, aber nicht zum allbeherrschenden Gegenstand der Erörterung gemacht werden dürfen. Die D. ist die Geistesgeschichte des Christentums, die Geschichte der begriffsmäßigen Ausprägung seines Offenbarungsinhalts von den Zeiten des Rabbi von Tarsus und des großen Unbekannten, dem Gott das Wort war, bis auf unsere Tage. Wie die denkenden Glieder der Gemeinde ihren Glauben mit ihrer Weltanschauung auseinandersetzten, was davon die Gemeinde behielt oder ablehnte, wie sie es in Uebereinstimmung mit und öfter noch im Gegensatz zu ihren Theologen in Formeln goß, die doch vergänglich sind, wenn man sie am Ewigkeitswert des Urquells abmißt, das alles soll uns die D. verständlich machen. Daß dabei die Privatmeinung des einzelnen Theologen nur soweit heranzuziehen ist, als es das Verständnis der Entwickelung fordert, ist freilich selbstverständlich, aber nicht mehr Sache der methodologischen Erörterung, sondern des wissenschaftlichen und darstellerischen Taktes. Zu Unrecht und lediglich infolge der konfessionellen Verengerung des Begriffs ist das Verhältnis zwischen D. und Geschichte der Theologie zu einer methodologischen Frage ausgebaut worden. Wem die Geschichte der Theologie nicht Raritäten- oder Antiquitätengeschichte ist, der sieht sofort, daß hier die gleichen Probleme auf dem Plan sind wie in der D.: Schrift und Tradition, Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Schöpfung und Erhaltung, Glaube und Werke, Fleisch und Geist, Sünde und Schuld, Rechtfertigung und Versöhnung, Gnade und Gnadenmittel, Kirche und Christ, Diesseits und Jenseits. In ihnen allen spiegelt sich das Evangelium wieder, tausendfach beleuchtet. Immer von neuem sind von der Wahrheit ergriffene und aus ihr Leben schöpfende Geister bemüht gewesen, die gewaltige Macht der in der Person Jesu Christi erschienenen göttlichen Offenbarung in Formeln, die dem zeitgeschichtlich bedingten Verständnis möglichst angepaßt werden, den Draußenstehenden nahe zu bringen (¶ Apologetik), den nachdenkenden Gläubigen voll zu erschließen (¶ Dogmatik). So ist die D. nicht nur eine Geschichte der Ideen, sondern auch des persönlichen Lebens der Geister, die um sie

gerungen haben: Paulus und Johannes, Valentin und Marcion, Irenäus und Tertullian, Clemens und Origenes, Athanasius und die übrigen Väter des christologischen Streits, der Ketzer nicht zu vergessen, Pelagius und Augustin, Anselm, Abälard und Bernhard, Thomas und Duns, Luther und Melanchthon, Zwingli und Calvin, Gerhard und Calixt, Spener und Francke, Bengel und Oetinger, Mosheim und Semler, Zinzendorf und Herder, Schleiermacher und Ritschl. So wenig jene Begriffspaare den Reichtum der Ideen ausschöpfen, so wenig diese Namen die Fülle der Persönlichkeiten. Für den nachschaffenden Geist des Historikers ist es eine ebenso reizvolle Aufgabe wie es für den seinem Griffel Folgenden genußreiche Belehrung bedeutet, das bunte Wechselspiel der Ideen und Personen zu beobachten und dabei immer wieder die Nachwirkungen der Geschichte zu spüren, die sich vor Jahrtausenden in unbeachtetem Erdenwinkel zugetragen hat. Und nicht ein Schauspiel nur. Das Studium der D. kann uns feien gegen den Unverstand einer urteilslosen Menge, die in jeder Regung der Selbständigkeit Verrat am Heiligtum wittert, gegen das Machtgelüst der Kirche, die die Entwickelung mit der starren Formel töten möchte, aber auch gegen die Kurzsichtigkeit selbst hochbegabter Denker, die Dogma und Religion verwechseln und, nachdem sie an jenem irre geworden sind, auch dieser aufzusagen sich genötigt glauben.

Die Einleitungen zu den dogmengeschichtlichen Lehrbüchern und Kompendien. Außerdem: Werner Carl Ludwig Ziegler: Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der D. (Neuestes theol. Journal v. Joh. Ph. Gabler 1, 1798, S. 325—358); — Christian Friedrich Illgen: Ueber den Wert der christlichen D., 1817; — Albrecht Ritschl: Ueber die Methode der älteren D. (JdTh 16, 1871, S. 191—214; abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze, 1893, S. 147—169); — Gustav Krüger: Was heißt und zu welchem Ende studiert man D.?, 1895; — Carl Stange: Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren D., 1898; — Friedrich Loofs: RE³ IV, S. 752 ff; — Theodor Kolde: Dogma und D. (NkZ 19, 1908, S. 485—540); — Otto Ritschl: D. des Protestantismus, 1. Bd., Prolegomena, 1908. **G. Krüger.**

Doketismus (von griech. dokeîn = scheinen). Die Doketen halten die Materie für an sich böse und leugnen deshalb, daß Jesus einen materiellen Leib gehabt habe. ¶ Häretiker des Urchristentums ¶ Christologie: I, 2 u. 3 b. II, 2 d. — ¶ Gnostizismus.

Doktrinarier, Säkularkongregation zur Erteilung von Religionsunterricht, in der Periode der kath. Restauration in Italien und Frankreich unabhängig von einander entstanden. Die chierici secolari della dottrina cristiana haben sich 1586 von der (1560 in Rom von dem Mailänder Edelmann Cusani gestifteten) „Bruderschaft von der christl. Lehre" als ¶ Kongregation abgezweigt (bis zum Tode Cusani's 1595 standen Bruderschaft und Kongregation noch unter gemeinsamer Leitung). Auch die Bruderschaft, 1607 zur Erzbruderschaft erhoben, wirkt noch heute in Italien (früher auch in Deutschland und Oesterreich). Beide erlangten im 17. Jhd. besonders im Kirchenstaat große Bedeutung; für die Kongregation schrieb ¶ Bellarmin seinen größeren, für die Bruderschaft seinen kleineren Katechismus. 1747 wurde die italienische Kongregation von Benedikt XIV mit den 1592 von Cäsar de Bus († 1607, seit 1821 ehrwürdig) zu Avignon gestifteten Pères doctrinaires zu einer Kongregation vereinigt. In Frankreich sind ihre 28 Häuser in der Revolution untergegangen; in Italien besitzt sie noch 6 Niederlassungen, davon 2 in Rom, und etwa 500 Mitglieder, deren Tätigkeit jetzt aber, nachdem ihnen seit 1870 die Volksschulen verschlossen sind, auf Privatunterricht beschränkt ist.

F. Beringer: Die Ablässe, 1906 [13], S. 742—745; — Heimbucher² III, S. 425 ff; — RE³ IV, S. 765 f; — KL² III, S. 1873 ff (Doktrinarier 2 u. 3). **Joh. Werner.**

Dolcino, Fra, und Dolcinisten ¶ Apostelbrüder.

Doll, Karl Wilhelm (1827—1905), wurde 1860 als ausgezeichneter Prediger in Sand nach ¶ Beyschlags Weggang Hofprediger und Hofdekan in Karlsruhe, 1877 als Nachfolger ¶ Holtzmanns Prälat im Oberkirchenrat, blieb aber gleichzeitig Seelsorger des Großherzogl. Hauses. 1883 Ehrendoktor der Theologie geworden, zwangen ihn 1894 Gesundheitsrücksichten, sich von seinem Amt zurückzuziehen. Während seiner Prälatur war er in allen inneren Fragen der badischen Landeskirche Seele und führender Geist. Der badische Katechismus ist von ihm geschaffen, und an der Abfassung des Gesangbuches war er besonders beteiligt. In dem ¶ Apostolikumstreit ¶ Längins und bei der Absetzung des Pfarrers Schwarz („60 Sätze gegen die Irrlehren der Christenheit", 1894) leitete ihn die Sorge um eine „wohl geordnete Landeskirche". Dem „Wissenschaftl. Predigerverein" und Gustav-Adolf-Verein war er ein eifriger Förderer. — ¶ Baden. **Schaller.**

Dolmen, der, ist eine kleine Steinstube. Solche D. sind im Ostjordanlande sehr häufig, im Westjordanland bisher nicht sicher nachgewiesen. Nach einer verbreiteten Anschauung sind die D. Heiligtümer, Opfertische, wahrscheinlicher aber prähistorische Gräber. — ¶ Begräbnis: I, 1 e.

H. Greßmann in: ZAW 1909, S. 113 ff. **G.**

Dom (domus, Haus, nämlich Gottes), Domkirche, Kathedrale (von cathedra, dem Sitz oder Thron des Bischofs), Hauptkirche eines Bistums oder Erzbistums, an der der Bischof oder Erzbischof und die Domherren ihren Sitz haben (¶ Deutschland: I, 3), in der kathol. Kirche mit mancherlei Privilegien ausgestattet, gewöhnlich ein Prachtbau. Auch andere, irgendwie ausgezeichnete Kirchen, wie die der Kollegiatstifter, wurden bisweilen D. genannt; in Süddeutschland sagt man statt D. häufig Münster (ursprünglich = Klosterkirche, monasterium). In protestantisch gewordenen Gebieten hat sich mit den mittelalterlichen Domen (und Münstern) der Name erhalten und ist gelegentlich auf bedeutsame Kirchen neueren Ursprungs übertragen worden, an denen nie ein katholischer Bischof residiert hat (z. B. auf den Berliner Dom).

Domherren ¶ Domkapitel ¶ Beamte, kirchliche: I ¶ Deutschland: I, 2.

Dominica (dies) = Tag des Herrn, Sonntag, z. B. dominica in palmis Palmsonntag, dominica in albis (= weißer Sonntag) der Sonntag nach Ostern (weil da in der alten Kirche die zu Ostern Getauften noch einmal in weißen Kleidern erschienen).

Dominikaner ¶ Dominikus.

Dominikanische Republik (St. Domingo) auf Haiti ¶ Westindien.

Dominikus (1170—1221), der Stifter des Dominikanerordens, stammte aus dem Dorfe Calaroga in Altkastilien. Als Domherr von Osma (seit etwa 1199) kam er 1203 im Gefolge seines Bischofs Diego nach Südfrankreich und fand hier die Aufgabe seines Lebens: die Bekehrung der Ketzer. Ganz Südfrankreich war damals von den ¶ Albigensern überflutet. Da die übliche, mit der Entfaltung von kirchlichem Pomp arbeitende Missionsmethode versagte, schlug Diego einen neuen Weg vor: die Ketzer dadurch zu entwaffnen, daß man in die Kirche herübernahm, was die Anziehungskraft der Albigenserapostel beim Volke begründete: die Wanderpredigt in apostolischer Armut. Aus dieser Bekehrungstätigkeit, die D. nach Diegos Heimkehr und Tod (1207) fortsetzte, erwuchs allmählich der Prediger- oder Dominikanerorden (ordo fratrum praedicatorum, abgekürzt O. P.), in Frankreich nach der Niederlassung St. Jakob in Paris auch Jakobinerorden genannt. Da ¶ Innocenz III 1215 für eine neue Regel die Bestätigung verweigerte, begründete D. zunächst einen Orden regulierter Kanoniker mit der ¶ Augustinerregel und erlangte dafür 1216 von ¶ Honorius III die päpstliche Bestätigung. Doch entstand aus dieser Stiftung in den nächsten Jahren ein von den älteren Orden charakteristisch verschiedenes Erzeugnis, besonders seit der Umwandelung in einen Bettelorden (1220). D. lebte bis zu seinem Tode (6. Aug.) meist in Rom und Bologna, wo die Klöster Santa Sabina und St. Nikolaus zu den ältesten Dominikanerhäusern gehören; 1234 wurde er heilig gesprochen. Die rasche Ausbreitung und die Verfassung gaben dem Orden einen universalen Charakter. Mit dem gleichzeitig entstehenden ¶ Franziskaner-Orden ist er in vielem verwandt; bei beiden kam z. B. das Gelübde der stabilitas loci in Wegfall, da sie die ganze Welt als ihr Arbeitsgebiet betrachten, das sie durchreisen müssen. Doch bestehen auch charakteristische Unterschiede: das Armutsgelübde wurde bei den Dominikanern niemals so streng durchgeführt wie bei den Franziskanern und 1475 und 1477 vom Papste Sixtus IV auch offiziell beseitigt. Und während die Franziskaner hauptsächlich unter dem kirchentreuen Volke wirkten, sahen die Dominikaner ihre Hauptaufgabe in der Bekämpfung der Häresie durch Predigt, theologisches Studium und ¶ Inquisition. Seit 1232 haben die Päpste fast nur Dominikaner zu Inquisitoren ernannt, und das Amt des theologischen Sachverständigen des Papstes, des magister sacri palatii (¶ Beamte: I, 2) wurde stets mit einem Dominikaner besetzt. Anfangs waren die beiden Bettelorden angesichts des erbitterten Widerstandes der Weltgeistlichen, der Universitäten und der älteren Mönchsorden aufeinander angewiesen; als jener Widerstand überwunden war, erwachte die Eifersucht und entlud sich in heftigen Streitigkeiten (Skotisten gegen Thomisten, unbefleckte Empfängnis). Im 13. Jhd. gehörten Scholastiker wie ¶ Albert der Große und ¶ Thomas von Aquino dem Predigerorden an, im 14. Jhd. namhafte Vertreter der ¶ Mystik (Meister ¶ Eckehart, Johann ¶ Tauler, Heinrich ¶ Suso) und die hl. ¶ Katharina von Siena. Seinen Verfall zu Beginn der Reformationszeit zeigt die Fehde ¶ Reuchlins mit den Kölnern. Die Entstehung des ¶ Jesuiten-Ordens drängte die Dominikaner in den Hintergrund, beide Orden lebten in heftiger Feindschaft. Nach der Restauration des Katholizismus im 19. Jhd. ist der Predigerorden völlig in den Bann des Jesuitismus geraten. Von der ehemaligen Größe ist heute trotz der Bemühungen eines ¶ Lacordaire oder des Ordensgenerals Jaudel († 1872) nur noch ein Schatten vorhanden. Die in der glänzendsten Zeit erreichte Mitgliederzahl von 150 000 ist auf etwa 4500 herabgegangen, die sich über 250 Klöster verteilen. Aus Frankreich sind sie durch den jüngsten Klostersturm verjagt, in Deutschland und Oesterreich haben sie nur wenige Klöster; ihre Hauptsitze sind Italien, Belgien, Holland, Nordamerika. Der Ordensgeneral wohnt in Rom. Sehr gering ist auch die Zahl der schon von D. gestifteten Dominikanerinnen, während der sog. dritte Orden von der Buße des hl. D. (¶ Tertiarier) noch heute nach Tausenden zählt. In jüngster Zeit ist der Dominikaner ¶ Denifle hervorgetreten, der sich auch durch seine Studien über die Geschichte des Ordens einen Namen gemacht hat (vgl. sein Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters). — ¶ Mönchtum.

Grützmacher: RE³ IV, S. 768—781; — Heimbucher² II, S. 93—177; — Prabier: Les grands fondateurs d'ordres. Saint Dominique, 1902; — Benedikt Maria Reichert: Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica, 1898 ff. **Heussi.**

de Dominis, Marcantonio (1560—1624), katholischer Prälat, zeitweise zur anglikanischen Kirche übergehend. Auf seinem Bildungsgang in Beziehungen zum Jesuiten-Orden getreten, beschäftigte er sich außer mit Theologie und Philosophie besonders mit Naturwissenschaften, war Prof. in Verona, Padua, Brescia, wurde 1596 Bischof von Zengg (Kroatien), 1598 Erzbischof von Spalato und Primas von ¶ Dalmatien. 1616 verließ er seinen Stuhl und reiste nach England, wo er zur anglikanischen Kirche übertrat, der er nun als Geistlicher (zuletzt als Dekan von Windsor) diente. 1622 kehrte er zurück, unterwarf sich dem Papst Gregor XV, seinem alten Freunde, und schwor seinen Irrtum ab. Allein nach dem Tode dieses Papstes wurde der Prozeß bei der Inquisition, in dem D. schon früher verurteilt worden war, wieder eröffnet. D. starb im Gefängnis, der Prozeß ging weiter und endete wieder mit Verurteilung. D.s Leichnam wurde aus dem Grabe hervorgeholt und verbrannt. Die Motive seines Abfalls von Rom sind umstritten; soll man außer den Schwierigkeiten für die Bischöfe des venetianischen Gebiets bei dem damaligen Streit zwischen Rom und Venedig und dem Gegensatz des Episkopalismus und Kurialismus an dogmatische Zweifel denken? oder, wie die Gegner behaupteten, vor allem an Unbeständigkeit und Ehrsucht? Ebenso unerklärt ist seine Rückkehr. Sein Hauptwerk De republica christiana 1617 ff vertritt eine aristokratische, episkopalistische Verfassung der katholischen Kirche gegenüber den Herrschaftsansprüchen des Papsttums; von protestantischen Zeitgenossen gepriesen, konnte er doch die Unionsbestrebungen zwischen den Konfessionen nicht wesentlich fördern. D. hat auch 1619 ¶ Sarpis Historia del concilio Tridentino herausgegeben.

Benrath: RE³ IV, S. 781 ff. **Mulert.**

Dominus ac redemptor noster, d. h. „Unser Herr und Erlöser", beginnt das Breve, durch das ¶ Clemens XIV am 21. Juli 1773 den Jesuitenorden aufhob (¶ Jesuiten). Hier heißt es (in

deutscher Uebersetzung): „Es folgt aus verschiedenen apostolischen Konstitutionen, daß in dieser Gesellschaft von Anfang an allerlei Keime von Zwiespalt und Zänkerei sich zeigten, nicht nur unter den Ordensmitgliedern selbst, sondern auch mit anderen Orden, der Weltgeistlichkeit, den Akademien, Universitäten, Gymnasien und den Fürsten selbst, in deren Gebiet die Gesellschaft Aufnahme gefunden hatte. . . . Es haben keineswegs die schwersten Anklagen auf Störung des Friedens und der Ruhe des christlichen Staates durch diese Gesellschaft gefehlt. . . . Schwierigste Streitigkeiten über die Lehre der Gesellschaft, die dem rechten Glauben wie den guten Sitten widerstreite, haben sich fast auf dem ganzen Erdkreis erhoben . . . ., unter anderm auch Anklagen auf allzugroße Gier nach irdischen Gütern. . . . Heilmittel haben wenig genützt . . . nur das letzte Mittel ist noch übrig: nach klarer Einsicht, aus der Fülle apostolischer Macht löschen und streichen wir diese Gesellschaft aus".

C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, (1895) 1901², S. 315 ff (hier der lateinische Text). **K.**

Dominus vobiscum = der Herr sei mit euch, ¶ Formeln, liturgische.

Domitianus, Titus Flavius (51—96), Sohn Vespasians, Bruder des Titus, dessen Nachfolger als römischer Kaiser er 81 wurde. In den ersten Jahren wegen mancher Reform, wie der Maßregeln gegen die ¶ Delatoren, gerühmt, wurde er allmählich ein grausamer, mißtrauischer und habgieriger Despot, der die angesehensten und verdientesten Männer absetzen oder gar hinrichten und Juden, Christen, Philosophen verfolgen ließ, bis er selber am 18. Sept. 96 einer Palastrevolution zum Opfer fiel. ¶ Imperium Romanum ¶ Christenverfolgungen, 2 a ¶ Domitilla ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter.

RE³ IV, S. 787 f; — Stephan Gsell: Essai sur le règne de l'empereur Domitien, 1893. **Zsch.**

Domitilla, Flavia, Enkelin Kaiser Vespasians, Gattin (nach Eusebius Nichte) des Konsuls T. Flavius Clemens, wurde von ¶ Domitian (¶ Christenverfolgungen) auf die Insel Pontia verbannt. Ihr Martyrium zu Terracina (¶ Nereus und Achilleus) ist Sage. Nach ihr sind die D.-¶ Katakomben in Rom benannt. **Krüger.**

Domkandidatenstift zu Berlin, 1741 als Alumnat begründet, 1854 als ¶ Predigerseminar eingerichtet.

Domkapitel heißt die Korporation, die von den Geistlichen einer Katvedralkirche (bischöflichen Kirche) oder eines Kollegiatstifts (einer reichen nichtbischöflichen Kirche mit mehreren Klerikern) gebildet wird. Der korporative Zusammenschluß entstand dadurch, daß die Geistlichen solcher Kirchen in der sogen. vita canonica, d. h. in klosterähnlicher Gemeinschaft, lebten. Dieses gemeinsame Leben der Kleriker wurde zuerst von ¶ Eusebius von Vercelli und von ¶ Augustin eingeführt; ob der Name „kanonisches Leben" von dem Verzeichnis (canon), worin die Mitglieder („Kanoniker") eingeschrieben wurden, stammt, ist zweifelhaft (¶ Chrodegang). Von Bedeutung wurde die Einrichtung erst in der Karolingerzeit; maßgebend für die Verfassung wurde seitdem die sog. „Aachener Regel" von 816, eine Ueberarbeitung der Regel Chrodegangs von Metz. Nach der Vorschrift Chrodegangs wurde bei den täglichen Versammlungen der Kanoniker ein Kapitel verlesen; von dieser Gewohnheit wurde der Name Kapitel auf den Versammlungssaal übertragen, von diesem dann auf die Insassen (Kapitulare, auch Dom- oder Stifts- oder ¶ Chorherren). Seit dem 9. und besonders im 10. und 11. Jhd. geriet die vita canonica in steigenden Verfall. Die asketische Reformbewegung des 11. Jhd.s (¶ Gregor VII) vermochte sie nur bei einem Teile der Kapitel wiederherzustellen. Nun wurde die Aachener Regel, die den Kapitularen im Unterschiede von den Mönchen Privatbesitz gestattet hatte, durch strengere Regeln, namentlich die sogenannte ¶ Augustinerregel, verdrängt. Die nach dieser lebenden, sogenannten „Regularkanoniker" oder „Augustinerchorherren" eroberten im Zeitalter Gregors VII und des Investiturstreits eine große Menge von Kapiteln, aber schon seit dem 13. Jhd. geriet die vita canonica aufs neue in unaufhaltsamen Verfall; heute ist sie nur noch in ganz schwachen Resten vorhanden. Die nicht gemeinsam lebenden Dom- und Stiftsherren nannte man „Säkularkanoniker". In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters erhielten die Domkapitel immer größeren Anteil an der bischöflichen Regierung, seit dem 12. Jhd. allmählich das Recht der Bischofswahl. Ihre Selbständigkeit gegenüber ihren Bischöfen beruhte hauptsächlich auf der seit ca. 900 allmählich durchgeführten Teilung des Vermögens zwischen dem Bischof und dem Kapitel. Manche Kapitel verselbständigten sich sogar völlig gegenüber ihren Bischöfen; wurden aber durch das ¶ Tridentinum den Bischöfen wieder untergeordnet. In Deutschland gewannen die Kapitel eine bedeutende politische Stellung, vor allem dadurch, daß entgegen dem demokratischen Geiste der Kirche und den Anordnungen der Päpste mehr und mehr nur Adelige in die Kapitel aufgenommen wurden. Die innere Organisation der Kapitel war ziemlich kompliziert und kann hier nicht dargelegt werden. In Deutschland bestanden die mittelalterlichen Domkapitel bis zum Zusammenbruch der geistlichen Fürstentümer im Regensburger Reichsdeputationshauptschluß von 1803 fort. Seitdem sind die reichsunmittelbaren Domkapitel alle beseitigt, die mittelbaren in Abhängigkeit von den Landesherren geraten. Die Stellung der Kapitel ist seitdem eine rein kirchliche, das Recht der Bischofswahl haben sie mit verschiedenartigen Einschränkungen behauptet. Ein geschichtliches Kuriosum ist es, daß es in Preußen und Sachsen noch einige dürftige Reste der zur Reformationszeit in protestantische Hände übergegangenen Kapitel gibt in Gestalt einiger Domherren- und Stiftsherrenwürden mit gewissen Pfründen und politischen Rechten, die meist an verdiente hohe Staatsbeamte, Generäle usw. verliehen werden.

Hinschius und Hauck: RE³ X, S. 35—43, sowie die Handbücher d. Kirchenrechts. — Vgl. a. ¶ Chrodegang. **Heussi.**

Domnius, hl., ¶ Dalmatien.

Domschulen ¶ Klosterschulen usw. ¶ Chrodegang.

Donatello ¶ Renaissance: II, 2 b.

Donatismus. Ein relativ geringfügiger, im Zusammenhang mit der Christenverfolgung Diokletians stehender Anlaß hat das donatistische Schisma begründet; aber die ältere afrikanische Entwicklung, die angesichts der Entwicklung der Gesamtkirche archaistisch wurde, gab dem Schisma die Kraft und Ausdauer. ¶ Afrika hatte seit den Tagen ¶ Tertullians und ¶ Cyprians sich eine eigene Stellung unter den Kirchen des We-

stens verschafft. Die für das abendländische Christentum grundlegenden Ideen und Formeln hatten in Afrika ihre klassische Prägung erhalten (¶ Abendländische Kirche). Rom gegenüber waren die Besonderheiten der Afrikaner schon im 3. Jhd. hervorgetreten. Die Anschauung der römischen Bischöfe ¶ Calixt I und ¶ Stephanus I, daß die sittliche Würdigkeit eines Bischofs über seine Fähigkeit zur Amtsverwaltung nicht entscheide, da die Amtsqualität den Ausschlag gebe, war in Afrika nicht anerkannt. Todsünden machten unfähig zur Amtsverwaltung. Ebensowenig hatte Stephanus die römische Anschauung von der Ketzertaufe (¶ Ketzertaufstreit) den Afrikanern aufzwingen können. Die Primatsansprüche des römischen Stuhls hatten Cyprian und die Afrikaner energisch zurückgewiesen. So war man sich in Afrika seiner Eigenart bewußt. Sie wurde gekräftigt durch den Besitz der ausgebildetsten Provinzialverfassung des Westens und eines unter der Leitung des karthagischen Bischofs stehenden nordafrikanischen Generalkonzils. Eine afrikanische Eigentümlichkeit war auch das dem ältesten numidischen Bischof, dem Primas, zustehende Recht der Weihe des karthagischen Bischofs. Ein afrikanischer Konflikt konnte also weittragende Folgen zeitigen. Er brach im Zusammenhang mit der diokletianischen Verfolgung aus. Gegen den karthagischen Bischof Mensurius, der statt der heiligen Bücher häretische Schriften den die Verfolgung lässig betreibenden Behörden ausgeliefert hatte und gegen die Martyriensucht Stellung nahm, erhob sich eine rigoristische Opposition. Nach dem Tode des Mensurius (311 ?) wußte der bisherige Diakon Cäcilian die bischöfliche Würde und die Ordination durch einen Nachbarbischof (Felix v. Aptunga) zu gewinnen. Wie weit bei der Neuwahl ein schnelles Handeln Cäcilians, und die Verletzung des Gewohnheitsrechts der Numidier, oder ein parteiisches Eingreifen des bei Eintritt der Sedisvakanz nach Karthago geschickten numidischen Bischofs Donatus von Casänigrä in die Parteiverhältnisse Karthagos das Schisma heraufführte, braucht hier nicht erörtert zu werden. Tatsache ist, daß die gegen Cäcilian eingenommene Mehrheit der Gemeinde und die Numidier den bisherigen Lektor Majorinus als Gegenbischof aufstellten. Während die Mehrheit der Afrikaner Majorinus anerkannte, schlug man sich außerhalb Afrikas, wo die besonderen kirchenrechtlichen Verhältnisse Afrikas nicht bestanden, auf die Seite Cäcilians. Das Schisma war begründet und zugleich eine Angelegenheit des Westens geworden. Die Einheit der abendländischen Kirche wurde gefährdet. Nun griff ¶ Konstantin, der grade jetzt Alleinherrscher des Westens geworden war und zur Durchführung seiner Politik einer einheitlichen Kirche bedurfte, in den Streit ein. Er entschied sich für die Partei Cäcilians und unterstützte sie mit Geldmitteln, während er den Donatisten mit Zwangsmitteln drohte. Aber Konstantins Kirchenpolitik verschärfte nur den Konflikt. Die Donatisten beschwerten sich und erhoben zugleich Anklage gegen Cäcilian, der seiner Sünden wegen nicht amtsfähig sei. Aber weder eine römische Synode (313) noch die Reichssynode zu ¶ Arles (314) gab ihnen Recht. Die Synode zu Arles sprach sich außerdem gegen die afrikanische Ketzertaufe, die Unrechtmäßigkeit der Traditorenweihe und das Gewohnheitsrecht des numidischen Primas aus. Indem Cäcilian mit seinen Anhängern diese Grundsätze annahm, entschied er sich gegen die alte Praxis der Afrikaner zugunsten derjenigen der Kirchen des übrigen Westens. Dies Verhalten Cäcilians gab dem Schisma also eine neue Wendung. Die von Donatus d. Gr., dem Nachfolger des Majorinus, geführten Donatisten waren eben dadurch die Verfechter der alten Traditionen Afrikas geworden. Eine Appellation an den Kaiser war fruchtlos. So blieb ihnen, wollten sie nicht ihre eigene Vergangenheit preisgeben, nichts anderes übrig, als sich zu separieren. Sie erklären sich für die rechte katholische Kirche, weil ihr Klerus von Todsünden frei bleiben müsse, um die Gnadenmittel der Kirche wirkungskräftig zu spenden und die Heiligkeit der Kirche zu garantieren. Die zur donatistischen Kirche Uebertretenden mußten darum wiedergetauft werden. In der Fassung des im Vergleich mit der montanistischen (¶ Montanismus) und novatianischen (¶ Novatian) Reaktion stark reduzierten Heiligkeitsideals unterschieden sich also die Donatisten von den übrigen Kirchen. Konstantin schritt mit Gewaltmaßregeln gegen die Donatisten ein, mußte aber 321 nachgeben und das Schisma gewähren lassen, um die Provinzen zu beruhigen. Die Erneuerung der Gewaltpolitik unter Kaiser Konstans (seit 343) machte ebenfalls Fiasko. Die Erregung stieg aufs äußerste. Mit den Zirkumzellionen, d. h. schwärmerischen Asketen, bedrückten Bauern und entlaufenen Sklaven, die mit dem schwarmgeistigen Enthusiasmus zugleich den Haß gegen die Reichen verbanden und als „Streiter Christi", wie sie sich selbst nannten, das Land verheerten, machten die Donatisten gemeinsame Sache. Es gelang den Behörden aber nur, der sozialen Revolution Herr zu werden. ¶ Julianus Apostata gab den Donatisten wieder freie Hand (361). In Donatus des Großen Nachfolger Parmenian erhielten sie einen umsichtigen und theologisch gewandten Führer, dem die immer noch stark in der Minderheit befindlichen Katholiken ¶ Optatus von Mileve entgegenstellten. Weder sein literarischer Kampf gegen die Donatisten noch Kaiser Gratians Repressalien haben der Bewegung Abbruch getan. Wohl aber haben Spannungen im eigenen Lager sie geschwächt ins neue Jahrhundert eintreten lassen. Der Reformdonatist ¶ Tyconius verließ den altdonatistischen Begriff von der Heiligkeit der Kirche, indem er auch in der katholischen Kirche Heilige anerkannte. Parmenian ließ ihn 390 auf einer Synode verurteilen. Nach Parmenians Tode brachte dann eine durch seinen Nachfolger Primian erregte Differenz in der Abendmahlsdisziplin eine nicht unerhebliche Spaltung, die Exkommunikation der strenger Gesinnten. So lagen die Dinge, als ¶ Augustin den Kampf mit den Donatisten aufnahm. Er hat zunächst es versucht, sie literarisch und mit geistigen Mitteln zu überführen. Als das fehlschlug, ist er zum ¶ coge intrare fortgeschritten, zu dem Grundsatz, daß die Liebespflicht auch gewaltsames Vorgehen gegen die Irrenden erheische. Kaiser Honorius wendet die Ketzergesetzgebung ¶ Theodosius I des Großen gegen die Donatisten an, die sich auch politisch kompromittiert hatten. Auf dem großen Religionsgespräch von 411, das scheinbar noch einmal den Weg der friedlichen Gewinnung betrat, tatsächlich aber eine Gerichtsverhandlung war,

deren Urteil von vornherein feststand, wurden die Donatisten für besiegt erklärt. Der Befehl zur Räumung der donatistischen Kirchen folgte auf dem Fuße. Die Stunde des D. hatte geschlagen. Der Vandaleneinfall brachte über den Rest der Donatisten neue schwere Verfolgungen. Die letzten Spuren hat der ¶ Islam vertilgt. Der Versuch, eine eigene Landeskirche auf den Grundsätzen Cyprians und den älteren afrikanischen Traditionen aufzurichten, war 411 endgültig gescheitert. Die Katholiken, die doch auch auf Cyprian fußten, hatten gesiegt. Praktisch war dieser Sieg von geringerer Bedeutung; denn das Reich verlor bald nach diesem Sieg die afrikanischen Provinzen. Aber es wurde im Kampf gegen den D. der „objektive" römische Kirchenbegriff mit dem unzerstörbaren Charakter, den die Amtsgnade verleiht, und den objektiven Sakramenten durchgebildet. Das war ein Gewinn, der für das Mittelalter und gegen die Erneuerung donatistischer Ideale in der mittelalterlichen Ketzerbewegung in Rechnung gestellt werden konnte.

Die Untersuchungen von Walch, die den älteren Darstellungen des Donatismus zugrunde gelegt wurden, sind veraltet durch Daniel Völter: Der Ursprung des Donatismus, 1883; — O. Seeck: Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus, ZKG 10, 505 ff; — Adolf Jülicher: GGA 1884, S. 486 ff; — Wilhelm Thümmel: Zur Beurteilung des Donatismus, 1893; — N. Bonwetsch: Art. Donatismus RE³ IV, S. 788 f; — K. Müller: Kirchengeschichte, Bd. I, 1892; — H. v. Schubert: Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. I, 1902; — Tr. Hahn: Tyconius-Studien, 1900. **Scheel.**

Donus I (676—678), Papst, bekannt nur als Verschönerer römischer Kirchen und Vertreiber syrischer Mönche aus Rom. — D. II wird als Papst 974 genannt, doch handelt es sich um irrige Fassung des Titels Domnus Papa (= der Herr Papst) als Eigenname.

RE³ IV, S. 798; — W. Giesebrecht in: Jahrb. d. Deutschen Reiches, Bd. II, 1, 1890, S. 141. **K.**

Doppelorden im eigentlichen Sinne sind der ¶ Birgittenorden, der Orden von ¶ Fontevrault und die ¶ Gilbertiner; bei ihnen gehört die Verbindung von Mönchs- und Nonnenklöstern zum Wesen des Ordens und ist nicht nur eine örtliche (aber unter strenger räumlicher Scheidung), sondern auch rechtliche, insofern beide Klöster unter gemeinsamer Oberleitung stehen. Hingegen handelt es sich bei den in der alten und mittelalterlichen Kirche nicht seltenen Doppelklöstern nur um ein räumliches Nebeneinander von Männer- und Frauenklöstern desselben Ordens aus rein praktischen Gründen der gegenseitigen, geistlichen wie äußeren, Hilfeleistung. Die Basilianerregel gestattete die Doppelklöster; die Synode von Agde 506 verbot sie „sowohl wegen der Hinterlist des Satans als wegen übler Nachrede der Leute"; das zweite Konzil von Nizäa 787 untersagte Neuerrichtungen und gab Vorschriften für die bestehenden; im Abendland war die Sitte besonders bei den Benediktinern, Prämonstratensern und Zisterziensern verbreitet, wurde aber wegen Unzuträglichkeiten bis Anfang des 15 Jhd.s beseitigt. **Joh. Werner.**

Doppelte Moral.

1. Im Katholizismus; — 2. Im Kultus der Genies; — 3. In der Sexualethik.

1. Man pflegt protestantischerseits dem Katholizismus mit Rücksicht auf seine Lehre von den ¶ Evangelischen Räten den Vorwurf einer D. M. zu machen. Das ganze ¶ Mönchtum, der ¶ Zölibat der Priester, das ¶ Bußwesen, der ¶ Tertiarier-Orden der Franziskaner, auch die ¶ Heiligenverehrung beruht auf der Annahme, daß über der allen Christen abzufordernden Erfüllung der Gebote eine nur von Auserlesenen zu leistende Befolgung der evangelischen Räte stehe. So bildet sich neben der Durchschnittsmoral eine höhere Sittlichkeit, die auch höheres Verdienst erwirbt. Während die Feststellung dieser kritischen Behauptung gegenüber modernen katholischen Apologeten in den Artikeln ¶ Evangelische Räte und ¶ Askese: III, ethisch, nachzulesen ist, soll hier nur noch die Zwiespältigkeit des katholischen Lebensideals betont werden. Beachtenswert ist gewiß der von ¶ Thomas v. Aquino betonte Gesichtspunkt, wonach, ob man zur Befolgung nur der Gebote oder auch der Räte veranlaßt sei, von der Verschiedenartigkeit der Veranlagung abhängt — für manche sind die Räte nicht förderlich, weil ihr Begehren (affectus) nicht dazu neigt —, auch von der Verschiedenheit der Aemter und Zustände. Immerhin unterscheidet auch die idealste katholische Doktrin eine D. M., eine für heroische Naturen, die die höheren Grade der Liebe erreicht: Armut, Keuschheit, Gehorsam im kontemplativen Leben (¶ Mönchtum), und eine für den Mittelschlag, der nur ihren untersten Grad im aktiven Leben erreicht, damit freilich dem Gesetz auch schon genügt. Wir wollen dabei aber auch das nicht übersehen, daß mit ¶ Augustin viele ernste Kirchenlehrer betonen, wo die innere sittliche Gesinnung fehle, sei auch das scheinbar übersittliche, buchstäbliche Handeln nach den Räten kein sittliches. Dagegen ist die Idealisierung dieser D. M. kaum haltbar, wie sie heute F. W. ¶ Förster versucht, wonach die höhere Vollkommenheit derer, die das asketische Ideal der Heiligkeit verwirklichen in der heroischen radikalen Aufopferung des gesamten Trieblebens, zur Anreizung anderer, die so wenig zu opfern vermögen, diene, also im Heldentum der Entsagung und des Dienstes bestehe und das gottgewollte Mittel der Erhebung der Masse über das dumpfe Triebleben darstellte. Diese Verteidigung ist nicht im Stande, die starken Bedenken der Reformatoren und aller protestantischen Ethiker gegen eine Theorie zu entkräften, nach der man die Gebote erfüllen kann in einer Weise, die man selbst als für sich unvollkommen erkennt, während man doch verpflichtet ist, sein Aeußerstes zu tun und keines seiner Pfunde zu vergraben. Wird darum auf protestantischer Seite die D. M. schlechthin bestritten, so erinnert uns doch nicht bloß das Wort an den reichen Jüngling: „Willst du vollkommen sein" (Mtth 19_{21}), auch das von den Eunuchen fürs Himmelreich (Mtth 19_{12}) und Jesu wie des Paulus freiwilliges, doch in ihrem Beruf notwendiges Zölibat daran, daß es neben der schlechthin alle bindenden Moral, die die Liebesgesinnung und die geistige Freiheit gegenüber dem Triebleben umfaßt, einen Bereich von Pflichten gibt, die sich aus der ganz besonderen Natur, Begabung, Lage und Aufgabe des Einzelnen ergeben, deren Erfüllung für sie aber genau ebenso unerläßlich ist wie die Befolgung der allgemeinen Gesinnungsethik, weil es eben aus der christlichen Gesinnung folgt, daß man sein Aeußerstes tut zum Dienste Gottes und der Brüder und dazu auch die geeignetsten Mittel wählt. Bei der Viel-

seitigkeit der individuellen Begabungen und Aufgaben können aber die Evangelischen Räte nicht den Wert einer Anleitung zur Erkenntnis der Individualpflichten beanspruchen (¶ Evangelische Räte, 2).

2. Der Kultus der Genies, obenan Goethes und Bismarcks, hat im Unterschied von diesen selbst, die, je genialer sie waren, desto weniger sich exempt fühlten, ihre Anbeter zur Behauptung einer besonderen Moral für die großen Geister geführt, denen man nicht zumuten dürfe, sich zu binden an die langweilige „Philistermoral" des Durchschnitts, deren Entdeckergang in uns unbekannte Höhen und Tiefen menschlicher Erfahrung man nicht hemmen dürfe durch die Schranken der gemeinen Menschlichkeit. Ganz besonders dem genialen Künstler und Staatsmann, die das Gesetz eines titanischen Müssens in sich tragen, das sich nicht kümmern könne um die Angriffe und Schädigungen kümmerlicher Einzelexistenzen, eröffnet die „Herrenmoral" ein unbegrenztes Gebiet moralischer Möglichkeiten. So meinte Herder bei seinem Bruch mit Goethe, daß dieser und der ihn verehrende Kreis sich wenig bekümmere um „das Pünktchen der Wage, die aufs Gute, Edle, auf die moralische Grazie weiset", während er es „weder im Leben noch in der Kunst vertragen könne, daß dem, was man Talent nennt, wirkliche, insbesondere moralische Existenz aufgeopfert werde, und jene alles sein soll." Er hatte eben ein frisches und gesundes Herz für das allen Menschen gemeinsame, gebildeten, talentvollen ebenso wie kleinen, ungebildeten Geistern gesteckte sittliche Ziel. Darin hat er gewiß Recht: von der christlichen Gesinnungsethik, die die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, die Selbstentäußerung im Dienst und die Selbstbehauptung in der Not, Keuschheit, Gerechtigkeit, Liebe fordert, kann kein Talent dispensieren — auch wollte weder Goethe noch Bismarck solche Ausnahmestellung zugebilligt bekommen. — Und doch erwies Herder sich in seiner schroffen Aburteilung Goethes als pedantischer Moralist. Denn immerhin kann das Genie, das eine neue Welt entdeckt, sei es auf künstlerischem, sei es auf politischem Gebiet, und mit dem genialen Müssen unendliche Verantwortlichkeiten auf sich lädt, Nachsicht fordern, wenn es ihm nicht gelingt, diese neue Welt ästhetischer oder politischer Werte in Einklang zu bringen mit der ewigen Welt sittlicher Werte. Nicht anders beurteilt im Grunde Bielschowsky (Goethe I, 138) Goethes Verhalten zu Friederike. Er findet es zwar übel angebracht, einem solchen dämonischen Lebens- und Freiheitsdrang gegenüber, der wie ein Naturzwang sich geltend macht, von Recht oder Unrecht zu reden, da große Genies weniger als andere Erdensöhne Herren ihrer selbst sind, vielmehr gewaltigen Naturkräften gleichen, die den in ihnen wirkenden Naturkräften folgen müssen. Doch redet er dann davon, daß Goethe „sich in Erfüllung seiner Mission in Schuld verstrickte. Und für seine Verschuldungen, auch für die, in die er wie bei Friederike reinen Herzens geriet, ist er nicht leichten Kaufs davongekommen." B. hätte nur ruhig von Unrecht reden sollen, wenn er es auch nicht dem Verdikt verständnisloser Philister preiszugeben brauchte. Sich selbst, auch seiner Mission eine Existenz aufopfern, die man an sich gekettet hat, bleibt auch für Goethe, Richard Wagner u. a. eine tragische Schuld, deren Straffolge sie zu tragen haben. Nur entzieht sich solche Schuld dem Gerichtshof des kleinkreisigen Philisterurteils. Und vor allem ist dem Genie zuzubilligen, was Goethe allgemein sagt: „Jedes Individuum hat seine eigenen Schranken", d. h. nicht seine eigene, selbstherrliche Moral, wohl aber seine ganz besonderen Möglichkeiten und Verbindlichkeiten in der Beziehung seiner Persönlichkeit zu seiner Zeit und Welt. Was und wieviel da zu leisten ihm sittlich geboten ist, darüber steht keinem Dritten ein Urteil zu; er steht und fällt seinem eignen Herrn.

3. Man spricht neuerdings von einer D. M. besonders auf sexuellem Gebiet und denkt dabei an das verschiedene Maß, mit dem sexuelle Uebertretungen bei Männern und bei Frauen gemessen werden. Die moderne Frauenbewegung richtet sich auf sexuellem Gebiet vorwiegend auf die Ueberwindung dieser D. M., und zwar der eine, radikalste Zweig auf Zuerkennung des gleichen Rechtes der Frau auf freie Liebe, d. h. Geschlechtsgenuß oder auch auf „das Kind", der andere, weit größere auf Anerkennung der gleichen Pflicht des Mannes zur Enthaltung von außerehelichem Geschlechtsgenuß. Eine prinzipielle Begründung der D. M. versucht nur die neueste Sexualreform aus dem Gesichtspunkt der Rassenkonkurrenz, in deren Interesse an Stelle der heimlichen, unfruchtbaren Doppelmoral mit all ihren Praktiken die offene Polygamie in Form von Frauengenossenschaften gesetzt wird, die erlesenen Rassenmännern Nachkommenschaft außerhalb der „monogamischen" Ehe schenken. Praktisch erkennt die überwiegende Masse der Männerwelt die Verbindlichkeit der Schamhaftigkeit nur für die Frau an. Es bedarf keiner weiteren Ausführung dessen, daß das Christentum, ja alles edlere Menschentum, das die Selbstachtung von der Beherrschung des Trieblebens abhängig macht, in dem vom Geist unbeherrschten Fleischesgenuß eine Selbsterniedrigung findet, aber auch kein menschliches Wesen lediglich als Mittel zu seinen egoistischen, sinnlichen Zwecken brauchen läßt und darum diese herrschende D. M. als eine niedrige Selbstbeschönigung elender Sinnenknechte verurteilt. Außerdem ist sie eine Schmach für das stärkere Geschlecht, da sie den Mann geradezu als das schwächere Geschlecht behandelt, indem sie ihn von Forderungen dispensiert, die der Frau gegenüber unerbittlich geltend gemacht werden. Zweifellos wird die fortschreitende Verfeinerung des Gemütslebens, mehr noch die wiederkehrende Verchristlichung der Selbstbeurteilung es den Männern immer unmöglicher machen, sich mit Frauen intim einzulassen, die sie bei Tageslicht verabscheuen. Dagegen ist es eine Ueberspannung des Grundsatzes der gleichen Moral, wenn von Frauenseite geleugnet wird, daß mit Recht von der Gesellschaft der Frau ein sexueller Fehltritt ungemein schwerer angerechnet wird als dem Mann. Die Frau hat tatsächlich nicht bloß durch die Sitte, auch durch die Passivität im Akt und das alleinige Austragen der Frucht und dadurch, daß für sie ganz anders als für den Mann mit dem Geschlechtsleben die gesamte Existenz verknüpft ist, aber auch in dem empfindlicheren Schamgefühl einen weit größeren Schutz gegen versuchliche Gedanken und Reize als der Mann, für den der Geschlechtsgenuß die rasche Befriedigung einer vorübergehenden Leidenschaft darstellt. Die betrübendste Erscheinung

der Decadence ist darum, wenn von Frauen die D. M. dadurch überwunden werden will, daß sie sich des Privilegs einer strengeren Beurteilung bei der Uebertretung der beiden Geschlechtern gemeinsamen Moral begeben. — ¶ Askese: III ¶ Evangelische Räte ¶ Keuschheit ¶ Ethik, doppelte.

Zu 1: RE³ IV, S. 274 ff; — Karl Theodor Keim: Geschichte Jesu von Nazara III, 1867—72, S. 30 ff; — Zu 2: O. Baumgarten: Herders Lebenswerk, 1905, S. 82 ff; — Zu 3: F. W. Förster: Sexualethik und Sexualpädagogik, 1909³; — v. Ehrenfels: Sexualethik, 1908; — Ellen Key: Ehe u. Liebe, 1904. **Baumgarten.**

Doppeltrauung ¶ Trauungsordnung.

Dordrechter Synode. Die Verwerfung des Arminianismus (¶ Arminius usw.) war schon vor der Synode zu Dordrecht eine beschlossene Sache, hatte doch ihre Veranstaltung den ausgesprochenen Zweck, der Verurteilung den Charakter eines durch die gesamte reformierte Kirche gefällten feierlichen Verdikts zu geben. Der Statthalter Moritz von Oranien, der aus politischen Gründen zur streng orthodoxen gomaristischen Partei (auch Kontraremonstranten genannt, ¶ Gomarus) hielt und den Streit zur Mehrung seiner Macht ausbeutete, sowie auch die Stände der Generalstaaten baten die reformierten Kirchen von England, Schottland, Deutschland und vor allem der Schweiz aufs dringendste, durch Entsendung von Abgeordneten (auf Kosten der Generalstaaten) „der holländischen Kirche den Frieden wiederzugeben". Als Vertreter waren die bedeutendsten Theologen und Geistlichen der reformierten Kirchen erschienen, von Holland u. a. ¶ Voetius, ¶ Gomarus, von der Pfalz ¶ Alting und Scultetus, von Hessen Cruziger, von Bremen Martinius, von der Schweiz ¶ Breitinger von Zürich, Rütimeyer von Bern und ¶ Diodati (2) von Genf, sodaß die Synode die glänzendste Versammlung war, die jemals in der reformierten Kirche stattfand. Es fehlten nur die französischen Geistlichen, denen Ludwig XIII die Beteiligung verboten hatte, Anhalt und Brandenburg. Präsident war der Prediger von Leeuwarden, Joh. Bogermann. Für die Remonstranten (¶ Arminius) redete Simon ¶ Episkopius. Die Ausländer beteiligten sich wenig. Die Schweizer hatten die Instruktion, sich in keine Zweifel einzulassen, sondern sich einfältig zur ¶ Confessio Helvetica zu bekennen. Die Synode dauerte vom 13. Nov. 1618 bis 9. Mai 1619. Die Remonstranten wurden, da sie sich nicht bedingungslos unterwerfen wollten, als Irrlehrer erklärt und ihre 5 Artikel verworfen. Die Beschlüsse der Synode, in canones gefaßt, wurden in allen reformierten Kirchen eingeführt. Sie erklärten als orthodoxe Lehre, daß der rettende Glaube ohne Anteil der unfähigen Natur ganz Geschenk der freien Gnade sei, nicht die Ursache, sondern die Folge der Erwählung, und daß Christus nur für die Auserwählten gestorben sei. Daneben wurde u. a. auch der Heidelberger Katechismus als Symbol anerkannt. Etwa 200 remonstrantische Geistliche wurden abgesetzt. Oldenbarneveldt und Hugo ¶ Grotius wurden gefangen. Jener fiel durch Henkershand am 13. Mai 1619. Grotius konnte entfliehen, Episkopius wurde verbannt. Erst 1626 durfte er zurückkehren. 1630 erhielten die Remonstranten Duldung und bildeten nun eine eigene freie Kirche. ¶ Confessio Belgica usw.

RE³ IV, S. 798 ff; — Die Akten der Synode erschienen lateinisch 1620 in Dordrecht, 1621 niederländisch und 1624 franz. in Leyden; — A. Schweizer: Zentral-Dogmen, 1854—56, II, S. 71—85; — N. Chatelain: Histoire du Synode de Dord., 1841; — Breitingers Originalbericht im Zürcher Taschenbuch, 1878, von Wolfensberger. **Hadorn.**

Doré, Gustave, ¶ Buchillustration, 5.

Dormition (dormitio beatae Mariae virginis) heißt das auf dem traditionellen Zionshügel gelegene Grundstück, das Kaiser Wilhelm II vom Sultan erwarb und am 30. Oktober 1898 dem „Deutschen Verein vom h. Lande" zur „freien Nutznießung im Interesse der deutschen Katholiken" zuwies. Im nordöstlichen Teile des Platzes ist eine Marienkirche, im südwestlichen ein mit Mönchen von ¶ Beuron besiedeltes Kloster erbaut. Daß die Mutter Jesu hier geweilt habe mit Johannes als ihrem „Sohne" (Joh 19 ₂₆), ist Tradition seit dem 6. Jhd.; sie hat auf dem Wege der Namenvertauschung eine andere, seit dem 4. Jhd. nachweisbare Tradition verdrängt, nach der Johannes Markus und seine Mutter Maria hier wohnten. Diese Tradition ist besten Falles möglicherweise richtig.

Th. Zahn: Die dormitio sanctae virginis und das Haus des Johs. Markus (NkZ 1899, S. 377 ff); — C. Mommert: Die dormitio und das deutsche Grundstück a. d. traditionellen Zion (ZDPV, 1899, S. 149 ff); — KHL I, Sp. 1166. **K.**

Dornen und Disteln. Das AT gibt nicht weniger als 28 verschiedene Namen für solche, die wir, da auch die Uebersetzungen schwanken, zum größten Teil nicht mit Sicherheit feststellen können. Palästina hat zu allen Zeiten D. u. D. in großer Menge gehabt, und sie bilden oft geradezu ein erschwerendes Hindernis für den Ackerbau, vgl. Gen 3_{18} Matth 13_{7}. Einzelne Arten des dornigen Gestrüpps dienen als Brennmaterial. Die Dornenkrone Jesu war nach der Tradition aus dem Dornstrauch Zizyphus Spina Christi verfertigt. **Benzinger.**

Dorner, 1. Isaak August (1809—84), ev. Theologe, geb. zu Neuhausen ob Eck (Württemberg), 1834 Repetent in Tübingen (gleichzeitig mit D. Fr. ¶ Strauß, dessen Absetzung er bedauerte, ohne Straußens Standpunkt zu teilen), 1838 außerordentl. Professor daselbst, 1839 ord. Professor in Kiel, 1843 in Königsberg, 1847 in Bonn, 1853 in Göttingen, von 1862 an in Berlin. In Königsberg war er zugleich Mitglied des preußischen, in Bonn des rheinischen, in Göttingen des hannoverschen Konsistoriums, in Berlin einflußreiches Mitglied des Oberkirchenrats. Gehört er theologisch wie ¶ Liebner, ¶ Ehrenfeuchter u. a., mit denen er 1856 die Jahrbücher für deutsche Theologie begründete (an diesen hat er bis zu ihrem Eingehen 1878 eifrig mitgearbeitet), zu derjenigen Gruppe der Vermittlungstheologen, deren Spekulation wesentlich zu einer Rekonstruktion der altkirchlichen Trinitätslehre und Christologie führte (über sein System im einzelnen ¶ Vermittlungstheologie), so trat in seiner kirchenpolitischen Tätigkeit (von der Generalsynode von 1846 an, ¶ Preußen, Königreich) das Streben hervor, die kirchliche Restauration des 19. Jhd.s nicht zur Reaktion werden zu lassen, die Union, wo sie eingeführt war, zu erhalten, der evangelischen Kirche die nötige innere Freiheit zu wahren, den deutschen Landeskirchen zu einer den veränderten staatlichen Verhältnissen entsprechenden Verfassung und zu lebendiger Verbindung untereinander zu verhelfen. So gehörte er zu den Häuptern des ¶ Kirchentags; die von der Eisenacher ¶ Konferenz deutscher

evangelischer Kirchenregierungen ausgegangene Revision der Lutherbibel hat er sehr gefördert (¶ Bibelübersetzungen usw., 2). Früh trat sein ökumenisches kirchliches Interesse hervor (schon als schwäbischer Vikar war er nach Großbritannien gereist); so widmete er der Evangelischen ¶ Allianz eifrige Teilnahme. Erlebte er den Abschluß der Synodalverfassung der preußischen Landeskirche, für die er in Verbindung mit seinem Freunde Emil ¶ Herrmann eifrig gearbeitet hatte (Herrmann ist auf D.s Veranlassung hin zum Präsidenten des Oberkirchenrats berufen worden), so war doch der theologischen Arbeit namentlich seiner späteren Jahre keine weitgehende Wirkung beschieden; D.s Spekulation wurzelte so sehr in Gedanken der Hegel-Schellingschen Zeit, daß sie im letzten Drittel des 19. Jhd.s keinen starken Einfluß gewinnen konnte. Die reiche Arbeit, die in seinen Werken vorliegt, ist aber auch von dogmatisch anders Urteilenden anerkannt worden.

Von D.s Schriften seien genannt: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, (1839) 1845² ff; — Sendschreiben über Reform der evangelischen Landeskirchen, 1848; — Ueber den theol. Begriff der Union und sein Verhältnis zur Konfession, 1856; — Geschichte der protestantischen Theologie, 1867; — System der christl. Glaubenslehre, (1879/80) 1886²; — Gesammelte Schriften auf dem Gebiet der systemat. Theologie, Exegese und Geschichte, 1883; — System der christl. Sittenlehre (hrsg. v. A. Dorner), 1885; — Briefwechsel zwischen Martensen und J. A. D., 1888 (hrsg. v. A. Dorner); — RE³ IV, S. 802 ff; — ADB 48, S. 37 ff.

2. August, ev. Theologe, geb. 1846 zu Schiltach (Baden), Sohn des vorigen, 1869 Hilfsprediger zu Lyon und Marseille, 1870 Repetent in Göttingen, 1873 Professor und Mitdirektor am Predigerseminar zu Wittenberg, seit 1889 ord. Professor in Königsberg i. Pr.

D. verfaßte u. a.: Augustinus, 1873; — Ueber die Prinzipien der Kantschen Ethik, 1875; — Schelling, 1875; — Predigten vom Reiche Gottes, 1880; — Kirche und Reich Gottes, 1883; — Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik, 1887; — Dem Andenken von J. A. Dorner, 1888; — Das menschliche Handeln, 1895; — Grundriß der Dogmengeschichte, 1899; — Grundriß der Enzyklopädie der Theologie, 1901; — Zur Geschichte des sittlichen Denkens und Lebens, 1901; — Grundprobleme der Religionsphilosophie, 1903; — Grundriß der Religionsphilosophie, 1903; — Individuelle und soziale Ethik, 1906; — Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren, 1906. **M.**

Dorothea, die Heilige. Die von der römischen Kirche in ihr offizielles Heiligenverzeichnis aufgenommene, auf griechischem Boden aber unbekannte und allein schon daher kaum historische hl. D. soll in Cäsarea in Kappadozien unter ¶ Diocletianus (¶ Christenverfolgungen) Märtyrerin geworden sein. Sie wird gerne dargestellt mit einem Korb mit himmlischen Rosen und Aepfeln; und die Legende erzählt, daß ihr auf dem Richtplatz ein Knabe einen solchen Korb überreicht habe, damit sie ihn dem schicke, der, als sie vor dem Richter von den Rosen und Aepfeln im Garten ihres himmlischen Bräutigams gesprochen, sie höhnend gebeten hatte, ihm doch auch von diesen zu schenken. — Neben ihr steht, nicht offiziell anerkannt, aber vom Volk nichtsdestoweniger als Schutzheilige Preußens verehrt, eine 1347 bei Marienwerder geborene preußische Bauerntochter D., die, nachdem sie zunächst in einer mit neun Kindern gesegneten Ehe gelebt, sich der Askese gewidmet und als ¶ Rekluse im Dom zu Marienwerder 1394 gestorben ist. Ihre Heiligsprechung ist bald nach ihrem Tode beantragt worden, tatsächlich aber nicht erfolgt.

RE³ IV, S. 808; — Stadler: Heiligenlexikon I, S. 802 ff. **G. Loeschcke.**

Dorpat (durch Ukas seit 1893 Jurjew), **Universität.**

1. Geschichte und Verfassung der Universität; — 2. Die Theologische Fakultät.

1. In der alten, zuerst ¶ Lund, seit 1255 ¶ Riga unterstellten Bischofsstadt D., in der als einer Deutschordensstadt trotz dem Widerstreben der Bischöfe die Reformation schon früh Eingang gefunden und sich trotz der Besitznahme durch die Polen und durch die Russen gehalten hatte, wurde am 30. Juli 1632 von Gustav Adolf, der die Stadt 1625 den Polen entrissen hatte, eine evangelische Universität begründet. Doch nur wenige Jahrzehnte, bis zur Eroberung der Stadt durch die Russen 1656, hat die „Gustaviana" bestanden. Wohl versuchten einige Professoren in Reval die Universität weiter aufrecht zu erhalten, doch konnte das von keiner Dauer sein. Nach der Wiedereinnahme durch die Schweden wurde die Universität D. 1690 von Karl XI restauriert, 1699 beim Ausbruch des Nordischen Krieges nach Pernau verlegt. Auch diese restaurierte „Gustaviana-Carolina" schwand bald infolge der Eroberung Pernaus durch die Russen (1710); D. selber war schon 1704 erobert und blieb seitdem russisch. Gemäß den Kapitulationsbedingungen der livländischen Ritterschaft sicherte zwar Zar Peter I den Fortbestand der livländischen Universität zu. Die ersten Schritte zur Erfüllung des Versprechens erfolgten aber erst unter Kaiser Paul I, der durch kaiserlichen Ukas vom 9. April 1798 (julian. Kalenders) den Besuch ausländischer Universitäten verbot, damit die Ideen der französischen Revolution durch die zahlreichen auf ausländischen Schulen studierenden Balten nicht nach Rußland hinübergetragen werden könnten. Als Ersatz wurde den Ritterschaften die Gründung einer eigenen Landesuniversität gestattet. Diese baltische protestantische Landesuniversität in D., die von der Ritterschaft verwaltet und unterhalten, aber von der kaiserlichen Regierung subventioniert wurde und den Titel „Kaiserliche Universität" führen durfte, ist von dem Nachfolger Pauls I, Kaiser Alexander I begründet und am 21. April 1802 eröffnet worden. Wenige Monate später erfolgte auf Betreiben des ersten Rektors der Universität Friedrich Parrot, der zum Kaiser in engem Freundschaftsverhältnis stand, die Umwandlung der ritterschaftlichen in eine staatliche Universität, die als solche dem neugegründeten Ministerium der Volksaufklärung unterstellt und vom Staate unterhalten wurde (12. Dezember 1802, vgl. Statut vom 12. Sept. 1803). Dadurch war der Charakter der baltischen Landeshochschule von Grund aus verändert. Da sie speziell den Interessen der baltischen Provinzen dienen sollte, wurde wenigstens die deutsche Unterrichtssprache beibehalten und auch weitgehende Autonomie zugestanden. Sie stand ursprünglich unter spezieller Verwaltung eines Kurators in St. Petersburg, später unter Verwaltung des Kurators des D.er, jetzt Rigaer Lehrbezirks. Als oberste Instanz fungierte das aus sämtlichen Ordinarien bestehende Konseil. Ihm

stand die Wahl der Lehrbeamten und des Rektors zu. Die Bestätigung erfolgte durch die obersten Regierungsinstanzen. Auch ein wohl organisiertes Gerichtswesen, sowie Zensurfreiheit besaß die Universität. Die ursprüngliche Zahl der Professuren, 22, wurde auf 28 erhöht; zwei neue Professuren brachte das Statut vom 4. Juni 1820, durch das zugleich die Ueberweisung bestimmter Katheder an außerordentliche Professoren aufgehoben und alle Katheder einander gleichgestellt wurden. Wenn gleichwohl der Titel Extraordinarius beibehalten ist, so bezeichnet er doch keinen Rechtsunterschied, sondern besagt nur, daß der betreffende erstmalig eine Professur bekleidet; er hat (seit 1853) gleichwohl Sitz und Stimme im Konseil und wird in der Regel nach einigen Jahren ohne Neuwahl zum Ordinarius befördert. Statutenmäßig muß der Extraordinarius Magister (= Lizentiat), der Ordinarius Doktor sein. Die Gesamtzahl der Professuren, neben denen es noch etatsmäßige Dozenturen gibt, wuchs durch das Statut von 1865 auf 40 und später auf 56. Sie verteilen sich über 5 Fakultäten, da die philosophische Fakultät, wegen ihres Umfangs schon 1803 in 4 Klassen mit zwei Dekanen geteilt, am 13. März 1850 endgültig in eine historisch-philologische und eine physiko-mathematische Fakultät zerlegt wurde. — Die Bestrebungen der Regierung, der russischen Sprache innerhalb der deutschen Universität D. eine maßgebende Stellung einzuräumen, haben im letzten Jahrzehnt des 19. Jhd.s zu einer fast völligen Russifizierung der Universität geführt. In dem 1799 Allerhöchst bestätigten Plan der Ritterschaften wurde die Universität als eine „protestantische" bezeichnet. Diese Bezeichnung fehlt allerdings schon im Statut von 1803, dennoch blieb der von den Stiftern gewollte protestantische Charakter der Universität zunächst anerkannt. So heißt es noch in einem vom 24. März 1835 datierten Bericht des Ministers der Volksaufklärung über theologische Streitigkeiten in D., die D.er Universität müsse der Sitz des reinen Protestantismus sein, der in den baltischen Provinzen die herrschende Religion darstelle und vom Staatsgesetz anerkannt sei. Dieser Auffassung entspricht es durchaus, daß an der D.er Universität von vornherein eine vollständige evangelisch-theologische Fakultät (vgl. unten Nr. 2) bestand; für die andern Studierenden wurde 1833 nur ein griechisch-orthodoxer Religionslehrer, 1848 auch ein römisch-katholischer Geistlicher angestellt; letzterer Posten ist 1892 aufgehoben und der Posten des griechisch-orthodoxen Religionslehrers zu einer ordentlichen Professur, die außerhalb der Fakultäten steht, umgewandelt worden. Um aber bei allen Studierenden eine gründliche Kenntnis der russischen Sprache zu erzielen, wurde, nach ähnlichen früheren Maßnahmen, am 17. Jan. 1846 eine allgemeine Verordnung über den obligatorischen Besuch der Vorlesungen über russische Sprache und Literatur erlassen und jedem Studenten die Absolvierung eines Examens in diesem Fach zur Pflicht gemacht; die Verordnung ist erst 1893 aufgehoben, als die völlige Russifizierung der baltischen Mittelschulen im vorigen Jahrzehnt sie überflüssig machte. Die Regierung hat der deutschen Hochschule zeitweise sehr freundlich gegenübergestanden. Sie hat z. B. eine Zeit lang, bis 1838 an der Petersburger Universität ein pädagogisches Institut zur Heranbildung von Professoren begründet wurde, die tüchtigsten Absolventen der russischen Universitäten zu weiterer Ausbildung behufs Vorbereitung auf den Professorenberuf nach D. abkommandiert und durch Gründung dieses sogenannten „Professoreninstituts an der Universität D." (1827) die historische Mission der Universität, Rußland als Vermittler für europäisches Wissen und europäische Bildung zu dienen, anerkannt. Dennoch blieb D. als eine deutsche Universität einem nicht geringen Teil der russischen Gesellschaft ein Dorn im Auge. Diese slavophile Richtung gewann durchgreifenden Einfluß seit dem Regierungsantritt Alexanders III, 1881. Die Maßnahmen zur Russifizierung der baltischen Provinzen erstreckten sich folgerichtigerweise bald auch auf die Universität D., deren Umgestaltung 1889 begann. Das Russische wurde zunächst für einige, bald für alle Fächer (bis auf die theologischen) zur Vortragssprache erhoben, die Professuren fortab nur durch Russen besetzt oder durch solche Gelehrte, die des Russischen mächtig waren. Gleichzeitig (1889) wurden die Gerichtsinstitutionen der Universität aufgehoben und der Universität das Recht genommen, den Rektor, die Dekane und die Professoren zu erwählen. Nach dem zur Norm genommenen allgemeinen, für die russischen Universitäten geltenden Statut wurden die Professuren durch direkte obrigkeitliche Ernennung besetzt, daneben war nur noch die Ausschreibung einer Konkurrenz als zulässig vorgesehen. Erst ein ministerielles Reskript vom Jahre 1906 hat, nachdem im Herbst 1905 die Autonomie der Universität, wenn auch in beschränktem Umfange, wiederhergestellt worden war, auch den Wahlmodus wiederum gestattet, jedoch ist in jedem einzelnen Falle zuvor die Genehmigung des Ministers dazu einzuholen. Eine völlige Ausdehnung des allgemeinen Universitätsstatuts vom Aug. 1884 nebst Etat auf die Universität D. ließ sich aus finanziellen Gründen nicht durchführen. Dennoch ist nach Möglichkeit die Verfassung der D.er Universität diesem Statut angenähert worden. Ebenso wurden durch die neuen Vorschriften für die Studierenden vom Jahre 1893 die Studienregeln den auf jenen Universitäten geltenden angeglichen, die Studien in festnormierte Kurse eingeteilt, der Kollegienzwang eingeführt, u. a. Die neue Aera fand auch nach außen hin ihren Ausdruck in der Umbenennung der Stadt D. in „Jurjew" und der Dörptschen Universität in „Jurjewsche Universität", die 1893 erfolgte. Eine völlige Veränderung des Charakters der Universität wurde namentlich durch das Gesetz vom 13. Juni 1897 herbeigeführt, durch welches den Absolventen der griechisch-orthodoxen geistlichen Seminare der erstrebte Zutritt zu den Universitäten gewährt, aber auf die Universitäten Warschau, Tomsk und Jurjew beschränkt wurde. Hatte schon die russische Vortragssprache zahlreiche Studenten aus dem Inneren des Reiches angezogen, so wurde durch die letzterwähnte Maßnahme eine völlige Verschiebung in der Zusammensetzung der Studentenschaft herbeigeführt. Während z. B. von 1878—1887 die Prozentzahl der Lutheraner unter den Studenten nur von 80 auf 75% gesunken war, und die Zahl der griechisch-orthodoxen Studenten bis 1894 nicht über 7% stieg, hob letztere sich von da an immer schneller, um schon 1901 60% zu erreichen, wäh-

rend im selben Jahre die Zahl der Lutheraner nur noch 25% betrug. Diesen Zahlen entsprechen durchaus noch 2 andere Reihen: während noch im Jahre 1888 72% aller Studenten aus den baltischen Lehranstalten hervorgegangen und 63% auch aus den baltischen Provinzen gebürtig waren, sanken diese Zahlen bis 1901 auf 22% bezw. 23%, während die Zahl der aus den Lehranstalten im Innern des Reiches hervorgegangenen Studenten (inkl. Seminaristen) 1888—1901 von 26% (1878 waren es nur 13,5%) bis auf 78% stieg. Hatten früher die deutschen Studenten mit ihren Korporationen und einer die gesamte Studentenschaft umspannenden, vortrefflich ausgebildeten Organisation der Universität ihren Charakter aufgeprägt, so stehen diese zur Zeit als ein nur kleines Häuflein da; die große Masse der Studenten bilden Russen, die in keinerlei Verbindung mit dem deutschen Chargiertenkonvent stehen. Diese Trennung in der Studentenschaft wurde noch begünstigt durch die jung-estnischen und jung-lettischen Bestrebungen der letzten Zeit, die zu einer Abtrennung der farbentragenden Verbindungen dieser Nationalitäten vom Chargiertenkonvent führten.

2. Da die Universität D. vorzugsweise zum Besten der baltischen Provinzen Liv-, Est- und Kurland gestiftet worden war, in diesen Provinzen die weitaus überwiegende Mehrzahl der Bewohner sich aber zum evangelischen Glauben bekennt, gehörte von vornherein eine evangelisch-theologische Fakultät als integrierender Bestandteil dem Universitätskörper an. Die theologische Fakultät erhielt zunächst 4 Professuren, und zwar 1. der Dogmatik und theologischen Moral, 2. der Exegetik und orientalischen Sprachen, 3. der Kirchengeschichte und theologischen Literatur, 4. der Homiletik und Pastoraltheologie. Die letztgenannte Professur, die ursprünglich (1799) als außerordentliche in Aussicht genommen worden war, wurde durch das Statut von 1803 durch eine ordentliche Professur für praktische Theologie ersetzt. 60 Jahre lang hat die Fakultät mit diesen 4 Professuren bestanden, obwohl insbesondere die exegetische Professur, der die Behandlung sowohl des AT wie des NT zustand, überlastet erscheinen mußte, zumal eine eingehendere Pflege der orientalischen Sprachen ein immer lebhafter hervortretendes Bedürfnis wurde. Deshalb beantragte die Fakultät 1861 einen besonderen Lehrstuhl für semitische Sprachen, der auch durch das Statut von 1865 gewährt wurde. Der Semitist übernahm sofort einen Teil der alttestamentlichen Exegese, die allmählich ganz in seine Hände kam. — In der inneren Geschichte der theologischen Fakultät spiegelt sich die Geschichte der geistigen Entwicklung der evangelischen Kirche des letzten Jahrhunderts aufs deutlichste wieder. Das ist bedingt einerseits durch die enge Verbindung, in der die einzige evangelisch-theologische Fakultät des russischen Reiches mit der evangelischen Kirche steht, andererseits durch die vielseitigen Beziehungen, welche allezeit zwischen der evangelischen Kirche Rußlands und Deutschlands bestanden haben; hinzu trat der lebendige Austausch der Lehrkräfte mit den reichsdeutschen Universitäten. Als die Universität gegründet wurde, herrschte der ¶ Rationalismus. Dieser Richtung gehörte auch die Mehrzahl der zuerst nach D. berufenen Theologen an: der Exeget W. F. ¶ Hezel (1802—1820), der praktische Theologe H. Böhlendorff (aus Mitau, ehemaliger Student in Jena und Halle; 1802—1823), der Historiker J. Horn (Repetent in Göttingen; 1805—1810) und sein Nachfolger Chr. F. Segelbach (aus Erfurt; 1810—1823). Nur der damals bereits im Alter von 60 Jahren stehende Dogmatiker L. ¶ Ewers (1802—1824) stand zwischen seinen Kollegen vereinsamt als Vertreter der alten Orthodoxie da, doch ohne einen Einfluß auszuüben. Eine wesentliche Wandlung der Dinge wurde durch die zur Zeit der napoleonischen Kriege erwachte und auch in den Regierungskreisen sich geltend machende kirchlich-positive Strömung herbeigeführt. Besonders der Wirksamkeit des 1817—1823 das Amt eines Kurators der D.er Universität bekleidenden Grafen Lieven (nachher Minister der Volksaufklärung) ist es zuzuschreiben, daß innerhalb der theologischen Fakultät der ihm unterstellten Universität die positive Strömung den alten Rationalismus überwand. Nachdem bereits 1813 durch den damaligen Unterrichtsminister Fürst Al. Golizyn dem Exegeten Hezel wegen seiner rationalistischen Bibelübersetzung (1809) das Halten exegetischer Vorlesungen verboten worden war, mußte letzterer 1820 seinen Abschied einreichen. Ihm folgten 1823 Segelbach und Böhlendorff. Sie wurden ersetzt durch entschieden positive Theologen: die Exegeten S. Henzi (aus Bern; 1820—1829) und A. Kleinert (aus Preußen; 1829—1834), den Historiker F. ¶ Busch (1824—1849), den praktischen Theologen G. E. ¶ Lenz (1823—1829), — mehr oder weniger ausgesprochene Vertreter der pietistischen Richtung, — den lutherisch-konfessionellen Dogmatiker E. Sartorius (1824—1834), den praktischen Theologen und Hegelianer J. ¶ Walter (1830—1834) und dessen Nachfolger K. ¶ Ulmann (1835—1842), der 1842 infolge von Ovationen, die ihm die Studenten bei seinem Ausscheiden aus dem Rektorat dargebracht hatten, die Universität verlassen mußte. Die kirchlich-konfessionelle Richtung in der D.er theologischen Fakultät fand eine noch entschiedenere Vertretung durch Sartorius' Nachfolger F. A. ¶ Philippi (1841—1851) und den ihm gleichgesinnten Professor der praktischen Theologie Th. ¶ Harnack (1845—1853 und 1865—1875). Durch ihren Einfluß gelangte diese Richtung zur Herrschaft und wurde für die gesamte evangelische Kirche des Landes von Bedeutung. Im gleichen Geist wirkten auch die andern, gleichzeitig im Amte stehenden Professoren, der Exeget K. Fr. ¶ Keil (1833—1858) und der Kirchenhistoriker J. H. ¶ Kurtz (1850—1870), vor allem aber die beiden eng mit einander verbundenen livländischen Theologen, der Kirchenhistoriker M. v. ¶ Engelhardt (1853—1881) und der Systematiker Al. v. ¶ Oettingen (1853—1890). Engelhardt ist es zu danken, daß in der D.er Theologie der historische Sinn immer schärfer sich geltend machte. Diese Entwicklung wurde in ihrer Weise gefördert durch die Betonung der Hofmannschen Gedanken (¶ Erlanger Schule), besonders des heilsgeschichtlichen Moments in der Entwicklung des Reiches Gottes, seitens der gleichzeitig mit Engelhardt und Oettingen wirkenden Erlanger Theologen, des Semitisten W. ¶ Volck (1861—1898) und des Exegeten F. ¶ Mühlau (1870—1895). In der historischen Professur folgte Engelhardt zunächst sein Schüler N. ¶ Bonwetsch (1878—1891). Gleich-

zeitig wirkte als Dozent der systematischen Theologie 1884—89 Reinhold ¶ Seeberg. In der praktischen Professur war 1852—65 der nachmalige livländische Generalsuperintendent A. ¶ Christiani tätig, dem dann bis 1875 der wieder aus Erlangen zurückberufene Th. Harnack folgte, nachdem G. v. ¶ Zezschwitz einen Ruf angenommen hatte, aber vom D.er Konseil abgelehnt worden war. 1875—1900 bekleidete die praktische Professur der bisherige Pastor F. ¶ Hörschelmann, der sein Amt in engster Fühlung mit dem praktisch-kirchlichen Leben führte. Als letzter von Fakultät und Konseil gewählter Professor ist der Kirchenhistoriker J. ¶ Haußleiter zu nennen (1891—93). Darnach wurde der Universität das Wahlrecht genommen, der Minister ernannte die Professoren nach eigenem Ermessen, doch wurde gelegentlich, wie bei der Ernennung des bisherigen Dozenten A. ¶ Seeberg zum Professor der exegetischen Theologie (1895—1908), einem Vorschlag der Fakultät Rechnung getragen. In diese Zeit ohne Wahlrecht fielen ferner die Ernennungen des Pastors J. ¶ Kersten zum Professor der systematischen Theologie (1891—1905 †), des Professors J. ¶ Kvačala zum Professor der historischen Theologie (1893), der D.er Privatdozenten A. v. ¶ Bulmerincq zum Professor der semitischen Sprachen (1898) und W. ¶ Bergmann zum Professor der praktischen Theologie (1901—1907 †). Erst das Jahr 1906 brachte wieder die Möglichkeit der Professorenwahl durch Fakultät und Konseil, sodaß 1907 die systematische Professur nach zweijähriger Vakanz durch die Wahl des D.er Privatdozenten K. ¶ Girgensohn, eines Schülers R. Seebergs, besetzt werden konnte. Auch die Ernennung des D.er Privatdozenten T. ¶ Hahn zum Professor der praktischen Theologie (1908) erfolgte nach Fakultätswahl. Zum Professor der exegetischen Theologie wurde vom Konseil 1909 der D.er Privatdozent K. ¶ Graß gewählt. — Eine Vermehrung der Lehrkräfte ist seit Jahrzehnten ein äußerst dringendes Bedürfnis. Während des letzten Jahrzehnts haben Privatdozenten (J. ¶ Frey [NT] seit 1898 und O. ¶ Seesemann [AT] seit 1900) die Arbeit von Professoren leisten müssen, ohne daß es bisher gelungen wäre, neue Professuren zu erlangen. Wohl ist eine Reform aller Universitäten des russischen Reichs in die Wege geleitet worden, die auch eine Vermehrung der theologischen Lehrstühle anstrebt, aber für die nächste Zukunft ist eine Ausführung dieser Pläne kaum zu erhoffen. Dagegen hat die nationalistische Bewegung der letzten Jahre im Esten- und Lettenvolk den Wunsch gezeitigt, an der theologischen Fakultät Parallelprofessuren für praktische Theologie mit estnischer und lettischer Vortragssprache zu erlangen. Begründet wird dieser Wunsch damit, daß die Mehrzahl der Gemeinden in den baltischen Provinzen estnischer und lettischer Nationalität sei, und daher die Vorbildung der zukünftigen Pastoren dieser Gemeinden mehr als bisher darauf angelegt sein müsse, auch eine gründliche Kenntnis der Volkssprachen und Volkssitten zu vermitteln. Obgleich mit Recht die Schaffung von Spezialprofessuren für estnische und lettische Volkssprache und Volkskunde als zweckdienlicher in Vorschlag gebracht worden ist, hat die Regierung in der Reichsduma doch eine Vorlage auf Schaffung von solchen Professuren für praktische Theologie eingebracht. — Was die wissenschaftlichen Leistungen der Glieder der theologischen Fakultät anlangt, so sei auf die einzelnen biographischen Artikel verwiesen. Hier seien nur die Zeitschriften genannt, die von der Fakultät herausgegeben wurden oder unter Mitarbeit von Fakultätsgliedern erschienen. 1832 und 1833 gab Sartorius heraus: „Beiträge zu den Theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu D."; 1832—40 erschien eine von Busch redigierte Zeitschrift mehr erbaulicher Tendenz unter dem Titel „Evangelische Blätter"; 1833 begründete Ulmann die „Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland", die er bis 1850 redigierte, und die dann unter wechselnder Leitung bis 1906 erschienen, wo sie infolge der durch die Revolution herbeigeführten schwierigen Lage der evangelischen Kirche in den baltischen Provinzen eingingen, jedoch 1909 mit etwas verändertem Charakter wieder ins Leben getreten sind. Daneben erschien 1859—73 die wissenschaftlich wertvolle „D.er Zeitschrift für Theologie und Kirche". Was die Zahl der Theologie-Studierenden betrifft, so hatte sie im Jahr 1829 mit 90 ihren ersten Höhepunkt erreicht. Nach kurzem Fallen stieg sie bis 1854 bis auf 119 und wieder nach mehrfachen Schwankungen, in den Jahren 1876—1890 stetig steigend, bis zu ihrer größten Höhe: auf 284. Seitdem ist sie fast stetig gefallen und steht gegenwärtig auf ca. 130. Da die evangelische Kirche Rußlands nur eine theologische Fakultät besitzt, bei der alle zukünftigen Geistlichen ihre Examina machen müssen, so kommt als Ursache für die höhere oder niedere Frequenz vielleicht weniger die größere oder geringere Anziehungskraft der akademischen Lehrer in Betracht, als vorzugsweise das wechselnde Bedürfnis nach pastoralen Kräften und die durch die Geistesströmungen der Zeit bedingte größere oder geringere Anziehungskraft der Theologie und des kirchlichen Amtes. — Ein letztes Wort über die evangelische Universitätskirche. Schon im Statut von 1820 geplant, ist es erst 1855 zur Konstituierung einer selbständigen Universitätsgemeinde und 1856—1860 zur Erbauung einer eigenen Kirche gekommen. Um die evangelischen Beamten der Universität und ihre Familien als Kern hat sich mit der Zeit eine größere Gemeinde gesammelt. Gleichzeitig dient die Kirche den Zwecken des homiletischen Seminars der Fakultät. Die Russifizierung der Universität brachte die Gründung einer griechisch-orthodoxen Hauskirche in der Universität (1895) mit sich. Seitdem fällt die Erhaltung der evang.-luth. Kirche samt allen weiteren Lasten ausschließlich der Universitätskirchengemeinde zu, und die Universität resp. der Staat gewährt nur noch eine Beihilfe zum Gehalt des Geistlichen; als solcher darf übrigens nur ein Glied der theologischen Fakultät fungieren.

Arn. Hasselblatt und Dr. G. Otto: Album academicum der K. Universität Dorpat, 1890; — Dies.: Von den 14 000 Immatrikulierten der K. Universität Dorpat, 1891; — E. Pietuchow: Geschichte der Universität D. (in russischer Sprache), Bd. I (1802—65), 1902; — G. Lewitzky: Biographisches Lexikon der Professoren und Dozenten D.s (in russischer Sprache), 2 Bde., 1902; — A. v. Gernet: Die im Jahre 1802 eröffnete Universität Dorpat und die Wandlungen in ihrer Verfassung, 1902; — Friedr. Bienemann: Die Katastrophe der Stadt D. während des nordischen Krieges, 1902; — Ders.: Friedrich Parrot und Kaiser Alexander I, 1903; — Joh.

Frey: Die Theologische Fakultät der Kaiserlichen Universität Dorpat-Jurjew 1802—1903 (Histor. biogr. Album mit Porträts und Diagrammen), 1905; — Alfred Geiser: Die deutschen Balten, 1906; — Weitere Literatur vgl. in Erman und Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, II, 1904, S. 1217—1236. **Frey.**

Dositheos, von 1669—1707 Patriarch von Jerusalem, bereit zur Reform der griechischen Kirche in Lehre und Sitte, aber Feind aller Beeinflussung durch andere christliche Konfessionen, besonders die protestantische, der ¶ Lukaris kurz zuvor als der Lehrmeisterin hatte folgen wollen. Gegen die „Calvinisten" hielt D. 1672 eine Synode in Jerusalem; deren Denkschrift enthält neben den alten gegen Lukaris gerichteten Synodaldekreten von Konstantinopel (1638) und Jassy (1642) die von D. selber verfaßte, als Symbol gewertete Confessio Dosithei, die der Homologia des Lukaris entgegengesetzt ist. D. ist auch als antikatholischer Polemiker hervorgetreten, und nicht zuletzt durch seine nach seinem Tode veröffentlichte, auch im Dienst der Polemik stehende Kirchengeschichte unter dem Titel Historía perì tôn en Hierosolýmois patriarcheusántōn (1715), die man als „griechisches Gegenstück zu den Annalen des Baronius und den Magdeburger Zenturien" bezeichnet hat.

Ph. Meyer: RE³ V, S. 1; — Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griech.-oriental. Kirche, 1904, S. 123 ff (S. 126—182 der griechische Text der ganzen Synodalakten). **Zsch.**

Dotation ¶ Vermögensrecht, kirchliches.

Doumergue, Emile, französischer reformierter Theologe, geboren 1844 in Nîmes, studierte in Genf, Montauban und Deutschland, redigierte von 1871—1880 das Organ der reformierten Orthodoxie Le Christianisme au XIX. siècle, dessen bedeutendster Mitarbeiter er blieb, nachdem er 1880 den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der theol. Fakultät in Montauban erhalten hatte. Seit 1906 ist er Dekan der Fakultät. D.s schriftstellerische Tätigkeit geht nach zwei Richtungen: als gewandter, überaus fruchtbarer Journalist und Führer der intransigenten Orthodoxie bekämpft er das Vordringen der modernen Theologie, besonders den „Symbolo-fideismus" Aug. ¶ Sabatiers und ¶ Ménégozs, und jeglichen Versuch einer von den Liberalen und der Mittelpartei erstrebten einheitlichen Organisation des seit der Trennung von Kirche und Staat in drei Sonderkirchen zersplitterten franz. Protestantismus. Als Kirchenhistoriker ist er der erste Kenner ¶ Calvins, dem er eine große, auf 5 Quartbände berechnete Biographie widmet.

Bis jetzt ist davon erschienen: Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, Bd. I: La jeunesse de Calvin, 1899, Bd. II: Les premiers Essais, 1902, Bd. III: La ville, la maison et la rue de Calvin, 1905, Bd. IV: La pensée religieuse de Calvin, 1909; — Außerdem schrieb D.: Une poignée de faux: la mort de Calvin et les Jésuites, 1900; — La Genève calviniste, 1905; — Lausanne au temps de la Reformation, 1905; — L'art et le sentiment dans l'oeuvre de Calvin, 1902; — La piété réformée d'après Calvin, 1908; — Les Etapes du Fidéisme (gegen Ménégoz), 1907. **Lachenmann.**

Doutrelour, Bischof, ¶ Aumôniers du travail.

Dove, Richard (1833—1907), Kirchenrechtslehrer, geb. zu Berlin, Professor in Tübingen und Kiel, von 1868 an in Göttingen, 1871 in den ersten Reichstag gewählt, 1875 ins preußische Herrenhaus berufen, 1874 Mitglied des Gerichtshofs für kirchliche Angelegenheiten. Von 1868—1878 wiederholt von der preußischen Kirchenregierung mit wichtigen Aufgaben auf der ¶ Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen betraut. Mitbegründer der Zeitschrift für Kirchenrecht (1860), bearbeitete mehrere Auflagen von L. Aem. ¶ Richters Lehrbuch des Kirchenrechts. **M.**

Dowie, John Alexander (1847—1907), geboren in Schottland, wurde Geistlicher in Australien und kam danach als „Heiler" nach Nordamerika. Bald nannte er sich selbst den Propheten Elias, der zur Erde zurückgekehrt sei, und gründete bei Chicago seine eigene Stadt „Zion". Durch das Versprechen der ¶ Gebetsheilung lockte er Tausende an sich. Er wußte die Leute zu beschäftigen und erhielt sie so in seiner Nachfolge. Dadurch, daß er seine Freunde für die Anlegung ihres Geldes in Grundbesitz interessierte, gewann er ihr Geld. So wurde er mit der Zeit Bankdirektor, auch Zeitungsherausgeber, Großfabrikant und blieb „Prophet" der Seinen, deren Zahl in die Tausende wuchs. Kurz vor seinem Ende kam der volle finanzielle Zusammenbruch seiner Stadt, die Erkenntnis der Seinen, daß sie betrogen waren, und die Spaltung seiner Sekte. Sein Leben zeigt, wie das amerikanische Volk noch heute bis zu einem hohen Grade unfähig ist, kritisch die Geister zu untersuchen und zu scheiden, wenngleich schon 1901 D.s Lehren von der Presse und Kanzel gleich scharf angegriffen wurden. **Haupt.**

Doxologie (= Ruhm-Rede), Lobgesang des Dreieinigen (z. B. Gloria, Tedeum), ¶ Liturgie.

Drabik (Drabicius), Nikolaus, ein älterer Mitschüler von Amos ¶ Comenius, eine Zeitlang Pfarrer der mährischen Brüderkirche (¶ Hus usw.), wurde während des dreißigjährigen Krieges (1627) vertrieben und fand Aufnahme auf einer der ungarischen Besitzungen des nachmaligen Fürsten von Siebenbürgen, Georg I Rakoczy. Er trat als Prophet auf, der in seinen Weissagungen seinem Haß gegen Oesterreich und seiner Liebe zur Brüderkirche Ausdruck gab, und wurde 83jährig 1671 zu Preßburg mit einem qualvollen Tod für seinen „Frevel an der göttlichen und irdischen Majestät" bestraft. Seine „Offenbarungen" hat A. Comenius noch bei D.s Lebzeiten unter dem Titel Lux in tenebris (Licht in der Finsternis) herausgegeben. — Vgl. RE³ V, S. 2 f. **Mehlhorn.**

Drache.

1. Im außerisraelitischen Mythus; — 2. Im AT und Spätjudentum; — 3. Im NT.

1. Drachensagen und Drachenmythen findet man bei sehr verschiedenen Völkern, und verschieden ist auch, selbst innerhalb eines und desselben Volkes, ihre ursprüngliche Bedeutung. Bald erscheint der D. als Personifikation des Meeres, speziell des Urmeeres, oder eines Stromes, bald als das Ungeheuer, das die Verfinsterung von Sonne und Mond bewirkt, indem es sie verschlingt, oder das sie schon am Aufgang verhindert usw. Zum Verständnis der biblischen Drachentraditionen hat man sich in erster Linie mit den babylonischen Drachenmythen vertraut zu machen, in denen ihrerseits Verschiedenes zusammengekommen zu sein scheint. In seiner bekanntesten Fassung liegt der babylonische Drachenmythus als Erzählung von der Besiegung Tiâmats durch Marduk im Weltschöpfungsepos „Enuma elisch" vor, dessen Inhalt im Artikel „Babylonien und Assyrien" RGG I, Sp. 876 ff

ausführlich erzählt ist. Wenigstens hat Jensen, mit seiner Bestreitung des Drachencharakters Tiâmats (z. B.: Gilgameschepos in der Weltliteratur, S. 60—62) bisher kaum Zustimmung gefunden. Es ist Gunkels Verdienst, in seinem Buche „Schöpfung und Chaos" den ausführlichen Nachweis erbracht zu haben, wie dieser babylonische Drachenmythus auf die gesamte israelitische und jüdische Tradition, bis in die Apok Joh hinein, eingewirkt hat. Daneben ist, wie Gunkel neuerdings (im Genesiskommentar, 1909^{3}, S. 122) selber mit Recht betont hat, die Möglichkeit einer Beeinflussung der spätjüdischen Gedankenwelt durch andere verwandte Mythen, mehr als in seinem früheren Buche geschehen ist, mit in Rechnung zu ziehen. So war bei den Phöniziern ein Drachenmythus zu Joppe lokalisiert, vgl. das Buch Jona und Hans Schmidt: Jona (1907), S. 14 ff; und auf babylonischem Boden selber, wo Juden mit allerhand fremdem Stoff in Berührung kamen, scheint in der persischen Zeit der Tiâmatmythus mit dem eranischen Mythus von der Schlange oder dem Drachen Azhi-Dahâka zusammengeflossen zu sein. Beachtenswert ist vor allem, daß Azhi-Dahâka, den in der Urzeit der Held Frêdûn im Berge Demavend gefesselt hat, noch in der Eschatologie des Parsismus eine Rolle spielt, indem er am Ende des gegenwärtigen Weltlaufes, nachdem er sich gelöst hat, um auf Ahrimans Befehl die Schöpfung des guten Gottes zu verderben, durch Frêdûn aufs neue besiegt und endgültig vernichtet wird (Bousset: Die Religion des Judentums im ntl. Zeitalter, 1906^{2}, S. 588). Aber auch der ägyptische Hathormythus will, wenigstens für das Verständnis von Apok Joh 12, mit herangezogen sein. Hier ist es der die Hathor verfolgende Typhon, der als D., Schlange oder Krokodil dargestellt wird. Er wird von Hathors Sohn Horus, dem jungen Sonnengott, mit Speer und Schwert besiegt, gefangen gesetzt und zuletzt durch Feuer vernichtet (vgl. Bousset zu Apok Joh 12 in H. A. W. Meyers kritisch-exeget. Kommentar über das NT). Aehnlich der griechische Mythus von Apollos Geburt, wonach der große D. Python die Leto verfolgt, weil ihm geweissagt worden ist, daß ihr Sohn Apollo ihn töten werde, was denn auch eintrifft (A. Dieterich: Abraxas, 1891, S. 117 ff). — Zur Drachensage auf deutschem Boden vgl. H. Schmidt: a. a. O., S. 47 f A.

2. Der mythische D. erscheint im AT unter verschiedenen Namen: Tannin (je nach dem Zusammenhang von Luther auch mit Walfisch Gen 1$_{21}$ Pslm 148$_{7}$ oder mit Schlange übersetzt Ex 7$_{9\,f\,12}$), Rahab, Behemoth, Leviathan, Nachasch (= Schlange). Zuweilen werden auch zwei dieser Wesen nebeneinander genannt, z. B. Pslm 74$_{13}$ f: Tannin (lies den Singular) und Leviathan; dabei können sie wie im Babylonischen Tiâmat und Kingu verschiedenen Geschlechtes sein, so Henoch 60$_{7\,f}$: Leviathan weiblich, Behemoth männlich (umgekehrt im jerusalemischen Targum). Jes 27$_{1}$ sind, vielleicht um eine Beziehung auf die zeitgeschichtlichen Verhältnisse zu gewinnen, aus den zwei Ungeheuern drei geworden: 1. Leviathan, die flüchtige (?) Schlange, 2. Leviathan, die gewundene Schlange, 3. der Meerdrache. In Dan 7, wo der Drachenmythus mit dem Gedanken an die vier Weltreiche verbunden auftritt, ist das Ungeheuer sogar in vier Tiere gespalten. Wie nach einer babylonischen Tradition die große Schlange siebenköpfig ist, so hat das Ungetüm mehrere Häupter (Pslm 74$_{13\,f}$), sein Rachen ist ungeheuer groß (vgl. Jer 51$_{34}$), mit giftigem Geifer (Deutn 32$_{33}$). Im allgemeinen ist sein Element das Wasser. D. und Meerfluten gehören zusammen (Pslm 148$_{7}$), Rahab und Leviathan stehen in Parallele zum Meere selbst (Pslm 74$_{13\,f}$ 89$_{10\,f}$ Hiob 26$_{12}$). Auch erinnert die „gewundene Schlange", ein Ausdruck, in dem man vielleicht geradezu die Etymologie von Leviathan sehen darf (= der Kranzartige), an den die Erde wie ein Ring umschließenden Ozean (Gunkel: A. a. O., S. 46). Bei Ezechiel ist der D., den er (29$_{3\,ff}$ 32$_{2}$) unter der Gestalt des Krokodils zeichnet, wenigstens Personifikation des Stromes (vgl. Jer 51$_{34\,ff}$). Aber schon eine Quelle kann nach dem sie personifizierenden Dämon Drachenquelle heißen (Nehem 2$_{13}$, vgl. ZDMG 38, S. 385). Andrerseits kommen drachenartige Wesen auch auf dem Festlande, vor allem dem unkultivierten, vor (vgl. die geflügelten Sarafen Jes 14$_{29}$ 30$_{6}$); so erhält nach Apok Henoch 60$_{7\,f}$ IV Esra 6$_{50\,ff}$ Behemoth die Wüste, während Leviathan das Meer zugeteilt wird. Das Wesen des D. ist Gewalttat, freches, sich selbst überhebendes Gebahren (vgl. z. B. Ezech 29$_{3}$), ein Bild des wilden Ungestüms des Meeres (vgl. z. B. Pslm 89$_{10\,f}$). Rehabim (Plural von Rahab) kann Bezeichnung für die Uebermütigen schlechthin werden (Pslm 40$_{5}$). — Jahve hatte mit dem D. einst einen furchtbaren Kampf zu bestehen. Gerüstet mit Schwert und Netz (Jes 27$_{1}$ Ezech 32$_{3}$) bestieg er wohl auch nach israelitischem Mythus den Wagen (ein Nachklang Habakuk 3$_{8}$). Dabei ergriff Furcht und Zittern den Gegner (vgl. Habakuk 3$_{10}$ Pslm 77$_{17}$ Hiob 26$_{5}$). Rahabs Helfershelfer krümmten sich unter Jahve (Hiob 9$_{13}$ vgl. Pslm 89$_{11}$). Er zerschmetterte, zerhieb, durchbohrte das Ungeheuer (Jes 51$_{9}$ Pslm 74$_{13\,f}$ 89$_{11}$ Hiob 26$_{12\,f}$ JSir 43$_{23}$ Pslm Salomos 2$_{26}$), er riß es aus seinem Element, warf es aufs Trockene, verstieß es in die Wüste, unbeerdigt, den Vögeln oder den Wüstentieren ein Fraß (Ezech 29$_{4\,f}$ 32$_{4}$ Pslm 74$_{14}$). — Daneben erscheint der Gedanke, daß sein ausfließendes Blut das Land tränkt, um es fruchtbar zu machen (Ezech 32$_{6}$). Aber nicht immer ist der Ausgang des Kampfes für das Ungeheuer tödlich. Varianten des Mythus erzählen bloß von seiner Gefangennahme. Rahab ist nur „geschweigt" (Jes 30$_{7}$ Text zweifelhaft), und Jahve stellt gegen das besiegte Tier eine Wache auf (Hiob 7$_{12}$). Auf diese Weise gefangen gehalten, schläft es jetzt sozusagen nur, wenn vielleicht auch nur zeitweise. Es kann aber von Zauberkundigen aufgestört werden, um einen Tag zum Unglückstag zu machen oder, wie Hans Schmidt (Jona, S. 89 f) erklärt, um die Sonne, die ihm morgens, wenn es noch schläft, zu entfliehen trachtet, am Aufgang zu verhindern (Hiob 3$_{8}$). So ragt seine Bosheit drohend bis in die Gegenwart hinein (vgl. Amos 9$_{3}$), während Jahves Großtat einst in der Urzeit geschah (Jes 51$_{9}$ Pslm 74$_{12\,ff}$). Aber in der Endzeit wird die Urzeit sich wiederholen. Unter dem Bilde des D. nämlich erscheint die widergöttliche Macht, die Gott besiegen muß. Und die Gewißheit dieses Sieges wird ein gewaltiger Trost; denn mag sich die Gewalttat auch bis aufs Aeußerste steigern, im Nu wird ihr durch Gottes Dazwischentreten das Ende bereitet sein (Jes

17_{12-14} 27_1 Testament Asser 7, Traum des Mordechai V. $_{4-10}$). Drum wird Gott aufgefordert, das „Tier im Schilf" zu bedrohen oder des D. Uebermut in Schande zu kehren (Pslm 68_{31} Pslm Salomos 2_{25}). Im Danielbuch ist nicht Gott selbst, sondern, allerdings mehr verhüllt als ausgesprochen, der ¶ Menschensohn, ursprünglich ein mythologisches Wesen, der Besieger des Ungeheuers, der sich durch seinen Sieg wie Marduk die Weltherrschaft erringt (7_{11} ff). Ein eigentümlicher Zug der späteren Apokalyptik ist, daß Behemoth und Leviathan den Frommen der Endzeit als Speise dargereicht werden sollen (Henoch 60_{24} Apok Baruch 29_4 IV Esra 6_{52}). Dazu ist zu vergleichen, daß in der iranischen Eschatologie das Mark des Rindes Hadhayos den Frommen als Unsterblichkeitsspeise dient (Bousset: A. a. O., S. 327). — Die im Obigen vereinigten Züge lassen alte Mythen so deutlich durchscheinen, daß man sieht, sie müssen in Israel wohlbekannt gewesen sein, und, wie Amos 9_3 lehrt, schon in alter Zeit. Pslm 74_{13-17} 89_{10-13} zeigen, daß man einen solchen doch wohl schon in Verbindung mit einem Schöpfungsmythus kannte, und zwar geht die Vertrautheit mit diesen Vorstellungen am besten daraus hervor, daß er nirgends zusammenhängend entwickelt, sondern daß nur ganz gelegentlich, besonders gerne in hymnenartigem Stil, auf ihn als etwas durchaus Bekanntes Bezug genommen wird. Er ist z. T. auch in die sprichwörtliche Sprache eingegangen, z. B. wird „den D. zertreten" Ausdruck für: das Größte gelingen lassen (Pslm 91_{13}); wo ein Bedrücker auftritt, sieht man in ihm den D. (Pslm Salomos 2_{25}). Rahab ist öfter symbolischer Name für Aegypten (Jes 27_1 30_7 51_9 Pslm 87_4); daneben mag in Jes 27_1 die gewundene Schlange Syrien, die flüchtige den Parther bezeichnen. Aber so bekannt der Mythus in Israel auch gewesen sein mag, unter dem Einfluß des Jahveglaubens ist er gänzlich umgestaltet worden. Nicht bloß, daß die Ehre des Sieges über das Ungeheuer Jahve selbst zufällt, ganz harmlos ist davon die Rede, wie er die Tanninim im Meere schafft oder den Leviathan, um mit ihm zu spielen (Gen 1_{21} Pslm 104_{26}). So gänzlich „bekehrt" werden die mythischen Ungeheuer, daß sie sogar in Jahves Lobpreis miteinstimmen müssen (Pslm 148_7). Und stellenweise haben sie ihren mythologischen Charakter so stark eingebüßt, daß kaum mehr als die Namen von ihnen übrig sind, so z. B. II Mose 7, wo tannin nur das Tier bezeichnet, in das Moses Stab verwandelt wird. Auch in Ezechiels (K. 29. 32) Schilderung des Ungeheuers überwiegen die Züge, die es lediglich als Krokodil darstellen, was als Bild für den Aegypterkönig allerdings weniger weit abliegt. Etwas Entsprechendes gilt von den Beschreibungen der beiden großen Tiere in Hiob 40 f, wo Behemoth und Leviathan einfach zur Bezeichnung von Nilpferd und Krokodil herabgesunken zu sein scheinen. Man hat zwar in der ausführlichen, wenig künstlerischen und stellenweise stark übertreibenden Schilderung der beiden gewaltigen Tiere mythologische Züge nachzuweisen versucht; im allgemeinen aber dürfte das sicher Erkennbare zum Entscheide drängen, daß von dem Verfasser oder den Verfassern der beiden Stücke zunächst nichts als eine Beschreibung von Nilpferd und Krokodil beabsichtigt war, wenn auch vielleicht einzelne Züge aus der Mythologie miteingeschlossen sein können. — Aber noch ein sichereres Mittel gab es, den alten Mythus im Interesse des Jahveglaubens unschädlich zu machen, und es besteht darin, daß die einzelnen Züge der mythischen Darstellung von dem das Meer (oder den Strom) repräsentierenden D. einfach auf sein Element übertragen werden. Wie Jahve einst den D. anfuhr und ihn aus dem Wasser aufs Trockene warf, wie er seinen Uebermut brach und ihn bewachen ließ, wie er ihn schließlich „spaltete", so „schilt" er Meer oder Strom, daß sie austrocknen (Nahum 1_4 Jes 50_2 Jer 51_{36} Pslm 18_{16} 74_{15} 104_7 Henoch 101_7) — und damit wird gerne das Wunder des Auszuges durch das Schilfmeer verbunden (Jes 51_{10} Pslm 77_{17} 106_9) — oder er stillt das Brausen des Meeres (Pslm 65_8 89_{10}), er setzt ihm seine Schranken, die es nicht überschreiten darf (Jer 5_{22} Spr 8_{29} Hiob 38_{10} f Gebet Manasses V. $_3$, vgl. Pslm 33_7), er spaltet das Meer (Pslm 74_{13}). — Eine andere Abschwächung des alten Mythus liegt darin, daß der gegen den D. ankämpfende Held seines göttlichen Ranges entkleidet erscheint: dieser Art ist die Geschichte vom D. zu Babel, die den Stoff zu einem der Zusätze zum Danielbuch geliefert hat. Daniel wirft dem Ungeheuer einen großen, aus Pech, Fett und Haaren zusammengekochten Kuchen ins Maul, von dessen Genuß es entzwei birst. Eine Reihe von Parallelen zu dieser Form der Sage führt H. Schmidt: Jona, S. 26 f A. auf. Ueber Nachklänge an den Kampf Gottes gegen Rahab und Meer bei den Rabbinen vgl. Daiches: ZA XVII, 394 ff.

3. Der D.nmythus taucht plötzlich wieder in der ¶ Offenbarung des Joh auf, zunächst Kap. 12. Im Augenblick, wo ein Weib (= Zion, ursprünglich eine Himmelsgöttin) ein Kindlein — es handelt sich um den Messias — gebären soll, erscheint ein großer feuriger D. mit sieben Köpfen — man erinnert sich wieder der siebenköpfigen babylonischen Schlange — und mit zehn Hörnern, auf seinen Köpfen sieben Diademe, und sein Schweif fegt ein Drittel der Sterne weg und wirft sie auf die Erde. Er steht vor der Frau, die im Begriff ist zu gebären, um das Kind sofort zu verschlingen. Aber dieses wird zu Gott weggenommen, während sie in die Wüste flieht. Da entbrennt im Himmel (wohl weil der D. dem Kind bis dahin nachgesetzt hat) der Kampf zwischen Michael und seinen Engeln gegen ihn und seine Engel, und er wird mit ihnen auf die Erde geworfen. Er verfolgt das Weib in die Wüste, speit ihr einen Wasserstrom nach (er scheint also ursprünglich ein Wasserungeheuer zu sein), aber die Erde tut sich auf und verschlingt den Strom. Da zürnt der D. dem Weibe und geht hin, mit „den Uebrigen von ihrem Samen, welche Gottes Gebote halten" Krieg zu führen. Des D. Ende lernen wir aus späteren Stellen kennen. Nach dem Sieg eines Reiters auf weißem Pferd, d. h. des inzwischen großgewordenen Messias, ergreift ihn ein himmlischer Engel und wirft ihn gefesselt in den Abgrund, den er verschließt und versiegelt, „daß er nicht weiter verführe die Nationen bis zum Ende der 1000 Jahre" (20_{1-3}); danach wird er auf kurze Zeit losgelassen, aber nur um nach erneuter Verführung endgültig besiegt in den Feuer- und Schwefelsee geworfen zu werden (20_{7-10}). Aus diesem Ende wird klar, warum er den Messias gleich nach der Geburt hat verschlingen wollen: er mußte wissen, daß er durch dessen Sieg

die Herrschaft verliere, die er sich über die Erde und bis in den Himmel angemaßt hat, während sein eigentliches Element der Abgrund ist, wohin er zurückgeworfen wird; das entsprechende Motiv liegt dem obengenannten griechischen wie ägyptischen Mythus zu Grunde. Seinem Wesen nach ist der D. auch in Apok Joh Inbegriff aller gottfeindlichen Macht, „der Teufel oder Satan", wie er 20_2 ausdrücklich genannt wird. — Eine Parallele zu Apok Joh 12 ist Kap. 13, das zunächst für sich allein betrachtet sein will. Dabei fällt sofort auf, daß vom ersten Tier, das aus dem Meere aufsteigt, dasselbe ausgesagt wird, was vom D. Kap. 12: Gleich ihm hat es sieben Köpfe und zehn Hörner, gleich ihm streitet es mit den Heiligen, gleich ihm wird es schließlich (19_{20}) in den feurigen Schwefelpfuhl geworfen. Und doch wird es von ihm unterschieden. Nach 13_2 gibt ihm der D. „seine Kraft, seinen Thron und große Gewalt" und wird dafür angebetet. Ist er der leibhafte Satan, so sieht man im Tier die römische Weltmacht. Diese Unterscheidung ist aber erst nachträgliche Bearbeitung einer überkommenen parallelen Ueberlieferung, die es mit der in Kap. 12 verwerteten in Einklang zu bringen galt. Daß dann neben dem ersten Tier in Kap. 13 ein zweites eingeführt wird, steht auf einer Stufe mit den uns bekannt gewordenen Beispielen aus dem AT, wo entsprechend der babylonischen Zusammenstellung von Tiâmat, Kingu und ihren Helfern von einer Mehrzahl von Ungeheuern die Rede ist. Und noch einer weiteren Tradition begegnen wir Apok Joh 17, wo auf einem Tiere wiederum mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, das aus dem Abgrund aufsteigt und zum Verderben hingeht, ein Weib „an den großen Wassern sitzt". Auch dieses Tier verkörpert die gottfeindliche Weltmacht, das Weib = Rom. So lebt der Drachenmythus in den vermutlich ursprünglich jüdischen Bestandteilen der Apok Joh in verschiedenen Varianten auf. Wie wenig er ihren Lesern etwas Fremdes sein konnte, beweist schon 11_7, wo erstmalig „das Tier, das aus dem Abgrund aufsteigt", als eine durchaus bekannte Größe eingeführt wird (¶ Eschatologie: II). — Wie die Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung des D. noch in der altchristlichen Literatur nachklingt, zeigt in interessanter Weise die Stelle in den Thomasakten (32), wo der D. von sich sagt: „Ich bin der Sohn dessen, der die Weltkugel umgürtet; ich bin ein Verwandter dessen, der außerhalb des Ozeans ist, dessen Schwanz in seinem Munde liegt". Dazu vergleiche man, was oben über Leviathan, die gewundene Schlange gesagt wurde.

Das Hauptwerk ist H. Gunkel: Schöpfung und Chaos, 1895; — Als Ergänzung dazu vgl. desselben: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 1903, S. 54—58; — Hans Schmidt: Jona, 1907. **Bertholet.**

Drache von Babel ¶ Apokryphen: I, 1 c.

Drachme ¶ Maße und Gewichte.

Draconites, Johannes (1494—1566), geb. als Johannes Drach in Karlstadt a. Main, 1509 stud. in Erfurt, 1512 Bakkalaureus, 1514 Magister, 1520 in den Niederlanden bei ¶ Erasmus, 1521 wegen seiner Anhängerschaft an Luther, der auf der Reise nach Worms in Erfurt geweilt und bei der dortigen Humanistenschar begeisterte Aufnahme gefunden hatte, von den katholischen Stiftsherren gebannt, verließ er der Pest wegen Erfurt und kam nach Nordhausen, dann nach Wittenberg. Im Frühjahr 1522 als erster städtischer Pfarrer nach Miltenberg berufen, 1523 vorübergehend zwecks Promotion zum D. theol. in Wittenberg, muß er, wegen lutherischer Ketzerei in Mainz verklagt, nach Wertheim flüchten, von dort über Erfurt nach Wittenberg. (Auf seine Veranlassung schrieb Luther damals seinen „Trostbrief" an die Miltenberger.) 1524 ist er Pfarrer in Waltershausen bei Gotha, 1526 Pfarrvisitator im Amte Tenneberg, 1528, da man seine Wünsche nicht erfüllte, Privatmann in Eisenach, 1534 als Nachfolger ¶ Schnepfs Professor in Marburg. Als solcher nahm er an dem Tage des Schmalkaldischen Bundes in Frankfurt 1536 teil, unterzeichnete 1537 die ¶ Schmalkaldischen Artikel, besuchte 1541 das Regensburger Gespräch, mußte aber die Stadt verlassen, da er sie aufforderte, lutherisch zu werden. 1544 ff geriet er in Streit mit Theobald ¶ Thamer, indem er, ähnlich den ¶ Antinomisten, die Buße ganz hinter dem Evangelium zurücktreten ließ, und verließ infolgedessen 1547 die Universität. Nach einem Aufenthalte in Lübeck wurde er 1551 nach Rostock berufen, geriet aber auch hier 1557 wegen starker Betonung der evangelischen Freiheit gegenüber dem Sabbathgesetze in den Verdacht des Antinomismus (¶ Antinomisten) und mußte die Stadt verlassen. Herzog ¶ Albrecht von Preußen berief ihn als Präsident des Bistums ¶ Pomesanien 1560 nach Marienwerder, er verließ aber auch diese Stadt bald und verbrachte seine letzten Lebensjahre, mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt, in Leipzig und Wittenberg. In der Wittenberger Stadtpfarrkirche ist er begraben. D. war ein tüchtiger Gelehrter, besonders als Hebraist geschätzt, vom ¶ Humanismus her haftete ihm ein gewisser freiheitlicher Zug an.

Hauptwerke: Herausgabe der Epistolae familiares Eob. Hessi, 1543; — Epistel an die Gemein zu Miltenberg, 1523; — Bekenntnis des Glaubens und der Lehre, 1532; — Kommentare zu Büchern des AT; — Predigten; — Rede auf Luthers Tod vor der Marburger Universität, 1546; — Gottes Verheißungen von Christo (Erklärung der messianischen Weissagungen), 1549 und 1550; — Bibelpolyglotte (unvollendet), 1563 ff. — RE³ V, S. 12 ff (Kawerau); — F. Herrmann: Der Prozeß gegen D. Joh. Drach und Anton Scherpfer und die Unterdrückung der ev. Bewegung in Miltenberg (Beitr. z. bayr. Kirchengesch. 9, 1903, S. 193 ff); — Weimarer Lutherausgabe, Bd. 15, S. 54 ff. **Köhler.**

Dracontius, Blossius Aemilius, einer angesehenen Professorenfamilie Afrikas entstammend, Advokat in Karthago, wurde von dem Vandalenkönig Gunthamund (484—496) wegen eines Gedichtes auf einen fremden Herrscher seiner Güter beraubt und ins Gefängnis geworfen. Zwei größere Gedichte, die an den König gerichtete Elegie Satisfactio („Abbitte") und die Laudes Dei, sollten eine Wendung seines Schicksals herbeiführen. Ob sie Erfolg hatten, ist unbekannt.

RE³ V, S. 15 ff. **Preuschen.**

Dräseke, 1. Bernhard (1774—1849), ev. Theologe, geb. zu Braunschweig, zuerst Prediger zu Mölln i. L. und Ratzeburg, 1814 an der Ansgarkirche in Bremen (wo sein bereits in der napoleonischen Zeit bewährter Patriotismus sich mit lebhaftem Eintreten für freiheitliche Gestaltung der Verhältnisse Deutschlands verband, sodaß der Bundestag sich beim Bremer Senat über ihn beschwerte, worauf D. in Predigten

sich vom Politischen zurückhielt), 1832 Bischof (Generalsuperintendent) und Direktor des Konsistoriums in Magdeburg. Als origineller und gefeierter Redner gewann er hier weite Kreise, die bisher dem ¶ Rationalismus zuneigten, für ein biblisches Christentum — „seine Amtsreisen waren Triumphzüge" — wie er denn selbst, dem Zug der Zeit folgend, sich dem Glauben der Väter immer mehr näherte, ohne doch sich gesetzlich an die Lehren der Bekenntnisse zu binden. Dies führte ihn bei dem sog. Magdeburger Bilderstreit in eine mißliche Lage. Ein in Magdeburg ausgestelltes Bild, eine betende Familie darstellend, hatte einen Lokaldichter zu Versen veranlaßt, deren Refrain war: Lieber Heiland Jesu Christ, der aller Not Erbarmer ist. Gegen diese Christusverehrung hatte Pastor Sintenis gepredigt: „Gebt Gott allein die Ehre"; D. bekannte sich daraufhin in einer Predigt mit vollem Pathos zu solcher Anbetung Christi, verlangte Widerruf von Sintenis, wollte ihn, als er sich dessen weigerte, nicht mehr als evangelischen Geistlichen und Amtsbruder anerkennen und beantragte beim Konsistorium in einem heftigen Gutachten Absetzung. Während aber wenige Jahre danach den sog. ¶ Lichtfreunden gegenüber die Regierung entschieden für die Rechtsgültigkeit der Bekenntnisse (¶ Lehrverpflichtung) eintrat und den radikalen Rationalismus aus der Landeskirche hinauszudrängen sich bemühte, erhielt Sintenis, für den Kirchenvorstand und Magistrat eintraten, jetzt nur eine Verwarnung. D. hatte sich zu weit vorgewagt und wurde von Pastor König in Anderbeck in der Schrift: „Der Bischof D. und sein achtjähriges Wirken im preußischen Staate" als inkonsequent, herrisch und eitel scharf angegriffen. Er verlangte seinen Abschied, der 1843 bewilligt wurde, lebte seitdem in Potsdam (Friedr. Wilhelm IV schätzte ihn hoch) und beteiligte sich 1845 an dem Protest der Schüler Schleiermachers gegen die Ev. Kirchenzeitung (¶ Hengstenberg). Ueber D.s Eigenart und Bedeutung als Prediger ¶ Predigt, Geschichte.

Von seinen Schriften seien genannt: Predigten für denkende Verehrer Jesu, 1804—12; — Glaube, Liebe und Hoffnung, 1813; — Deutschlands Wiedergeburt, verkündigt und gefeiert in religiösen Reden, 1814; — Predigten über freigewählte Abschnitte der hl. Schrift, 1817—18; — Gemälde aus der hl. Schrift, 1821 ff; — Vom Reich Gottes, 1830; — Nachgelassene Schriften, 1850. — Ueber D.: ADB V, S. 373 ff; — RE³ V, S. 18 ff; — Gustav Frank: Geschichte der prot. Theologie IV, S. 429 ff; — Vgl. L. Walther: Erinnerungen aus W. Appuhns Leben, 1885, S. 122—126.

2. Johannes, ev. Theologe, geb. 1844 zu Havelberg, seit 1872 Lehrer am Gymnasium zu Wandsbek, Professor.

Verfaßte u. a.: Apollinarios von Laodizea, 1892; — Joh. Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werk De divisione naturae, 1902; — Zahlreiche Beiträge zur altchristl. und byzant. Kirchen- und Literaturgeschichte. M.

Dragonaden (auch conversions par logements) hießen die unter Ludwig XIV seit 1681 gegenüber den französischen Protestanten von Poitou unternommenen Versuche, sie durch Einquartierung von katholischen Dragonern, denen man Kost, Logis und Sold zu geben hatte, zum Religionswechsel zu zwingen, da diese Verordnung die meisten finanziell bald ruinierte; den Konvertiten wurde versprochen, zwei Jahre lang von solchen drückenden und teuren Einquartierungen frei zu bleiben. — ¶ Frankreich. Zich.

Drama, christliches, ¶ Passionsspiele.

Dreieck ¶ Sinnbilder, kirchliche ¶ Erscheinungswelt der Religion: I. B, 1 b δ.

Dreieinigkeit.

Die dogmengeschichtliche Grundlage kommt, soweit sie nicht schon in ¶ Christologie: II behandelt ist, im Artikel ¶ Trinitätslehre zur Darstellung.

1. Immanente Trinität; — 2. Oekonomische Trinität; — 3. Umdeutung und Wahrheitsgehalt der Trinitätslehre.

1. Die eigentliche geschichtliche Hauptform, die das Trinitätsdogma seit dem nizänischen Konzil hat, ist die Lehre von der immanenten Trinität. Es handelt sich bei ihr schlechterdings um Innergöttliches. Diese immanente D. aber bedeutet das Verhältnis dreier Momente im Gottesbegriff, die mit dessen Einheit nur schwer zusammengedacht werden können. Die Vergöttlichung Christi (und die diesem Zweck dienende Identifikation des Göttlichen in Christus mit dem Logos) führte zu der Frage nach dem Verhältnis von Gott-Vater und Logos, und die Gleichsetzung beider zog dann auch die des heiligen Geistes nach sich. Dann aber verlangte der christliche Monotheismus diese Dreiheit als Einheit zu denken, wobei dann jede Beziehung auf Welt- und Heilsgeschichte zurücktrat. Es ist klar, daß eine derartige Betrachtungsweise im tiefsten Grunde religiös indifferent ist, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß sie sich mit religiösen Anschauungen und Gefühlen verbinden kann. Es handelt sich dabei um Spekulationen über das innergöttliche Sein und Wesen, abgesehen von allen Beziehungen zu Welt und Menschheit, also außerhalb der religiösen Sphäre. Denn für jede religiöse Betrachtung ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch einfach grundlegend, es kann an keiner Stelle von ihr abgesehen werden. Von einer immanenten Trinität weist darum das NT keine Spur auf. Natürlich soll nicht geleugnet werden, daß im NT die Zusammenordnung von Gott-Vater, Jesus Christus oder Sohn und heiligem Geist sich findet. Aber Sinn und Bedeutung sind anders als in der immanenten Trinität, es ist alles bezogen auf das Heil und die Erlösung der Menschen, auf das Ziel, das Gott mit Welt und Menschheit sich gesetzt hat. — Noch aus einer anderen Betrachtung wird deutlich, daß die Trinitätslehre nicht notwendig eine religiöse Wurzel hat, daß sie mehr oder minder stark die Beziehung zur Religion lockern kann, nämlich an der Identifizierung der zweiten Person mit dem Logos. An dem Punkt hat die Trinitätslehre ihre Beziehung zur Welt. Hierbei ist aber der Logos nicht „Wort", sondern „Vernunft", er ist nicht das die göttliche Offenbarungsbedeutung Christi konstituierende Moment, sondern er ist der Inbegriff der Weltidee und der kosmisch werdenden Vernunft. Zwei Bedeutungen des Logos (= Vernunft) lassen sich hierbei wiederum unterscheiden. Da, wo die Intentionen der platonischen Philosophie in irgend einem Maße festgehalten werden, ist der Logos die allgemeine Vernunft, deren Leistung sich in den grundlegenden Begriffen der wissenschaftlichen Erkenntnis kundgibt. Die mathematischen und ethischen Grundbegriffe z. B. haben ihren Grund im Logos. Der Logos ist also die Voraussetzung für das wissenschaftliche Erkennen. Nach den Anschauungen der stoischen Philosophie dagegen ist der Logos die das Weltall durchwaltende vernünftige Kraft. Beide Bedeutungen können in

mannigfacher Weise sich verbinden, und jedenfalls haben sie beide eine Beziehung zur wissenschaftlichen Welterkenntnis und Welterklärung. Diese Beziehung hat nun der Logosbegriff auch innerhalb der Trinitätslehre nie völlig abzustreifen vermocht, und so hat er dazu gedient, den religiösen Gehalt des trinitarischen Gottesbegriffs zu beeinträchtigen, wie dies in der Liebhaberei der modernen spekulativen Philosophie der Hegelschen Schule für die Trinitätslehre und den Logosbegriff heute noch erkennbar ist. Sie sehen im Logos und Sohn Gottes den sich im Weltprozeß auswirkenden Gott, sie sehen im religiösen Bewußtsein das Bewußtsein um diese Beschaffenheit und Begründung des Weltprozesses. — Diese Gedanken aber sind nicht primär an der Religion orientiert, sie haben es mit einem logischen und kosmologischen Problem, mit dem Problem des Unendlichen und Endlichen, des Einen und Vielen zu tun. Die immanente und die kosmologische, wie man sie nennen kann, Trinität mag Trinität sein, aber sie ist nicht notwendig religiös.

2. Im Gegensatz hierzu hat man von einer ökonomischen oder Offenbarungstrinität geredet. Das Wesentliche daran ist die Ueberzeugung, daß Gott seinen Heilswillen durch Jesus Christus und den heiligen Geist verwirklicht. Jesus Christus und der heilige Geist gehören in das Grundgefüge der christlichen Gedanken hinein, erst dadurch empfängt die christliche Anschauung von Gott ihre Bestimmtheit. Hier ist nun alles religiös, denn es ist alles auf den Heilswillen Gottes mit der Menschheit bezogen. Dagegen ist es nicht notwendig, in diesem Zusammenhang von Trinität zu reden. Zwar handelt es sich auch hier um drei unterschiedene Größen, die in Einheit stehen, aber die Einheit ist nicht ein arithmetisch-ontologisches Problem, sondern ein einleuchtender teleologischer Zusammenhang. Es ist natürlich selbstverständlich, daß Jesus Christus und heiliger Geist auf die Seite Gottes gehören als die Organe seines Heilswirkens, daß sie ganz darin aufgehen, den Heilswillen Gottes auszurichten, und nicht etwa eine Selbständigkeit besitzen, die Gottes Heilsabsicht gefährden könnte. Die Vorstellungen von Jesus Christus und dem heiligen Geist können dabei verschieden sein. Jesus Christus konnte mit Paulus als das präexistente gottartige Wesen (Phil $2_{5\,ff}$) oder als himmlischer Mensch (I Kor $15_{45.47}$), der heilige Geist als mehr oder minder persönhaftes Wesen oder als Kraft gefaßt werden, es konnten modalistische und dynamistische Vorstellungen gebildet werden, denen es darauf ankommt, in Christus und Geist Wirkungen Gottes zu besitzen, ohne daß durch die Verschiedenartigkeit der Vorstellungen die religiöse Grundanschauung verändert wurde. Der Monotheismus ist dabei stets selbstverständliche Voraussetzung und niemals Problem. — Ein Anstoß zu trinitarischen Gedankenbildungen im eigentlichen Sinn konnte erst geboten werden, sobald das ursprüngliche Verhältnis, das für die religiöse Anschauung zwischen Gott, Christus und Geist bestand, unsicher gemacht wurde. Das geschah durch Arius (¶ Arianischer Streit). Nicht in den Formeln an und für sich, mit denen er das Wesen Christi zu fassen suchte, lag das Bedenkliche — er konnte sich für ihren Wortlaut auf das NT berufen — wohl aber in der Tendenz, Gott und Christus in Wesensgegensatz zu einander zu bringen. Das Interesse, die Einzigartigkeit Gottes sicher zu stellen, hat bei Arius dazu geführt, ihn in eine erhabene Absonderung zu bringen, daß darüber die Realität der Offenbarung und Erlösung in Christus zweifelhaft wurde. Es hing wirklich das tiefste religiöse Interesse daran, daß Gott und Christus einander nicht wesensfremd seien, daß der Mensch in Christus es wirklich mit Gott und nicht einem anderen, wenn auch noch so erhabenen Wesen zu tun hat. So mußte die Wesensgleichheit von Gott und Christus ausgesprochen werden. Und dasselbe ist dann vom heiligen Geiste zu sagen. Den Forderungen des religiösen Interesses war durch die Lebensarbeit des Athanasius Genüge getan, aber nun war die ursprüngliche Anschauung selbst zu einer Trinitätslehre, der Monotheismus zum Problem geworden. — Bei den Versuchen, dies Problem zu bewältigen, wurden zwei Richtungen eingeschlagen. Die eine wurde von den Morgenländern verfolgt, denen seit Origenes der Subordinatianismus im Blute lag (die Anschauung, wonach nur der Vater Gott im strengen Sinne ist, Sohn und Geist nicht n e b e n, sondern u n t e r ihm stehen), d. h. als die eigentliche Quelle der Gottheit galt den Morgenländern schließlich doch der Vater, dem Sohn und Geist in irgend einer Weise, freilich ohne Beeinträchtigung ihres göttlichen Wesens, untergeordnet seien. Aber bei subordinatianischen Anschauungen besteht immer die Gefahr, in die Bahnen des arianischen Denkens wieder einzubiegen. In entgegengesetzter Richtung bewegte sich im Abendlande Augustin, der allen Subordinatianismus bis auf den letzten Rest austilgte. Vater, Sohn und Geist sind in allem gleich, es besteht an keiner Stelle ein Unterschied; aber dann fallen sie zusammen, und die Unterscheidung ist schließlich überhaupt aufgehoben. Für den Monotheismus ist das kein Schade, aber es besteht nun die Gefahr, daß das Geschichtliche verkürzt, vielleicht beseitigt wird, daß in der eigentlichen Frömmigkeit die Person Jesu keine Stelle mehr hat. Augustins Bekenntnisse lassen diese Gefahr deutlich erkennen. Ihr Thema ist: Gott und die Seele, und dies Thema läßt sich durchführen ohne Rücksicht auf trinitarische Spekulationen und geschichtliche Erscheinungen.

3. Wo das Interesse energisch auf Wahrung des Monotheismus gerichtet ist, da findet in irgend einem Maße eine Zurückdrängung des eigentlich Trinitarischen statt. Das gilt im besondern Maße von der Theologie der neueren Zeit in allen ihren Richtungen, soweit sie nicht etwa das in der Tradition Gegebene nur reproduzieren, sondern selbständig an den Problemen arbeiten will. Es läßt sich sagen, daß die Geschichte der Trinitätslehre die Geschichte ihrer Umdeutung ist. ¶ Schleiermacher verweist sie an den Schluß seiner Glaubenslehre. Sie ist ihm in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein, sondern eine Verknüpfung mehrerer solcher Aussagen, also etwas Abgeleitetes. Das Wesentliche ist ihm die Lehre von der realen Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur sowohl durch die Persönlichkeit Christi als durch den Gemeingeist der Kirche und die Abweisung von Anschauungen, die etwa behaupten möchten, daß etwas geringeres als das göttliche Wesen in Christo war und der christlichen Kirche als

ihr Gemeingeist einwohnt. Für die ¶ spekulative Theologie, als deren Vertreter ¶ Biedermann genannt sei, löst sich die Trinitätslehre in die drei Momente auf, die das Wesen des absoluten Geistes ausmachen. Der absolute Geist ist nämlich absolutes Insichsein gegenüber dem sinnlichen Weltprozeß, er setzt, ewig-allgegenwärtig, den Weltprozeß mit seinem Endziel im endlichen Geist aus sich heraus und er verwirklicht absolutes Geistesleben im endlichen Geist. J. A. ¶ Dorner, der als Beispiel für die Vermittlungstheologie angeführt sei, spricht von Unterschieden in Gott und bedient sich dafür der trinitarischen Terminologie. Aber schließlich ist ihm Gott die eine absolute Persönlichkeit. Die ¶ Erlanger Schule sucht zwar den engsten Anschluß an die von der Tradition dargebotene Lehr- und Ausdrucksweise, aber man darf sich dadurch nicht über die hier vorhandenen durchgreifenden Veränderungen täuschen lassen. Wenn z. B. F. H. R. ¶ Frank von dem christlichen Erlebnis der Wiedergeburt ausgeht, darin die drei Momente der Schuldverhaftung, der Schuldfreiheit und der Versetzung in den Stand der Schuldfreiheit findet, und jedes dieser drei Momente auf die Wirkung eines in Gott persönlich unterschiedenen Faktors zurückführt, so liegt auf der Hand, daß er nie und nimmer zu einer wirklichen Trinitätslehre kommt. Von dem Erlebnis der Wiedergeburt aus kann er nichts anderes behaupten als, daß derselbe Gott, der es mit der Sünde unerbittlich genau nimmt, dennoch Erbarmen übt. Auch für Frank ist schließlich nicht das Problem, wie sich der Monotheismus wahren läßt, sondern wie man auf eine Dreiheit in Gott kommen kann. A. ¶ Ritschl hat die Ausdrücke D. und Trinität vermieden, Julius ¶ Kaftan nimmt sie zwar wieder auf, aber sie sind ihm nur eine notwendige Bezeichnung gerade für den Monotheismus, eine Einschärfung, daß wir es immer mit dem einen Gott zu tun haben, auch wo wir von Sohn und Geist reden; die geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi ist die Selbstoffenbarung und der heilige Geist die Selbstmitteilung Gottes. Fast bis aufs Wort stimmt damit Martin ¶ Kähler überein, der von der Selbstdarstellung und Selbstmitteilung Gottes spricht. Für Reinhold ¶ Seeberg ist der religiöse Gehalt der Trinitätslehre, daß in Gott eine dreifache Willensrichtung besteht: „Gott ist geistige Person oder wirksamer Wille. Und Gott will, daß die Welt sei und werde; Gott will, daß eine Kirche sei und werde; und Gott will, daß eine Vielheit einzelner Seelen sei und werde". Das klare Ergebnis dieses Ueberblicks ist, daß an allen Stellen eine Umdeutung der Trinitätslehre vorliegt; selbstverständliche Voraussetzung ist überall der Monotheismus. Der Wahrheitsgehalt der Trinitätslehre, der ihrer Formeln nicht bedarf, ist, daß der christliche Gottesbegriff niemals aus bloß abstrakt-logischen Erwägungen, sondern allein aus der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus Christus und dem in der Gemeinde der Gläubigen waltenden heiligen Geist gewonnen werden kann. Manche formalistischen Probleme, an denen die alte Trinitätslehre sich vergeblich abmüht, sind damit beseitigt, aber Probleme schwerster Art sind darum doch genug vorhanden. Gott bleibt der unerforschliche Gott. Schwere Probleme ergeben sich daraus, daß der Glaube an Gott als die heilige Liebe und der tatsächliche Verlauf des Weltgeschehens nicht in eine schnelle und sichere Uebereinstimmung zu bringen sind, daß wir kein Mittel besitzen, das den Zusammenhang zwischen Gottes heiliger Liebe und dem Weltlauf in jedem Falle einleuchtend zu machen vermag. Weiter entsteht ein schweres Problem daraus, daß die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus tatsächlich gegenüber dem Gesamtgeschehen, das wir auch nicht als gänzlich gottverlassen zu denken vermögen, begrenzt ist, und ein einfaches Verhältnis, das eins mit dem andern verbände, sich nicht auffinden läßt. Ein einfach rationaler Gottesbegriff kommt also nicht heraus, wenn von der Wiederholung der traditionellen trinitarischen Formeln abgesehen wird. Dafür ist gesorgt, daß Gedanke und Leben schwerste Aufgaben genug vorfinden. Aber der Sinn der Trinitätsformel selbst ist an sich einfach genug: Gott in Christus und durch Christi Geist in uns.

Fr. Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 170—172; — Alois E. Biedermann: Christliche Dogmatik, (1869) 1884—85², § 839—844; — J. A. Dorner: System der christlichen Glaubenslehre, 1879, § 28—33; — Fr. H. R. Frank: System der christlichen Gewißheit, 1873, § 33; — Martin Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, (1883) 1905³, § 362—375; — Julius Kaftan: Dogmatik, (1897) 1901⁴; — Th. Häring: Der christliche Glaube, 1906, S. 537 ff; — Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 369 f; — ‡ Reinhold Seeberg: Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, 1902, S. 117—119; — ‡ Ders.: Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre, 1908; — ‡ Gustav Krüger: Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1905.

Kalweit.

Dreifaltigkeit, Genossenschaften von der heiligsten D.: 1. Trinitarier = ¶ Dreifaltigkeitsorden. — 2. Frauen v. d. h. D., 1650 in Lyon gestiftete, 1824 erneuerte, in Frankreich und Algier verbreitete Säkularkongregation für Kranken- und Waisenpflege und Unterricht. — 3. Priester der h. D., 1827 vom ehrwürd. ¶ Cottolengo für sein Asyl in Turin gegründete Priestervereinigung. — 4. Erzbruderschaft v. d. h. D., 1548 vom hl. Philipp ¶ Neri in Rom gegründet zur Aufnahme armer und kranker Pilger; das 1558 eröffnete Ospedale bei Sta. Trinità wurde infolge des Gesetzes über die Opere pie (1890) von der Regierung aufgehoben.

Joh. Werner.

Dreifaltigkeitsorden oder Trinitarierorden (Ordo sanctissimae Trinitatis de redemptione captivorum), ein Orden regulierter ¶ Chorherren mit eigener Regel, gestiftet 1198 in Frankreich von Johann von Matha († 1213) und Felix von Valois († 1212), bestätigt 1198 von Papst Innocenz III, widmete sich der Loskaufung christlicher Sklaven aus den Händen der Ungläubigen, in neuerer Zeit der Heidenbekehrung und der Befreiung und Pflege von Negerkindern. Von Frankreich aus verbreitete er sich rasch auch über andere Länder, doch darf die Zahl der Trinitarierniederlassungen nicht überschätzt werden, wie das gewöhnlich geschehen ist. Unter den Reformkongregationen, die wie in anderen Orden gegen den einreißenden Verfall begründet wurden, ist die Kongregation der unbeschuhten Trinitarier (bestätigt 1599) die wichtigste; sie besteht noch heute (ca. 450 Mitglieder). Im übrigen ist der Orden gegenwärtig ausgestorben. Der weibliche Zweig

(endgültig 1236 errichtet) blieb bedeutungslos.

P. Deslandres: L'ordre des Trinitaires, Toulouse 1903; — Neudecker-Hauck: RE³ XX, S. 123—125; — Heimbucher² II, S. 69—73. **Heussi.**

Dreikapitelstreit ¶ Monophysiten.

Drei Könige, die heiligen. Nach Mtth 2 $_{1}$ ff kamen, „als Jesus geboren war in Bethlehem in Judäa in den Tagen des Königs Herodes, Magier vom Morgenland" nach Jerusalem, forschten nach dem „neu geborenen König der Juden", dessen Stern sie im Osten gesehen hatten, fanden ihn, geleitet von dem Sterne, in Bethlehem, wohin man sie bedeutet hatte, huldigten dem Kindlein, „öffneten ihre Schätze und brachten ihm Geschenke dar, Gold, Weihrauch und Myrrhe". Die Evangelienkritik weist diese Erzählung in das Gebiet der Legende; vielleicht ist sie entstanden als christliches Gegenstück gegen eine bei Sueton berichtete Erzählung vom Zuge des Persers Tiridates nach Rom, der mit seinen Magiern i. J. 66 nach Christi Geburt dorthin kam, um Nero „anzubeten", und dann auf anderem Wege wieder heimkehrte. Ungemein lieblich und erbaulich, eine symbolische Darstellung der Huldigung der Heidenwelt vor ihrem Erlöser, gehört die Erzählung doch ganz dem großen Legendengewächse an, das die zweite und dritte Generation um die Kindheit Christi spann, nachdem sich die erste noch mit dem Manne begnügt hatte. Die Magier aus dem Osten sind Phantasiegestalten, ohne Fleisch und Blut, also auch ohne Gebein — so das Urteil der Geschichte. Aber die Tradition ist pietätvoller, sie malt aus und dichtet weiter, wie es ihrem Gemütsbedürfnisse entspricht. Daß „drei Könige" Jesum angebetet hätten, sagt die Evangelienerzählung nicht, sie nennt keine Zahl und spricht von einfachen „Magiern". Die Dreizahl hat man erschlossen nach der Zahl der drei Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhen, zudem war drei die heilige Zahl. Die ältesten Darstellungen zeigen keineswegs immer drei Weise, mitunter sind es zwei, oder auch vier und sechs — ein Beweis, daß die Dreizahl erst nachträglich geworden ist. Aus den „Magiern" aber sind „Könige" geworden dank des für die Evangeliendichtung grundlegenden Prozesses, alttestamentliche „Weissagungen" in der Geschichte Christi erfüllt zu sehen. Pslm 68 $_{30.\ 32}$ sagte: die Könige werden dir Geschenke zuführen ... die Fürsten aus Aegypten werden kommen, Mohrenland wird seine Hände ausstrecken zu Gott; Pslm 72 $_{10}$ verhieß: die Könige am Meer und in den Inseln werden Geschenke bringen. Die Könige aus Reich Arabien und Saba werden Gaben zuführen. Jes 49 $_{7}$ steht die Weissagung: Könige sollen sehen und aufstehen und Fürsten sollen anbeten um des Herrn willen. Jes 60 $_{3.\ 10}$ sagte: Und die Heiden werden in deinem Lichte wandeln, und die Könige im Glanz, der über dir aufgehet ... Könige werden dir dienen. Der Entwicklungsprozeß hat schon sehr früh eingesetzt. ¶ Tertullian zitiert schon diese Bibelstellen, aber deutlich merkt man bei ihm noch das Ringen der Geschichte mit der Dogmatik; er fügt, fast entschuldigend, hinzu: „denn der Orient hatte auch Könige, die zugleich Magier waren" (adversus Marcionem III, 13). Seit dem 5. Jhd. sind die heiligen drei Könige feste Tradition der Kirche. Alsbald kamen auch die Namen, sie wechselten, um sich allmählich auf Melchior, Caspar, Balthasar zu verfestigen. Melchior war der erste, „ein Greis mit gebleichtem, wallendem Haar und langem Barte, in hyazinthenem Gewande und milesischem Mantel, die Fußbekleidung hyazinthenfarben mit Weiß durchwirkt, als Kopfbedeckung ein Turban in buntverschlungenen Farben. Er brachte Gold dem Herrn dar. Der zweite mit Namen Caspar, ein unbärtiger Jüngling mit rotem, frischem Antlitz in milesischem Gewande, rotem Mantel und hyazinthenfarbiger Fußbekleidung, ehrte Gott mit Weihrauch. Der dritte, gebräunt und ganz bärtig, Balthasar ist sein Name, trug ein rotes Gewand mit abwechselndem Weiß und milesischer Fußbekleidung; durch die Myrrhe legte er das Bekenntnis ab, daß des Menschen Sohn sterben werde" — so schildert klassisch ¶ Beda die nun feststehende Tradition. Die erste historisch gesicherte Nachricht von den Gebeinen der heiligen drei Könige fällt in das Jahr 1158. Als Friedrich I Barbarossa in diesem Jahre die Stadt Mailand belagerte, wurden, wie eine gleichzeitige Chronik meldet, „die Leiber der drei Weisen, die unsern Heiland als Kind in Bethlehem anbeteten", aus Furcht vor dem deutschen Kaiser aus einer alten Kirche dicht bei Mailand in die Stadt selbst gebracht. Nach der zweiten Einnahme Mailands 1164 schenkte der Kaiser die Reliquien seinem Kanzler, dem Kölner Erzbischof Reinald von ¶ Dassel, und am 23. Juli desselben Jahres wurden sie in Köln in der dortigen Peterskirche feierlichst beigesetzt. Aus früherer Zeit wissen wir über die Gebeine der drei Könige schlechthin nichts; was erzählt wird von der Kaiserin Helena, der Mutter Kaiser Konstantins, daß sie die Leiber aus den verschiedensten Weltgegenden zusammensuchte, daß Bischof Eustorgius von Mailand, „ein sehr christlicher Mann vor den Tagen des h. ¶ Ambrosius" [historisch sein dritter Vorgänger] sich „vom Kaiser die marmorne geheiligte Lade, welche die Leiber der h. drei Weisen und Könige barg, erbat", ist unbeglaubigt. Ambrosius selbst hat in einer Predigt die Erzählung von den Weisen eingehend behandelt, weiß aber von den Reliquien nichts, sein Biograph Paulinus und ein Gedicht, das im achten Jhd. die Reliquien Mailands aufzählt, ebensowenig. Die Legende ist somit ein Produkt der Bewegung der ¶ Kreuzzüge, deren Einfluß auf den Volksaberglauben außer Zweifel steht. Damals, als orientalische Sitten und Unsitten das Abendland überschwemmten und bis ins Krankhafte gesteigerte Sehnsucht nach dem h. Lande, dem h. Grabe die Volksmassen um das päpstliche Panier scharte und der Pilger wie der Kreuzritter sein „Andenken" aus Palästina mitbrachte, sind auch — wer weiß, von wem und woher? — jene Leiber nach Mailand gekommen. Die amtliche katholische Kirche hält an der Echtheit der Reliquien bis heute fest, auf dem Kölner Katholikentage von 1903 schenkte der Kölner Kardinalerzbischof ¶ Fischer dem Mailänder Amtsbruder Ferrari Partikeln der h. drei Könige, von einem der Heiligen einen Unterarm, bestehend aus Speiche und Elle, von dem zweiten die Speiche eines Unterarms, vom dritten einen kleinen Halswirbel, sie wurden in der S. Eustorgiuskirche zu Mailand, ihrer alten Heimat, feierlich beigesetzt. An katholischer Kritik (s. unten Floß und KL) hat es nicht gefehlt, aber die Tradition ist zur Zeit noch mächtiger. — Offenbar wird sie gestärkt durch die ungemeine Popularität der drei Könige im Volksglauben und Volks-

leben. An ihrem Heiligentage, dem ¶ Epiphanienfeste, das schon so wie so ein Sammelplatz von Volksbräuchen war, lädt der Bauer, wie einst die drei Schicksalsfrauen, jetzt die h. drei Könige zu Gast, indem er Brot und Wasser des Nachts auf den Tisch stellt; sie kommen selbst mit ihrem Sterne und erbitten sich Brot (eine Kombination der drei Schicksalsfrauen mit den drei Königen sind die in Nordost-Steiermark üblichen drei Königssängerinnen); uraltem Aberglauben (Erwerbung der Gunst der Geister) entstammt die ebenfalls von den Schicksalsfrauen auf die drei Könige übertragene Sitte bestimmter Speisen, wie Brei, Brotschnitten, Klöße (Knödel), Opferkuchen (insbesondere der sogenannte Bohnenkuchen, bei dem der glückliche Finder der eingebackenen Bohne oder auch Münze Bohnenkönig wird; die in Königsberg existierende „Gesellschaft der Freunde Kants" hält alljährlich ein Bohnenfest ab; wahrscheinlich ist die Bohne eine Erinnerung an die Seelenspeise, ebenso wie die Münze eine Totenmünze ist, mit der dem Toten das Anrecht auf seinen ganzen Rücklaß abgekauft werden soll; die Bohne ist ein Opfer an die Seelengeister bei den Römern), Fladen oder Zelten (Lebkuchen), Krapfen, Bretzel u. a. Wer diese Speisen an ihrem Tage nicht genießt, zieht die Feindschaft der Heiligen auf sich; die Gebäcke tragen zumeist irgendwie die Dreizahl, mitunter sind sie direkte Abbildungen der drei Könige. In Süddeutschland ist vielfach üblich, die Anfangsbuchstaben ihrer Namen mit dazwischen gesetzten Kreuzchen und der Jahreszahl an die Türen zu schreiben (19 C + M + B 08), offenbar apotropäisch, zur Vertreibung böser Geister. Die weitgereisten drei Könige sind begreiflicherweise Schutzpatrone bei Reisen und Wallfahrten, auch der Gasthäuser. Weil sie vor dem Christuskind niederfielen, sind sie Schutzpatrone gegen Epilepsie geworden (!). „Wer die Namen der heil'gen drei Könige bei sich verwahret, wird von der fallenden Krankheit durch Christi Gnade genesen". Da die Reisenden hauptsächlich gutes Wetter und Schutz vor Gewitter brauchen, sind die drei Könige Patrone gegen Gewitter oder Hagel. Wiederum erinnern die Könige im Kartenspiel an die drei Könige; darum sind sie, namentlich Balthasar, Patrone der Spielkartenfabrikanten. Da sie „Magier" waren, schützen sie vor Zauberei. Eine sehr große Rolle spielen die h. drei Könige in den kirchlichen dramatischen Spielen, ¶ Passionsspielen und Weihnachtsspielen; ihre Geschichte ist zu besonderen Epiphanien-Dramen, Magierspielen verarbeitet, die alle untereinander verwandt sind. Im Chorraume der Kirche stand eine Krippe, zu der die Magier unter Führung des Sternes ziehen; hier halten sie zunächst Zwiegespräch mit den Wehmüttern, die an der Krippe die Sprecherinnen abgeben müssen (sie stammen aus dem sogenannten Protevangelium Jakobi, ¶ Apokryphen) und die berufenen Zeugen sind für die unbefleckte Empfängnis der ¶ Maria, und bringen dann ihre Gaben dar. Am Schlusse singt ein Engel das Wort: Impleta sunt omnia (es ist Alles erfüllt) — das Ganze knüpfte an die Liturgie des Epiphanientages an und wurde in sie hineinverwoben, im Laufe der Entwicklung sich immer weiter ausgestaltend: den Ursprung dieser Spiele verlegt Anz ins 11. Jhd. nach Frankreich (Limoges, Nevers, Rouen). — Eine noch reichere Entwicklung zeigt die Darstellung der h. drei Könige in der christlichen Kunst. Sie begegnen in der ältesten Zeit sehr häufig auf den Gemälden in den Begräbnisräumen und auf Skulpturwerken, sie tragen die phrygische Mütze, seit dem 7. Jhd. einen kronenartigen Hut, seit dem 8. Jhd. die Königskrone — also sind sie auch hier erst allmählich Könige geworden. In altchristlicher und frühmittelalterlicher Zeit bringen sie Gaben dar (Gold, Weihrauch, Myrrhen, aber auch einen Kranz, eine Taube oder Kinderspielzeug), später beten sie an. An Kirchenportalen stellt man sie mit Vorliebe dar. Daß einer der Könige ein Mohr sei, tritt erst in Darstellungen des 15. Jhd.s auf. Am berühmtesten sind die Darstellungen von Botticelli, Leonardo da Vinci und Dürer in den Florenzer Uffizien, von Niccolo Pisano im Pisaner Baptisterium, von Stephan Lochner im Kölner Dom und Rubens im Louvre. — Gegen die mittelalterliche Verehrung der h. drei Könige sticht vorteilhaft die Nüchternheit Luthers ab. Er hebt die springenden Punkte der Kritik richtig heraus: „Es ist nicht kund, ob ihr zwei, drei, oder wie viel gewesen sind . . . . Ihr wird ein Häuflein gewesen sein, unter welchen etliche Herrn . . . . . Diese Magi oder Weissager sind nicht Könige, sondern gelehrte und erfahrene Leut in natürlicher Kunst gewesen, nicht anders, denn was die Philosophi in Griechenland und Priester in Aegypten, und das bei uns itzt sind der hohen Schulen Gelehrten". Die Reliquien hat er, wahrscheinlich 1512, gesehen und sie späterhin (1531) als Betrug verspottet.

Eb. Nestle: Eine Verhandlung über Mtth 1 und 2 im Jahre 119 (ZwTh 1893); — Alb. Dieterich: Die Weisen aus dem Morgenlande (ZNW 1902); — W. Köhler: Die Reliquien der h. 3 Könige in Köln (ChrW 1903, Nr. 44); — J. Floß: Drei Königenbuch. Die Uebertragung der h. 3 Könige von Mailand nach Köln, 1864; — A. Bellesheim in KL² III, S. 2037 ff; — KHL I, Sp. 1182 f; — H. Anz: Die lateinischen Magierspiele, 1905; — H. Kehrer: Die h. 3 Könige in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis A. Dürer, 1904; — Ders.: Die h. 3 Könige in Literatur und Kunst, 2 Bde., 1909 (konnte zu obiger Darstellung nicht mehr benutzt werden); — Hamilton: Die Darstellung der Anbetung der h. 3 Kön. in der toskanischen Kunst, 1901; — M. Höfler: Die Gebäcke des Dreikönigstages (Ztschr. des Vereins für Volkskunde Bd. 14, S. 257 ff); — Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, X, 2, S. 333 ff; Weimarer Ausgabe Bd. 34, Abt. 1; — A. Freybe: Der Dreikönigstag und seine Feier in der Kirche, in deutscher Dichtung und Sitte (Ev. luther. Kirchenztg., 1909, Nr. 1—3). **Köhler.**

Dreisitz ¶ Ausstattung usw., 1.

Dreißigjähriger Krieg (1618—1648) ¶ Deutschland: II, 3, ¶ Gustav Adolf.

Drews, 1. Arthur, Philosoph, geb. 1865 zu Uetersen (Holstein), 1896 Privatdozent, seit 1898 a.o. Prof. der Philosophie an der techn. Hochschule in Karlsruhe. — ¶ Philosophen der Gegenwart.

D. verfaßte u. a.: Die deutsche Spekulation seit Kant, 2 Bde., 1893; — Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes, 1906; — Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, 1907; — Die Christusmythe, 1909. — D. gab das Sammelwerk: Der Monismus, 2 Bde., 1908 heraus.

2. Paul, ev. Theologe, geb. 1858 zu Eibenstock, 1883 Pastor in Burkau (Lausitz), 1889 an der Lukaskirche in Dresden, 1894 a.o. Prof. der prakt. Theologie in Jena, 1901 o. Prof. in Gießen, 1908 in Halle. — ¶ Christl. Welt usw., 1.

D. verfaßte außer Predigtsammlungen (Christus unser Leben I, 1901². II, 1901) u. a.: Pirkheimers Stellung zur Reformation, 1887; — Humanismus und Reformation, 1887; — Mehr Herz fürs Volk, 1891; — P. Canisius, 1892; — Disputationen Luthers, 1535—45 gehalten, 1895/96; — Das kirchl. Leben der ev. luth. Landeskirche des Kgr. Sachsen, 1902; — Die Predigt im 19. Jhd., 1903; — Die Ordination, Prüfung und Lehrverpflichtung der Ordinanden in Wittenberg 1535, 1904; — Die Reform des Strafrechts und der Ethik des Christentums, 1905; — Der ev. Geistliche in der deutschen Vergangenheit, 1905; — Der Einfluß der gesellschaftl. Zustände auf das kirchl. Leben, 1906; — Der wissenschaftl. Betrieb der prakt. Theologie in der Fakultät zu Gießen, 1907; — Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?, 1908. — D. gibt Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens heraus (I: Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der röm. Messe, 1902; II und III: Untersuchungen über die sog. clementinische Liturgie, 1906), sowie das Sammelwerk: Evangel. Kirchenkunde (dessen 1. Band der oben genannte über das Königr. Sachsen ist) und fördert das Studium religiöser ¶ Volkskunde (vgl. seinen Art.: Religiöse Volkskunde MkPr 1901). **M.**

Dreyer, Otto (1837—1900), ev. Theologe, geb. zu Hamburg, 1863 Pfarrer in Gotha, seit 1891 Oberkirchenrat in Meiningen. Was er in Predigten und populär-wissenschaftlichen Schriften warmherzig vertrat, sagt der Titel seiner bekanntesten Schrift: Undogmatisches Christentum (1888). **M.**

Driesch, Hans, geb. 1867, Privatgelehrter in Heidelberg, 1908 Lecturer für „Naturtheologie" (¶ Gifford) in Aberdeen, namhafter Naturforscher, der durch begriffskritische und durch experimentelle Arbeiten zu der Annahme gelangte, daß „die Teleologie im Bereich des Biologischen, zumal des Morphogenetischen", nur die Form einer „dynamischen Teleologie, eines Vitalismus haben könne". Die Seele gilt ihm als „elementarer Naturfaktor", die Lebensphänomene sind „autonom". Viel berufen ist sein keckes Wort: Der Darwinismus gehört der Geschichte an, wie das andere Kuriosum unseres Jahrhunderts, die Hegelsche Philosophie; beide sind Variationen über das Thema: Wie man eine ganze Generation an der Nase führt, und nicht grade geeignet, unser scheidendes Säkulum in den Augen künftiger Geschlechter dauernd zu heben (Biol. Zentralbl. 15, S. 355). — ¶ Biologie ¶ Darwinismus ¶ Deszendenztheorie, 2, ¶ Entwicklungslehre ¶ Teleologie ¶ Vitalismus.

Unter seinen Schriften sind die wichtigsten: Die Biologie als selbständige Grundwissenschaft, 1893; — Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis vitalistischen Geschehens, 1899; — Die organischen Regulationen. Vorbereitungen zu einer Theorie des Lebens, 1901; — Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre, 1905; — Eine eingehende Darlegung der Entwicklung seiner Ansichten bietet Rudolf Otto: Naturalistische und religiöse Weltansicht, (1904) 1909², S. 201—207. **Titius.**

van der Driesche (Drusius), Johannes (1550—1616), geb. in Ostflandern, gestorben als Professor der orientalischen Sprachen an der holländischen Universität Franecker, wohin er gleich bei der Gründung der Universität 1585 berufen wurde, nachdem er zuvor dasselbe Amt in Oxford (seit 1572) und seit 1577 in Leiden bekleidet hatte. Ein Freund des ¶ Arminius, ohne doch mit Entschiedenheit an dem damals die Niederlande erregenden Streit teilzunehmen, hat er sich noch vor den großen Exegeten der Arminianer dem traditionell nicht beengten, philologischen und zum Teil auch historischen Bibelstudium hingegeben und besonders im Auftrag der Generalstaaten Anmerkungen zu den schwierigsten Stellen des AT besorgt, die, wie sein neutestamentliches Parallelwerk, von der Theologie des 17. und 18. Jhd.s mit Recht hoch gewertet sind.

RE³ V, S. 46 ff; — ADB V, S. 439 f. **Zsch.**

Dringenberg, Ludwig, ¶ Humanismus.

Driver, Samuel Rolles, geb. 1846 Regius Professor of Hebrew and Canon of Christ Church, Oxford. Fellow of the British Academy.

Hauptwerke: A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew, 1892; — An Introduction to the Literature of the Old Testament, 1891 (ins Deutsche übertragen von Rothstein, 1896); — Isaiah, his life and time, ohne Jahr [1888]; — Texte und Kommentare zu Deuteronomium, Joel, Amos, Daniel, Genesis. **Wollschläger.**

Drontheim (norwegisch: Trondhjem; ursprünglich Nidaros, daher Nidrosiensis dioecesis), seit 1029 durch Olaf den Heil. Bischofssitz, 1148 bezw. 1152 durch den von Papst ¶ Eugen III entsandten Kardinalbischof Nikolaus von Albano (den späteren ¶ Hadrian IV) als Erzbistum zur Metropole ¶ Norwegens erhoben, das dadurch aus der Jurisdiktion ¶ Lunds ausschied und selbständige Kirchenprovinz wurde; seit der Reformation ist D. der Sitz eines der 6 Stifter oder Bistümer, in welche die norwegische lutherische Staatskirche eingeteilt ist. — ¶ Norwegen.

KL² III, Sp. 2069—2073. **Joh. Werner.**

v. Droste-Hülshoff, Annette, Freiin (1798—1848), Dichterin, geb. zu Hülshoff bei Münster, lebte, nachdem sie eine vorzügliche Bildung genossen und in Koblenz und anderen Städten im Verkehr mit geistig höchst angeregten Kreisen gestanden hatte, in Rüschhaus bei Münster, später auf der Meersburg am Bodensee, wo sie gestorben ist. Körperlich leidend und ein im Grunde einsames Leben führend (sie blieb unverheiratet), ist sie zu außerordentlicher Konzentration der Seele gelangt. In ihren religiösen Dichtungen hat die gläubige Katholikin Töne gefunden, die in jedes Christen, jedes frommen Menschen Herzen wiederklingen. ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit.

Gedichte, zuerst 1838; — Das geistliche Jahr, nebst einem Anhang religiöser Gedichte, 1852. **M.**

Droste zu Vischering, 1. Clemens Aug. ¶ Kölner Kirchenstreit. — 2. Schwester Maria ¶ Guter Hirte ¶ Herz Jesu, Kult.

Druckerlaubnis ¶ Imprimatur ¶ Zensur.

Drummond, 1. Henry (1786—1860) gehörte zu den Führern der englischen ¶ Irvingianer, für deren Sache er mit seinem großen Vermögen und literarisch eintrat (u. a. Revealed religion, 1845). **M.**

2. Henry (1851—1899), Evangelist und religiöser Schriftsteller, geb. in Park Place, Stirling in Schottland. D. besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt, sodann die Universität von Edinburgh, bezog darauf das new college in Edinburgh, um Theologie zu studieren, hörte daneben auch naturwissenschaftliche, besonders geologische Vorlesungen an der Universität. Das Sommersemester 1873 verlebte er in Tübingen. 1874 wurde er in die große Evangelisationsbewegung hineingezogen, welche die beiden amerikanischen Methodisten ¶ Moody und ¶ Sankey in den Jahren 1873—75 in den Städten Großbritanniens ins Werk setzten. Im Herbst 1877 erhielt er die Stelle eines naturwissenschaftlichen Dozenten an

dem college der Freikirche zu Glasgow und übernahm daneben eine neu eingerichtete Stadtmissionsstelle in dem Arbeiterviertel Possilpark. 1883 erschien das Werk, das ihn mit einem Schlage bei seinen Landsleuten berühmt machen sollte: Natural law in the spiritual world. Das Buch ist zweimal ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel: Das Naturgesetz in der Geisteswelt. Originell war die Art, wie D. seine religiösen Gedanken über das (geistliche) Leben unter biologischen Formeln wie „Entstehung des Lebens", „Wachstum", „Entartung", „Absterben", „Parasitismus" darstellte und christliche Wahrheiten durch zahlreiche Vergleiche aus dem naturwissenschaftlichen Gebiet beleuchtete. Aus überraschenden Parallelen zwischen gewissen Gesetzen der Biologie und den Gesetzen des geistigen, insbesondere des religiösen Lebens gewann D.s lebhafte Phantasie die Ueberzeugung, daß die biologische Wissenschaft eine neue Grundlage, ja den eigentlichen wissenschaftlichen Beweis für die Wahrheit der Religion enthalte. Das Buch fand eine enthusiastische Aufnahme. Dennoch wünschte D. gegen Ende seines Lebens, es aus dem Buchhandel zurückzuziehen. Er überzeugte sich mehr und mehr von der Unklarheit der wissenschaftlichen Grundbegriffe, die seinen ganzen Gedankengang durchzog. Die ernsthafte Kritik hatte von Anfang an hervorgehoben, daß D. nicht nur die Gültigkeit der von dem Darwinismus aufgestellten biologischen Gesetze überschätze, sondern daß ihre Anwendung auf das christliche „Leben" bei der inneren Verschiedenheit der Vergleichsobjekte auf einem Trugschluß beruhe. Auf der andern Seite konnten die Mängel der methodistischen Erweckungstheologie des Verfassers niemandem verborgen bleiben, der ein tieferes psychologisches Verständnis des religiös-sittlichen Lebens besaß. 1884 erhielt D. von der Generalversammlung der free church seine Ernennung zum Professor für Naturwissenschaft innerhalb der theologischen Fakultät von Glasgow. Seine Professur ließ ihm reichliche Muße, seine Kraft der ihm am meisten am Herzen liegenden und seiner persönlichen Begabung am meisten entsprechenden Arbeit zu widmen: der Evangelisationsbewegung unter den Studenten. Die Bewegung nahm Ende 1884 in Edinburgh ihren Anfang und pflanzte sich an vielen Universitäten Englands fort. D. besuchte im Dienst der Bewegung Deutschland (Bonn, ¶ Christlieb), Amerika, Australien. Er organisierte die mit dieser Bewegung in Zusammenhang stehende Ferienmission und nahm die Gründung von university settlements in die Hand. Mehrere seiner bei diesen Gelegenheiten gehaltenen Ansprachen sind in deutscher Uebersetzung erschienen und haben auch bei uns z. T. eine überraschend große Verbreitung gefunden. „Das Beste in der Welt", eine Auslegung von I Kor 13 erschien, übersetzt von Julie Sutter, erstmalig 1890 (die letzte, 36. Auflage, 127.—129. Tausend, 1905). Von ähnlichen Ansprachen seien genannt: „Pax vobiscum", „Das Programm des Christentums", „Das Schönste im Leben", „Die Stadt ohne Kirche", „Das ideale Leben, Ansprachen aus dem Nachlaß", 1899. Aus Vorträgen, die D. 1893 in Boston gehalten hatte, entstand sein letztes Werk: The ascent of Man (1894). Das Buch behandelt die Entwicklung des Menschen als eines animalischen, vernunftbegabten und sozialen Wesens, und verfolgt umgekehrt wie das „Naturgesetz in der Geisteswelt" die Tendenz, ethische Kräfte in dem Gesamtbereich des organischen Lebens bis in seine untersten Stufen hinab nachzuweisen. Mit Recht urteilten einsichtige Kritiker, daß das Buch mehr die Arbeit eines poetischen Auslegers der modernen Wissenschaft, als eines eigene Wege gehenden Forschers sei. Es ist nicht ins Deutsche übersetzt worden. — Bald nach Herausgabe des Buchs fing D. an zu kränkeln, mußte im Frühjahr 1895 seine Lehrtätigkeit abbrechen, reiste nach Südfrankreich und wurde dann nach Turnbridge Wells gebracht, wo er nach zweijährigem heldenmütig ertragenen Siechtum am 11. März starb.

G. A. Smith: H. D. (in deutscher Uebersetzung mit einem Begleitwort von F. Vetter, 1900). **Burbach.**

Drusius, Johannes, ¶ van der Driesche.

Dryander, Ernst, ev. Theologe, geb. 1843 zu Halle a. S., 1872 Pfr. in Torgau, 1874 in Bonn, 1882 Superintendent und Pfr. an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, 1887 zugleich Konsistorialrat, 1890—1902 Generalsuperintendent der Kurmark, 1898 Oberhofprediger, seit 1903 Mitglied des Herrenhauses und des Ev. Oberkirchenrats, seit 1907 Vizepräsident des letzteren. D.s Predigtwerke (Evangelische Predigten; Der 1. Brief Johannis in Predigten ausgelegt; Das Evangelium Marci in Predigten und Homilien ausgelegt u. a.) sind in zahlreichen Auflagen erschienen. **M.**

Dschainismus ¶ Jainismus.

Dualismus.

1. Der psychisch-physische D.; — 2. Die geschichtlichen Haupttypen des Weltanschauungs- oder Wertdualismus; — 3. Deren Vergleichung mit einander auf ihren Lebenswert; — 4. Zur philosophischen Diskussion über den Weltanschauungs-D.

1. Dualistisch ist alle Auffassung des Daseins, bei welcher der Weltbestand nicht als durchgängig desselben Wesens, sondern als zwiegespalten vorgestellt wird, und zwar so, daß die beiden Seiten des Zwiespalts nicht auf einander zurückführbar sind. Diese Spaltung kann in sehr verschiedener Weise gedacht und empfunden werden. Besonders zu nennen ist die dualistische Auffassung des Verhältnisses von Psychischem und Physischem zu einander. Hier erscheinen das Seelische und das Körperliche nicht nur als zwei auf einander nicht zurückführbare Größen, sondern überdem als zwei Daseinsgebiete, die gegen einander gänzlich abgeschlossen sind. Solche Scheidung, in der Stimmung des Jenseitsglaubens und auch durch das Denken schon angebahnt (z. B. bei Augustinus), vollzog klar durchdacht und konsequent durchgeführt in einflußreichster Weise ¶ Descartes mit seiner Lehre von den zwei Substanzen: es gibt ein Gebiet des Denkens (Bewußtseins) und ein Gebiet des Ausgedehntseins; die beiden stehen klar und bestimmt lediglich nebeneinander. Die Tatsachen der Erfahrung widersprechen solchem reinlichen Nebeneinander klaren Getrenntseins. Selbst Descartes sah sich genötigt, die Zirbeldrüse als künstliches Bindeglied dazwischen zu flicken. Die fortschreitende Erkenntnis des tiefgreifenden Zusammenhanges zwischen Psychischem und Physischem, im besondern nach der Seite weitgehender Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen, bekräftigt immer mehr die Unhaltbarkeit des psychisch-physischen D. als einer abschließenden me-

taphysischen Theorie. Doch ist eine wirkliche Zurückführung des einen auf das andre ebensowenig gelungen. Wohl besteht ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis innigster Art, welches verbietet, an dieser Stelle das Dasein durch einen Schnitt, der bis auf den Grund geht, auseinander zu legen; es bleiben aber doch Psychisches und Physisches allen künstlichen Vereinheitlichungsversuchen (wie z. B. den materialistischen) zum Trotz inkommensurable Größen, so daß es hier wenigstens bei einem Nebeneinander im Erleben und Erfassen des Wirklichen für uns sein Bewenden hat.

2. Allem Weltanschauungs-D. liegt zu Grunde die starke Empfindung einer Differenz zwischen dem tatsächlichen Befund der empirischen Wirklichkeit und demjenigen, wie es sein sollte. Je nachdem, was für eine Wertung oder Idealforderung jene Empfindung weckt, ergeben sich sehr verschiedene Formen dieses D.; auch werden aus dem dualistischen Stimmungserlebnis die Weltanschauungskonsequenzen in verschieden weitgehender Weise gezogen. — Als die primitivste Form dualistischen Weltempfindens müssen wir diejenige bezeichnen, welche dem Weltanschauungs-D. auf altindischem und spätantikem Boden zu Grunde liegt. Leid anstatt Lust, Sterbenmüssen anstatt Lebenbleiben ist hier das Thema der Empfindungskritik am Dasein. Diese Kritik ist im Grunde subjektivistisch und entnimmt ihre Maßstäbe den Wünschen, welche der unmittelbare Lebensdrang eingibt. Die Rettung aus der natürlichen Lebensverzweiflung bringt der Glaube, daß dieses uns umgebende Dasein anomal ist, eine Verderbnis der Existenz durch irgend ein böses Prinzip, das in unserem Daseinskreis wirkt, darüber hinaus aber in einem Bereich der Vollkommenheit keine Macht hat. Dorthin zielt nun das Streben und eine bestimmte Praxis, die je nach der näheren Fassung des dualistischen Gedankens verschieden ausfällt. Der letzte Gedanke der theoretischen Gesamtweltanschauung bleibt aber der dualistische. Es entspricht dem subjektivistischen Ausgangspunkt, daß lediglich das einzelne Subjekt sich aus der Umklammerung der Materie wieder zum Leben zurückzufinden oder aus der Wirrnis des Scheindaseins in die ewige Ruhe und Stille einzutauchen vermag. — Bei anderen Formen des D. liefern einen entscheidenden Einschlag Wertungen und Forderungen, die sich aus dem Zusammenhang des menschlichen Kulturlebens erheben. Hier finden wir überall eine Tendenz, für die Gesamtweltanschauung über den D. hinauszukommen. Das entspricht durchaus dem anders gearteten Ausgangspunkt des dualistischen Empfindens. Die durch subjektivistische Kritik am Dasein entstandene dualistische Spannung mochte sich durch Aussichten lediglich für das Individuum befriedigend lösen; wo dagegen Strebungen des Kulturlebens in Betracht kommen, da sind bestimmte universal gerichtete Idealforderungen mit im Spiele, die sich mit Lösungen lediglich für das einzelne Subjekt nicht zufrieden geben können. — Der D. des Mazdaglaubens (der Gegensatz zwischen dem guten und reinen Willen Ahura Mazdas und dem bösen Walten Angro Mainyus samt seinem Dämonenheer in der Welt, ¶ Perser usw.) steht im Zusammenhang mit den Forderungen einer bestimmt gearteten materiellen Kultur, die sich durch einen bemerkbaren sittlichen Einschlag auszeichnet auf dem Untergrunde eines starken Gottesglaubens, dem die Idee der kultischen Reinheit sein Hauptgepräge gibt. Das dualistische Moment wurzelt hier innerlich in der Empfindung des Gegensatzes zwischen den Forderungen und Erwartungen des Mazdaglaubens, die auf eine äußerlich beherrschende Stellung dieses Glaubens gehen, und dem vorgefundenen Tatbestand. Eine Anknüpfung bietet ein uralter primitiver Natur-D. zwischen freundlichen und feindlichen Mächten, erwachsen aus der Erfahrung der teils fördernden, teils hemmenden und zerstörenden Einflüsse des Naturlebens auf menschliches Wohlsein und besonders auch beginnende Kulturleistung (Ackerbau und Viehzucht); grade dies letztere für anknüpfende Weiterführung des mazdaischen D. besonders geeignet und vielleicht auch anregend. Die Ueberwindung des dualistischen Elementes liegt in dem eschatologischen Glauben an einen Endsieg der Sache Ahura Mazdas. — Weniger stark ausgeprägt ist die dualistische Anschauung im Zusammenhang des jüdisch-christlichen Glaubens. Das liegt aber nicht etwa an einer geringeren Spannung zwischen der idealen Forderung und der tatsächlichen Lage. Im Gegenteil: diese Spannung wird hier sogar um vieles stärker empfunden, je innerlicher gefaßt wird, was nach Gottes Willen sein soll. Sehr stark ist das Bewußtsein nicht nur eines Abstandes, sondern einer Gegensätzlichkeit zwischen Gott und menschlicher Art. Es spielt aber jener primitive D. der Naturmythologie hier nicht so stark und bedeutsam mit hinein wie in der Mazdareligion. Dort wars der heimische Mutterboden; hier sind jene Anschauungen entlehnt und werden durch die starke monotheistische Tendenz an üppiger Entfaltung gehindert. So liegt das Dualistische weniger in der Anschauung als in der innerlichen Selbstbeurteilung. Die Ueberwindung des Dualistischen leistet auch hier die eschatologische Erwartung. — Der platonische D. besitzt keine Eschatologie; und er bedarf ihrer auch nicht. Denn es handelt sich hier nicht um die positive Forderung eines Anderswerdens der Wirklichkeit, sondern lediglich um ein Messen derselben an einem Ideal und um die einfache Konstatierung einer vorhandenen Minderwertigkeit. Das erforderliche Gegengewicht gegen die negative Beurteilung der Welt des unmittelbar Gegebenen liegt hier in der Anschauung, daß diese Unvollkommenheit als ein Dasein zweiter Ordnung zu gelten hat und wenigstens die ihr möglichen Spuren des Vollkommenen an sich trägt; die Welt ins Ganze gesehen steht unter der Herrschaft des Idealen. — Der stoische D. endlich ist anfänglich überhaupt nicht in die theoretische Weltanschauung übergegangen; da behauptet sich die Vorstellung der einheitlichen Vernünftigkeit des empirisch Wirklichen. Dualistisch ist nur die sittliche Praxis. Von dieser lediglich auf das einzelne Subjekt gerichteten Praxis aus ergab sich aber ganz konsequent ein Hineinmünden der späteren Stoa in den spätantiken D. auch der Weltanschauung mit seiner subjektivistischen Lösung der dualistischen Spannung.

3. Wir werden den indischen und spätantiken D. am niedrigsten einzuschätzen haben; sie sind nicht aus einem Idealstreben heraus geboren und bloßer Niederschlag unmittelbarer, subjektiver Lebensempfindung. Am einschneidensten be-

mißt den gegebenen Bestand an einer idealen Forderung der christliche Dualismus. Im Parsismus hält sich die Forderung wesentlich an den äußeren Bestand. Der stoische D. greift mit seinen Scheidungen um so viel weniger energisch in das Innerste des Menschen, als sein sittliches Ideal der rationalen Selbstdisziplin weniger einschneidend in seinen Forderungen ist als das christliche mit seinen konkreten positiven Idealforderungen. Und im Platonismus liegt überhaupt nicht jene eindringende Wucht eines fordernden Ideals. So läßt der höchstgespannte Idealismus auf dem Boden des Christentums die dualistische Spannung am lebhaftesten zur Empfindung kommen. Zugleich läßt aber der monotheistische Glaube weder dieses Dualistische der praktischen Beurteilung allzusehr, bis zur Zerreißung der Einheitlichkeit, auf die Gesamtweltanschauung abfärben, noch gestattet er einen endgültigen Bestand des dualistischen Gegensatzes. Mitten in den stärksten Spannungen behauptet sich zugleich die geschlossenste Einheit.

4. Die letzte Frage ist hier die, ob das Empfinden von einschneidenden Gegensätzen im Weltdasein mehr als eine nur subjektive Bedeutung besitzt. Davor steht die andere, ob solches Empfinden als subjektive Erscheinung positiv oder negativ zu beurteilen sei. — Im Gegensatz gegen die unter Nr. 3 angedeutete positive Einschätzung des dualistischen Erlebens preist man als Lebensideal die Ungebrochenheit der Existenz und innere Harmonie des Wesens. Die Entscheidung wird aus den Zusammenhängen des geistigen Lebens und Strebens heraus zu fällen sein. Und da läßt sich nun nicht leugnen, daß alle volle Energie eines geistigen Strebens, die von der idealen Forderung nichts abdingen läßt, und im Zusammenhang damit unbestechliche Aufrichtigkeit in der Beurteilung der menschlichen Verhältnisse immer wieder zu Empfindungen und Urteilen treiben, die etwas Dualistisches an sich haben. Je energischer nämlich ein geistiges Strebeziel in seiner vollen Höhe als wirkliches Willensziel erfaßt wird, um so stärker pflegt auch die Empfindung für die vorhandenen Widerstände zu sein, die sowohl vom eigenen Innern her als auch aus der Umwelt sich erheben; und es steigert sich wohl gar die Erkenntnis der Widerstände mit dem Fortgang und Wachstum des Strebens, das sich der ganzen idealen Höhe der Forderungen und ihrer vollen Tragweite immer mehr bewußt wird. Je geringere Anforderungen jemand an sich stellt, um so weniger Widerstände wird er in sich finden; je Höheres er von sich verlangt, um so stärker auch die Macht des Widerstrebens. Immer klarer wird auch das Urteil, daß kein Erreichtes, sei es ein Individuelles, sei es ein Gesamtmenschliches, vor der idealen Forderung voll bestehen kann. Wie sich das Geistige beständig gegen Widerstände emporringen muß, so sieht es sich bei seinem mühsam erkämpften Ertrag immer wieder durch ein Widerstrebendes herabgezogen. Ist aber dergleichen Urteil und Empfinden ein unausbleibliches Symptom nicht der Willensschwäche, sondern eines Idealstrebens, das, zur ganzen Höhe seiner Forderungen erwacht, davon nichts ablassen will, und der vollen Unbestechlichkeit und Wahrhaftigkeit des Urteils, dann wird es für alle am Geistigen orientierte Beurteilung als subjektive Erscheinung positiv einzuschätzen sein. Die Empfindung ungestörter Ungebrochenheit der Existenz und völlig ungestörter Harmonie des Daseins dagegen liegt für den Menschen vor dem Vollerwachen des geistigen Strebens. — Das zugeben, bedeutet aber noch nicht, einen daraus sich ergebenden dualistischen Einschlag in der Auffassung des Daseins als objektiv zutreffend anerkennen. Wie sehr die volle Empfindung der Widerstände, die zu überwinden sind, und ein immer erneutes Nichtgenügen an allem Erreichten als Zeichen geistiger Vollkraft und Reife geschätzt werden mag, so ließe sich doch sagen: Das alles sei nicht die Folgeerscheinung eines objektiven Welt-D., der darin dem energischst an der Wirklichkeit sich mühenden Willen zur Erfahrung komme. Der innere erfahrene Widerstand sei ja doch vielmehr lediglich Symptom eines gesteigerten realen Fortschreitens der Wirklichkeit an diesem Punkte als eines wirklichen Hinauswachsens über einen vorhandenen Bestand des Daseins, also nicht eigentlich positiver Widerstand, sondern lediglich Trägheitserscheinung. Und auch das beständige Unerreichtbleiben des Erstrebten bekunde die im Dasein liegende starke Fortschrittstendenz, sofern eben darin die immer weiter treibende Unruhe ihren Ausdruck finde. Die Einsicht, daß das Vollkommenheitsziel des Daseins in der Unendlichkeit liege und schrittweise daran wirklich erst geschaffen werden müsse, mache jene bedeutsamen Empfindungen und Beurteilungen begreiflich, ohne ihrem Werte und ihrer Bedeutung im ganzen des Daseins nahe zu treten, und es bedürfe dazu nicht einer eigentlich dualistischen Weltdeutung. — Während die am stärksten und tiefsten dualistisch gestimmte Weltansicht, die christliche, auf Grund dessen im gegenwärtigen Weltbestande als ihm wesentlich eine positive Macht des Widerstrebens wirksam sieht und darum ein volles Heil erst nach einer Aufhebung dieses Weltbestandes erwartet, erscheinen dieser andern Ansicht alle Widerstände und Hemmungen lediglich als Begleiterscheinungen und bedeutsame Symptome einer starken realen Vorwärtsbewegung; das Ziel liegt darum hier auch nicht in irgendwelchem Jenseits, wo die Wirkung des widerstrebenden Faktors nicht hinreicht, sondern einfach in der gradlinigen Fortsetzung des Prozesses, allerdings in dessen unendlicher Ferne. — Welcher Art sind denn jene Widerstände und Hemmungen? Von der Beantwortung dieser Frage wird die weitere Entscheidung abhängen. Sicherlich ist sehr vieles von der Art, daß es sich als Trägheitswiderstand befriedigend begreifen läßt. So alle Hemmnis und Hinderung, die aus dem festen Gefüge des Naturgegebenen erwächst. Ganz ersichtlich aber steigert sich das Widerstrebende über diese Linie hinaus: alle Bosheit, aller bewußte Haß gegen das Edle und Reine, sogar schon alles positive Wohlsein im Schmutz und in der Niedrigkeit mit seiner klarbewußten Ablehnung des ahnend empfundenen Besseren. Hier überall spielt nun das Moment der Willensentscheidung mit hinein. Der böse Wille ist in sich selbst mehr als nur Trägheitswiderstand; auch schon in seiner wenigst klar bewußten Form enthält er einen Ueberschuß des Negativen. Das führt auf die Vorstellung eines auf der Freiheit beruhenden D. des guten und des bösen Willens. Soweit nun solche Freiheit zum objektiven Bestande des Daseins gehört,

soweit auch dieser Dualismus. Metaphysische Konstruktionen diesem Gedanken anzufügen, ist nicht erforderlich; es ist auch kaum ausführbar. Jedenfalls versagt hier die alte metaphysische Konstruktion von der Materialität als dem Prinzip des Widerstrebenden; alles Materielle erscheint hier nur als Betätigungsfeld widerstrebender Willensrichtungen. Eher noch läßt sich die aus alten mythologischen Anschauungen emporgewachsene Vorstellung eines persönlichen bösen Urprinzips der hier vorliegenden Grundanschauung aufpfropfen. Doch wird diese Vorstellung allzustark als mythologischer Herkunft empfunden; zudem bringt sie eine Objektivierung des Widerstrebenden, die seiner wirklichen Verankerung im Willen und seinen Entscheidungen zuwider ist. Die klare Erfassung der Idee des bösen Willens und eines Gesamtzusammenhangs alles bösen Willens mit einander dürfte der letzte Gedanke sein, den wir hier auszudenken vermögen.

C. Stumpf: Leib und Seele, (1902) 1903[2]; — L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib, 1903; — Fr. Paulsen: Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus (in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik), 1900; — M. Wentscher: Zur Kritik des psych.-phys. Parallelismus (ebenda 1904); — E. Becker: Dualistische Weltanschauung (in: Glauben und Wissen, 1903, Referat über G. Portig: Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes, 1903); — J. Kaftan: Dogmatik, 1901[3, 4], S. 313. 352 ff; — O. Kirn: Grundriß der evangelischen Dogmatik, 1905, S. 75. 211 ff; — Die Schriften von R. Eucken, besonders: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, (1896) 1907[3]; — L. Ziegler: Das Wesen der Kultur, 1903; — A. Vierkandt: Naturvölker und Kulturvölker, 1896. **Steinmann.**

Dublin, Erzbistum in ¶ Irland. Obwohl D. schon unter ¶ Eugen III 1152 Metropole wurde, blieb es doch noch bis 1182 Armagh untergeordnet. Die Rivalität zwischen D. und Armagh zeigt sich auch noch später nicht selten, und noch heute heißt der Erzbischof von Armagh Lord Primate of all Ireland, der von D. nur Primate of Ireland, obwohl er bedeutender ist. Hatte unter ¶ Heinrich VIII von England der Erzbischof Gg. Brown dem König den Suprematseid geleistet, und hatte auch sein Nachfolger Hugo Curwin unter ¶ Elisabeth den erzbischöflichen Stuhl der anglikanischen Staatskirche ausgeliefert, so gelang es doch den seit 1600 wieder aufgestellten katholischen Erzbischöfen, obschon sie verfolgt wurden und ihr Stuhl oft leer stand, D. der katholischen Kirche zu erhalten. Zur Kirchenprovinz D. gehören jetzt außer dem Erzbistum D. dessen 3 Suffraganbistümer (¶ Beamte: I, 2) Kildare-Leighlin, Ferus, Ossory. Nach der Statistik von 1905 waren unter den 520 012 Einwohnern 407 514 katholisch; man zählte 69 Pfarreien, 152 Kirchen und Kapellen, 298 Welt- und 247 Ordenspriester, 53 Niederlassungen männlicher religiöser Genossenschaften, 93 Frauenklöster. — Schon Erzbischof Alexander Bicknor versuchte in D. 1320 eine Universität zu begründen, die sich nur etwa ein Jahrhundert hielt und erst unter ¶ Elisabeth von England 1591 als staatliches Trinity College wieder auflebte; neben diesem besteht in D. seit 1854 wieder eine katholische Universität, an ihr das von Jesuiten geleitete University College. — ¶ Irland.

KHL I, S. 1192 f; — KL[2] III, S. 2096 ff; — John Thomas Gilbert: History of the city of D., 1854—59; — Alphons Bellesheim: Geschichte der katholischen Kirche in Irland, 1890—91; — Irish Catholic Directory, 1905, S. 153 ff. **Zsch.**

Du Bois-Reymond, Emil (1818—1896). D., bekannter Physiolog, geboren in Berlin, studierte seit 1837 Philosophie und Theologie, wandte sich 1838 den Naturwissenschaften, 1839 der Medizin zu und begann 1841 unter Johannes Müllers Leitung seine berühmten Untersuchungen über tierische Elektrizität, deren erster Band 1848 erschien, und die 1884 einen nur formellen Abschluß erhielten. Ungeahntes Licht wurde hier über das elektrische Verhalten von Muskeln und Nerven in Ruhe und Tätigkeit verbreitet, und damit der Grund zur allgemeinen Nerven- und Muskelphysiologie gelegt. 1857 wurde D. Mitglied der Berliner Akademie, 1855 a.o. Professor, 1858 Professor an Joh. Müllers Stelle. D.s Hauptbedeutung liegt in seinem Einfluß auf die Denk- und Arbeitsweise jüngerer Forscher und in seinen glänzenden Reden, in denen er den Geist der neuern Naturwissenschaft dem großen Publikum höchst anschaulich und charakteristisch vorzuführen vermochte. Als einer der namhaftesten Vertreter der physikalischen Richtung in der Physiologie sieht er Naturerkennen nur da, wo ein „Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome“ gelingt. „Die Zweckmäßigkeit der Natur verträgt sich nicht mit ihrer Begreiflichkeit; bietet sich also ein Ausweg, die Zweckmäßigkeit aus der Natur zu verbannen, so muß der Naturforscher ihn einschlagen.“ Hier bietet sich zum ersten Male in Darwins Selektionstheorie eine „einigermaßen annehmbare Auskunft“ — „anstelle der Endursachen in der organischen Natur träte eine zwar höchst verwickelte, aber blind wirkende Mechanik“ (¶ Darwinismus). „Die Bildung der Organismen ist überall als Kompromiß zwischen den Forderungen der Bildungsgesetze und den Wirkungen der natürlichen Zuchtwahl“ aufzufassen. Dem Forscher verbleiben übrigens Schwierigkeiten genug, und die Darwinsche Theorie ist eine „nur eben über Wasser ihn tragende Planke“, ohne welche er sonst rettungslos versinken müßte. ¶ Haeckels Fortbildung der Theorie hat D. scharf abgelehnt: „Jene Stammbäume unseres Geschlechtes, welche eine mehr künstlerisch angelegte, als wissenschaftlich geschulte Phantasie in fesselloser Ueberhebung entwirft, sie sind etwa so viel wert wie in den Augen der historischen Kritik die Stammbäume homerischer Helden. Will ich aber einmal einen Roman lesen, so weiß ich mir etwas Besseres als Schöpfungsgeschichten.“ Auch im Auftreten lebender Wesen sieht D. für die mechanistische Anschauung keinen unlösbaren Rest; er erblickt darin nur „ein überaus schwieriges mechanisches Problem.“ Wenn nur unsere Methoden ausreichten, wäre eine analytische Mechanik sämtlicher Lebensvorgänge möglich. „Könnte man alle Atome, aus denen Cäsar am Rubikon bestand, durch mechanische Kunst mit einem Schlage, jedes an seinen Ort bringen und mit seiner Geschwindigkeit im richtigen Sinne versehen, so wäre Cäsar geistig wie körperlich wieder hergestellt“. Aber dennoch hat an diesem Punkte die Mechanistik ihre Grenzen erreicht; denn wie diese „richtig angeordneten und im richtigen Sinn mit der richtigen Geschwindigkeit fortgeschnellten Atome“ die Seelentätigkeit vermitteln, bliebe nach D. gleichwohl unverstanden. „Der Forscher würde zwar Cäsar den-

kend machen, aber nicht begreifen, wie er dächte; denn es bleibt unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Atomen nicht sollte gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Beisammensein Bewußtsein entstehen könnte." An diesem Punkte statuiert D. ein bleibendes Welträtsel, wie er andererseits sich schon früh darüber klar ist, daß Materie und Kraft nur Abstraktionen der Dinge, diese aber in ihrem Wesen unbegreiflich sind. Gilt mit Beziehung hierauf sein berühmtes Ignorabimus (wir werden nie wissen), so stellt er allen angeblichen Welterklärungen sein dubitemus (wir wollen zweifeln) entgegen und mahnt zum laboremus (wir wollen arbeiten). Dem „heiligen Wahnsinn" der Religion steht er kühl gegenüber; selig zu sein, ohne fromm zu sein, ist das Ideal seiner Lebensanschauung. Trotzdem hat er zugestanden, daß die neuere Naturwissenschaft ihren Ursprung dem Christentum verdanke, weil es den menschlichen Geist an die Vorstellung gewöhnte, daß überall der Grund der Dinge nur einer sei und in ihm den Wunsch entzündete, diesen Grund zu erkennen. Den Vorschlag von D. Fr. ¶ Strauß, Dichtung und Musik statt der Religion als Trösterinnen zuempfehlen, lehnt er ab in der Empfindung, daß großem menschlichem Elend gegenüber „dies ein Vorschlag sei, in welchem das Grausame an das Lächerliche grenze". Auch das Problem der ¶ Willensfreiheit gilt ihm dem Ernst des Lebens gegenüber als unbesieglich, als ein Dilemma „auf dessen Hörner gespießt unser Verstand gleich der Beute des Neuntöters schmachtet".

Werke: Reden 1. und 2. Folge, 1886 und 87, darunter besonders bekannt: Ueber die Grenzen des Naturerkennens, 1872; — Darwin versus Galiani, 1876; — Die sieben Welträtsel, 1880; — Goethe und kein Ende, 1882. — Sonst sehr ergiebig: La Mettrie, 1875; — Kulturgeschichte und Naturwissenschaft, 1877. — Ueber ihn vgl. J. Rosenthal (in: Biographisches Jahrbuch, Bd. 1), 1897. **Titius.**

Dubourg, Anna (Hannas) (um 1520—1559). Von katholischen Eltern geboren. War als Anwalt tätig und wurde um 1547 Professor des römischen Rechts in Orléans. In den folgenden Jahren trat er dem Protestantismus näher. 1557 wurde er, damals formell noch Katholik, Mitglied des Pariser Parlaments, 1559 nahm er schon am Abendmahl der Pariser protestantischen Gemeinde teil. Im selben Jahre entstanden zwischen den Richtern der verschiedenen Kammern des Parlaments Uneinigkeiten über einige Verurteilungen in Glaubenssachen. Im Juni erschien deshalb Heinrich II (¶ Frankreich) in einer Sitzung und verlangte energisches Vorgehen gegen die Ketzer. D. trat offen und scharf in längerer Rede dagegen auf; der König ließ ihn verhaften und anklagen. In seinem Prozeß bekannte D. die neue Lehre und legte seine Ansichten auch in einem schriftlichen Glaubensbekenntnis nieder. Am 23. Dezember 1559 wurde er hingerichtet: der erste französische Märtyrer aus den höheren Ständen.

Th. Schott: RE³ V, S. 50 ff. **Ellan.**

Du Cange, Charles Dufresne (1610—1688), in Amiens geboren, in Paris gestorben, von Zeitgenossen wie Mabillon oder Baluze, von Aufklärern wie Du Pin oder Bayle und von der Gegenwart anerkannt als der Vater der französischen Geschichtschreibung des Mittelalters und einer der bedeutendsten Forscher auf dem Gebiet der byzantinischen Geschichte. Von den Freunden geradezu erzwungen, sind seine Veröffentlichungen teilweise bis heute wertvolle Hilfsmittel zum historischen Studium geblieben, besonders sein im 18. Jhd. von den Benediktinern mit großem Fleiße vermehrtes Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis 1678 und das parallele Glossarium . . . graecitatis 1688. — ¶ Nachschlagewerke.

RE³ V, S. 53 f. **Zich.**

Duchesne, 1. Louis Marie Olivier, französischer Kirchenhistoriker, geboren 1843 in Saint-Servan, gebildet vor allem an de ¶ Rossi in Rom, wurde 1878 Professor der Kirchengeschichte an der neugegründeten Ecole de Théologie in Paris. Schon in seiner ersten größeren Schrift Etude sur le Liber pontificalis (1877) wandte er, unbekümmert um das Dogma, die Grundsätze der historisch-kritischen Forschung auf das Studium der ältesten Papstgeschichte an. Eine Denunziation D.s bei der Indexkongregation blieb ohne Erfolg: er wurde gedeckt durch den Rektor des Institut catholique, Mgr. ¶ d'Hulst, und den Erzbischof von Paris, der in der Verurteilung D.s einen tödlichen Schlag für die Ecole de Théologie fürchtete. 1886 wurde den Seminaristen von Saint-Sulpice der Besuch seiner Vorlesungen verboten, während D. 1888 von der Académie des inscriptions et des belles-lettres durch Verleihung der Mitgliedschaft geehrt und sogar von Rom vor weiteren Maßregelungen durch seine Ernennung zum Direktor der Ecole française in Rom 1895 geschützt wurde; 1903 ist er auch Vorsitzender der päpstlichen historisch-liturgischen Kommission geworden. D. ist für die Wissenschaft zweifellos einer der ersten Kenner des christlichen Altertums, für die klerikale Reaktion der défroqué intellectuel, der „unsere ehrwürdigsten Traditionen zerstört hat": il a supprimé à peu près tous nos vieux saints; toutes nos reliques sont fausses; nous sommes en plein dans la superstition (Blondel: Lettre ouverte à Mr. l'abbé Houtin, 1903). Am 4. Jan. 1902 hielt er in der Kirche des Deutschen Campo Santo in Rom die Gedächtnisrede auf F. X. ¶ Kraus.

Von seinen Werken seien noch genannt: Die Ausgabe des Liber Pontificalis, 1885—92; — Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, 1894—99; — Les premiers temps de l'Etat pontifical, (1898) 1902²; — Origines du culte chrétien, (1889) 1902³; — Martyrologium Hieronymianum, 1894; — Mission au Mont Athos (den er schon 1874 besucht hatte); — L'histoire ancienne de l'Eglise, 3 Bde. (I. Band 1905, nicht mehr erschienen). **Lachenmann.**

2. Philippine ¶ Damen vom hlg. Herzen Jesu.

Duchoborzy (Duchoborzen, „Geistesstreiter"), eine spiritualistische, das „innere Wort" gegen die Schriftautorität und jeden äußeren Kult ausspielende russische Sekte mit pantheistischem System und mönchischer Sittlichkeit, vielfach den ¶ Quäkern verwandt, um die Mitte des 18. Jhd.s entstanden und darnach von dem Bauern Iwan Kapustin organisiert. Seit 1898 sind, besonders unterstützt vom Grafen ¶ Tolstoi, viele Tausende aus Südrußland ausgewandert, teils nach Cypern, zum größeren Teil (ca. 9000) auf Veranlassung der amerikanischen Quäker nach Canada, wo die Regierung ihrem ruhelosen Wesen gegenüber ratlos ist; denn statt sich an den ihnen angebotenen Landstellen anzusiedeln, wandern die

D. ziellos im Lande umher, um „Jesus zu suchen". — ¶ Russische Sekten.

Nowitzki: Die Duchoborzen, Kiew 1882[2]; — Leo Tolstoi: Christenverfolgung in Rußland im Jahre 1895 (in: Neue Schriften, deutsch von L. A. Hauff, 1901); — CeW 1899, S. 84 f; — R. Bach: Eine Reise durch das westliche Kanada im Sommer 1902, Montreal 1902. **Zsch.**

Dudich (gesprochen: Duditsch) oder Dutith, auch Dudith, Andreas (1533—1589), wurde durch seinen Aufenthalt in Breslau, Verona, Venedig, Brüssel, London, Paris vielseitig gebildet, Kanonikus in Gran und Propst bei Ofen, von seinem wissenschaftlichen Triebe aber bald wieder ins Ausland geführt. Von Padua kehrte er über Frankreich nach Ungarn zurück, erregte hier durch seine gelehrte Bildung Aufmerksamkeit. Als Bischof von Knin (Tininium) in Dalmatien vertrat er 1561—63 auf dem ¶ Tridentinum mit dem Csanáder Bischof Eugen Kolosváry den ungarischen Klerus, ein Anwalt der von Ferdinand I gewünschten Reformen. Als Gesandter Maximilians II kam er 1565 an den polnischen Hof nach Krakau. Hier heiratete er ein Hoffräulein, trat aus der römischen Kirche aus und lebte bis 1575 als Privatgelehrter in Polen, dann, wegen politischer Umtriebe verjagt, in Breslau.

RE[3] V, S. 54 f; — Josef Szinnyci: Magyar irók élete és munkái (Ungarische Schriftsteller und ihre Werke) II, Budapest 1893, Sp. 1108 ff. **Netoliczka.**

Dühring, Eugen, Philosoph, geb. 1833 zu Berlin, ursprünglich Jurist, wandte sich dann philosophischen und nationalökonomischen Studien zu, 1864—77 Privatdozent in Berlin, lebt (seit Jahren erblindet) in Nowawes-Neuendorf b. Berlin. D. bekämpft sowohl Metaphysik wie Kritizismus; im Zusammenhang mit seiner wesentlich mechanistischen, aber idealistischer Elemente nicht entbehrenden Weltanschauung und sittlich-ernsten Lebensauffassung, die er unter heftiger Polemik gegen Andersdenkende vertritt, hat er (namentlich in der Schrift: Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judentums durch den modernen Völkergeist, 1897[2]) ein eigentümliches, wenn man so sagen kann, religiöses Programm entwickelt (¶ Ersatzreligionen). Er begründet hier mit seiner Ueberzeugung, alles semitische und asiatische Wesen sei minderwertig, und das europäische, besonders das germanische, stelle einen höheren Typus dar, die Ausscheidung alles dessen, was ihm als niedriger jüdischer Wahn erscheint, und verwirft die Religion im herkömmlichen Sinne überhaupt. Einen Ersatz der Religion können seiner Ansicht nach nicht Philosophie, Wissenschaft und Kunst bieten, sondern eine dem modernen Völkergeist, dem germanischen Rassengeist entsprechende Auffassung des Charakters, den der Grund alles Seins habe. Im germanischen Geist herrsche Freiheit, Treue, Gerechtigkeit, Vertrauen; mit entsprechendem sittlichen Optimismus — D. selbst gebraucht diesen Ausdruck nicht — solle man dem Grund alles Seins gegenüberstehen, auf jeden Gottesglauben im alten Sinn und auf jede Unsterblichkeitshoffnung als auf Aberglaube verzichten und den Kultus ersetzen durch Lehre und Pflege der verschiedenen Lebensgebiete im Sinne jener Grundüberzeugung. Hier sei nur gefragt, ob D.s Glaube sich tatsächlich zwischen völligem Agnostizismus einerseits und andererseits religiösem Glauben, der sich als solchen bekennt, halten kann, oder ob er nicht vielmehr schließlich bei den meisten Menschen in einen von beiden übergehen würde; aber der Ernst muß anerkannt werden, der aus dem an seltsamen und groben Urteilen reichen Buche spricht. — ¶ Philosophen der Gegenwart.

Von D.s zahlreichen anderen (mathematischen, philosophischen, sozialwissenschaftlichen und kulturpolitischen) Schriften seien hier genannt: Kritische Geschichte der Philosophie, (1869) 1894[4]; — Krit. Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik, (1873) 1887[3]; — Der Wert des Lebens, 1902[6]; — Gesamtkursus der Philosophie, 1894 ff; — Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften, 1902[2]. — Vgl. H. Vaihinger: Hartmann, Dühring und Lange, 1876. **Mulert.**

Duell ¶ Ehre.

Dürer, Albrecht, ¶ Buchillustration ¶ Christusbilder, 2, ¶ Malerei und Plastik, nordische.

Dürerbund. Seit etwa zwei Jahrzehnten erhebt sich in Deutschland die durch den Kunstwart und seinen Herausgeber Ferdinand Avenarius hervorgerufene Bewegung zu immer größerer Bedeutung. Im Gegensatz zum reinen Aesthetentum einerseits und andrerseits zu der rohen Gleichgültigkeit gegen die Gestaltung und Beherrschung der Form, erstrebt sie das Verständnis für echtes Gestalten, und weckt wieder die Fähigkeit, das Leben und die Dinge in wahrhaftige Formen zu bringen. Avenarius hat dafür den Namen „Ausdruckskultur" geprägt. Daß die Form eine Sprache ist, welche die Dinge zu uns reden, soll dem Menschen wieder klar werden. Daß die Form, die wir unserm Hause, unserer Kleidung, unserm ganzen Wesen geben, eine Sprache ist, die wir zu den Menschen über unser Innenleben reden, sollen wir wieder begreifen. Dazu muß aber der Mensch vor allen Dingen wieder die Einheit von Form und Leben empfinden, die uns in der Natur umgibt. Er muß sich wieder das Verständnis zurückerobern, mit dem sich unsere Vorfahren der sie umgebenden Natur mit ihren Bauten und Anlagen anschmiegten, ohne ihre Einheit und Schönheit, die Form gerade dieser Gegend, zu zerstören. Er muß wieder lernen, alle Werke seiner Hand, vom Bau seines Hauses an bis zum kleinsten Gebrauchsgegenstand, reden zu lassen von der Eigenart dessen, der es schuf, und von der Liebe, Sorgfalt und dem ehrlichen Sinn, die es bearbeiteten. Dazu muß die rohe Prunksucht verschwinden, die an die Stelle der schlichten, behaglichen, nur dem Bedürfnis dienenden Form getreten ist. Mit dem Prunk wird auch die Heuchelei verschwinden, die mit unechtem Material und schwindelhafter Nachahmung protzt, die mehr vorstellen will, als dahinter steckt, die Gefühle auszudrücken sucht, die man gar nicht hat, und die deshalb mit sentimentalen und unwahrhaftigen Gebilden Haus, Wohnung und Natur verunstaltet. Die typischen Beispiele dieser ästhetischen Unkultur sind die Straßen unserer Großstädte, ihre Palastfronten mit ihrer schreienden Unruhe, sind die Gassen der Dörfer, wo sich Backstein-„Villen" an Stelle der schlichten alten Bauernhäuser erheben, sind die „gothischen" Dömlein an Stelle alter schlichter Dorfkirchlein und die Renaissancedome an Stelle echter, unserer Zeit entsprechender Gotteshäuser für moderne Großstädte. Im Hause und außer dem Hause begegnen uns auf Schritt und Tritt die Dinge, deren Form davon redet, daß man vom Leben der Form, von der Sprache, die sie reden kann, gar keine Ahnung hat. — Als erste und wich-

tigste Erzieher zum Verständnis der Form und ihrer Sprache betrachtet der Kunstwart die großen Künstler aller Zeiten, die Meister, die in ganz besonderer Weise dazu begabt waren, inneres Wesen, Leben mit der ihm notwendigen Form zu umhüllen und durch sie zum Ausdruck zu bringen. Aber durch sie will er zu einer Gestaltung des gesamten privaten und öffentlichen Lebens unter dem Zeichen der Echtheit, Schlichtheit, der wahrhaftigen Form anleiten. — Um die Menschen, die Gesamtheit unseres Volkes diesem Ziele näher zu bringen, hat sich im Anschluß an den Kunstwart im Jahre 1902 der D. gebildet. Er will „eine gesunde, bodenwüchsige Kultur, deren Erscheinung wahr, klar und erfreulich ausdrücke, was ist, und eben durch ihre flitter- und schminkelose Wahrhaftigkeit beständig nachprüfen lasse, ob das, was ist, auch gut ist". Sein Vorsitzender ist Ferdinand Avenarius. Wünsche, Anfragen, Anregungen sind zu richten an den Arbeitsausschuß des D.s, Dresden-Blasewitz. — Man braucht nur einmal die große Liste der Flugschriften des D.es zu lesen, um einzusehen, auf wie viel Gebieten seine Arbeit notwendig ist. Wir führen einige an: Vom Schenken, Wohnungskultur, Vom häuslichen Vorlesen, Wie gewöhnt man an guten Lesestoff, Vom heutigen Kunstgewerbe, Der Geist im Hausgestühl, Wandern im Freien, Ueber die Pflege des Heimatlichen im ländlichen und städtischen Bauwesen, Vom protestantischen Kirchbau, Vom Luxus, Wie einer die Schönheit der Kleinstadt fand usw. Alle sind sie von Männern geschrieben, die auf diesem Gebiete etwas zu sagen haben. — Aber der D. arbeitet auch durch die Tat. Wo Schönheit der Natur, ein ehrwürdiger Rest wahrhaftiger Ausdruckskultur unserer Vorfahren bedroht ist, setzt er sich ein, um zu retten. Wo die Prunksucht und Geldgier die Schönheit bedrohen oder, wie in unsern Großstädten, die menschlichen Wohnungen durch ihre wilde Konkurrenz um Luft, Licht und Raum bringen müssen, da erhebt er seine warnende Stimme und greift mit Vorschlägen ein. Er hat ein Preisausschreiben für Münzen erlassen, um auch darin mitzuwirken, daß die Häßlichkeit dessen, womit der Mensch doch täglich zu tun hat, beseitigt wird. Er erstrebt eine bessere Gestaltung des Urheberrechtes. Er gibt Bilder großer Meister der religiösen Kunst als Konfirmationsscheine heraus, um auch hier den Schund zu vertreiben. Auch den Kampf gegen die Schundliteratur hat er energisch aufgenommen, teils durch Agitation, teils dadurch, daß er gute Literatur zugänglich macht. Sein Büchlein „Heb mich auf" und der Kalender „Gesundbrunnen" sind treffliche Agitationsschriften für die Jugend. Eine große Anzahl von Mitgliedern, von Zweigvereinen und angeschlossenen Vereinen ähnlicher Tendenz unterstützen ihn dabei und machen es ihm möglich, über ganz Deutschland hin zu arbeiten und auf dem Laufenden zu bleiben über das, was überall geschieht. (Er umfaßt mit diesen angeschlossenen Vereinen etwa 200 000 Deutsche.) Sein letztes Preisausschreiben betraf die sexuelle Aufklärung der Jugend. Das Ergebnis ist in einem besonderen Buche, „Am Lebensquell", erschienen. — Mit der ästhetischen Verbildung oder der falschen Aesthetisierung hängt die religiöse zusammen. Wer in der äußeren Form des Dinges nicht mehr die Sprache des inneren Lebens versteht, wem sie völlig gleichgültig oder nur ein äußerer Reiz ist, dem entschwindet die Fähigkeit, in der Welt das Innere, das Geheimnisvolle zu empfinden. Wer es nicht mehr hat, weiß nicht, warum er sich um Frömmigkeit kümmern und woher er eine Ahnung ihrer Wahrheit schöpfen soll. Wenn es dem D. gelingt, die Menschen wieder zu einer wahrhaftigen „Ausdruckskultur" zu führen, wird er ihnen auch wieder ganz unbeabsichtigt wahrhaftiges religiöses Empfinden erleichtern. Freilich können auch die ästhetischen Stimmungen, die durch den Sinn und das Wirken für Ausdruckskultur ausgelöst werden, an die Stelle der Religion treten und sie e r s e t z e n wollen. Doch würde gerade das dem Programm des D.s, der alle Surrogate bekämpft, also auch den unechten Religionsersatz bekämpfen muß, zuwiderlaufen (¶ Erbauung: III). **Fuchs.**

Düsterdieck, F r i e d r i c h (1822—1906), ev. Theologe, geb. in Hannover, 1840 Repetent am Göttinger Stift, 1848 Studienrektor am Predigerseminar zu Hannover und, nach kurzer Tätigkeit im Pfarramt, seit 1858 Studienrektor in Loccum, seit 1865 im Konsistorium in Hannover, zuletzt Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendent, verfaßte namentlich apologetische Schriften und einen Kommentar zu den johanneischen Briefen (1852 ff) und zur Apokalypse (1888⁴). **M.**

Duhm, B e r n h a r d, ev. Theologe, geb. 1847 zu Bingum in Ostfriesland, 1871 Repetent in Göttingen, 1873 Privatdozent und 1877 außerord. Professor ebenda, 1888 ord. Professor in Basel.

D. veröffentlichte: Theologie der Propheten, 1875; — Kommentare über Jesaja, (1892) 1902²; — Hiob, 1896; — Psalmen, 1898; — Jeremia, 1901. — Ferner Uebersetzungen in den Versmaßen der Urschrift: Das Buch Hiob, 1897; — Psalmen, 1899; — Jeremia, 1903; — Habakuk, Text, Uebersetzung und Erklärung, 1906. — Ferner die Vorträge: Ziel und Methode der Theologie; — Kosmologie und Religion, 1892; — Geheimnis in der Religion, 1896; — Entstehung des AT, (1897) 1909²; — Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion, 1905. **Gunkel.**

Duhr, B e r n h a r d, kath. Theologe, geb. 1852 zu Köln, Jesuit, lebt in Exanten b. Roermond.

D. verfaßte u. a.: Pombal, 1891; — Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu, 1896; — Jesuitenfabeln, 1904⁴; — 100 Jesuitenfabeln, 1902²; — Dazu noch weitere Schriften zur Geschichte und Verteidigung des Jesuitenordens. — Gab den XVI. Band der MG Paedagogica heraus, 1894. **M.**

Duisburg, Universität, wurde erstmalig 1560 von Herzog Wilhelm IV von Cleve zur Förderung der katholischen Religion gegründet, konnte aber trotz päpstlicher und kaiserlicher Bestätigung wegen der Wirren der Zeit nicht eröffnet werden. Erst die brandenburgischen Fürsten haben nach Uebernahme des Gebiets in D. 1655 eine Universität eröffnet; sie trug nunmehr wegen der inzwischen erfolgten Ausbreitung der Reformation im Clevischen reformiertes Gepräge. Durch den ersten Rektor J. Clauberg (1622—65), der von Herborn hierher übersiedelte, wurde D. ein Hauptherd des Kartesianismus (¶ Descartes) in Deutschland und spielte eine Zeitlang als Vermittlerin westlicher Bildung an Deutschland eine Rolle. Von Theologen anfangs gut besucht, in den andern Fakultäten nur wenig, ist D. schon 1818 wieder aufgelöst.

KHL I, S. 1197; — KL² IV, S. 1 ff; — W. E r m a n und E. H o r n: Bibliographie der deutschen Universitäten

II, 1904, S. 125 ff; — A. Tholuck: Das akademische Leben des 17. Jhd.s, Bd. II, 1854, S. 246 ff. Zsch.

Duldung ¶ Toleranz.

Dulon, Rudolf (1807—70), ev. Theologe und radikaler Politiker, geb. zu Stendal, zuerst als Geistlicher im Dienst der preußischen Landeskirche, trat in Magdeburg in Beziehung zu den „Lichtfreunden" (¶ Freireligiöse), wurde 1848 unter Verletzung der vorgeschriebenen Formen zum Pastor an der Kirche Unserer lieben Frauen in Bremen gewählt, gewann hier als Führer der demokratischen Bewegung außerordentlichen politischen Einfluß, schritt aber zugleich, nachdem er früher nur gegen die Bindung an die Bekenntnisschriften in der reformierten Kirche gekämpft hatte, zu radikaleren religiösen Anschauungen und zu enger Verbindung des Evangeliums mit demokratisch-sozialistischen Anschauungen fort und wurde deshalb nach dem Siege der Reaktion 1852 abgesetzt. Ein von der Heidelberger Fakultät durch ¶ Schenkel erstattetes Gutachten hatte ihn um seiner Lehre willen für unwürdig der Bekleidung eines geistlichen Amts in der evangelischen Kirche erklärt. D. wurde auch zu 6 Monaten Gefängnis verurteilt, floh aber nach Helgoland und dann nach Nordamerika, wo er bis zu seinem Tode als Lehrer und durch Vorträge seinen Unterhalt gewann.

E. Chr. Achelis: ADB 48, S. 160 ff. M.

Du Moulin (Molinaeus), Peter (1568—1658), französisch-reformierter Theologe. Geb. in der Normandie, verbrachte er seine Jugend in Soissons, wo sein Vater bis 1572 reformierter Prediger war, und in Sédan an der protestantischen Akademie. Auf Gelderwerb früh angewiesen, ging D. 1588 als Hauslehrer nach London und von da mit seinem Zögling auch nach Oxford und Cambridge. 1592—98 war er Professor der griechischen Sprache und der Philosophie in Leiden, wo u. a. ¶ Grotius sein Schüler war. Seine Hauptwirksamkeit übte er auf französischem Boden 1599—1620 als Prediger der reformierten Gemeinde in Charenton bei Paris aus als beredter und unerschrockener Geistlicher und scharfer Kontroversist in vielen theologischen Streitigkeiten. Wegen politischer Umtriebe verdächtigt — er hatte Jakob I von England um Beistand für den bedrängten Kurfürsten von der Pfalz gebeten —, mußte er 1620 nach Sédan fliehen und blieb dort, von zwei längeren Reisen nach England 1624—25 und Frankreich 1625—28 abgesehen, als Pfarrer und Theologieprofessor bis zu seinem Tode. — Von den zahlreichen theologischen und polemischen Schriften D.s seien genannt die gegen jesuitische Angreifer gerichtete Défense de la religion chrétienne und der Bouclier de la foi von 1617, die Anatome Arminianismi, auf der ¶ Dordrechter Synode verlesen, und die Anatomie de la messe 1636—39 gegen den Katholizismus.

G. Bonet-Maury: RE³ V, S. 56 ff; — Bulletin du Protestantisme français VII, S. 170 ff, D.s Autobiographie; — Gédéon Gory: Pierre D., Paris 1888. Elkan.

Dunckers, Tunker, ¶ Baptisten. In Nordamerika speziell der Name einer baptistischen Gruppe, die sich im Anfang des 18. Jhd.s in Deutschland, in der Wetterau, in der Gegend von Marienborn, zusammengeschlossen hat (daher auch German Baptists genannt). Sie vollziehen die Taufe durch Untertauchen, daher der Name „Tunker" (holländisch Dompelaers, d. h. Eintaucher). Aus der Grafschaft Wittgenstein und der Wetterau gingen sie bald nach Krefeld, andere nach Friesland, und viele Familien wanderten, zum Teil unter Führung ihres Sektenstifters Alexander Mack, 1719—1729 nach Pennsylvanien aus, wo sie unter der deutschen Bevölkerung, zumal in den bildungsfremden Ständen, noch heute sehr zahlreich vertreten sind; auch anderswo, wie in Canada, finden sie sich, aber weniger zahlreich.

R. Hofmann-Rauschenbusch: RE³ II, S. 389. Zsch.

v. Dunin, Martin (1774—1842), kathol. Prälat, geb. zu Wat bei Rava (Masovien), ausgebildet von Jesuiten in der Schule zu Rava und im Collegium Germanicum zu Rom, 1797 Priester, in verschiedenen polnischen Diözesen, seit 1808 in Gnesen tätig, 1824 Schulrat bei der Regierung in Posen, 1829 Administrator, 1831 Erzbischof von Gnesen-Posen. Als der ¶ Kölner Kirchenstreit zur Gefangensetzung des dortigen Erzbischofs Droste-Vischering geführt und der Papst in einer deswegen erfolgten Allokution (Dez. 1837) die mildere Praxis in Sachen der ¶ Mischehe verworfen hatte, erließ D., obwohl sein diesbezügliches Schreiben an König und Minister schon im Jan. 1837 abschlägig beschieden worden war, am 27. Febr. 1838 einen Hirtenbrief, der auch den Geistlichen seiner Diözese die Einsegnung der gemischten Ehe ohne Zusicherung katholischer Kindererziehung verbot. Die Bischöfe von Kulm und Ermland folgten ihm, ¶ Sedlnitzky in Breslau nicht. Die nach vergeblichen Verhandlungen gegen ihn eröffnete Kriminaluntersuchung endigte im April 1838 mit seiner Verurteilung zu Amtsentsetzung und Festungsstrafe; letztere verwandelte Friedrich Wilhelm III in die Verpflichtung zum Aufenthalt in Berlin; doch entwich D. Okt. 1839 heimlich nach Posen, worauf er verhaftet und nach Koblenz gebracht wurde. Nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV wurde er August 1840 wieder in sein Amt eingesetzt, nachdem er einige Zugeständnisse versprochen hatte (die Priester sollten nicht mehr das Versprechen katholischer Kindererziehung fordern, freilich, wo diese nicht gesichert sei, ihre Assistenz bei der Schließung gemischter Ehen versagen; doch sollten den Katholiken, die in solcher Ehe leben, die Sakramente nicht verweigert werden, wenn sie nach Möglichkeit ihre Pflicht gegen die Kirche erfüllten). — ¶ Kölner Kirchenstreit.

RE³ V, S. 61 f; — KL² IV, S. 15 ff. Mulert.

Dunkmann, Karl, ev. Theologe, geb. 1868 zu Aurich, 1894 Pastor in Stolp i. P., 1905 in Greifswald, 1907 Direktor des Predigerseminars in Wittenberg.

D. verfaßte u. a.: Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie, 1900; — Das religiöse Motiv im modernen Drama, 1903; — Geschichte des Christentums als Religion der Versöhnung und Erlösung I, 1907; — System theologischer Erkenntnislehre, 1909. M.

Duns Scotus, Johannes (ca. 1266—1308) bezeichnet als einer der scharfsinnigsten Kritiker und Dialektiker des Mittelalters den Höhepunkt der Scholastik. Der Herkunft nach vermutlich Engländer, trat er früh in den Franziskanerorden ein, für den sein Lehrsystem maßgebend werden sollte wie das des ¶ Thomas von Aquino für die Dominikaner (Thomisten und Scotisten). Er studierte in Oxford und wurde dort ein sehr gesuchter Lehrer; später wurde er in Paris Doktor

der Theologie; er wurde von da 1308 als Lektor an den Kölner Konvent versetzt, starb aber noch in demselben Jahre. Wegen seines Scharfsinns erhielt er den Beinamen Doctor subtilis. Sein Hauptwerk ist das Opus Oxoniense, ein Kommentar zu den Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus. D. ist seiner philosophischen Richtung nach gemäßigter Realist (¶ Scholastik). Er hat den Realismus wissenschaftlich begründet, ihn aber gerade dadurch auf das Feld der strengen Wirklichkeit begrenzt. Die Selbständigkeit der Theologie hat er klar ausgesprochen. Die Religion ist eine praktische Erkenntnis, Gottes Wille offenbart sich in ihr, und dem sollen sich die Menschen durch den Glauben unterwerfen. Rein empirisch und streng logisch erweist D. die Richtigkeit der kirchlichen Lehren aus der Beobachtung des religiösen Lebens, unter gelegentlicher Anführung von Analogien, aber nicht Beweisen aus der Philosophie. Das Prinzip alles Seins ist Gottes absoluter Wille, der sich dem Menschen gegenüber als Prädestination äußert. Die Sünde ist Abwendung vom Willen Gottes, Christus soll namentlich durch sein praktisches Beispiel die Menschen zu Gott hintreiben. Der Wille des Menschen ist nach D. durchaus frei, eine Ansicht, die sich z. T. nur schwer mit anderen Aeußerungen des D. vom völligen Aufgehen des Menschen im Willen Gottes vereinigen läßt. Wie weit D. in vielen Punkten seiner Zeit vorausgeeilt ist, erweist der Umstand, daß manche seiner Anregungen für die Reformation wichtig geworden sind. — ¶ Abendländische Kirche, 5 a, ¶ Scholastik.

RE³ V, S. 62—75; — Ue⁹ II, S. 320—327; — R. Seeberg: Die Theologie des J. D. S., 1900 (vgl. dazu die Besprechung von Loofs ThLZ 27, Sp. 112 ff). **Zwicker.**

Dunstan (925 ?—988) entstammte einer vornehmen angelsächsischen Familie und erhielt in der Klosterschule von Glastonbury eine sorgfältige und vielseitige Bildung. An den Hof König Aethelstans gezogen, kommt der Jüngling infolge seiner visionären Veranlagung und eifrigen Studiums heidnischer Literatur in den Verdacht der Zauberei und wird verstoßen. Schwere Lebensführungen treiben ihn, als Mönch nach Glastonbury zurückzukehren; hier widmet er sich härtester Askese (grabartiges Loch als Zelle). Um 946 wird er Abt des Klosters, das er zum Mittelpunkt einer umfassenden britischen Klosterreform macht. Als er aber 955 unerschrocken gegen die sittliche Leichtfertigkeit des eben gekrönten Eadwy auftritt, wird er gestürzt, und muß ins Ausland fliehen. Nach zwei Jahren in die Heimat zurückgerufen, wurde er Bischof von Worcester und erhielt bald außerdem die Diözese London; 959 rückte er zum Erzbischof von Canterbury auf. Als solcher hatte D. starken Anteil an der Gestaltung der politischen Verhältnisse, seine Hauptkraft aber wandte sich den spezifisch kirchlichen Fragen zu, der Klosterreform und der sittlichen und kulturellen Hebung des geistlichen Standes.

RE³ V, S. 75—78; — KL² IV, S. 21 f. **Herz.**

Dupanloup, Felix Antoine Philibert (1802—1878), seit 1849 Bischof von Orléans, nachdem er 1825 Priester in Paris, 1827 Beichtvater des Herzogs von Bordeaux, 1828 Lehrer des Prinzen von Orléans, 1838 Generalvikar von Paris, 1841 Professor für geistliche Beredsamkeit an der Sorbonne gewesen, aber wegen heftiger Ausfälle gegen ¶ Voltaire nach wenigen Monaten suspendiert war. D. kämpfte mit ¶ Lacordaire für die Freiheit des Unterrichts und die Gründung katholischer Universitäten. Den Fragen der Erziehung schenkte er dauernd Aufmerksamkeit (Méthode générale de catéchisme, 1841. 1861²; De l'éducation, 1855 ff. 1882¹⁰; De la haute éducation intellectuelle, 1866); seine Verteidigung der alten Klassiker, an deren Stelle die Ultramontanen in der Schule die Lektüre der Kirchenväter setzen wollten, trug ihm 1854 einen Sitz in der Académie française ein, deren Sitzungen er übrigens seit der Wahl Littrés 1874 nicht mehr besuchte. Dieser Gegensatz gegen den Ultramontanismus ist für D. charakteristisch. Schon 1852 verbot er seinem Klerus die Lektüre des Univers, weil er im ultramontanen Journalismus, der die Kirche zu beherrschen sucht, die Bischöfe gegeneinander hetzt und Priester und Laien terrorisiert, eine Gefahr für den Glauben sah. Politischer Gegner Napoleons III, trat er besonders nach dem Staatsstreich in scharfen Gegensatz zur ultramontanen Presse L. ¶ Veuillots. Die ¶ Enzyklika vom 8. Dez. 1864 und den ¶ Syllabus begrüßte er gleichwohl mit Freuden, auch den Gedanken des Konzils, von dem er eine Stärkung der bischöflichen Stellung gegenüber der ultramontanen Partei und Presse hoffte. Dagegen warnte er, schon am 11. Nov. 1869, vor der Unfehlbarkeits-Erklärung in einem Hirtenbrief an seinen Klerus und in einer Schrift: De l'unanimité morale nécessaire dans les conciles pour les définitions dogmatiques, und als Mitglied der Opposition unterzeichnete er den Protest der Minorität, führte aber nachher in seiner Diözese die Annahme des neuen Dogmas durch. 1871 wurde er in die Nationalversammlung, 1876 in den Senat gewählt. In beiden Körperschaften verteidigte er mit großem Erfolg die Forderungen der römischen Kirche. Sein Lieblingswunsch, die Seligsprechung der Jungfrau von Orléans, ging erst 1909 in Erfüllung. Ein wunderliches Gemisch von Liberalismus und Klerikalismus, ist D. von keiner Seite recht verstanden und namentlich von der ultramontanen Presse viel geschmäht worden.

F. Lagrange: Vie du Mgr. D., évêque d'Orléans, (1877) 1886³; — Branchereau: Journal intime de Mgr. D., évêque d'Orléans, 1902; — Bonet-Maury: Histoire de la liberté de conscience en France, (1900) 1908². **Lachenmann.**

Duperron, Jacques Davy (1556—1618), in Bern geboren. Mit 25 Jahren trat er von der reformierten Konfession, wie es scheint aus politischen Gründen, zum Katholizismus über, wurde Priester, 1591 Bischof von Evreux, 1604 Kardinal und 1606 Erzbischof von Sens. Er übte auf Heinrich IV von ¶ Frankreich bei dessen Uebertritt erheblichen Einfluß aus, beteiligte sich hervorragend an politischen Verhandlungen zwischen dem Papst und Venedig, an der Pariser Synode von 1612 und an der Tagung der französischen Reichsstände 1614, die er vergeblich zur Annahme der Tridentiner Disziplinar- und Reformdekrete zu bestimmen versuchte. In der Disputation zu Fontainebleau (1600) mit dem Hugenotten ¶ Duplessis-Mornay über dessen das altkirchliche Abendmahl betreffende Schrift blieb er, mindestens äußerlich, der Sieger; er führte den Streit literarisch in seinem Traité sur l'Eu-

charistie fort. Auch gegen die Schriften Jakobs I von ¶ England zu Gunsten der anglikanischen als der altchristlichen Kirche polemisierte er. Seine Erfolge als Calvinistenbekehrer waren dank seinem Rednertalent, seinen vorzüglichen Geistesgaben und seiner persönlichen Kenntnis des Calvinismus sehr bedeutend.

RE³ V, S. 78 f. Elkan.

Du Pin, Louis Ellies (1657—1719), seit 1684 Doktor der Sorbonne, ein aufgeklärter katholischer Theologe, dessen Bibliothèque universelle des auteurs ecclésiastiques schon 1686 einen Zusammenstoß mit der klerikalen Richtung und insbesondere mit ¶ Bossuet brachte und auch in der veränderten Ausgabe vom Parlament unterdrückt wurde. Als Anhänger des ¶ Jansenismus wurde er sogar aus Paris verbannt und hat weder jemals seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen dürfen, noch hinfort nach seiner Rückkehr nach Paris ungestört gelebt. Man sah ihm von seiten des Staats wie der Kirche scharf auf die Finger; denn sein ¶ Gallikanismus wie seine Unionsbestrebungen zur Vereinigung der gallikanischen mit der anglikanischen und der griechischen Kirche machten ihn ebenso fortdauernd verdächtig, wie seine Reform-Ideen betreffs des theologischen Studiums, die er noch 1716 in seiner in mehrere Sprachen übersetzten Méthode pour étudier la théologie aussprach. Sein Lebenswerk ist neben der genannten Bibliothèque deren 61 bändige Fortsetzung Nouvelle Bibl. etc., 1686—1704. Sein kanonistisches Hauptwerk, ein Kommentar zu den Gallikanischen Artikeln, steht in der Collectio praestantiorum operum ius canonicum illustrantium (Mainz 1787 f) neben den Werken ¶ Thomassins und ¶ Bossuets.

RE³ V, S. 79 f; — D. berichtet über sich und seine Schriften selber am Schluß seiner Nouvelle Bibliothèque. Fsch.

Du Plessis-Mornay, Philipp (1549—1623), Hugenottischer Staatsmann und Schriftsteller, in der Normandie geboren. Er war auf Anstiften der Mutter eine Zeitlang heimlich protestantisch erzogen worden, nach dem Tode des Vaters 1559 trat die Mutter mit ihren Kindern offen zum Calvinismus über. 1568, vor dem 3. Religionskriege (¶ Hugenotten ¶ Frankreich), begann er die übliche Studienreise ins Ausland, die jeder Adlige zu unternehmen pflegte. Er kam nach Heidelberg, Padua, Rom, Wien und kehrte über Ungarn und Böhmen nach Deutschland zurück. Den Winter 1571—72 verbrachte er in Köln, vielfach im Verkehr mit Niederländern, für deren Befreiung er auch schon durch Flugschriften wirkte. Seit dem Frühjahr 1572 war er als diplomatischer Agent in den Niederlanden und England für ¶ Coligny tätig und unterstützte durch eine berühmte Denkschrift dessen Plan eines niederländisch - französischen Koalitionskrieges gegen Spanien. Nach der Bartholomäusnacht wirkte er in England für ¶ Wilhelm von Oranien und Alençon, den jüngeren Bruder des französischen Königs, in dessen Dienst er nach seiner Rückkehr bis 1576 blieb. Als er sah, daß dieser in Wirklichkeit nur seine eigenen Interessen im Auge hatte, schloß sich D. Heinrich von Navarra, dem künftigen Heinrich IV, an, mit dem er bis zu dessen Uebertritt zum Katholizismus aufs engste verbunden geblieben ist. Er war für ihn zuerst in England und in den Niederlanden, von Wilhelm von Oranien protegiert, im Sinne des Zusammengehens dieser Länder mit den französischen Hugenotten tätig. Seit 1582 war er wieder in Frankreich, wo er nun bald eine sehr bedeutende Stellung einnahm. Er hatte zu vermitteln zwischen Heinrich III und Heinrich IV, zwischen diesem und den Reformierten, um so mehr, als er nach Condés Tod (1588) das Haupt der konsistorialen Partei der Hugenotten wurde. 1589, noch vor Heinrichs III Tod, erhielt er zum Lohn das Gouvernement der den Hugenotten zugestandenen Stadt Saumur, wo er die im 17. Jhd. berühmt gewordene Akademie stiftete. Kirchenpolitisch war er auch nach dem unerwarteten Uebertritt Heinrichs IV ein Vermittler zwischen den Hugenotten und dem König, obwohl dieser ihn von neuem verletzte, als er sich 1600 bei einer theologischen Disputation D.s mit ¶ Duperron offen und in beleidigender Art auf die Seite Duperrons stellte. Obwohl ein Vorkämpfer der Vermittlungspartei unter den Hugenotten, wurde D. 1621, als die Streitigkeiten zwischen Ludwig XIII und den Reformierten ausbrachen, seines Amtes als Gouverneur entsetzt. Zwei Jahre darnach (November 1623) starb er auf dem Gute, auf das er sich zurückgezogen hatte. — Sehr umfangreich ist D.s literarische Wirksamkeit, besonders auf theologischem Gebiet. In dem Buch De veritate religionis christianae (1581) schrieb er eine umfassende Apologetik. Vorher erschien schon der Traité de l'Eglise, 1598 De l'institution de l'Eucharistie, ein Werk, in dem er die Lehre des Katholizismus von der Messe angriff. Dies Buch führte zu der oben erwähnten Disputation und wurde infolgedessen 1604 umgearbeitet noch einmal herausgegeben. 1611 veröffentlichte er dann noch eine Geschichte des Papsttums unter dem Titel Le mystère d'iniquité. — Außerdem werden ihm wohl mit Recht die Vindiciae contra tyrannos (1579), eine der bedeutendsten staatstheoretischen Schriften des 16. Jhd.s, zugeschrieben, in denen die Schranken der Königsgewalt festgestellt werden und gezeigt wird, wann und auf welche Weise sich die Untertanen gegen Uebergriffe des zum Tyrannen gewordenen Königs wehren dürfen. Das Buch, das sich durch scharfe Formulierung und originelle Auffassung der Naturrechtslehren auszeichnet, ist unter dem Eindruck der Bartholomäusnacht geschrieben und anscheinend später für die Zwecke des niederländischen Freiheitskampfes umgearbeitet worden. — ¶ Frankreich.

Schott: RE³ V, S. 80—92 (dort weitere Literatur); — Grube: KL² IV, Sp. 33—39; — Ernst Stähelin: Der Uebertritt Heinrichs IV, 1856; — Haag: France protestante VII, S. 512—542; — Für die Jugendzeit und die Vindiciae: Alb. Elkan: Die Publizistik der Bartholomäusnacht und Mornays „Vindiciae contra tyrannos“, 1905; — Mornays Briefe und Denkschriften in einer alten 4bändigen Ausgabe, 1624 ff, und in einer unvollständigen von 1825. Elkan.

Duraeus ¶ Durie.

Durandus von Santo Porciano (ca. 1270—1334) war Dominikaner und seit 1326 Bischof von Meaux. Sein Hauptwerk ist ein ausführlicher Kommentar zu den Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus, in dem wir eine gute Orientierung über die einzelnen widerstreitenden Ansichten und eine unbefangene Beurteilung erhalten. D. ist strenger Nominalist (¶ Scholastik) und zudem eine sehr kritische Natur, die sich keiner Schulautorität unterwirft (daher sein Bei-

name doctor resolutissimus). Gegenüber ¶ Thomas von Aquino und dessen Annahme einer Einheit von Philosophie und Theologie betont er den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Glauben und Wissen.

RE³ V, S. 95—104; — Ue⁹ II, S. 340 ff. **Zwicker.**

Durie, John (Dury, Duraeus) (1595 oder 96 —1680), presbyterianischer Theologe, zu Edinburgh geboren, in Holland gebildet, ehe er als Hauslehrer nach Frankreich und (1624) als presbyterianischer Geistlicher in Elbing nach Deutschland kam. Bald gab er den Beruf auf, um ungehindert seinem Lieblingsgedanken leben zu können. Neben G. ¶ Calixt, ¶ Pareus, ¶ Comenius, Samuel Hartlib einer der eifrigsten innerprotestantischen Friedensapostel im Zeitalter der konfessionellen Polemik und der Religionskriege, wirkte er, bald nach dem Leipziger Religionsgespräch (1631) durch den kurbrandenburgischen Hofprediger Johann Bergius von neuem nach dem Festland gerufen und von Gustav Adolf unterstützt, zunächst in Hessen-Kassel, Hanau, der Wetterau und und der Pfalz, bis er bald nach der Heilbronner und Frankfurter Ständetagung (1633) nach London zurückkehrte; die evangelischen Stände hatte er gewonnen, unter den Universitäten nur wenige, wie ¶ Sedan und ¶ Helmstedt. Zur anglikanischen Kirche übergetreten, führte er das Werk fort, 1634 wieder in Deutschland, 1635—40 in Holland und den freilich widerstrebenden dänischen und skandinavischen Ländern. Die nächsten Jahre hielten ihn als Mitglied der ¶ Westminster-Synode in England fest. Seine Unionsreisen beginnen wieder mit seinem Anschluß an die ¶ Independenten und an ¶ Cromwell, von dessen politischem Unionsplan sich seine durchaus religiös orientierte Unionsidee allerdings allzeit stark unterschied, sodaß der hernach erfolgte Bruch verständlich wird. Trotzdem hat er unter Cromwells Protektorat 1654—57 vor allem in reformierten Gebieten wie der Schweiz, Kurpfalz, Hanau, Hessen, Anhalt, Bremen, Holland gewirkt, nachhaltig freilich nirgends, da er ziemlich isoliert dastand; den Unionstheologen, die ein gemeinsames Dogma als notwendige Grundlage der Union betrachteten, war seine, freilich nicht immer konsequente, Betonung des Religiösen als des Einigenden fremd. Cromwells Tod (1658) und das Ende der englischen Republik haben ihm dann in England völlig den Boden entzogen; er lebte von 1661 bis zu seinem Tode in Deutschland, aufs heftigste befehdet von Theologen wie ¶ Dannhauer, ¶ Hunnius, ¶ Hülsemann, ¶ Löscher, und deswegen trotz der Unterstützung durch die brandenburgischen und hessischen Fürsten ohne rechten Erfolg. Seine Freundschaft mit John ¶ Milton hat ihn auch als Politiker zur Feder greifen lassen, während sein Verkehr mit ¶ Comenius und Hartlib einige Schriften über Erziehungslehre veranlaßt hat. — ¶ Unionsbestrebungen, innerprotestantische.

P. Tschackert: RE³ V, S. 92 ff; — S. Hubler: Unionsbestrebungen des J. D. (in Fr. Nippold: Berner Beiträge zur Gesch. der schweizer. Reformationskirchen, 1884, S. 276 ff); — Th. Klär: J. D., sein Leben und seine Schriften über Erziehungslehre (in: Monatshefte der Comeniusgesellschaft VI, 1897, S. 65 ff. 191 ff); — Karl Brauer: Die Unionstätigkeit J. D.s unter dem Protektorat Cromwells, 1907. **Zscharnack.**

Dury ¶ Durie.

Dutoit, Jean Philippe (1721—93), berufsloser Mystiker aus der reformierten Kirche des Waadtlandes, theologisch auf der Akademie von Lausanne gebildet, ein Verehrer der Schriften der Frau von ¶ Guyon, deren Biographie er schrieb, und deren Briefe und Werke er neu herausgab. Allerdings versinkt er nicht so tief in den Quietismus (¶ Mystik) wie sie, sondern legt den Nachdruck auf die Verinnerlichung der Religion. Der ¶ Aufklärung stand er schroff ablehnend gegenüber. Er hat selber ¶ Voltaire, der sich 1756—58 in Lausanne aufhielt, zum Verlassen der Stadt gezwungen und in seinen Schriften eifrig gegen den ¶ Deismus gestritten.

RE³ V, S. 105 ff. **Mehlhorn.**

Du Vergier, Jean (1581—1643), geb. zu Bayonne, stud. in Paris und Löwen bei den Jesuiten, wurde dann durch seinen Jugendfreund Jansenius für den ¶ Jansenismus gewonnen, trat 1617 in den Dienst des Bischofs von Poitiers, wurde 1621 Kommendatarabt von St. Cyran, (daher oft schlechthin St. Cyran genannt), 1635 Beichtvater der Nonnen von Port Royal. 1638 ließ ihn Kardinal Richelieu wegen mangelhafter Rechtgläubigkeit verhaften, nach Richelieus Tode wurde er freigegeben, war aber körperlich gebrochen.

Hauptschriften: Question royale, 1609, hier erklärte er den ¶ Selbstmord in gewissen Fällen für erlaubt; — Petrus Aurelius de hierarchia ecclesiastica, 1631; — Gesamtausgabe seiner Werke in 4 Bdn., 1679; — KHL I, Sp. 1209; — RE³ V, S. 109 ff. **K.**

Dwight, Timothy (1752—1817), amerikanischer Theologe. Auf der Yale-Universität (Connecticut) ausgebildet und zur theologischen Schule seines Großvaters Jonathan ¶ Edwards gehörig, wirkte er schon während des Unabhängigkeitskrieges als Feldprediger wie als patriotischer Liederdichter. Pädagogisch interessiert, gründete er als independentistischer Landpfarrer in Fairfield (Connecticut) eine Akademie und wurde 1795 als Präsident des 1790 begründeten Yale-Colleges berufen. Als solcher setzte er verschiedene Unterrichtsreformen durch und machte das Yale-College zum Mittelpunkt der Erweckungsbewegung. Auf kirchlichem Gebiet war er aufs stärkste an den Bestrebungen beteiligt, die im Westen und 1801 auch im Osten zur Verschmelzung oder wenigstens zur gegenseitigen Anerkennung und Kanzelgemeinschaft der ¶ Independenten und ¶ Presbyterianer führten. Sein systematisches Hauptwerk, im Geiste ¶ Edwards' geschrieben, und wenn auch nicht an Originalität, so doch an Vielseitigkeit dem Systeme ¶ Hopkins' weit überlegen, ist seine einst weit verbreitete Theology explained and defended (1818, posthum mit Biographie herausgegeben).

Appletons Cyclopaedia of American Biography, Bd. II, S. 281 f; — RE³ V, S. 175; — Encyclopaedia Britannica⁹ VII, S. 568. **Zsch.**

van Dyck ¶ Spanische u. niederl. religiöse Kunst.

Dyophysiten ¶ Monophysiten.



Ea, babylonischer Gott, König des Ozeans, Vater des Marduk, Herr der Weisheit, Patron der Entsühnungen, der Künste und Handwerke, kluger Ratgeber in allen schwierigen Lagen; Hauptkultort Eridu in Südbabylonien. — ¶ Babylonien und Assyrien, 4, B. G.

Eabani ¶ Babylonien usw., 4, F.

Eadmer (ca. 1060—1124), erzogen in einem Kloster bei der Christ Church in Canterbury, Mönch daselbst und Freund ¶ Anselms, 1120 zum Bischof von S. Andrews gewählt, aber wegen Mißhelligkeiten nicht geweiht, zog er sich in sein Kloster zurück.

Hauptschriften: Historia novorum in Anglia (Geschichte der Erzbischöfe Lanfranc, Anselm, Radulf von Canterbury); — Vita Anselmi; — Tractatus de conceptione S. Mariae; — MSL 158. 159. — RE³ V, S. 111 f; — KHL I, Sp. 1209. K.

Ebal. Der Berg E. (938 m hoch), heute Dschebel eslāmīje genannt, liegt nördlich vom Berge Garizim; in das Tal zwischen beiden Bergen ist Nāblus, das alte Sichem, eingebettet. Während der nördliche Abhang des Garizim zahlreiche Quellen aufweist und infolgedessen auch Bäume trägt, ist der südliche Fuß des E. kahl. Das AT kennt den Garizim als Segensberg, den E. hingegen als Fluchberg. Drei Ueberlieferungen erklären diese Anschauung auf verschiedene Weise: nach der einen werden Segen und Fluch auf die betreffenden Berge selbst gelegt V Mose 11_{29}. Moderne Forscher bringen diese Nachricht in Zusammenhang entweder mit dem eben skizzierten, von einander abweichenden Charakter der beiden Berge oder damit, daß bei der Orientierung nach Osten der Garizim als der rechte der Glücksberg, der E. als der linke der Unglücksberg sei. Aber nach einer anderen Tradition wurden nicht die Berge, sondern die Israeliten gesegnet und verflucht: ein Teil der Stämme stellt sich auf den Garizim zum Segnen, ein anderer auf den E. zum Fluchen. Mitgeteilt sind nur die Fluchworte, die von den Leviten gesprochen und vom Volke bestätigt werden V Mose 27_{11-26}. Nach einer dritten Kunde endlich wurden die Fluch- und Segensworte als das „Gesetz Moses“ auf heilige Steine des Berges E. geschrieben Jos 8_{30} ff. Wenn man die beiden letzten Nachrichten mit einander vereinigt, dann waren auf dem Berge E. Steine aufgerichtet, deren Inschriften zwölf Flüche enthielten, und vielleicht auf dem Berge Garizim das (positive) Gegenstück, d. h. den (negativen) Flüchen genau entsprechende Segenswünsche für diejenigen, die das „Gesetz Moses“ befolgen. Auf jeden Fall aber sind die zwölf Flüche V Mose 27_{14-26} eine alte Zusammenstellung von Geboten, vielleicht älter als die beiden Zehngebote II Mose 20. 34 (¶ Dekalog). — E. ist auch der Name eines historischen (edomitischen) Geschlechtes, das einmal in der Nähe des Berges E. gewohnt haben mag I Mose 36_{23}. Greßmann.

Ebbinghaus (1850—1909) ¶ Philosophen der Gegenwart.

Ebed Jahve d. h. Knecht Jahves, eine geheimnisvolle und viel gedeutete Figur im Buche des Deuterojesaja (Jes 40—55), besonders in Jes 53, ein gewaltiger Jahveprophet, mit einer Botschaft nicht nur an Israel, sondern zugleich an alle Völker, im schmachvollen Tode unterliegend und herrlich auferstehend, im NT als Typus Christi aufgefaßt, mit dem diese Gestalt auch sicherlich nahe verwandt ist, von den Neueren als Personifikation des idealen Israel oder des Prophetentums oder als Idealisierung einer historischen Figur, etwa des Jeremia gedeutet, aber wahrscheinlicher die Aneignung der Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes wie des ¶ Tamuz durch das Judentum, das so in einer großen Idealgestalt seine die ganze Erde umspannenden Hoffnungen, seine jammervolle Enttäuschung und seinen weltüberwindenden Glauben ausgesprochen hat. — ¶ Knecht Jahves. Gunkel.

Ebed Jesu (syrisch Abdīscho; † 1318), nestorianischer Metropolit von Nisibis und Armenien, vorher Bischof von Schiggar und Bet Arabaje. Er ist der letzte bedeutende Schriftsteller der Nestorianer (¶ Nestorius).

Hauptwerke: Katalog der syrischen Schriftsteller, zur Kenntnis der syrischen Literatur äußerst wertvoll; — Margarita = die Perle, eine Dogmatik; — Nomocanon = Sammlung von Synodalbeschlüssen; — Paradisus Eden = Sammlung von 50 theologischen Gedichten. — KHL I, Sp. 1211; — RE³ V, S. 112 f. K.

Ebel, Johann Wilhelm (1784—1861), ev. Theologe, geb. zu Passenheim (Ostpreußen), 1806 Geistlicher zu Hermsdorf, seit 1810 in Königsberg i. Pr. Beeinflußt von der dualistisch-kosmologischen Theosophie Schönherrs (1771—1826) in Königsberg, pflegte er eine mystische Frömmigkeit im Kreise seiner Anhänger, der sog. Königsberger Mucker (¶ Muckerprozeß), zu denen namentlich einige Adlige, Professor Hermann ¶ Olshausen und Pastor Diestel gehörten. Wie in vielen ähnlichen Fällen, wurde ihren Zusammenkünften nachgesagt, sie seien Stätten geschlechtlicher Ausschweifung (erwiesen ist davon nichts); eine 1835 begonnene Untersuchung endigte 1839 mit Absetzung E.s und Diestels; E. sollte zugleich wegen Sektenstiftung gefangen gesetzt werden, doch entschied das Kammergericht 1841 lediglich auf Absetzung. E. lebte von da an in Ludwigsburg in Württemberg. M.

Ebenbild Gottes ¶ Gottebenbildlichkeit.

Eber, Paul (1511—69), ein Schneiderssohn aus Kitzingen, erhielt in Nürnberg gute Gymnasialbildung, studierte seit 1532 in Wittenberg, wo er einer der treuesten und dem Meister innerlich gleichartigsten Schüler ¶ Melanchthons wurde, war dort Professor der lateinischen Sprache, später der Physik, las auch über Natur- und Weltgeschichte, sogar über Anatomie, wurde 1556 als Nachfolger Johann ¶ Forsters Professor des Alten Testaments und Prediger an der Schloßkirche und folgte 1558 ¶ Bugenhagen als Stadtpfarrer und Generalsuperintendent des Kurkreises. Schon 1548 verfaßte er mit Melanchthons Hilfe eine kurze Geschichte des jüdischen Volkes von der Rückkehr aus dem babylonischen Exil bis zur Zerstörung Jerusalems, 1550 ein Calendarium historicum, einen gereinigten Heiligen- und Ge-

schichtskalender mit Raum für eigene Eintragungen des Besitzers. Für das große Bibelwerk der Biblia Germanico-Latina hatte er im Auftrag Kurfürst Augusts das AT zu bearbeiten. In der Abendmahlslehre war er, seitdem er auf dem Wormser Kolloquium 1557, wohin er Melanchthon begleitete, mit den anwesenden Calvinisten ¶ Beza, ¶ Farel, Budé u. a. viel verkehrt hatte, im Grunde calvinistisch gesinnt, suchte aber zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln, wodurch er es ebenso mit den Gnesiolutheranern wie mit den ¶ Krypto- und offenen Calvinisten verdarb. Von seinen geistlichen Liedern sind einige noch heute unvergessen („Herr Gott, dich loben alle wir", „Herr Jesu Christ, wahr'r Mensch und Gott", „Wenn wir in höchsten Nöten sein", „Helft mir Gott's Güte preisen", und besonders „In Christi Wunden schlaf ich ein", worin die Worte stehen: „Ja, Christi Blut und Gerechtigkeit ist mein Ornat und Ehrenkleid").

G. Kawerau: RE³ V, S. 118—121. **O. Clemen.**

Eberhard v. Béthune (ca. 1212), bekannt durch seine im Mittelalter viel gebrauchte lateinische Grammatik in Versen: Graecismus (darin Erklärung vieler griechischer Ausdrücke). Er soll ferner einen Liber antihaeresis gegen die ¶ Katharer geschrieben haben. Vielleicht hat er den Laborinthus sive de miseriis rectorum scholarum verfaßt, als dessen Autor ein Everhardus Alemannus überliefert ist.

RE³ V, S. 121; — KHL I, Sp. 1213. **K.**

Eberhard, 1. Johann August (1739—1809), Theologe und Philosoph aus Chr. ¶ Wolffs Schule. Studierte 1756 ff in Halle, wurde 1763 Gymnasialkonrektor und Prediger in seiner Vaterstadt Halberstadt, bald danach Hauslehrer in Berlin, 1768 Prediger am Arbeitshaus in Stralau, seit 1774 in Charlottenburg, 1778 Philosophieprofessor in Halle, 1786 Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften. Von ¶ Friedrich dem Großen stark protegiert und von der Berliner (Fr. ¶ Nicolais „Gedächtnisschrift", 1810) und Hallenser Aufklärung hoch gefeiert.

Seine „Neue Apologie des Sokrates" (1772. 1776². 1788³, Bd. 2 1778 gegen ¶ Lessings Widerlegungsschrift) bekämpft die exklusive Fassung des Christentums, die Lehren von der Verdammnis der Heiden und der Ewigkeit der Höllenstrafen, die Erbsündenlehre Augustins. — Das Christentum beschreibt er in seinem „Geist des Urchristentums" (1807 f, angeregt durch Chateaubriands Génie du Christianisme) als eine teils aus dem Orient, teils aus Griechenland stammende „Volksreligion, worin sich die Kultur der Vorzeit als in einem Mittelpunkte vereinigt". — Als Theologe schrieb er noch „Vorbereitung zur natürlichen Theologie oder Vernunftlehre der natürlichen Theologie", 1781 und „Amyntor", 1782; als Philosoph: „Sittenlehre der Vernunft", (1781) 1786²; — „Philosophisches Magazin", 1787—92, und „Philosophisches Archiv", 1793—95 (gegen die „kritische Philosophie" Kants zugunsten des Leibniz-Wolffschen Systems); — „Handbuch der Aesthetik", (1803—5) 1807² ff u. a.; — Als Sprachforscher z. B. das noch heute gebrauchte „Synonymische Handwörterbuch der deutschen Sprache", (1802) 1896¹³ von Lyon. — E. O. Ferber: Der philosophische Streit zwischen Kant und J. A. E., Diss 1894. **Zscharnack.**

2. Matthias (1815—76), 1839 Priester, 1842 Professor der Dogmatik am Priesterseminar seiner Vaterstadt Trier, 1862 Weihbischof, 1867 Bischof von Trier. Auf dem ¶ Vaticanum Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, publizierte er doch, nachdem die Entscheidung in Rom gefallen war, schon am 8. Aug. 1870 das Dogma und unterzeichnete das Fuldaer Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe. Im ¶ Kulturkampf wurde er wegen Nichteinhaltung der Anzeigepflicht mehrmals zu Geldstrafen verurteilt, und hat fast 9 Monate im Gefängnis gesessen.

Nach seinem Tode hat Ditscheid E.s „Kanzelvorträge" herausgegeben, 1877 ff; — J. J. Kraft: M. E., Bischof von Trier, 1878. **M.**

Eberlin v. Günzburg, Johann (gegen 1470—nach 1530), 1490 in Basel Magister, Franziskaner strenger Observanz, als Prediger in Oberdeutschland weithin, zumal in Basel, Tübingen, Ulm, bekannt, schon ehe Luther auftrat. So gab er viel auf, als er, durch dessen Sendbrief an den Adel gewonnen, am 29. Juni 1521 in Ulm aus dem Kloster trat. Er studierte in Wittenberg, heiratete und wurde einer der wirksamsten Volksschriftsteller der Reformation, zuletzt Reformator der Grafschaft Wertheim. In seiner bedeutendsten Schrift, den „Fünfzehn Bundsgenossen", vereint er die packende Beredsamkeit des Franziskaners mit der drastischen Urwüchsigkeit des Schwaben, die Kraft des reifen Mannes mit dem raschen Eifer des Neubekehrten. Seine mehr als 20 Schriften tragen zumeist sein Zeichen J. E. M. W., z. T. sind sie völlig namenlos. Er versteht die Kunst, scharf zu gliedern, eindringlich zu steigern, humorvoll zu beleben, innere Vorgänge durch glückliche Bilder zu veranschaulichen, und ist sich der Kraft seiner stark dialektischen Worte wohl bewußt. Die Wurzel seines Erfolgs liegt aber vornehmlich in seiner geschlossenen, sichern Persönlichkeit, die menschlich zu Menschen und deutsch zu Deutschen spricht, gütig und gewaltig wie neben Luther kaum ein anderer in jener reichen Zeit. **Alfred Götze.**

Ebers, Georg (1837—98), Egyptolog und Romandichter, geb. zu Berlin, Privatdozent und a.o. Prof. in Jena, von 1870 an ord. Professor in Leipzig, übte bis 1889 seine Lehrtätigkeit aus, lebte seitdem in München und Tutzing, wo er starb.

Ueber eine wichtige von ihm gefundene Handschrift berichtet: Papyros Ebers. Das hermetische Buch über die Arzneimittel der alten Aegypter, 1875. — Von seinen sonstigen wissenschaftlichen Werken seien genannt: Aegypten und die Bücher Mosis, sachlicher Kommentar zu Gen. und Ex. I, 1868; — Durch Gosen zum Sinai, 1872; — Mit Guthe gab er heraus: Palästina in Bild und Wort, 1881 ff. — Weite Verbreitung haben seine Romane gefunden, besonders die auf altorientalischem Boden spielenden: Eine ägyptische Königstochter, 1864; — Uarda, 1877; — Homo sum, 1878; — Der Kaiser, 1881 u. a. — Ges. Werke in 32 Bdn., 1893 f; — Georg Ebers: Die Geschichte meines Lebens, 1892. **M.**

Ebersdorfer Bibel (1726) ¶ Bibelübersetzungen, 5.

Ebioniten. Der Name spiegelt in eigenartiger Weise die Entwicklungsgeschichte des Urchristentums wieder. Ebionim = die Armen hießen ursprünglich die Christen insgemein, namentlich die Urgemeinde in Jerusalem, teils wegen ihrer tatsächlichen Mittellosigkeit, teils in dem Mtth 5 ₃ niedergelegten Sinne; auch für Christen aus den Heiden begegnet der Name. Als die in Antiochien zuerst auftauchende Bezeichnung „Christen", treffend die neu errungene dogmengeschichtliche Position der an den Christus in scharfer Scheidung von aller übrigen Welt geknüpften Gemeinde mit entsprechendem Souveränitätsgefühle wiedergebend, sich durchsetzt, beschränken sich die „Armen" allein auf die Chri-

sten aus den Juden, die sie ja ursprünglich gewesen waren. Und indem mit fortschreitender Hellenisierung das Judentum entrechtet wird, und die Christen aus den Juden von der heidenchristlichen Masse aufgesogen werden, sinkt der Name wieder eine Stufe tiefer herunter auf die kleinen, bald mit gnostischen Spekulationen durchsetzten judenchristlichen Sektengemeinschaften und wird in den Augen der Großkirche ein Ketzername. Und da jede Ketzerei ihr Ketzerhaupt haben muß, wird ein gewisser Ebion Stammvater der E. — er hat nie existiert. Ueber die Lehren dieser gnostischen E. ist wenig zu sagen, ein Teil, kirchlicher, nahm die Jungfraugeburt an, der andere ließ Christus wie andere Menschen geboren sein; der eine war in der Haltung des Gesetzes strenger, der andere freier, wenigstens Heidenchristen gegenüber. Als Literatur benutzten sie das ¶ Ebionitenevangelium. — ¶ Gnostizismus ¶ Judenchristen ¶ Christologie: II, 2c.

RE³ V, S. 125 ff. **Köhler.**

Ebionitenevangelium. Dies apokryphe Evangelium ist aus den Kreisen der gnostischen Judenchristen hervorgegangen. Der Hauptzeuge für das Buch und seinen Gebrauch, Epiphanius (Här. XXX), hat einige Fragmente erhalten. Auch andere Kirchenväter haben das Evangelium gekannt. Denn das von Origenes, Ambrosius, Hieronymus und Theophylakt erwähnte „Evangelium der zwölf Apostel" wird mit dem E. identisch sein, obwohl Hieronymus (adv. Pelag. II init.) es mit dem Hebräerevangelium (¶ Apokryphen, neutest.) vereinerleit. Das E. setzt das kanonische Matthäus- und Lukasevangelium voraus und wird wohl noch im 2. Jhd. in griechischer Sprache verfaßt sein. Die erhaltenen Bruchstücke und die Angaben des Epiphanius geben eine ausreichende Vorstellung von der Tendenz, die das Evangelium beherrschte: es verband ursprüngliches judenchristliches Gedankengut mit gnostischen Stimmungen und Ideen.

Eine Uebersetzung der Fragmente mit Erklärungen, kritischen Untersuchungen und Literaturangaben von Arnold Meyer in E. Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, 1904, S. 24—27, und Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1904, S. 42—47. **Knopf.**

Ebner, Christina (1277—1356) und Margareta (1291—1351), Dominikanerinnen von visionärer Veranlagung und mystischer Sinnesart, Geistesverwandte, aber nicht, wie meist angenommen wird, leibliche Schwestern. Beide waren Patrizierstöchter, Christina in Nürnberg, Margareta in Donauwörth geboren. Seit 1289 gehörte Christina dem Kloster Engeltal bei Nürnberg an, wo sie 1345 Priorin war und starb. Ihr Buch von der Genaden Uberlast (Vom Ueberschwang der Gnaden) beschreibt das Leben verstorbener Klosterschwestern und ist eine Quelle für die Geschichte der mittelalterlichen ¶ Mystik. Ihre eigenen Visionen und Offenbarungen sind handschriftlich erhalten. Ihre jüngere Ordensschwester, Margareta, seit 1312 gelähmt, starb vor ihr im Kloster Maria Medingen bei Dillingen. Als Offenbarungsempfängerin und wirksame Fürbitterin war sie weithin berühmt; auch König Ludwig der Bayer, auf dessen Seite sie im Gegensatz zu dem mit ihr sonst (seit 1332) eng verbundenen ¶ Heinrich von Nördlingen begeistert stand, war „ihr von Gott gegeben", d. h. unter den Schutz ihrer Gebete gestellt. Ihr Briefwechsel mit Heinrich v. N., wohl die früheste uns erhaltene Sammlung wirklicher Briefe in deutscher Sprache, und ihre „Offenbarungen" sind von Ph. Strauch 1882 herausgegeben. Auch ¶ Tauler schätzte sie hoch.

Ph. Strauch: RE³ V, S. 128 f. **Mehlhorn.**

Ebo (Ebbo) († 851), wurde 816 Erzbischof von Rheims und zog 823 zur Heidenpredigt nach Dänemark. In den Streitigkeiten zwischen Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen (¶ Deutschland: I, 4) war er einer der Gegner des Kaisers und verlor infolgedessen 835 sein Erzbistum, das er nur zeitweilig noch einmal erhielt (sein Nachfolger wurde ¶ Hinkmar). — Vgl. ¶ Dänemark, 2.

RE³ V, S. 129 f. **Elkan.**

Ebrard, Joh. Heinrich August (1818—1888), einer der bedeutendsten reformierten Theologen Deutschlands. Eine glänzend geschriebene Streitschrift gegen Strauß schaffte dem Erlanger Dozenten 1844 einen Ruf nach ¶ Zürich, wo er mit Eifer in die Kämpfe gegen die „Straußianer" eingriff. Mißhelligkeiten mit J. P. ¶ Lange bewogen ihn, 1847 einem Ruf nach Erlangen zu folgen. 1853 wurde er Konsistorialrat in Speyer, hatte aber gegen die lutherisch-konfessionelle und die liberale Richtung (Gesangbuchstreit) einen so schweren Stand, daß er 1861 als Professor nach Erlangen zurückkehrte; seit 1875 war er auch Pfarrer der dortigen reformierten Gemeinde. Er war literarisch ungemein fruchtbar, im Kampfe achtunggebietend durch seine unbestrittene Gelehrsamkeit, als Christ eine tieffromme Natur. — ¶ Bayern: II, 1.

Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, (1842) 1868³; — Christliche Dogmatik, (1851 f) 1862 f²; — Apologetik, (1874 f) 1878 f²; — Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte, 1865—67; — Reformiertes Kirchenbuch, (1846) 1889³ (besorgt von Gerh. Göbel); — Dazu Volkstümliches und Belletristisches. — E. F. Karl Müller: RE³ V, S. 130 ff. **W. Hadorn.**

Ecce homo (= sehet, welch ein Mensch, Joh 19 5, Luther), oft Unterschrift des Bildes vom leidenden Christus.

Ecchellensis, Abraham ¶ Abraham Ecchellensis.

Ecclesia Christi beginnt die Bulle ¶ Pius VII vom 15. Juli 1801, durch die er das mit ¶ Napoleon I geschlossene ¶ Konkordat publizierte.

Text bei C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1901², S. 334 ff. **K.**

Ecclesiastes = Verkünder (concionator), ist in der ¶ Bibelübersetzung der LXX Titel des Predigers Salomonis, Ecclesiasticus (= Geistlicher) in der Vulgata Titel des Buches Jesus Sirach.

Echter, Julius, von Mespelbronn (1544—1617), seit 1573 Bischof von Würzburg, einer der energischsten Kirchenfürsten der Gegenreformation, der seit 1584 unter Androhung der Landesausweisung die Bürger seines Bistums zum Katholizismus zurückführte. Hunderte von neuen Klöstern, Volksschulen, Pfarreien und neuen Kirchen (im „Juliusstil", kenntlich an den hohen Spitztürmen), das von ihm errichtete geistliche Seminar und die von ihm gegründete Universität ¶ Würzburg (1582), an deren Vorstufe, dem Gymnasium, schon seit 1564 die Jesuiten tätig waren, machte er zum Träger seines Restaurationswerkes. Er stand auch als treibender Faktor hinter der 1609 geschaffenen Liga der katholischen Reichsstände.

KHL I, S. 1221; — KL² XVI, S. 2009 ff; — RE³ IX,

S. 628 ff; — Schwarz: Bischof J. E. (in: Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte XIV, 1908, S. 243 ff). **Zsch.**

Echternach und die Echternacher Springprozession. Nachkommen ¶ Arnulfs v. Metz haben gegen Ende des 7. Jhd.s das Benediktinerkloster E. (im heutigen Großherzogtum Luxemburg) gegründet; es wurde dann Stützpunkt der Mission ¶ Willibrords, der auch wahrscheinlich hier 739 gestorben ist. Im Gefolge der französischen Revolution wurde es 1794 aufgelöst und die aus dem 11. Jhd. stammende Willibrorduskirche ihrer Schätze beraubt (jetzt z. T. in Paris, Darmstadt und Gotha). Die Stadt E. hat sich aus den Güterschenkungen an das Kloster entwickelt. Alljährlich am Pfingstdienstag wird hier die Springprozession zu den Gebeinen des h. Willibrord abgehalten, ein eigenartiger, für E. bis ins Mittelalter zurückzuverfolgender Rest von Tanz-Ekstase. Nach Geschlechtern in Gruppen geteilt, setzen sich die Pilger in Reihen von 3—6 Personen, die sich an der Hand fassen oder durch Tücher aneinander halten, auf dem rechten Ufer der Sauer an einem alten Steinkreuz, wo die Willibrordslinde gestanden haben soll, in Bewegung unter Vorantritt des Klerus, der auf der Brücke die Willibrords-Litanei anstimmt. Sobald die in den Zug eingereihten zahlreichen Musikkapellen die monotone, grade darum faszinierende Weise des uralten Tanzes anstimmen, beginnen die Pilger zu „springen", indem sie 5 Schritte vorwärts und zwei zurück (oder 3 Schritte vorwärts und 1 zurück) hüpfend sich bewegen. Die Prozession geht durch die Straßen der Stadt, umzieht in der Kirche das Grab des Heiligen und zum Schluß dreimal das hölzerne Kreuz auf dem ehemaligen Friedhof. Der 1225 Schritte lange Weg nimmt mehr als zwei Stunden in Anspruch. Die Zahl der Teilnehmer beträgt heutzutage 7000—9000, die der Pilger im Lauf des Jahres 20 000. — Nach katholischer Anschauung ist die Springprozession (procession des saints dansants) ursprünglich eine Dank- und Freudenäußerung über die Wohltaten, die dem Land durch den hl. Willibrord zuteil wurden. Als dann im 14. Jhd. der schwarze Tod und andere Krankheiten viele Opfer forderten, habe die Prozession den Charakter der Buß- und Bittprozession angenommen. Vielleicht ist sie eine Verkirchlichung der Geißler- und Tänzerzüge des Mittelalters (¶ Flagellanten ¶ Tänzer). — Durch Erzbischof Clemens Wenzeslaus von Trier wurde 1777 das Tanzen als unschicklich und abergläubisch verboten, unter ¶ Joseph II wurde die Prozession 1786 ganz abgeschafft. 1802 kam sie wieder in alter Weise in Aufnahme. 1893 hat Bischof Korum von Trier an ihr teilgenommen.

J. B. Krier: Die Springprozession und die Wallfahrt zum Grabe des hl. Willibrord in Echternach, 1871; — Adam Reiners: Die Springprozession von Echternach, 1884; — Ders.: Die Willibrordsstiftung E., I, 1896; — KL² IV, S. 104—107; — KHL I, Sp. 1221 f; — ‡ Klara Viebig: Das Kreuz im Venn, 1908 (gibt im Roman eine ausgezeichnete Schilderung der Prozession); — Die Melodie in „Globus", Bd. 77, Nr. 19. **Köhler** und **Lachenmann.**

Eck, 1. Johann (1486—1543), eigentlich Mair (daher Majoris) aus Egg (daher Eckius, Eccius), der größte kath. Theologe Deutschlands im 16. Jhd., studierte in Heidelberg, Tübingen, Köln und Freiburg, wurde schon mit 14 Jahren Magister Artium, mit 22 Priester in Straßburg, mit 24 Doktor und Professor der Theologie und Prokanzler (Kanzler war der Bischof von Eichstätt) der Universität Ingolstadt, zugleich auch Domherr in Eichstätt. Mit den Logices exercitamenta begann er 1507 eine ausgedehnte schriftstellerische Tätigkeit zunächst auf theologischem, geographischem, astronomischem und besonders philosophischem Gebiet. Seine Kommentare zu den Summulae des Petrus Hispanus, zur Dialektik, Physik und zu kleineren Schriften des Aristoteles (1516—20) wurden nach Anordnung der bayrischen Regierung den Vorlesungen der Artisten zu Grunde gelegt. Sein kühner, aber berechtigter Angriff auf das damals und noch lange Zeit geltende kirchliche Zinsverbot (er wollte eine Verzinsung des produktiven Kapitals bis zu 5% erlaubt wissen) erregte großen Anstoß und brachte ihn in den Ruf eines „Patrons der Wucherer". Durch Vermittelung des Nürnberger Patriziers Christoph Scheurl war er eben mit ¶ Luther in Korrespondenz getreten, als dessen Thesen erschienen. Eine abfällige mündliche und schriftliche („Obelisci") Kritik derselben gegenüber dem Bischof Gabriel von Eichstätt verwickelte ihn in eine literarische Fehde mit ¶ Karlstadt und führte zu der folgenschweren Leipziger Disputation im Juni und Juli 1519 (¶ Deutschland: II, 2). Er zwang Luther, seine Gedanken über den päpstlichen Primat klarer zu entwickeln, um ihn dann als Anhänger des Hussitismus zu brandmarken. In Rom, wohin er im Jan. 1520 (mit seinem neuesten Werk De primatu Petri . . libri III) gereist war, arbeitete er an der Verurteilung Luthers, und kam 1520 als apostolischer Protonotar und Nuntius mit ¶ Aleander nach Deutschland, um die Bulle zu publizieren. Aus Rachsucht bannte er auch einige persönliche Gegner, wie ¶ Pirkheimer, Laz. ¶ Spengler, Bernh. ¶ Adelmann, ¶ Karlstadt, als Anhänger Luthers, wozu er allerdings formell berechtigt war; die drei ersten unterwarfen sich. In Angelegenheiten der bayerischen Herzöge begab er sich 1521 und 1523 nochmals nach Rom; 1523 unterbreitete er ¶ Hadrian VI ausführliche Vorschläge zu einer Reform der Kirche. Unermüdlich aber kämpfte er gegen die protestantischen Reformatoren: gegen Melanchthons Loci schrieb er 1525 sein Enchiridion locorum communium; in der Disputation zu Baden (Schweiz) 1526 verteidigte er gegen ¶ Oekolampad die katholische Abendmahlslehre mit zunächst großem Erfolg; seine 5 Bände Predigten, die er 1530—39 in deutscher Sprache herausgab, dienten demselben Zweck; gegen Luthers Bibelübersetzung übertrug er 1537 auf Befehl seiner Herzöge die Bibel in den schwäbisch-bayerischen Dialekt, mit wenig Geschick; auf dem Augsburger Reichstag (1530, ¶ Confessio Augustana ¶ Confessio Tetrapolitana, 2, ¶ Confutatio pontificia) und den Religionsgesprächen zu Worms (1540) und Regensburg (1541) war er in hervorragender Weise tätig. Auch mit Bucer und den Reformatoren in Konstanz, Bern, Ulm, Memmingen und Nürnberg geriet er in literarische Fehden und half in Bayern von vornherein die Neuerung unterdrücken. Neben seiner Lehrtätigkeit und Schriftstellerei übte er längere Zeit mit großem Eifer (bes. auf der Kanzel) auch das Amt eines Pfarrers aus (1519—1525 an St. Moritz; 1525—1532 und provisorisch von 1538—40 an U. L. Frau in Ingolstadt).

Von seinen zahlreichen Werken sind von ihm selber nur die Opera contra Ludderum gesammelt, von denen aber nur Teil I, II und V (dieser mit 4 Bänden lat. Predigten) erschienen sind, Augsburg 1530—35. — KL² IV, S. 108 ff; — RE³ V, S. 138 ff; — KHL I, S. 1222 ff; — ADB V, S. 596 ff; — J. Greving: J. Eck als junger Gelehrter, 1906; — Ders.: J. Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, 1908; — Von Dems. Biographie und Herausgabe des Briefwechsels geplant. **Greving.**

2. Samuel, ev. Theologe, geb. 1856 zu St. Petersburg, zuerst Geistlicher der ev. Kirche in Rußland, 1887 Pfr. in Rumpenheim (Main), 1899 in Offenbach, 1903 in Darmstadt, 1904 ord. Prof. der systematischen Theologie in Gießen.

Verf. u. a.: Zinzendorf und seine Nachwirkung in der Gegenwart, 1890; — Die kirchliche Lage in den baltischen Provinzen Rußlands, 1891; — Welchen Segen bringt die Beschäftigung mit der modernen Theologie unserem prakt. Berufsleben?, 1894; — Ueber die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns, 1898; — D. Fr. Strauß, 1899; — Aus den großen Tagen der deutschen Philosophie, 1901; — Goethes Lebensanschauung, 1902; — Religion und Geschichte, 1906. **M.**

Eckart ¶ Eckehart.

Ecke, Gustav, ev. Theologe, geb. 1855 zu Erfurt, Geistlicher 1880 in Halle, 1883 in Suhl, 1893 Vorsteher des Diakonissen-Mutterhauses zu Bremen, 1900 a.o. Prof. in Königsberg, im selben Jahre dort ord. Prof., seit 1903 in Bonn.

Verf. u. a.: Die theologische Schule A. Ritschls und die Kirche der Gegenwart I, 1897. II, 1904; — Unverrückbare Grenzsteine, (1905) 1907⁴. **M.**

Eckehart („Meister Eckehart" ca. 1260—1327), der bedeutendste deutsche Mystiker, aus Hochheim bei Gotha. Nach Eintritt in das Dominikanerkloster in Erfurt durchlief er den üblichen Studiengang seines Ordens. Er begegnet uns zum ersten Male als Prior in Erfurt und Provinzialvikar von Thüringen. 1300 sandte ihn sein Orden nach Paris zur Erwerbung der theologischen Grade, rief ihn aber bald nach Erlangung der Magisterwürde wieder aus seiner Lehrtätigkeit heraus, da er bei der Vermehrung der Ordensprovinzen (1303) mit der Leitung einer der neuabgezweigten Provinzen betraut werden sollte. Erst nach 8 Jahren nahm er seine Lehrtätigkeit wieder auf, zunächst wieder in Paris, dann an der Ordensschule (studium provinciale) in Straßburg, schließlich an der Hochschule der Dominikaner (studium generale) in Köln. Hier seitens des Erzbischofs auf Ketzerei (Pantheismus u. a.) verklagt, stirbt E. über dem Prozeß, nachdem er vorher noch in einer öffentlichen Erklärung (13. Febr. 1327) gegen den Vorwurf bewußter Ketzerei protestiert und seine Bereitwilligkeit zum Widerruf tatsächlicher Irrtümer erklärt hatte. Eine päpstliche Bulle 1329 verurteilte 28 Sätze E.s. Obwohl Männer wie ¶ Suso und ¶ Tauler in ihm ihren Lehrer verehrten, drohte er bald neben ihnen in Vergessenheit zu geraten. Erst das 19. Jhd. wandte ihm, vor allem dank der Anregung Frz. v. ¶ Baaders, erneute Aufmerksamkeit zu. Vieles und gerade Bedeutendes, was bisher Tauler zugeschrieben worden war, kam erst jetzt wieder an seinen rechtmäßigen Eigentümer. Man bewunderte in ihm den kühnsten, originellsten Denker des Mittelalters, den Vater der deutschen Spekulation, den „Zentralgeist aller Mystik". Erst durch die Auffindung seiner lateinischen Schriften (1886) durch Denifle wurde die Aufmerksamkeit auf die weitgehende Abhängigkeit E.s von der thomistischen ¶ Scholastik und damit von ¶ Augustin und ¶ Dionysius Areopagita gelenkt. Eigentümlich ist E. nur die Konzentration auf die mystisch-pantheistischen Grundgedanken und ihre Uebertragung ins Deutsche zur Erbauung der Laien. Im Vordergrund stehen bei ihm Reflexionen über die „Gottheit" als das ewige unterschiedslose Sein, über die Trinität (Geburt des Sohnes oder ewigen Wortes) als Selbstoffenbarung dieser Gottheit in einem ewig sich vollziehenden Prozeß, über die Schöpfung als parallelen Vorgang (in dem ewigen „Wort" stellt sich das eine Sein zugleich als Reich der Urbilder dar) und endlich über die menschliche Seele, die bei völliger Abgeschiedenheit im „Seelengrunde" vornehmlich zur Stätte dieser Gottesgeburt und zugleich wieder der Rückkehr aller Dinge zu Gott wird. — ¶ Mystik.

S. M. Deutsch: RE³ V, S. 142 ff; — H. S. Denifle: ADB V, S. 618 f; — Ausgaben: Franz Pfeiffer: Deutsche Mystiker des 14. Jhd.s, Bd. II, 1857; — ‡ Hermann Büttner: Meister Eckeharts Schriften und Predigten aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt, Bd. I, 1903; — ‡ Gustav Landauer: Meister Eckeharts mystische Schriften, in unsere Sprache übertragen (in: Verschollene Meister der Literatur, Bd. I), 1903. — Eine kritische Gesamtausgabe fehlt noch. Erst auf Grund der vollständigen Kenntnis der umfangreichen lateinischen Schriften und nach der Scheidung von Echtem und Unechtem in seinen deutschen wird ein wirklich sicheres Urteil über E. möglich sein. **Reichel.**

Eckermann, Jakob Caspar Rudolf (1754—1836), ¶ Kiel.

Ecuador, südamerikanische Republik, in 17 Provinzen mit ca. 1½ Millionen weit überwiegend katholischen Einwohnern zerfallend. Von der Eroberung 1534 an bis 1822 stand es unter spanischer Oberhoheit, kam dann zur Republik ¶ Colombia und wurde 1830 selbständig. Die Christianisierung setzt nach der spanischen Eroberung ein, durch Franziskaner, Dominikaner, Mercedarier, Jesuiten. 1863 wurde durch den Präsidenten Garcia Moreno ein Konkordat mit Rom abgeschlossen, das u. a. den Jesuiten und sonstigen Orden Schulen einräumte und die kirchlichen Verhältnisse regelte, 1874 wurden 10% der Staatseinnahmen dem Papste bewilligt. Die Ermordung Morenos 1875 brachte in liberaler Reaktion Aufhebung des Konkordates (1877), weiterhin (1896/1901) Ausweisung von Orden, Einrichtung von Staatsschulen und dgl., Zivilehe, Reduzierung des Katholizismus als Staatsreligion auf rein formelle Anerkennung; das liberale Régime dauert zur Zeit noch an. Die katholische Kirche hat hier eine eigene Kirchenprovinz E. mit dem Erzbistum Quito (als Bistum 1546 gegründet) und den Suffraganbistümern Cuenca (seit 1786), Guyaquil (1837), Ibarra (1862), Riobamba (1863), Loja (1866), Puerto-Vinjo (1871), die aber nur z. T. besetzt sind; dazu kommen vier apostolische Vikariate. Eine Universität besteht in Quito, neben ihr 9 höhere, 35 Mittel-, 1088 Elementarschulen. Protestantische Mission wird durch die amerikanische „Kansas Gospel Union" und die „Peruvianische und Ecuador-Mission" mit dem Sitz in Lima getrieben, hat aber nur geringen Erfolg.

KHL I, Sp. 1227 f; — RE³ V, S. 154. **Köhler.**

Eddische Religion ¶ Germanische Religion.

Edelmann, Johann Christian (1698—1767), geb. zu Weißenfels in Thüringen, studierte in Jena Theologie. Wie ¶ Dippel, dem

er auch durch sein unstetes Wanderleben (Wien, Dresden, Herrnhut, Berleburg, Homburghausen, Neuwied, Altona, Berlin) gleicht, war er ein „Freigeist aus dem Pietismus", dessen verschiedene Abarten (Halle, Herrnhut, Separatismus) er durchkostete, ehe er endlich zum Aufklärer wurde. G. ¶ Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte hatte ihn längst von der Kirche und deren Dogmatik losgerissen; die eigne, inspirierte Entdeckung, daß Gott nach der Schrift „die Vernunft" ist (so deutete er Joh 1$_1$), trieb ihn dann einem absoluten pantheistischen Rationalismus in die Arme, der in der Vernunft wie in der ganzen Welt den immanenten Gott sah, und dem das religiöse Naturgefühl die Religion war. Zeigt sich hier der Einfluß Spinozas, so auch in seinen wissenschaftlichen Studien, in denen er die deistische Religions- und Bibelkritik (¶ Deismus: I, 2) unter Hohn und Haß gegen das Christentum nach Deutschland übertrug und hier einen Sturm der Entrüstung hervorrief. Seinen friedlichen Aufenthalt in Berlin (1749—67) erkaufte er durch Verzicht auf weitere Veröffentlichungen.

Seine „Selbstbiographie" (herausgegeben von Wilh. Klose, 1840) wie sein „Abgenötigtes, jedoch anderen nicht wieder aufgenötigtes Glaubensbekenntnis" (1746) machen aus seinem Leben und Glauben keinen Hehl. Er schrieb außerdem 1735—43 „Unschuldige Wahrheiten", 1740 „Moses mit aufgedecktem Angesicht, von zwei ungleichen Brüdern, Lichtlieb und Blindling, beschauet", u. a. In der Berleburger Bibel (¶ Bibelübersetzungen, 5) ist von ihm außer II Tim der Titus- und Philemonbrief übersetzt; — RE^3 V, S. 154 f; — ADB V, S. 639 f. **Zich.**

Edelsteine im AT. Sämtliche Edel- und Halbedelsteine müssen, da in Palästina keine gefunden werden, dorthin aus der Fremde gekommen sein. Als Ursprungsland werden ¶ Havila und ¶ Ophir genannt I Mose 2$_{12}$ I Kön 10$_{11}$; der Handel wurde besonders von den Sabäern und Phöniziern betrieben I Kön 10$_2$ Ezech 27$_{22}$. Da die Halbedelsteine, deren Namen wir nur selten mit Sicherheit identifizieren können, meist zu Siegeln und Siegelringen verarbeitet wurden, so muß ein solcher im Besitz fast jedes freien Mannes und Regierungsbeamten vorausgesetzt werden. Aber irgend welcher Luxus war der alten Zeit in dieser Hinsicht fremd, wie man sich überhaupt die Verhältnisse nicht ärmlich genug vorstellen kann. Eine Ausnahme machten nur die Könige, deren Reichtümer freilich auch von der späteren Ueberlieferung vermehrt sein mögen, und die Tempel I Kön 10$_2$ ff II Chron 3$_6$ 32$_{27}$. — Ueberall, wo der naive Mensch die Götter als lichtstrahlende Wesen denkt, verbindet er mit ihnen die lichtstrahlenden Edelsteine (und ¶ Metalle). So ist das Paradies, ursprünglich das Land der Götter, voll von Edelsteinen. So glänzt der Boden, auf dem Jahves Füße ruhen, ursprünglich das Firmament selbst, wie Sapphirfliesen und „wie der Himmel an Klarheit" II Mose 24$_{10}$. So wird auch das himmlische Jerusalem, ursprünglich der Himmel oder die Gottesstadt im Himmel, gemalt: die Tore, die Grundsteine, die Gassen, die Mauern bestehen aus oder sind eingefaßt mit Edelsteinen Jes 54$_{11}$ ff Tob 13$_{16}$ f Apok 21$_{11}$ ff. Darum werden auch die Götterbilder mit Edelsteinen geschmückt, so die Krone des ammonitischen Gottes Milkom II Sam 12$_{30}$, so die Kopfbedeckung des Jupiter Heliopolitanus; die Rosetten, die der Stier des Jupiter Dolichenus und der silberne Rinderkopf von Mykenae tragen, sollen wohl ebenfalls E. andeuten. Darum werden ferner die Gewänder der Priester, als der Vertreter der Gottheit, mit Edelsteinen ausgestattet: so ist das hohepriesterliche Kleid mit vier Reihen von je drei E.n besetzt II Mose 28$_{17}$ ff. Die kultischen Bilder und Gewohnheiten haben dann auf den Mythus eingewirkt: so erzählt man von dem Kerub auf dem Götterberg, dessen Kleid (ursprünglich zwölf) Edelsteine aufweist Ezech 28$_{13}$; so beschreibt das Gilgameschepos Fruchtbäume mit E.n, eine Schilderung, die ebenfalls an kultische Bäume angelehnt ist.

J. Benzinger: RE^3 V, S. 156 ff; — W. Wundt: Völkerpsychologie, II, 2, 1906, S. 219. **Greßmann.**

Eden ist der Name der mythischen Landschaft des Paradieses I Mose 2$_8$ ff. Der Hebräer hörte aus dem Namen sein Wort ʻēdĕn = Wonne heraus, wie die deutschen das Wort „Mai" aus Mailand. Mit der Landschaft ʻēdĕn am mittleren Euphrat = Bît-Adini der Keilschriften (II Kön 19$_{12}$ Ezech 27$_{23}$, ¶ Beth-Eden) hat der Name der Paradieseslandschaft wohl nichts zu tun; vielleicht aber mit dem babylonischen Wort edinu = Steppe, wird doch auch Jes 51$_3$ Joel 2$_3$ der Gottesgarten als Gegensatz zur Wüste und also auch wohl als eine in furchtbarer Wüste gelegene, herrliche Oase vorgestellt. Ueber die Lage dieser Landschaft finden sich schon im AT selber verschiedene Angaben. I Mose 2$_8$ denkt sie im fernsten Osten, also wohl mitten in der ungeheuren Steppe im Osten Kanaans. Umgekehrt setzt 3$_{24}$ voraus, daß sie im Westen liege, wo auch wahrscheinlich das babylonische Götterland gedacht wird. Eine dritte Angabe findet sich in dem Zusatz zur alten Paradieses-Erzählung 2$_{10-14}$, der mit einer allerdings etwas kindlichen Gelehrsamkeit die geographische Lage von E. möglichst genau zu bestimmen sucht. Hier werden die vier Flüsse aufgezählt, die sämtlich aus einem in E. entspringenden Hauptstrom kommen sollen und dann — so ist wohl die Meinung — sich in die vier Weltteile ergießen: es sind Pison (hebr. Pischon), Gihon (hebr. Gichon), Hiddekel (hebr. Chiddeqel) und Phrath. Von diesen vieren sind uns Hiddekel und Phrath, d. h. Tigris und Euphrat, wohl bekannt. Da sie von Osten nach Westen hin aufgezählt werden, müssen die beiden andern Namen Ströme des fernen Ostens bezeichnen, von denen der Verfasser dunkle Kunde hat, und deren ihm recht wenig bekannten Lauf er an den Ländern, die sie durchströmen sollen, darstellt, während er diese naiver Weise an den Produkten, die daher kommen, deutlich zu machen sucht. E. liegt nach diesem Verfasser demnach im hohen Norden, im Oberlaufe von Euphrat und Tigris; diese Ueberlieferung sucht das Paradies also auf den Bergen, die Mesopotamien im Norden abschließen und die, wie die Sintflutsage zeigt, als die höchsten der Welt galten. Auf diese himmelhoch ragenden Berge, von wo alles Wasser herniederkommt, die keines Menschen Fuß betreten hat, mitten in der schaurigen Oede hat die Phantasie den wundervollen Gottesgarten übertragen. Daß das Paradies auf hohem Berge liegt, hören wir auch in den bei Ezech 28$_1$ ff und sonst erhaltenen mythischen Resten und kehrt besonders in der iranischen Sage vom Garten des Jima, der auf dem Berge Hukairya gelegen ist, wieder. — Alle Ansetzungen des Paradieses aber stimmen in dem einen Zuge

überein, daß es sich weit von allen Menschen befindet: hinter der furchtbaren Steppe, auf den riesigen Bergen: es ist für die Sterblichen unerreichbar. Dies und der ganze kindlich-naive Ton, in dem vom Paradiese geredet wird, hätte die Geographen alter und neuer Zeit warnen sollen, die mythische Landschaft und ihr Stromsystem einem prosaischen, von Menschen bewohnten Lande gleichzusetzen. Die Vermutung, Babylonien sei „das Land des Paradieses", hat daher nicht mehr Wert als die Behauptung, es sei das gelobte Land Mecklenburg. ¶ Paradiesesmythus.

Kommentare zur Genesis von A. Dillmann, 1892⁶, S. 59 ff und H. Gunkel, 1909³, S. 7 ff. **Gunkel.**

Edessa ¶ Syrien ¶ Abgar.

Edikt von Nantes ¶ Frankreich ¶ Hugenotten.

Edikt von Worms ¶ Deutschland: II (1521).

Edmer ¶ Eadmer.

Edmund (Eadmund), der Heilige, 1. (840—870), König von Ostangeln, von den Dänen gefangen genommen, nackt an einen Baum gebunden und mit Pfeilen gespickt, schließlich enthauptet. Ueber seinem Grabe zu Edmundsburg baute König Knut 1020 die Abtei S. E. Heiligentag: 20. November. Er gilt als Schutzpatron gegen die Pest, deren Symbol die Pfeile sind. — 2. (1180—1242), Erzbischof von Canterbury, stud. phil. in Paris, 1195—1202, dann regens in artibus (Studienleiter in den ¶ Artes liberales) zu Oxford, stud. theol. in Paris, seit 1214 D. theol. in Oxford, Kreuzzugsprediger, 1233 Erzbischof; da er eine kirchliche Reform gegen den König Heinrich III nicht durchsetzen konnte, zog er sich 1240 in ein Kloster zurück. 1246 wurde er heilig gesprochen.

KHL I, Sp. 1232; — RE³ V, S. 112. **K.**

Edom, ein Israel verwandtes, hebräisches Volk im Südosten Judas, häufig im AT genannt; E.s Land, obwohl zumeist unfruchtbar, war für Juda wichtig, weil die Straße zum Hafenort Elath am Roten Meer hindurchzog. — ¶ Nachbarvölker Israels ¶ David, 4. **G.**

Eduard VI (1537—1553), seit 1547 König von ¶ England. Als Sohn ¶ Heinrichs VIII und der Johanna Seymour geboren, kommt er schon mit 10 Jahren zur Regierung. Der von Heinrich letztwillig eingesetzte Regentschaftsrat stellt E.s Onkel, den Herzog von Somerset, als Protektor mit königlicher Vollmacht an die Spitze und tritt entschieden auf die Seite der Kirchenreform, die jetzt in großem Stile unter ¶ Cranmers Leitung und mehr und mehr unter calvinischem Einflusse unternommen wird. Daran ändert sich auch nichts, als der Herzog von Northumberland den 1552 hingerichteten Regenten ersetzt. E. selbst, den man mit dem jungen Josia verglich, war durchaus evangelisch gesinnt; 1549 verfaßte er sogar eine französische Abhandlung gegen die päpstliche Suprematie. Freilich war seine Regierungszeit zu kurz, als daß sie die Sache der Reformation hätte in England fest begründen können. Trotz aller Mäßigung und Anknüpfung an die katholische Tradition regte sich mancherlei Widerspruch in Geistlichkeit und Volk. 1553 erlag der schwächliche Körper des Jünglings der Schwindsucht, und damit war die Bahn frei für eine Restauration des Katholizismus.

King Edward VI on the Supremacy, ed. by R. Potts, 1874; — Literary Remains of King E. VI, ed. by Nichols, 2 Bde., 1857. **Herz.**

Edwards, Jonathan (1703—58), amerikanischer presbyterianischer Geistlicher und größter metaphysischer Theologe seiner Zeit, studierte im Yale College, wurde Geistlicher in New-York, für kurze Zeit Professor in Yale, 1727—50 Pfarrer in Northampton (in Massachusets), bis ihn sein im Geiste Calvins geführter Kampf gegen die laxe Abendmahlszucht in Streit mit der Gemeinde brachte. E. wandte sich der Mission unter den Indianern in Stockbridge zu. Sein theologisches Hauptwerk heißt On the freedom of the will (= Ueber die Freiheit des Willens, 1754). Die Präsidentschaft von Princeton College, die er 1757 übernahm, hat er nur 38 Tage versehen, da starb er. Sein Einfluß auf die geistige Geschichte der Neu-England-Staaten und weiter auf Schottland und England war sehr bedeutend; die „Neu-England-Theologie" führt sich in der Hauptsache auf ihn zurück. Theologisch vollkommen von der Vergangenheit lebend, brachte E. durch persönliche pietistische Frömmigkeit und durch seine Erweckungspredigt neues Leben in seine Kirchengemeinschaft, die er zugleich vor Auswüchsen des religiösen Lebens zu bewahren suchte (Concerning religious affections, 1746, von hohem religionspsychologischem Interesse). Zu seinen Schülern gehören u. a. ¶ Hopkins, ¶ Dwight, Emmons, Bellamy.

Store: RE³ V, S. 171 ff; — F. H. Foster: A Genetic History of the New England Theology, 1907, S. 47—103; — J. Woodbridge Riley: American Philosophy: The early Schools, 1907, S. 126—187; — J. Ridderboe: De Theologie van J. E., 1907. **Haupt.**

Eerdmans, Bernardus Dirks, holländischer evang. Theologe, geb. 1868 zu Maasdam, studierte in Holland und Deutschland, 1896 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk in Midwoud (Nordholland) und Privatdozent für Aramäisch und Assyrisch an der Universität Leiden, jetzt akademischer Lehrer in Leiden. 1909 Herausgeber der Theol. Tijdschrift. Theologisch freisinnig und auf dem Gebiete alttestamentlicher Forschung Anhänger der kritischen Richtung, bekämpft er aus wissenschaftlichen Gründen den Kuenen-Wellhausenschen evolutionistischen Aufbau der Geschichte Israels als in seinen Grundlagen verfehlt und fühlt sich religiös und theologisch von dem Haufen der „Modernen" geschieden durch seine mehr altgläubige Auffassung von Sünde und Erlösung.

Schrieb: Melekdienst in Israel, 1891; — Alttestamentliche Studien (I. Die Komposition der Genesis, II. Die Vorgeschichte Israels), 1908. **Schowalter.**

Egbert, 1. der Heilige (639—729), Benediktiner und Priester im irischen Kloster Rathmelsegi (= Melfont?), dann in Hy. Durch ihn wird ¶ Willibrord zu den Friesen gesandt; er ist besonders tätig gewesen für die Romanisierung der Iroschotten. — ¶ Irland.

RE³ V, S. 175 f. **K.**

2. von York (?—766). Aus seinen ersten Lebensjahrzehnten ist nur Unsicheres bekannt (königliche Herkunft, Aufenthalt in Rom). Seit 731 Bischof von York, erhält er schon vier Jahre später die erzbischöfliche Würde; alle nördlich vom Humber gelegenen Bistümer werden ihm unterstellt. Seine Kenntnisse waren so reich, daß man ihn armarium omnium liberalium artium nannte. Die von ihm begründete Kathedralschule, die sich mit einer ausgezeichneten Bibliothek verband, vermittelte eine umfassende Bildung. Unter den

Schülern ragt Alkuin hervor, der Genaues von E.s Lebens- und Lehrweise berichtet.

Die dem E. zugeteilten Schriften (über Bußbücher, Kirchenrecht usw.) gehen in der vorliegenden Form keinesfalls auf ihn zurück (Sammlung in MS 89). — F. Lingard: Altertümer der angelsächsischen Kirche, 1847, S. 211 ff; — RE³ V, S. 176 f; — KL² IV, S. 139. **Herz.**

Egede, 1. Hans (1686—1758), der Apostel der Eskimos (¶ Grönland). 1707—1717 lutherischer Pastor in Vaagen (Norwegen), begann er 1721 das Missionswerk in dem einst schon christlichen dänischen Gebiet, unterstützt von der von ihm gewonnenen dänischen Regierung, mit Hilfe seiner Frau, seiner zwei Söhne, Paul (s. unten) und Niels, und gegen 40 Gehilfen, von denen ihn aber viele wegen des entbehrungsreichen Lebens wieder verließen. Hatte ihm noch 1733 ¶ Zinzendorf von neuem Unterstützung seitens der dänischen Regierung erwirkt, so verbitterten ihm die nach Grönland gekommenen, sein Luthertum bekämpfenden Herrnhuter Missionare (Christian ¶ David) die letzten Jahre. Von seiner durch die Seuche fast zerstörten Kolonie Godthaab kehrte er 1736 nach Kopenhagen zurück, gründete hier ein Seminar für grönländische Missionare und Katecheten, und war seit 1740 Superintendent der grönländischen Missionskirche unter Oberaufsicht des 1714 begründeten dänischen Missionskollegiums (damals stark pietistisch). Seit 1747 lebte er fern von der Hauptstadt.

Michelsen-Belsheim: RE³ V, S. 177 ff; — H. M. Fenger: Bidrag til H. E.s og den gronlandske Missions historie 1721—1760, 1879.

2. Paul (1708—1789), Sohn und von Anfang an Missionshelfer des vorigen, setzte 1736 das Werk des Vaters in ¶ Grönland allein fort, übernahm 1747 die Leitung des Kopenhagener Seminars und 1758 die Superintendentur Grönlands. Von seinen Söhnen war Hans schon zu seinen Lebzeiten von 1770—78 als Missionar in Grönland tätig.

Als bester Kenner der grönländischen Sprache schrieb Paul E. 1750 sein grönländisch-dänisch-lateinisches Wörterbuch und 1760 die Sprachlehre. Im Dienst der Mission vollendete er das von dem Vater begonnene grönländische Neue Testament (1766) und schrieb u. a. auch eine grönländisch-dänische Agende (1783). — Fenger a. a. O. **Zscharnack.**

Egelhaaf, Gottlob, Historiker, geb. 1848 zu Gerabronn, Gymnasiallehrer seit 1874, seit 1885 Rektor des Karlsgymnasiums zu Stuttgart, Oberstudienrat, liest Geschichte und Kulturgeschichte an der technischen Hochschule zu Stuttgart.

Verf. neben anderen philologischen und historischen Werken: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, (1885) 1893³; — Gustav Adolf in Deutschland 1630—32, 1901; — Landgraf Philipp, 1904; — Geschichte der neuesten Zeit vom Frankfurter Frieden bis zur Gegenwart, 1909. **M.**

Eger, Karl, ev. Theologe, geb. 1864 zu Friedberg (Hessen), 1892 Pfr. in Darmstadt, 1901 Prof. am Predigerseminar in Friedberg, seit 1907 Direktor desselben.

Verf. u. a.: Luthers Anschauungen vom Beruf, 1901; — Luthers Auslegung des AT, 1901; — Das Wesen der deutsch-evang. Volkskirche, 1906; — Evang. Jugendlehre, 1907; — Die Vorbildung zum Pfarramt der Volkskirche, 1907. **M.**

v. Egidy, Moritz (1847—98), Vorkämpfer eines undogmatischen Christentums, geb. zu Mainz, im Kadettenkorps zu Potsdam und Berlin ausgebildet, seit 1865 Offizier, veröffentlichte 1890 (als Oberstleutnant bei den Husaren in Großenhain) die Broschüre „Ernste Gedanken". Ueberzeugt von der zwingenden Kraft, mit der sich Gott jedem sittlich strebenden, Liebe übenden Menschen offenbare, bekämpft er die Lehren von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi und von seinem stellvertretenden Leiden, sieht in ihnen wie in den biblischen Wunderberichten Hindernisse des Glaubens für Unzählige und erstrebt ein interkonfessionelles einiges Christentum. Gewiß unterlag E. mit seiner Auffassung des lutherischen Glaubens als verstandesmäßiger Annahme der Kirchenlehren einem, freilich verbreiteten, Irrtum. Gewiß ist ferner der Optimismus E.s in der Menschenbeurteilung ganz denselben Bedenken ausgesetzt, die s. Z. der Theologie der ¶ Aufklärung und des ¶ Rationalismus an diesem Punkte gefährlich wurden. Endlich erscheint z. B. seine feste Ueberzeugung, Jesus könne kein anderes Sohnesbewußtsein Gott gegenüber gehabt haben als alle Gotteskinder, dem Historiker als naiv, wie auch andere historische Urteile E.s. Aber der Ernst und die Wärme, mit der E. seine Sache verfocht und auf sein großes Ziel losging, erwarben ihm Achtung auch bei Gegnern, und seine schlichte Schreibweise dem kleinen Buche ungewöhnlichen Erfolg: in wenigen Monaten wurden 50 000 Exemplare verkauft. Aus der großen Zahl der Gegenschriften seien genannt Wilhelm Bornemanns „Bittere Wahrheiten" (1891). Bezeichnend ist, daß E. als Offizier verabschiedet wurde; er lebte von nun an in Berlin und starb 1898 in Potsdam. Seine nächsten Schriften (Weiteres zu den ernsten Gedanken, u. a.) sind gesammelt unter dem Titel „Das einige Christentum" (1891), eine Pfingsten 1891 in Berlin abgehaltene Versammlung seiner Anhänger führte nach E.s eigener Absicht nicht zu einer Organisation; er vertrat seine Gedanken weiter in einem Aufruf (Febr. 1892) und den Zeitschriften „Einiges Christentum" (1892—94), „Versöhnung" (1894—99; an ihre Stelle trat dann „Ernstes Wollen"). 1893 kandidierte E. erfolglos zum Reichstag im ersten Berliner Wahlkreis, ebenso 1898 in Elberfeld-Barmen. So viel persönliche Sympathien er sich erwarb, so wenig bewirkten seine Schriften im Lauf der Zeit die von ihm erhoffte religiöse Reform. Er blieb stehen zwischen den Radikalen auf der einen Seite — ihnen war seine religiöse Wärme fremd —, und auf der andern Seite denen, die in schon vorhandenen Organisationen wie dem Protestantenverein nach Reform der Kirche strebten — ihnen mochte er sich gleichfalls nicht anschließen —, und endlich dem gleichgültigen großen Publikum, das sich nur vorübergehend für die ungewöhnliche Erscheinung des die Kirche kritisierenden Offiziers interessiert hatte. In dieser Situation hätte auch ein organisatorisch geschickterer Reformer, als er war, sich nur schwer durchsetzen können. Verwandte Bestrebungen haben u. a. namentlich in der Deutschen Gesellschaft für ¶ Ethische Kultur weitere Pflege gefunden.

Heinr. Driesmans und Artur Mülberger: Moritz von Egidy, sein Leben und Wirken, 1900. **Mulert.**

Egli, Emil (1848—1908), ev. Theologe, geb. zu Flaach (Schweiz), Geistlicher im Kt. Zürich seit 1870, von 1893 an o. Professor der Kirchengeschichte in Zürich. E.s Schriften galten hauptsächlich der schweizerischen Reformationsgeschichte. Er begann mit Finsler die Ausgabe von Zwinglis Werken im Corpus Reformatorum und war Herausgeber der Zwingliana und der Quellen

zur schweizerischen Reformationsgeschichte.

Er verfaßte u. a.: Aktensammlung zur Geschichte der Züricher Reformation, 1879; — Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Großen, 1893; — Analecta reformatoria, 1899/1901. M.

Eglise catholique gallicane ¶ Altkatholiken, 5.

Eglise évangélique de Genève, E. é. neuchâteloise indépendante, E. é. libre du canton de Vaud ¶ Freikirchen, schweizerische.

Eglise libre (Union des églises évangéliques de France) ¶ Freikirchen, französische.

Egoismus.

1. Der E. als Moralprinzip; — 2. Kritik des E.; — 3. Das bleibende Recht der Selbstbehauptung.

1. E., gebildet aus ego = ich, findet sich nach ¶ Wundts Nachweisungen um 1700 im französischen Kartesianismus (¶ Descartes) im Sinne von Subjektivismus oder Skeptizismus gebraucht, erst vom Ende des 18. Jhd.s an im heute üblichen moralischen Sinn. Der gewöhnliche Sprachgebrauch versteht darunter den Eigennutz, die Selbstsucht, die auf Kosten des Wohles Anderer für sich sorgt, wendet also von vornherein das Wort in tadelndem Sinn an. Die wissenschaftliche Sprache kennt aber neben diesem sog. übermäßigen, gemeinen E. im engern Sinn einen allgemeineren, neutralen Gebrauch, wonach E. die Bejahung und Vertretung des eigenen Interesses bedeutet, gleichviel ob sie berechtigt oder unberechtigt ist. In diesem Sinn wird das Wort, wo nichts andres bemerkt ist, auch hier verstanden.

Als allgemeine Quelle menschlichen Handelns wurde der E. erstmals von einigen Sophisten hingestellt; auch die Kyniker, Kyrenaiker und Epikuräer (¶ Philosophie, griechisch-römische) können als Vertreter einer E.lehre genannt werden. Als Prinzip der Ethik wurde der E. erstmals von ¶ Hobbes ausdrücklich aufgestellt: jede Handlung eines jeden Menschen ist durch den Blick auf sein Eigeninteresse motiviert. Das ist selbst beim Geben der Fall. Niemand gibt ohne die Absicht, sich selbst etwas Gutes zu tun, weil jede Gabe freiwillig ist und das Objekt aller freiwilligen Akte eines Menschen sein eigenes Wohl ist. Das natürliche Sittengesetz besteht lediglich in der richtigen Ueberlegung der Folgen einer Handlung. Das Gemeinwohl strebt der Einzelne nur insoweit zu fördern, als er damit seinem eigenen Wohle dient; aber dieses natürliche Gesetz des E. führt durch Nützlichkeitserwägungen zur Uebereinkunft und damit im Staate zur Sittlichkeit, weil nur im bürgerlichen Gesetz eine Form gegeben ist, in der die egoistischen Interessen der Einzelnen eine möglichst weitgehende Befriedigung neben einander finden. Es verdient Beachtung, daß Hobbes diese egoistische Begründung der Ethik im Zusammenhange seiner Staatslehre vornimmt. Hier wirkt die bis auf ¶ Augustin zurückgehende mittelalterliche Auffassung des Staates mit. Augustin führt die beiden Reiche, die er unterscheidet, das Weltreich und das Himmelreich, auf zwei Arten von Liebe zurück: die bis zur Gottesverachtung sich steigernde Selbstliebe begründet den Staat, die bis zur Selbstverachtung sich steigernde Gottesliebe das Himmelreich. Auch Adam ¶ Smith, der aus der Moral den E. ganz verbannen will, betrachtet doch den uneingeschränkten E. als das bestimmende Motiv des wirtschaftlichen Handelns, und noch der Jurist v. Jhering († 1892) sieht die Wurzel des Rechts im E. der Gesellschaft. Daß in dieser Auffassung ein starkes Wahrheitsmoment steckt, zeigt die Erklärung ¶ Schopenhauers, des Vertreters der Mitleidsmoral, daß die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tiere der E. sei, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein. — Die egoistische Begründung der Moral kann genauer in zweifachem Sinne verstanden werden, entweder so, daß das eigene Interesse nicht bloß das Motiv, sondern auch den Zielpunkt des sittlichen Handelns abgibt, oder so, daß es zwar als Motiv wirkt, als Ziel aber die allgemeine Wohlfahrt gilt. Im ersten Falle erhalten wir einen „Immoralismus“, der mit den herrschenden sittlichen Anschauungen sich in schneidendem Gegensatze befindet. Diese Auffassung ist, wenn wir vom Hedonismus (Lustlehre) der Antike absehen, am konsequentesten von Max ¶ Stirner (Pseudonym für Kaspar Schmidt) 1845 in der Schrift „Der Einzige und sein Eigentum“, niedergelegt; nach seiner Behauptung ist das Ich selbstherrlich, erkennt keine Werte außer sich an, wertet nur das, was es selbst werten will, gebraucht die Welt zu seinen Zwecken, folgt nur der Pflicht gegen sich selber. Einen Vorläufer hat diese Auffassung in dem genialischen Ich Friedrich ¶ Schlegels, ihre bedeutendste Ausprägung in ¶ Nietzsches Individualismus erhalten, wie denn der Nietzsche-Kreis dem Buche Stirners eine 3. Auflage (1900) verschafft hat. Auch der Uebermensch handelt nur um seiner selbst, nicht um des gemeinen Nutzens willen; die Herren-Instinkte, wie Mut und List, Strenge und Härte, rücksichtsloser E., sind als solche gut. Eine Verherrlichung dieser Instinkte, insonderheit der kriegerischen Tüchtigkeit und des Ehrgeizes, bietet schon ¶ Mandeville (1670—1733), nur daß er die persönlichen Leidenschaften und Laster als für die Oeffentlichkeit wohltätige preist und damit in die übliche Wohlfahrtsmoral einlenkt. Mag die Kritik der geltenden Moralanschauungen von diesem extremen Standpunkte aus manche Schwäche richtig bemerkt haben, so ist doch er selber gegenüber der herrschenden Einmütigkeit über das Wesen der sittlichen Vorgänge als nicht ausschließlich egoistischer und doch notwendiger unhaltbar. Eine fundamentale Umwertung der sittlichen Werte herbeizuführen wird ihm daher nicht gelingen können. — Von der bisher skizzierten Anschauung scharf zu unterscheiden ist jene ethische Prinzipienlehre, die den Egoismus zwar als Motiv, nicht aber als alleiniges Ziel des sittlichen Handelns gelten läßt, die vielmehr meint, wenn ein jeder nach seinem eigenen, wohlverstandenen Interesse handle, werde er auch für das allgemeine Beste am meisten wirken. Diese egoistische Wohlfahrtsmoral ist seit Hobbes in der englischen Moralphilosophie bis zu Bentham (¶ Utilitarismus) und ¶ Mill vertreten worden. Auch ¶ Locke betrachtet als letztes Motiv aller sittlichen Handlungen die Selbstliebe. Von der Reflexion unterstützt, mußte sie von Anfang an die auf das Gemeinwohl gerichteten Bestrebungen erzeugen. ¶ Shaftesbury, ¶ Hutcheson und ¶ Butler unterscheiden zwar von der Selbstliebe ein uninteressiertes Wohlwollen, den „moralischen Sinn“ oder das „Gewissen“; aber auch sie glauben, daß immer oder doch zumeist (Butler) erleuchtetes Selbstinteresse und moralischer Sinn auf die gleichen Forderungen hinauslaufen und miteinander harmonieren. Auch ¶ Spinoza vertritt einen geläuterten E.; ¶ Voltaire erklärt: Es ist die

Liebe zu uns selbst, welche die Liebe zu Andern befördert; durch unsere gegenseitigen Bedürfnisse sind wir einander nützlich. Hierin besteht die Grundlage allen Verkehrs, hierin das ewige Band der Menschen. Ihm stimmen die andern französischen Aufklärer bei. Aber auch für ¶ Feuerbach ist das Streben des Menschen nach Glückseligkeit die Wurzel aller Moral, die freilich durch das Sympathiegefühl der emotionalen ¶ Ethik ergänzt wird. Selbst die ¶ Sozialdemokratie stellt einen auf die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse gerichteten E. als das ethische Prinzip hin und meint, daß mit der neuen Gesellschaftsordnung, in der der gemeine E. keine Nahrung mehr finde, sich der ideale Mensch von selbst einstellen werde.

2. In Wahrheit aber ist es die entscheidende Frage, woher jene sozialen Affekte oder Sympathiegefühle kommen sollen. Während die Theorie des ¶ Altruismus sie für ebenso ursprünglich erklärt wie die egoistischen Gefühle, hat zuerst ¶ Hume den Versuch gemacht, sie auf eine egoistische Wurzel zurückzuführen; wir würden Sympathie mit der Tugend nicht empfinden, wenn wir uns nicht selbst in Gedanken an die Stelle derer setzten, die Nutzen und Vorteil von der tugendhaften Handlung davontragen. Indes diese Ableitung trifft nicht zu. Wohl ist es eine ursprüngliche Fähigkeit, uns selbst in das Bewußtsein eines Andern zu versetzen, sodaß uns sein Erleben nicht gleichgültig bleibt, sondern wir daran so teilnehmen wie an Selbsterlebtem; aber mit unserm Nutzen oder Vorteil hat dieser Vorgang nichts zu tun. ¶ Helvetius hat sich daher damit begnügt zu behaupten, daß soziale Tugenden sich aus dem ursprünglichen E. durch die verwickelten Einflüsse des Lebens, der Erziehung, der Gesetzgebung und der persönlichen Erfahrung hervorbilden. Eine psychologische Ableitung aus dem E. versucht Bentham (¶ Utilitarismus): Der Mensch sieht, daß es nützlich sei, vor der Welt uneigennützig zu erscheinen, und dann sieht er, daß es nützlich sei zu sein, was er zuerst nur schien. Indes bleibt auch hier unverständlich, wie erheuchelte Sittlichkeit zu wahrer Sittlichkeit führen könne. Auf einen ganz andern Boden ist das Problem von ¶ Spencer gestellt, indem er es aus der individuellen Entwicklung auf den Schauplatz der Geschichte überführt. Die altruistischen Gefühle sind zwar gegenwärtig bei jedem Individuum ursprünglich, haben sich aber im Laufe der Generationen aus egoistischen entwickelt. Sie sind das Ergebnis von Erfahrungen über die Nützlichkeit altruistischer Handlungen und haben sich durch entsprechende biologische Anpassung und Uebertragung auf das Nervensystem mit diesem zugleich vererbt. Wie indes physische Fortpflanzung moralischer Eigenschaften möglich ist, bleibt einstweilen Spencers Geheimnis, und warum im Laufe der Geschichte der Egoismus durch soziale Tendenzen zurückgedrängt wird, hat er nicht verständlich gemacht. Eine psychologische Vertiefung dagegen bietet ¶ Wundt. Ihm erscheint das Problem der sittlichen Entwicklung nur auf dem Boden der Völkerpsychologie lösbar. Der leitende Gesichtspunkt dieser Entwicklung wird von ihm als das Gesetz der Heterogonie der Zwecke bezeichnet. Die Verwirklichung des Sittlichen bleibt an Motive geknüpft, die ursprünglich nicht sittlicher Art sind. Der Erfolg überholt das Motiv und wird dadurch allmählich selbst zum Motiv, d. h. haben wir zuerst selbstlos gehandelt aus Selbstliebe, so gewinnen allmählich die egoistischen Motive einen idealeren Inhalt; der E. hebt sich selbst durch seine Wirkungen auf, und so bereitet sich die Forderung vor, selbstlos zu handeln aus selbstlosen Beweggründen, eine Uebereinstimmung von Endzweck und Motiv. Den Grund aber dafür, daß auch eigennützige Triebfedern den ersten Anstoß zu sittlichen Entwickelungen geben, das Gesetz, welches jenen fortschreitenden Motivwandel beherrscht, versucht Hermann ¶ Schwartz in seinen Willensgesetzen, den Gesetzen des „synthetischen Vorziehens" auszusprechen. Als solche Gesetze nennt er: 1. daß Personwerte vor allen Zustandswerten bevorzugt werden, 2. daß das Wollen von Fremdwerten (das Wohl Anderer) dem Wollen aller Eigenwerte vorgezogen wird.

Mag man sich zu der Willenstheorie von Brentano (s. u. Lit.), auf der die Formulierung dieser Sätze beruht, stellen, wie man will, so ist doch die Anerkennung der aus der Tiefe des Innenlebens aufquellenden Handlungen der Aufopferung für das Wohl Anderer oder der Gesellschaft allein dem Tatbestande des sittlichen Lebens gemäß. Es bricht hier ein ideales Moment hervor, das von dem Standpunkte des bloßen E. aus unverständlich bleibt. Daher hat ¶ Schuppe nicht unrecht, wenn er den naiven E. als Wirkung einer Unklarheit des Menschen über sein eigenes Wesen, über den geistigen Gehalt seiner Existenz auffaßt; das Ich kennt nur sich selbst, weil seine Gedanken noch nicht so weit reichen, um die Andern als gleichwertig anzuerkennen und sich in sie zu versetzen. Aber durch sein Wesen ist es gezwungen, sich das Ergehen der Andern, das Los des Ganzen innerlich vorzustellen, und damit steht es vor der Entscheidung, eins von Beidem zum Maß zu machen, entweder das Ich zum Zentrum, um das alles sich bewegt, zu erheben, oder sich dem Ganzen unterzuordnen. Und daß die Entscheidung nicht stets im erstern Sinne ausfällt, bezeugen uns die Tatsachen der Liebe zum Vaterlande, der humanen Fürsorge, des echten Mitleides usw. Die Idealität der sittlichen Motive tritt besonders darin hervor, daß, wie Wundt richtig bemerkt, niemals sinnliche, empirische Größen den letzten Zweck des sittlichen Handelns bilden, sondern vielmehr objektive geistige Werte, unvergängliche Endzwecke. Erst im Zusammenhange mit dieser Erkenntnis gewinnt dem egoistischen Moralprinzipe gegenüber auch der Einwand sein volles Gewicht, daß es von einer ganz unsoziologischen Auffassung des Menschen ausgeht; jedes Individuum wird als ein absolut selbständiges Wesen betrachtet, das nur gelegentlich und zufällig mit andern Individuen in Berührung tritt; in Wirklichkeit aber ist das Individuum kein selbständiges Einzelwesen, sondern es hat Dasein und Leben nur als Glied eines Ganzen und wird als soziales Wesen nicht nur von seinem Einzelwollen, sondern von einem in Kultur, Sitte und Recht zum Ausdruck kommenden Gesamtwillen beherrscht. Zwar ließe sich vielleicht ein gewisses Gleichgewicht der Gesellschaft denken, wenn die Einzelnen wesentlich ihren eigenen Interessen folgten und nur mit einem kleinen Tropfen sozialen Oeles gesalbt wären; aber große Entscheidungsstunden kann eine Gesellschaft nicht bestehen, wenn nicht ein ¶ Gemeinsinn in ihr lebendig ist, der das Wohl des Ganzen dem Eigenwohl vorzieht. Dieser Gemeinsinn erzeugt sich aber nicht von selbst im Zusammenleben — starke Berührung steigert oft genug den egoistischen Sinn —, sondern es bedarf dazu eines innerlichen,

freien Eingehens auf die Zwecke der Gemeinschaft. Gegen das egoistische Moralprinzip ist schließlich noch ein dritter Einwand geltend zu machen. Schon J. ¶ Butler (1697—1752) hat richtig gesehen, daß der Begriff des natürlichen, ungeregelten E. ein psychologisches Unding ist; denn wenn er „im allgemeinen Streben nach eigener Glückseligkeit" besteht, so ergibt sich, daß die sinnlichen unmittelbaren Triebe wie Hunger, Durst usw. nicht Aeußerungen des E. sind, da sie nicht auf Lust, sondern auf ihre besondere Befriedigung ausgehen. Das Objekt des Hungers z. B. ist die Aufnahme von Nahrung, nicht der Genuß beim Essen. Auch können diese Triebe sich sehr im Gegensatz zum eigenen Interesse geltend machen. Will man aber die Befriedigung dieser Triebe in die Selbstliebe einrechnen, so muß mit mindestens dem gleichen Rechte auch die Befriedigung der auf das Wohl Anderer gerichteten Triebe in sie einbezogen werden. Also ist eine Eigenliebe mit Ausschluß der altruistischen Gefühle nicht konstruierbar.

Aus den angeführten Gründen ergibt sich, daß das egoistische Moralprinzip nicht genügt, sondern den egoistischen soziale Gefühle gleich ursprünglich zur Seite stehen. Man hat daher die Eigenart des Sittlichen in der harmonischen Verbindung egoistischer und altruistischer Antriebe zu finden versucht und so den Gedanken des Aristoteles wieder aufgenommen, daß die Tugend die richtige Mitte zwischen zwei Extremen bilde. Es ist ¶ Shaftesbury, auf den diese in der modernen Ethik nicht selten vertretene Auffassung des Sittlichen als der richtigen Mitte zwischen den auf das Gemeinwohl und den auf das eigene Wohl gerichteten Neigungen zurückgeht. In der deutschen Ethik darf ¶ Leibniz als der genannt werden, der die Liebe zu den Mitmenschen und die persönliche Vervollkommnung in der ethischen Betrachtung ins Gleichgewicht gesetzt hat. Ohne Zweifel wird es eine Aufgabe der sittlichen Charakterbildung sein, Selbstgefühl und Mitgefühl für Andere in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen; aber ein ausreichendes ethisches Prinzip ist in dieser Idee der Harmonie noch nicht gegeben, weil der Rahmen des Einzelwesens und der Beziehung zu andern Einzelwesen damit noch nicht überschritten wird. Erst wenn der Blick sich auf das große Ganze (z. B. Vaterland) und auf die leitenden Ideen (z. B. Wahrheit, Gerechtigkeit usw.) hinlenkt, wird das Wesen des sittlichen Vorganges bis in seine Tiefe erfaßt. Schön und realistisch hat ¶ Paulsen durchgeführt, wie das wirkliche Leben in Handlungen wie Motiven über den Gegensatz von E. und Altruismus meist hinausgreift. Selbstverständlich fehlt es nicht an Momenten, in denen dieser Gegensatz an den Menschen herantritt und die Wahl nach einer Seite hin fallen muß. Muß diese Wahl nun, um sittlich zu sein, stets nach der altruistischen Seite fallen, müssen die selbstisch persönlichen Werte stets hinter den altruistisch-sozialen zurückgestellt werden? Der extreme Altruismus behauptet es. Aber selbst für Wundt ist „die handelnde Persönlichkeit als solche niemals eigentliches Zweckobjekt des Sittlichen" (Ethik³ II, S. 212) und H. Schwartz erklärt: „Wir können nicht umhin, es für sittlich besser zu halten, das Wollen eigenen als das Wollen fremden Wertes aufzugeben" (Psychologie des Willens, S. 339). Dem kann nicht zugestimmt werden. Zwar zeugt die Fähigkeit, eigenen Wert aufzugeben, allemal von Charakter; aber es verstößt wider die sittliche Forderung, wichtige und wesentliche Interessen des eigenen Lebens hintanzusetzen, um Anderen eine kleine Freude zu machen. Und geht nun vielleicht das größere Interesse jederzeit dem kleineren voran, gleichviel ob das eigene oder das fremde das größere ist? Auch das wird man nicht ohne weiteres sagen dürfen, vielmehr lassen wir uns, worauf Paulsen hingewiesen hat, von einem Gesetz der psychischen Mechanik leiten: Jedes Ich, so kann man sagen, ordnet alle Andern um sich in konzentrischen Kreisen; nach dem Abstand von diesem Mittelpunkt verlieren ihm die Interessen Anderer an Gewicht und Bewegkraft; wirkten die verschiedenen Interessen auf uns lediglich nach ihrer objektiven Größe, aber ohne jeden Zusammenhang mit unserm Lebenszweck ein, so müßte die wunderlichste Zerfahrenheit in unserm Handeln die Folge sein. Doch auch die Forderung der Unterordnung unter das Gemeinwohl wird zu einer Uebertreibung, wenn selbst die idealen Interessen des Ich dabei völlig ausgeschaltet werden sollen. J. G. ¶ Fichtes begeisterte Worte: „Es gibt nur eine Tugend, die — sich selber als Person zu vergessen — und nur ein Laster, das — an sich selbst zu denken; wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt — außer in der Gattung oder für die Gattung, der ist ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch" werden zwar überall ihr Echo finden; aber eben durch Vergessen des Selbst wächst und entwickelt sich das Selbst, erhebt es sich über seinen engen Kreis und erhält reicheren Inhalt, wie Orsted gesagt hat: „Vergiß dein Selbst, aber verliere es nicht!" (nach ¶ Höffding). Auch darauf darf hingewiesen werden, daß unsere Pflichten der Gesamtheit gegenüber niemals weiter gehen können, als die Grenzen unserer Berechtigung, für das Ganze und in seinem Namen zu handeln, als der sittliche Beruf innerhalb des Ganzen; in diesem aber ist stets eine Verbindung des Gemeinschaftszwecks mit dem persönlichen Selbstzweck gegeben.

3. Gegenüber allen Theorien, die, von der Vergänglichkeit der Einzelperson ausgehend, ihr nur einen relativen Wert zuschreiben wollen, insoweit sie für das Ganze der Menschheit etwas leistet, muß daher an dem Eigenrecht und Eigenwert der sittlichen Person festgehalten werden. Auch das Christentum aller Konfessionen hat gegenüber den auf völlige Abtötung des Eigenwillens gerichteten Tendenzen der quietistischen ¶ Mystik stets daran festgehalten, daß der Trieb nach eigenem Leben und nach Seligkeit von Gott selbst in die Herzen gepflanzt sei, daß die Gnade die Natur nicht vernichte, sondern verkläre, daß die natürliche Selbstliebe zwar gereinigt, aber zugleich befriedigt werde. Auch der in aller Religion lebende Vergeltungsgedanke, der dem Guten Glückseligkeit, dem Bösen aber Unheil verheißt, ist im Christentum nicht aufgegeben. Der Einwand, daß dieser notwendig die moralische Gesinnung trübe, trifft nicht zu; denn sehr wohl kann eine Gesinnung gefordert werden, die selbstlos das Gute um des Guten willen tut, und doch der Glaube an eine sittliche Weltordnung aufrecht erhalten werden, die das Gute endgültig siegen, das Böse aber scheitern läßt. Es ergibt sich, daß der E., d. h. die persönliche Selbstbehauptung, ein unveräußerliches Moment des sittlichen Vorganges bildet. Auch

die psychologische Selbstbeobachtung entscheidet dafür, da jedes Interesse, auch das an den idealsten Werten, nur als Selbstinteresse, jede Handlung nur als unsere eigene Tat möglich ist. Die gute Handlung wäre gar nicht gut, wenn sie nicht gern und willig geschähe, also an sich selbst eine Befriedigung gewährte; der Täter des Guten wird „selig sein in seiner Tat" (Jac 1$_{25}$). Selbst ¶ Kant, der mit so schneidender Schärfe das Kategorische des sittlichen Imperativs hervorhebt, hält doch an dem Rechte der Selbstliebe fest, sofern sie eine vernünftige, d. h. mit den Forderungen des Sittengesetzes zusammenstimmende ist. Als radikal böse gilt ihm, wie dem Christentum, die natürliche Selbstliebe, sofern sie ihre Neigungen zur Bedingung für die Befolgung des moralischen Gesetzes macht; und nur durch eine Revolution der Sinnesart, nicht aber auf dem Wege allmählicher Reform bei gleichbleibender Gesinnung, erscheint es ihm möglich, gut zu werden. Aber auch der Gute hört nicht auf, in Unterordnung unter das Sittengesetz sich selbst zu lieben. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Selbstliebe zum Trieb nach sittlicher Vollendung; sie wird vor allem zur Selbstachtung auf Grund eigenen, wahren Wertes (nicht äußerlicher Vorzüge), die mit wahrer ¶ Demut eng verbunden ist, und zur Unabhängigkeit von wechselnden Glücksfällen, wie von der Meinung Anderer, und so schließlich zur vollen sittlichen Autonomie. Die sittliche Reife, die durch Uebung und Festigung des ¶ Charakters erzielt wird, wird sich ferner in einem sittlichen Takt und Zartgefühl äußern, das auch in schwierigen Fällen ohne Schwanken die richtige Entscheidung zu treffen vermag. Mit den Aufgaben und Pflichten gegenüber der Gesamtheit steht diese sittliche Selbstbildung nicht im Gegensatz, sondern in engster Verbindung, da alle Selbstaufopferung im Dienste des Ganzen zugleich ein Mittel ist, innerlich gefestigt und reifer zu werden. Alle sonstigen Zwecke der Selbsterhaltung und Selbstbeglückung sind sittlich berechtigt, sofern sie jener höchsten Aufgabe nicht zuwiderlaufen, sondern als Mittel dienen können. Wo dagegen die Selbstliebe sich dem Gesetz des Sittlich-Guten nicht unterordnet oder gar bewußt davon emanzipiert, da wird sie zum E. im üblen Sinn des Wortes, zum Eigennutz, der die allgemeine Wohlfahrt zugunsten eigener minderwertiger Interessen zurückstellt. Ja, sie kann zu einer Selbstsucht anwachsen, die nur das eigene Ich liebt und es zu seinem Gotte macht, wie Shakespeare Richard den Dritten sprechen läßt: „Richard liebt Richard, d. h. ich bin ich, ich liebe ja mich selbst". An diesem Punkte der innern Entwicklung tritt der sonst verborgene irreligiöse Kern des E. deutlich zu Tage, der Gott die Ehrfurcht und das Vertrauen weigert. Daher ist mit Recht die Selbstsucht als die Wurzel aller Sünde angesehen worden.

Vgl. besonders die Darstellungen der „Geschichte der Ethik" von Gaß, Jodl, Luthardt, Ziegler; auch H. Sidgwick: Outlines of the history of Ethics, 1906[5]. — Sonst vgl. die bei ¶ Altruismus aufgeführte Literatur, die auch hier den besten Wegweiser gibt, aber auch Fowler u. Watson: Principles of Moral, 1894 (mit kurzem histor. Ueberblick); — Franz Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, 1889. — Ueber Luther vgl. Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895, S. 103—213, wo auch prinzipielle Ausführungen geboten werden. — Interessantes bieten auch Bossuets Streitschriften gegen die Quietisten in: Oeuvres compl., Paris 1875, Bd. 18, S. 512 ff. Bd. 19, S. 524 ff. **Titius.**

Ehe. Uebersicht.

I. E. und Hochzeit im alten Israel (E. im NT ¶ Sittlichkeit des Urchristentums); — II. E. und Familie (sittlich); — III. E.recht.

I. Ehe und Hochzeit im alten Israel.

1. Patriarchat; — 2. Metriarchat; — 3. Polygamie; — 4. Verlobung; — 5. Hochzeit; — 6. Ehescheidung; — 7. Ehehindernisse und -verpflichtungen; — 8. Eheliche Treue.

1. Die geschlechterrechtliche Verfassung, die den Beduinen eigentümlich ist, haben die Israeliten noch bewahrt, nachdem sie sich bereits im Westjordanlande angesiedelt und sich nach Dörfern, Städten, Gauen aufs neue zusammengeschlossen hatten. Die Familien spielten darum in der alten Zeit eine hervorragende Rolle; sie ordneten sich zu verwandten Sippen zusammen, und die Gemeinschaft der Sippen bildete den Stamm. Im Laufe der Zeit lockerte sich der Stammesverband mehr und mehr, aber die Familien behielten ihre Bedeutung. An der Spitze stand der Vater als das Familienoberhaupt, dem alle Glieder gehorchen mußten. Die Frau war sein Besitztum, die Kinder hießen nach ihm. Da er der Bestimmende war, so spricht man von Patriarchat.

2. Einige, wenn auch unsichere Spuren von Metriarchat (d. h. von der Herrschaft der Mutter über die Kinder) sind, wie bei vielen Völkern, so auch im AT erkennbar. Für das Metriarchat ist charakteristisch, daß sich die Familienverhältnisse nach der Mutter richten: der Mann geht, wenigstens zeitweise, in den Stamm der Frau über — so wird es vielleicht in dem uralten Worte vorausgesetzt I Mose 2$_{24}$ —; die Kinder werden von der Mutter benannt und erben nach mütterlicher Abstammung usw. Aber es ist sehr die Frage, ob das Metriarchat je bei den Israeliten allgemeine Gültigkeit hatte. Jedenfalls läßt sich aus historischer Zeit kein sicheres Beispiel dafür anführen. Der Hinweis auf die Ehe Simsons Richt 14 ist nicht stichhaltig, da hier mythische Züge hineinspielen; und Gideons Frau in Sichem ist nur ein Kebsweib Richt 8$_{31}$. In historischer Zeit ist vielmehr das Patriarchat ausschließlich bezeugt.

3. Die Zahl der Ehefrauen ist im AT unbeschränkt und wird erst von den Talmudisten für gewöhnliche Sterbliche auf vier, für Könige auf achtzehn bestimmt; vgl. V Mose 17$_{17}$. Die Urväter haben meist mehr als eine Frau. Aber man darf bezweifeln, ob die gesetzlich erlaubte Polygamie auch bei der großen Masse des Volkes üblich war. Vermutlich war damals, wie noch heute im Orient, die Monogamie allgemeine Volkssitte; denn die Patriarchen muß man schon zu den Wohlhabenderen rechnen. Zu den gleichberechtigten Ehefrauen gesellt sich bisweilen die Kebse, die aus den Gefangenen oder Sklavinnen stammt und im Rang den legitimen Frauen untergeordnet bleibt. Solche Kebsweiber wird man vor allem da voraussetzen dürfen, wo der Mann keine zweite Frau ernähren und kleiden kann oder wo die erste Frau keine Nebenbuhlerin dulden will I Mose 16$_{1}$ ff. Daß die Könige viele Frauen halten, unter denen eine als Königin gilt, ist nicht nur auf Luxus und Sinnlichkeit, sondern vor allem auf politisch-dynastische Gründe zurückzuführen II Sam 5$_{13}$ ff I Kön 11$_{1}$ ff.

4. Die Ehe war in der ältesten Zeit ein Geschäft, das die beiderseitigen Eltern unter sich abschlossen, ohne die Kinder zu fragen, wie noch

heute im Orient. Brautraub, auf den manche Ueberlebsel modern-orientalischer Volksbräuche hindeuten, wurde schon in der alten Zeit nur ausnahmsweise geübt Richt 21 $_{21}$ ff. Im allgemeinen wurde die Braut durch Kauf erworben II Mose 22 $_{15}$ f V 22 $_{28}$ f. Sobald der Verlobungsvertrag vor Zeugen ausgefertigt war, gehörte das betreffende Weib dem Manne; jede Untreue nach der Verlobung wurde darum ebenso wie eheliche Untreue mit dem Tode bestraft V Mose 22 $_{23}$ ff. Der Preis, der mindestens fünfzig Sekel betragen mußte, richtete sich nach der Arbeitskraft des Mädchens und nach der Mitgift, die es erhielt.

5. Ueber die Hochzeitsfeierlichkeiten erfährt man sehr wenig. Braut und Bräutigam waren aufs schönste gekleidet und mit allen Schmuckstücken behangen Jes 49 $_{18}$ Pslm 19 $_{6}$. Die Dauer der Festlichkeiten, die sich heute über mehrere Tage hinzuziehen pflegen, war wohl verschieden; doch mag sieben Tage im allgemeinen die Regel gewesen sein: da wurde das ganze Dorf eingeladen I Mose 29 $_{22}$ ff und gewiß nicht nur gegessen, sondern, wie heute noch, auch gespielt, getanzt, gesungen. Der Freudenjubel der Männer, der sich gegenwärtig besonders im Flintenschießen äußert, mochte sich damals vor allem in kriegerischen Spielen, vornehmlich dem noch heute üblichen Schwerttanz, zeigen, während für die Frauen damals wie heute das Trillern (therū'āh) charakteristisch ist. Am Abend des Hochzeitstages wurde der Bräutigam, von den Gespielinnen der Braut mit gefüllten Oellampen begleitet, feierlich in sein Haus eingeholt Matth 25 $_{1}$ ff. Ein Hochzeitslied zu Ehren des regierenden Königs ist Pslm 45. Die erotische Poesie des ¶ Hohenliedes gilt im allgemeinen nicht der ehelichen, sondern der außerehelichen Liebe.

6. Rechtlich betrachtet, war die Frau ein Besitztum des Mannes, dessen er sich nach Belieben jederzeit entledigen konnte. Wenn er „etwas Häßliches" an ihr bemerkte, wenn sie die Suppe versalzte oder wenn ihm ein anderes Weib besser gefiel, dann stellte er seiner Frau einen Scheidebrief aus und schickte sie nach Hause; auf seinen Kaufpreis mußte er zwar verzichten, aber weitere Verpflichtungen erwuchsen ihm nicht V Mose 24 $_{1}$ ff. Das Los der Geschiedenen war, wenn sie nicht ins Elternhaus zurückkehren konnte, so schlimm wie das der Witwen und Waisen; der Orientale kümmert sich nicht um sie, falls er sie nicht zum Erwerb benutzen kann. Aber entlassen werden eben meist nur die Alten, Gebrechlichen, zur Arbeit Untauglichen. Die Propheten haben vergebens dagegen gekämpft Maleachi 2 $_{16}$. Umgekehrt haben die Frauen gar keine Rechte; sie sind zu unbedingter Treue verpflichtet und haben niemals Anspruch auf Scheidung.

7. Ehehindernisse waren, soweit man aus den Sagen schließen kann, in vorgeschichtlicher Zeit kaum vorhanden: da wohnen die Töchter Lots ihrem eigenen Vater bei I Mose 19 $_{31}$ ff, da verführt die Schwiegertochter den Schwiegervater I Mose 38, ohne daß die ältesten Erzähler daran Anstoß nehmen, wenn sie gleich das für ihre Zeit Ungewöhnliche glaubhaft zu machen suchen. Auch in geschichtlicher Zeit kamen Ehen des Sohnes mit den Weibern des Vaters II Sam 16 $_{21}$ f und des Bruders mit der Halbschwester vor II Sam 13 $_{14}$, waren aber von der Sitte und vom Gesetz verpönt V Mose 23 $_{1}$ III 18 $_{7}$ ff. Nach dem Exil wurden besonders die Ehen mit Ausländerinnen verboten Esra 9 $_{1}$ ff Neh 13 $_{23}$ ff. Eine Eheverpflichtung bestand für den, der eine unverlobte Jungfrau verführte II Mose 22 $_{15}$ f, und für den Schwager gegenüber der Witwe des kinderlosen Bruders, ¶ Leviratsehe.

8. Die Frau war zur völligen Treue angehalten, sonst wurde sie verbrannt I Mose 38 $_{24}$ oder nach anderer Sitte gesteinigt V 22 $_{23}$ f. Schon der Verdacht der Untreue gestattete dem Mann, das Gottesorakel anzurufen, ¶ Eiferopfer. Keuschheit ist noch heute im Orient erstes Erfordernis der Frau. Der Mann dagegen kann rechtlich tun, was ihm beliebt, wofern er nicht das Besitzrecht eines anderen Mannes antastet V Mose 22 $_{22}$ ff II Sam 11. Immerhin zog die Sitte gewisse Schranken, wie das Beispiel Judas lehrt I Mose 38 $_{20}$. Ueberhaupt darf man nicht meinen, daß das Los der Frauen im alten Israel schlimmer gewesen sei als anderswo; es war jedenfalls besser als heute im Orient, wo der Islam den Harem fast gänzlich absperrt. Namentlich waren die kinderreichen Frauen beliebt; denn Kinder zu zeugen, war der Zweck der Ehe. Kinderlose Frauen waren allerdings weniger beneidenswert, wenn sie nicht, wie Hanna, einen Elkana zum Manne hatten I Sam 1 $_{10}$. Die Frauen, unter denen uns manche sympathische und charaktervolle Gestalt begegnet, haben bisweilen großen Einfluß besessen, und das dankbare Volk hat ihre Erinnerung bis über den Tod bewahrt. Es sei nur hingewiesen auf die Frauen, die in der wilden Richterzeit Israel begeistert haben: ¶ Jael und ¶ Debora.

J. Benzinger: Familie und Ehe bei den Hebräern (RE^{3} V, S. 738 ff); — Ders.: Hebräische Archäologie, 1907^{2}, S. 102 ff; — W. Robertson-Smith: Kinship and mariage in early Arabia, 1885; — Julius Wellhausen: Die Ehe bei den Arabern (Nachr. d. Ges. d. Wiss., Göttingen), 1893; — Wetzstein: Die syrische Dreschtafel (in Bastians Zeitschrift für Ethnologie), 1873, S. 290 ff; — Eduard Meyer: Geschichte des Altertums I, 1, § 10, 1907^{2}; — Alois Musil: Arabia Petrana III, 1908, S. 180 ff.

Greßmann.

Ehe: II. Ehe und Familie (sittlich).

1. Ursprung der Ehe; — 2. Geschichte der Ehe; — 3. Begriff der Ehe und Familie; — 4. Moderne Kritik und Antikritik.

Von E. und Familie im sittlichen Sinn kann nur da geredet werden, wo Mann und Frau miteinander und die Eltern mit ihren Kindern durch das Bewußtsein gegenseitiger Verantwortlichkeit und Treue zu dauernder Lebensgemeinschaft verbunden sind. Darum können wir die primitiven Formen der Geschlechtsverbindungen wie auch den ursprünglichen Patriarchalismus noch nicht als E. bezeichnen. Weil aber die Theorien über den Ursprung der E. auch in der sittlichen Beurteilung unseres christlichen Eheideals eine wesentliche Rolle spielen, sei zunächst über diesen Punkt ein Wort gesagt.

1. Die zuerst von Bachofen (1861) aufgebrachte Theorie des „Mutterrechts", die dann von Morgan ausgebaut, von Fr. Engels und vor allem von Bebel popularisiert wurde, aber auch von manchen Vertretern der Frauenbewegung geteilt wird, setzt an den für alle Völker gemeinsamen Anfang das Paradies der Frau. Bei überall geltendem wirtschaftlichem Kommunismus herrschte innerhalb eines Stammes auch Geschlechtskommunismus. Die Frau, die als Mutter volles

Recht über ihre Kinder besaß, hatte auch volles Recht über ihre eigene Person, ja sie genoß innerhalb des Stammes eine dem Mann gleichwertige, wenn nicht überlegene Bedeutung. Erst das Aufkommen des Privateigentums soll auch die Frau zu einem Besitzobjekt des Mannes gemacht haben, um seines Interesses willen an legitimen Erben; andererseits soll die nun erst mögliche Prostitution sie völlig herabgewürdigt haben. — Diese Theorie haben die neueren Untersuchungen stark modifiziert und in ihrer Bedeutung sehr eingeschränkt. Eine einheitliche Entwickelung der Geschlechtsbeziehungen innerhalb der ganzen Menschheit läßt sich geschichtlich nicht nachweisen; ein Analogieschluß von den Zuständen bei noch heute lebenden wilden Völkern auf die Anfänge aller Kulturvölker ist nur mit großer Vorsicht zu verwenden. Aus psychologischen und vor allem aus ökonomischen Gründen ist es wahrscheinlich, daß der Regel nach am Anfang monogamische Verhältnisse bestanden. Nur die Reichen und Vornehmen konnten in Polygamie leben, wie andererseits in ganz armen Gegenden (Tibet) noch heute Polyandrie vorkommt. Dieses einfache Bild der Geschlechtsbeziehungen erscheint nun dadurch verwischt, daß solche monogamen oder polygamen Verhältnisse nicht von fester Dauer waren; auch ergaben sich aus ihnen keine Verpflichtungen der Eltern bezw. des Vaters gegen die Kinder; endlich war wenigstens nicht für den Mann, meist aber auch nicht für die Frau mit solchem Verhältnis die Forderung des ausschließlichen Geschlechtsverkehrs verbunden. Doch standen Eifersucht und Gewalttätigkeit des Mannes einer „Promiskuität" des Geschlechtsverkehrs entgegen. Auch findet sich die ¶ Prostitution schon bei den niedersten Völkern mit „Mutterrecht". Sie ist nicht ein Rest des Geschlechtskommunismus und der „Gruppenehen", sondern eine Bastardform, die auch neben völliger Geschlechtsfreiheit der Mädchen vorkommt. Was man vor allem bei malaiischen und indianischen Stämmen als Anzeichen ursprünglicher Gruppenehen angesprochen hat, besonders die Einteilung des Stammes in drei Altersschichten, deren Glieder sich alle unter einander Brüder und Schwestern, bezw. Gatte und Gattin nennen, sind vielmehr primitive Versuche zur Beschränkung und Regulierung des Geschlechtsverkehrs. Die „Ehe" ist auf dieser Stufe nicht eine durch Recht und Sittlichkeit gegründete Lebensgemeinschaft, sondern eine durch Nutzen und Gewalt normierte ökonomische Gemeinschaft; das „Haus", nicht das Blut verbindet die Menschen. — Diese allgemeine Grundform der Geschlechtsbeziehungen gestaltet sich nun mannigfaltig nach den verschiedenen ökonomischen und kulturellen Verhältnissen der Stämme und Völker, ja auch innerhalb eines Stammes, ohne daß man die Notwendigkeit dieser Formen im Sinne des Geschichtsmaterialismus erklären oder in ihnen Reste allgemeiner Durchgangsstufen nachweisen könnte. Von den zur Entwicklung treibenden Faktoren nennen wir zunächst zwei. Einmal das Verhältnis der Kinder zu den Eltern. Da man ihre Verwandtschaft mit der Mutter für enger hält, so folgen sie ihr meistens im Namen und im Totemverband. Durch diese Mutterfolge gewinnen sie in der Mutterverwandtschaft die Gemeinschaft der Blutrache; vor allem bedeutet diese Zurechnung eine Heiratsschranke unter Mutterverwandten. Oft, wenn auch nicht immer, ist mit Mutterfolge auch Mutterrecht verbunden: die Kinder erben auch nur in der Sippe der Mutter; daher erklärt sich dann die eigenartige Bedeutung des Mutterbruders, der oft wichtiger ist als der Vater. Mutterrecht gilt immer, wenn der Vater unbekannt ist, aber auch, wenn die Frau aus andern Gründen in ihrer Familie bleibt. Nur ganz selten findet sich neben Mutterrecht auch Muttergewalt, z. B. bei einigen Indianerstämmen, wo der Mann meistens auf dem Kriegspfad geht oder jagt und den Frauen eine kollektivistische Bodenbewirtschaftung zufällt. Neben Mutterrecht kann sehr wohl Vatergewalt bestehen; keineswegs ist mit Mutterrecht an sich eine höhere Wertung der Frau, gar ihre Gleichstellung mit dem Mann gegeben. Ihre Schätzung im Urteil des Mannes hängt vielmehr von der andern entscheidenden Frage ab, wie der Mann sie gewonnen hat. Hat er sie geraubt, so ist sie selbst wie ihre Kinder, trotz Mutterfolge, sein Besitzobjekt wie andere Beute auch. Bei kriegerischen Völkern gilt der Raub als ehrenvollste Art des Frauenerwerbs; aber er wird weder die älteste noch die normale Form gewesen sein, sondern das ist der Tausch gegen Schwestern in Stämmen mit „Ehekartell" und später der Frauenkauf (Digaehe). Die durch Kauf begründete Gewalt des Mannes über die Frau und die Kinder wird nun unter besonderen ökonomischen und sozialen Verhältnissen abgeschwächt oder ganz gebrochen, freilich nicht zu Gunsten einer vollen persönlichen Freiheit der Frau, aber so, daß die Gewalt ihrer Sippe, in deren „Hand" die Frau bleibt, mit der des Mannes in Konkurrenz tritt. Einen Rückhalt gegen die Willkür des Mannes findet sie da, wo ihr als Entgelt für den Kaufpreis und als Abfindung an der Erbschaft eine Mitgift gegeben wird, die der Mann bei Verstoßung oder Mißhandlung der Frau zurückgeben muß, noch mehr aber da, wo der Freier den Kaufpreis nicht bezahlen kann, sondern in die Sippe der Frau übersiedelt, sei es dauernd, sei es nur auf Zeit, bis er den Preis abverdient hat (Erdienungs- oder Binaehe; Jakob bei Laban I Mose 29, Moses bei Jethro II Mose 2_{15-21}). Die alte Form der Geschlechtsgemeinschaft, an die I Mose 2_{24} erinnert, daß nämlich der Mann Vater und Mutter verläßt und die Frau in ihrer Familie aufsucht, dauernd oder nur vorübergehend, findet sich noch heute bei den reichen Arabern, die ihre Tochter nicht einem land- und stammfremden Mann ausliefern (Simson und Delila, Richt 16). — So haben also ökonomische Verhältnisse auf die Gestaltung der E. eingewirkt, aber gerade entgegengesetzt der Theorie des Sozialismus. Nicht der Mann hat die „legitime" E. geschaffen, um legitime Erben zu haben. Aus seiner Vatergewalt kann er auch Kinder von Nebenfrauen zu Erben einsetzen; denn alle Kinder, die in seinem Hause geboren werden, gelten als seine Kinder, weil alle Frauen, auch die Mägde der Frau, ihm gehören (Bilha, I Mose 30_{1-5}). Das gilt sogar dann, wenn er kraft Mannesgewalt seine Frau einem Gastfreund ausgeliefert hat. Aber die reichen Angehörigen der Frau haben ein Interesse daran, daß sie vor andern Frauen und ihre Kinder vor andern Kindern bevorzugt werden. Die besitzende Frau hat zuerst den Vorteil der Entwickelung; ihr Vermögen, nicht ihr Nutzwert als Arbeitskraft bestimmt ihre Schätzung. Die legitime E. ist also eine Frauenversicherung gegen die Willkür des Mannes. —

Von E. und Familie kann in diesen Anfängen noch nicht die Rede sein. Fehlt im Mutterrecht meist jede Verantwortung des Vaters den Kindern gegenüber, so hat er im ursprünglichen Patriarchat unbeschränkte Rechte über sie wie über die Frau, der jede Vorzugsstellung vor andern Frauen, ja vor andern Besitzobjekten abgeht. In beiden Fällen fehlt jeder Ansatz gegenseitiger Verpflichtung. Die reine Kaufehe ist ein Vertrag zwischen dem Freier und der Sippe der Frau. Dennoch hat die Entwickelung nicht an das Mutterrecht, sondern an das Patriarchat angeschlossen. Motive zur Beschränkung der Vatergewalt waren, außer den schon genannten, einmal religiöse Vorstellungen: nur von legitimen Kindern sind die Totenopfer zu erwarten, die der Seele im Jenseits ein gesichertes Leben garantieren; das ist doch ein idealeres Motiv als das Interesse an legitimen Erben des Vermögens. Daraus erwächst schon früh die religiöse Weihe der E. Mit der Organisation des Staates gewinnt dann auch die Gesellschaft Einfluß auf die Regelung der Geschlechtsbeziehungen. Der Staat will wissen, wer Erbe des Landes und damit zum Kriegsdienst verpflichtet ist. Aus diesen Motiven, denen das Erwachen des sittlichen und des Rechtsbewußtseins zur Seite geht, ist durch fortgehende Erweichung des Patriarchalismus unser heutiger Begriff von E. und Familie entstanden.

2. Im folgenden geben wir einen Abriß der Geschichte der E. bei den Griechen, Römern und Deutschen, weil diese Formen in Verbindung mit jüdischen und neutestamentlichen Anschauungen die Bildung unseres Eheideals bestimmt haben (¶ Ehe: I ¶ Sittlichkeit des Urchristentums). a) G r i e c h e n. Im Gegensatz zum Judentum, wo die Monogamie erst zur vollen Herrschaft im 9. Jhd. n. Chr. kam, und zwar unter christlichen Einflüssen von Spanien aus, herrschte in Griechenland in geschichtlicher Zeit zwar volle Einehe; aber diese Stellung als „legitime" Gattin hatte die Frau mit völliger Entrechtung erkauft. Ein strenger Patriarchalismus, der in Athen dem Vater sogar die Tötung der Kinder erlaubte, hielt die Frau lebenslänglich unter männlicher Geschlechtsvormundschaft, des Vaters, Mannes, Bruders oder Sohnes, und in der E. war sie die allein zur Keuschheit verpflichtete, darum in strenger Hauszucht gehaltene Mutter legitimer Kinder und Erben. Finden wir bei Homer noch ideale Schilderungen der Gattenliebe, so kennen die großen Tragiker dies Problem einer geistigen Gemeinschaft der Gatten nicht; dagegen ist die kleinliche, zänkische Frau die Zielscheibe des Spottes und der Satire. Aber die Frau war ja auch, vor allem in Athen, (in Sparta hatte die Frau eine würdigere Stellung) von allem öffentlichen Leben, nicht nur vom Theater, den Spielen, den Versammlungen, sondern auch vom Markt ausgeschlossen; in ihrem Haus, einer Art monogamem Harem, mußte sie geistig verkümmern. Wenn Plato dem gegenüber im „Staat" für die Frau die gleiche Ausbildung und Betätigung ihrer Fähigkeiten forderte, so sollte das nicht einer Vergeistigung der Geschlechtsgemeinschaft von Mann und Frau dienen, sondern es geschah zum Nutzen des Staates. Die sinnliche Liebe als niederste Stufe der Liebe blieb ihm ohne Beziehung zur geistigen. Bei dieser Schätzung der E. in der klassischen Zeit bestand für den Mann völlige sexuelle Freiheit außer dem Hause, und die Verherrlichung der Männer- und Knabenliebe drückte vollends den Wert der E. herunter. Daneben konnte er bei den Hetären, die nicht nur Objekte sinnlicher Lust waren, das finden, was die E. nicht bot: eine persönliche Gemeinschaft in geistigen und ästhetischen Interessen. Diese Hetären stammten von den Inseln und aus Italien, wo die Stellung der Frau, besonders später unter dem Einfluß der Pythagoräer, viel günstiger war. — b) R ö m e r. In der römischen Republik finden wir anfänglich einen schroffen Gegensatz zwischen dem Recht und der Sitte. Rechtlich war die Familie ein absolutistischer Staat im Staat, in dem der Mann als Hauspriester unbeschränkter Herr über die Frau und die Kinder, auch die Kindeskinder war, während in Griechenland die Söhne mit dem 20. Jahr von der Vatergewalt frei wurden und dem Staat gehörten. Faktisch hatte aber die Frau, infolge der seit Alters herrschenden strengen Monogamie, als Mutter, als Matrone eine sehr geachtete Stellung, und die E. war eine wirkliche Lebensgemeinschaft, die der Frau auch die Teilnahme am geselligen und öffentlichen Leben gestattete. Allmählich bildete sich auch das Recht nach der höher stehenden Sitte und Sittlichkeit um. Neben der Sakralehe für Patrizier und der Kaufehe (coëmtio) kam als dritte Form die „freie" E. auf, die im Zwölf-Tafel-Gesetz 450 ihre gesetzliche Regelung fand und mit der Zeit die beiden andern strengeren Formen ganz verdrängte. Sie ruht auf dem Rechtsgrundsatz, daß nach einjährigem ununterbrochenem Besitz ein Objekt zum Eigentum wird. So erwarb der Mann die Gewalt (manus) über die Frau durch einjährige, nicht unterbrochene häusliche Gemeinschaft. Indem die Frau nun jährlich drei Nächte in ihre Familie zurückkehrte, blieb sie gewaltfrei. So war es rechtlich eine E. auf Kündigung; doch gehörten die Kinder dem Vater. Darin zeigt sich, daß diese Form nicht ein Rest vom Mutterrecht war, sondern eine Neubildung, offenbar im Interesse der reichen Familien, die ihre Töchter nicht in die Gewalt des Mannes geben wollten. Augustus hob die Entstehung der Manus durch Gewohnheit (usus) ganz auf. Damit war die Frau nach dem Tode ihres Vaters ganz gewaltfrei, konnte auch eigenes Vermögen haben; aber sie hatte keine Rechte an ihren Kindern, sondern war fremd im eigenen Hause. Trotz der mit dieser E. verbundenen leichten Scheidungsmöglichkeit hat sie an sich keine erheblichen Schäden mit sich gebracht. Scheidungen waren sehr selten bis zum Ende der Republik. Erst bei steigender Kultur, namentlich in der Kaiserzeit, untergrub ein entsittlichendes Genußleben auch die Geschlechtsmoral. Augustus' gesetzgeberischen Versuche einer Ehereform waren erfolglos; seine Absicht, durch ständische Eheverbote die herrschenden Kreise von fremdem Blut rein zu halten, führten zu einer vierten Art der Geschlechtsgemeinschaft, dem staatlich anerkannten, aber nicht ehelichen Konkubinat, der sehr oft eine dauernde, monogame und ausschließliche Verbindung zwischen Personen verschiedenen Standes war. Er bürgerte sich mehr und mehr als Ersatz der Vollehe in allen Kreisen ein, besonders bei Beamten und Soldaten; auch drei Kaiser, Vespasian, Antoninus Pius und Markus, nahmen nach dem Tode ihrer ersten Frau eine Konkubine, aus gesellschaftlichen Rücksichten und im Interesse der Kinder erster E. Die Kon-

kubine gewann keine Rechte an den Mann; die Kinder lebten nach Mutterrecht, aber nicht nach Muttergewalt, sondern waren gewaltfrei; aber der Konkubinat war auch für die Frau nicht anstößig. Während in den oberen Schichten die Sittlichkeit sank bis zu ihrem Tiefstand unter den klaudischen Kaisern, erhielt sich in der nicht sehr breiten Mittelschicht offenbar eine gesunde Ehemoral. Die Masse der Sklaven auf den Gütern lebte in „Promiskuität" (¶ Agrargeschichte: I, Sp. 296). Eine Hebung der sexuellen Sittlichkeit in den oberen Schichten bewirkte die Stoa, die, ebenso wie das Christentum für die Kleinbürger, auch vom Mann die Pflicht der Selbstzucht forderte, die Sinnlichkeit der niederen Sphäre des Trieblebens zuwies, in einzelnen Vertretern (Musonius) sogar das Naturrecht auf Geschlechtsgenuß bestritt. Andererseits feierte diese Lebensphilosophie zuerst die E. als höchste Form persönlicher Gemeinschaft. In den Gesetzen der stoischen Kaiser gewannen diese sittlichen Anschauungen z. T. Rechtskraft. Der Abschluß dieser Entwickelung ist Justinians, das ganze Mittelalter bis zur Renaissance beherrschende Gesetzgebung. Der Konkubinat war nicht zu beseitigen; auch die Kirche hat ihn auf der Synode zu Toledo 400 anerkannt und ihn erst seit dem 5. Laterankonzil (1516) mit Hilfe der Landespolizei erfolgreich als Unzucht bekämpft. Justinians Interesse war, ihn zu Gunsten der Kinder zu legalisieren und die Vollehe zu erleichtern und zu befestigen unter Einschränkung der Vatergewalt. — Diese Entwickelung vollzog sich schon unter christlichen Einflüssen, denen Staatsräson und eingewurzelte Gewohnheiten im Völkergemisch des römischen Reiches entgegenstanden. Die Bedeutung der katholischen Kirche für die Gestaltung der E. läßt sich nicht auf eine einheitliche Formel bringen. Wie in der Sklavenfrage hat das erste Christentum sich auch bei der E. wesentlich auf die innere Neubildung des Menschen beschränkt, die äußeren Verhältnisse aber bestehen lassen, ja ihre Tendenzen z. T. verstärkt, wenn sie auch durch die neue christliche Gesinnung einen andern Inhalt bekamen. Dadurch und durch den altchristlichen scharfen ethischen Dualismus ist das Urteil über die E. zwiespältig. Von Paulus und dem NT (¶ Sittlichkeit des Urchristentums) übernahm die Kirche den jüdischen Patriarchalismus. Sie hat auch dem Mann die Pflicht ehelicher Treue und Selbstbeherrschung auferlegt, die bisher nur der Frau galt. Aber sie hat ihm diese Pflicht erleichtert durch eine für die römische Welt neue strenge Unterordnung der Frau unter den Mann. Wenn auch in der Literatur als Zweck der E. nach alttestamentlicher Anschauung lediglich die Kindererzeugung genannt wird, so war die E. doch tatsächlich eine persönliche Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, und die vor allem der Frau obliegende Liebestätigkeit in der Gemeinde gab ihr auch faktisch die sittlich wertvolle Stellung, die ihrer religiösen Gleichwertigkeit entsprach. Wurde durch solche religiös-sittliche Schätzung der Frau der Patriarchalismus gemildert, so suchte die Kirche ihn ihrerseits auch dadurch zu beschränken, daß sie die Ehegerichtsbarkeit sich zusprach. Sie bekämpfte die Scheidung ohne Richterspruch, überhaupt die Vertragsfreiheit der E., deren Unlöslichkeit sie forderte, und für deren Eingehung eine kirchliche Feier schon bei Irenäus und Tertullian bezeugt ist. Die ¶ Trauung wurde erst im Laterankonzil 1215 vorgeschrieben. Der Sakramentscharakter der Ehe, den schon Augustin lehrt, ist im Tridentinum dogmatisch fixiert. Dennoch kam die Kirche zu keiner positiven Schätzung der E., weil die ¶ Askese als an sich wertvoll galt. Wenn das ehelose Leben der Mönche und Nonnen und später auch der Priester (¶ Mönchtum ¶ Zölibat) als der vollkommene Stand hingestellt wurde, so war damit die E. trotz des Sakramentscharakters herabgedrückt zum kleineren Uebel für die sittlich Schwachen, das dem größeren Uebel der Zügellosigkeit des Trieblebens oder der heimlichen Not unbefriedigter Geschlechtlichkeit wehrt. Die Sphäre des Geschlechtslebens galt wie im Neuplatonismus als an sich sündig, und in einseitigem Urteil trug vor allem die Frau den Schaden, die schon im NT als Mutter der Sünde gilt (I Tim 2 $_{14}$ f); die Synode von Toledo konnte darüber streiten, ob sie überhaupt eine Seele habe. — c) Deutsche. Als die Kirche zu den Deutschen kam, hatte sie schon ein ausgebildetes Eherecht. Ihr kulturgeschichtliches Verdienst ist es, daß sie das hochgespannte Ideal lebenslänglicher Einehe auch unter Barbaren aufrichtete und durchzuführen trachtete. Die Schilderung, welche Tacitus von den Geschlechtsbeziehungen bei den Germanen gibt, ist das idealisierte Bild eines wesentlich kulturfreien Volkes im Spiegel der Ueberkultur. Nach strengem Patriarchalismus stand die deutsche Frau unter der Geschlechtsvormundschaft des Mannes oder der nächsten männlichen Verwandten; schon der 12jährige Sohn konnte nach dem Tode des Vaters der Muntwalt seiner Mutter sein. Keuschheitspflicht galt nur der Frau, die ursprünglich durch Kauf Eigentum des Mannes wurde. An die Stelle der Vollpolygamie, die trotz Tacitus' Zeugnis bei den Vornehmen bestand, trat allmählich die Halbpolygamie mit der Unterscheidung der legitimen Frau und der Kebsfrau. Die Kirche duldete auch hier bis ins frühe Mittelalter den ganz formlosen oder meist durch die Morgengabe (morganatische E.) gekennzeichneten Konkubinat, verbot nur die Gleichzeitigkeit von legitimer und Kebsehe. Die Entwickelung vollzog sich auch hier durch eine Abschwächung des Patriarchats. Dazu wirkte die Kirche mit durch die Auflösung der Geschlechtsverbände, die die Einzelpersönlichkeit unter die Macht der Sippe beugten (¶ Agrargeschichte: II, Sp. 248). Sie verbot Verwandtenehen, bekämpfte den Frauenkauf — der Kaufpreis wurde in die Mitgift, den Muntschatz, umgewandelt —, vor allem forderte sie die freie Zustimmung der Frau bei Eingehen der E., für die die Trauung üblich wurde. Doch erkannte sie nach dem Grundsatz consensus facit nuptias (die Einwilligung macht die Ehe) die Rechtsgültigkeit der E. durch den faktischen Vollzug an. Erwarb die Kirche so der Frau gewisse Persönlichkeitsrechte, so ließ sie doch die persönliche und vermögensrechtliche Herrschaft des Mannes unangetastet, wenn auch die eigentumsartige Gewalt der Munt bei Verfeinerung des sittlichen Empfindens mehr in ein Schutz- und Vertretungsverhältnis umgewandelt wurde. Diesen sittlich-religiösen Motiven in der Ausgestaltung der E. treten politische und soziale Faktoren zur Seite. Die Bedeutung der Waffen trat zurück; das Volksheer wurde ein Ritterheer; intensivere Bodenbearbeitung wurde Sache des Mannes; das Aufblühen der Städte durch

Handel und Gewerbe schränkte vollends die Wirksamkeit der Frau auf das Haus ein. Und je mehr der ökonomische Nutzwert der Frau sank, desto höher stieg, zuerst in den Kreisen der Reichen, ihre Persönlichkeitsgeltung — ein Prozeß, der der Theorie des Geschichtsmaterialismus rund widerspricht. Andererseits brachte die Befestigung der legitimen E. eine Entehrung der unehelichen Mutter und ihrer Kinder, die z. T. nach Mutterrecht, z. T. ganz rechtlos lebten. Doch war diese Deklassierung rechtlich nicht eigentlich ein Rückschritt; sondern sie blieben auf der früheren Stufe stehen, nur daß diese jetzt als Makel angesehen wurde, nachdem sich das sittliche Empfinden verfeinert hatte. Immerhin zeigt das Mittelalter noch weithin in den Beziehungen der Geschlechter eine derbe Urwüchsigkeit. Die Prostitution wurde von den Magistraten geschützt. — Eine neue Epoche in der Geschichte der E. setzt mit der Reformation ein, wenn ihre neuen Gedanken auch nicht von ihr selbst sogleich verwirklicht wurden, sondern zuerst eine Heimat bei den Wiedertäufern fanden. Denn auch Luthers Stellung zur E. ist so wenig wie die des Paulus einheitlich. Das lag daran, weil seine Kritik des asketischen Ideals der katholischen Kirche nicht von den Tatsachen des natürlichen Lebens ausging, sondern von religiösen Gründen. Er bekämpft den vollkommenen Stand der Ehelosigkeit nicht zunächst von dem Gedanken aus, daß die geschlechtliche Liebe eine gottgewollte Ordnung sei, sondern von seiner religiösen Grundvoraussetzung aus, daß vor Gott nur der Glaube gilt und jede Werkerei, jede selbstgewählte Heiligkeit die Gnade Gottes verkürzt und unter dem frommen Schein nur Heuchelei und Unsittlichkeit verbirgt. Von da aus läßt sich Luthers sonst widerspruchsvolle Anschauung begreifen. Einerseits teilt er mit dem katholischen Dualismus die Wertschätzung der Enthaltsamkeit; mit Berufung auf Pslm 51 7 sieht er in dem geschlechtlichen Verkehr auch der Eheleute eine Sünde, die nur Gottes Barmherzigkeit nicht anrechnet (vgl. seine Schrift über die Mönchsgelübde, Braunschw. Ausg. [BA] Bd. I, S. 350. II, S. 197 f.). Aber die Gabe der eigentlich geforderten Enthaltsamkeit haben nur ganz wenige. Darum hat Gott die E. gegeben, die Luther eine Arzenei, ein Spital der Siechen nennen kann. Nur dies, daß Gottes Wort darin ist, unterscheidet sie von der Hurerei, mit der sie sachlich eins ist. Um die Frau ist es ein „arm Ding", die darum auch dem Mann unterworfen sein muß. So der Theologe Luther. Der religiöse Volksmann Luther weiß aber den Segen des Ehe- und Familienlebens für die Uebung des Glaubens und der Liebe hoch zu rühmen; und ihrem natürlichen Zweck der Kindererzeugung gibt er den sittlich-religiösen Wert, daß niemand besser als die Eltern ihre Kinder zu Christen erziehen können. Darum ist ihm nun auch die E., von Gott reich gesegnet, der wahrhaft vollkommene Stand. Wenn auch der Kirche von der Reformation, entgegen Luthers Absichten (vgl. seine Einleitung zum Traubüchlein, BA III, S. 107) und entgegen den Schmalkaldischen Artikeln (355), die Ehegerichtsbarkeit gelassen wurde, so war doch prinzipiell die E. für ein bürgerliches Geschäft erklärt, und trotz ihrer prinzipiellen Unlösbarkeit gestatteten die Schmalkaldischen Artikel auch eine Trennung „dem Bande nach", so daß Wiederverheiratung ohne sittlichen Makel war. Ueberhaupt zeigt Luther in manchen Fragen des geschlechtlichen Lebens ein realistisches, aus dem derzeitigen sittlichen Bewußtsein und aus der Art katholischer Problemstellung zu erklärendes Urteil (vgl. z. B. seine Schrift von der babylon. Gefangenschaft, BA Bd. II, S. 482 ff). Dahin gehört auch seine Rechtfertigung der Doppelehe ¶ Philipps von Hessen. — Der Calvinismus hat dann vor allem das Recht der Frau auf die eheliche Treue des Mannes dadurch geschützt, daß ein sittlich reines Leben ein Erweis für die Gnadenwahl war; das Konsistorium übte eine strenge Ehepolizei. Aber erst das Täufertum und der Puritanismus haben die prinzipiellen Gedanken der Gleichheit von Mann und Weib auch in die E. hineingetragen und damit das Gewissen der Frau frei gemacht von der Herrschaft des Mannes. Auch darin zogen sie die Konsequenzen der Reformation, daß sie aus religiösen Gründen die E. säkularisierten; ¶ Cromwell führte zuerst in England die zivile Eheschließung ein. Daneben haben vor allem die ¶ Quäker zuerst wieder über den natürlichen Zweck der E. in Kindererzeugung und Kindererziehung hinaus ihren Selbstzweck in der seelischen Gemeinschaft und gegenseitigen Durchdringung der Gatten gefunden, und wenn einzelne sogar so weit gingen, daß sie eine E. aus Liebe für minderwertiger hielten als eine E. aus andern Gründen, so ist doch solche Ueberspannung gerade der Weg gewesen zu einer großen Selbstzucht des Mannes und zu einer hohen Achtung der Frau, wie sie noch heute England und Amerika eigen ist. — Die Gedanken des Täufertums wurden, als die religiöse Flutwelle abebbte, vom Rationalismus übernommen und im Namen der Vernunft und der Natur gegen die Kirche ausgespielt. Doch ließ er den Patriarchalismus bestehen, weil nur ein Wille in der E. den Frieden garantiere; der Konstruktion nach war es die freiwillige Unterordnung der Frau in einem „Vertrag" zwischen zwei an sich Gleichberechtigten. Was uns bei Chr. ¶ Wolff als deutsche „Philistermoral" begegnet, tritt uns bei ¶ Rousseau und den Franzosen als brutaler Naturalismus entgegen. Er kennt die Frau nur als Zweck für den Mann; aber trotz dieser Unterordnung kann sie sich als seine Gefährtin behaupten durch die spezifisch weibliche Eigenschaft der List, durch die sie innerlich den Mann beherrscht, dem sie sich äußerlich unterwirft. Aus solcher Gesinnung erwuchs jener sittlich wertlose Kult der Frau. All diese Anschauungen sind darum bedeutungsvoll, weil sie um die Wende des 18. Jhd.s ihren Niederschlag in der Gesetzgebung fanden, vor allem im Code civil und im Preußischen Landrecht, die als wichtigstes Stück die obligatorische oder fakultative Zivilehe brachten, als Konsequenz des interkonfessionellen Staates. — Erst die deutsche idealistische Philosophie hat auch in der E. die naturalistische Grundlage der Aufklärung überwunden und den Gedanken der sittlichen Freiheit und der Bestimmung zur sittlichen Persönlichkeit auch für die Beziehungen der Geschlechter zu einander als Norm aufgerichtet. Wenn der Mensch frei sein soll, darf er niemals bloß Mittel zum Zweck sein, aber auch niemanden dazu machen. Daraus leitet freilich J. G. ¶ Fichte trotzdem die Unterwerfung der Frau ab; weil nämlich die Frau in der Geschlechtsgemeinschaft nur passiv sich verhalte, so müsse sie, um sittlich tätig zu bleiben, sich ihm aus Liebe hingeben; schenke sie ihm aber ihren

Leib, so müsse sie ihm auch ihre ganze Persönlichkeit unterwerfen, weil sonst ihre Gemeinschaft unsittlich sei; das Korrelat dieser Liebe der Frau sei auf seiten des Mannes die Großmut. Aus dieser rein individualistischen Auffassung der E., die der Idee nach lebenslänglich und monogam ist, folgert Fichte doch die Möglichkeit einer leichten Scheidung, die der Staat einfach anzuerkennen hat, auch bei einseitigem Wunsch, ohne Rücksicht auf die Kinder, weil eine äußerliche Gemeinschaft ohne völlige Liebe unsittlich sei. Von Fichte ist auch ¶ Schleiermacher anfänglich beeinflußt; doch hat er später, in der philosophischen Ethik und in der christlichen Sitte, in Ueberwindung der nur individualistischen Schätzung der E., die lebenslängliche Monogamie von ihrer Naturbestimmung aus damit begründet, daß nur sie die rechte Kindererziehung verbürge. Das Interesse der christlichen Gemeinschaft an der Familie hat er darin gefunden, daß durch die Familie erst die Gemeinde vollkommen organisiert werde, weil sie nun nicht mehr missionarisch lauter einzelne Personen zusammenschließe, sondern sich durch Erziehung selbst fortpflanze.

3. Diese längere geschichtliche Ausführung war notwendig, um zu zeigen, wie aus der Geschichte unser Begriff der E. seinen Inhalt gewonnen hat; denn es ist nicht möglich, ihn einfach aus dem NT abzuleiten. — Auf der Naturgrundlage geschlechtlicher Unterschiedenheit des Menschen ruht das Wesen der E. im Unterschied von dem der Freundschaft. Finden sich in dieser Menschen von wesentlich gleicher Gesinnung zusammen, so überwiegt in jener die Verschiedenheit der geistleiblichen Persönlichkeiten, die sich gegenseitig ergänzen. Denn die physische Unterschiedenheit der Geschlechter wirkt sich auch in der ganzen Struktur des geistigen Lebens aus. Keines stellt für sich den vollkommenen Menschen dar, sondern erst in gegenseitiger Ergänzung und Vereinigung. Darum kann der ¶ Zölibat nicht der höhere Stand der Sittlichkeit sein, und jeder äußere Zwang zur Ehelosigkeit ist als unsittlich zu beurteilen. Das trifft nicht nur die katholische Kirche ihren Priestern gegenüber, sondern auch den Staat gegenüber seinen Beamten (Offizieren, Lehrerinnen usw.). Für den einzelnen folgt aus dieser Wertung der E. die sittliche Pflicht zur E., für die Gesamtheit aber die soziale Pflicht, die Heiratsmöglichkeit für ihre ehemündigen Glieder zu schaffen, vor allem in pekuniärer Beziehung. Doch kann ein besonderer Beruf dem einzelnen das Recht freigewählter Ehelosigkeit geben; denn E. und Familie, so hohe sittliche Güter es sind, sind doch für den Christen nicht absolute Werte. — In der Liebe zu einem Wesen des andern Geschlechts erlebt der Mensch eine wunderbare Einheit des Geistigen und Leiblichen; das Sinnliche wird Diener und Ausdruck des Seelischen. Darum ist auch die sinnliche Liebe und völlige Geschlechtsgemeinschaft nicht etwas Unreines und Sündiges, sondern heilige Freude, für die wir Gott danken dürfen. Ohne sinnliche Liebe zum Gatten besteht für die E. immer die Gefahr, daß die beiden Formen der Liebe, die sinnliche und die seelische, auseinander fallen. Darum verkennt die Forderung, daß die E. ohne sinnliche Liebe reiner sei (Quäker), oder daß die Gatten wie Geschwister miteinander verkehren sollen (Tolstoi), das Wesen der E. Aber so sehr die sinnliche Liebe beides ist, eine Steigerung der Lebendigkeit in der Liebe, wie auch ein Ausdruck völliger Lebensgemeinschaft, so ist sie doch nur ein Moment, das beim Aufkeimen der Liebe nicht zum bestimmten Bewußtsein kommt und in der E. mit den Jahren zurücktritt hinter der Gemeinsamkeit aller sittlichen Interessen und der gegenseitigen Förderung in der Persönlichkeitsbildung. Ohne diese geistige Gemeinschaft ist die sinnliche Liebe als bloße Natur Sünde, innerhalb wie außer der E. Darum kann diese Liebe sich nicht auf das andere Geschlecht als solches richten, sondern nur auf eine Einzelpersönlichkeit. Darin steht das sittliche Recht der Monogamie; denn eine Geschlechtsgemeinschaft mit mehreren Personen schließt das völlige Einswerden der Seelen aus; ebenso gründet sich auf diese geistige Gemeinschaft die Forderung lebenslänglicher Dauer der E.; denn jede Geschlechtsgemeinschaft nur auf Zeit, von der Prostitution bis zum „Verhältnis" und zur „freien Liebe", ignoriert das sittliche Gesetz, daß das Sinnliche nur Mittel für ewige Zwecke und Ziele sein kann. So ist die E. die innigste, lebenslängliche Gemeinschaft zweier Individualitäten verschiedenen Geschlechts, die in der Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit ihrer leiblichen und seelischen Bedürfnisse und Interessen das volle Menschentum darstellen. — Dieses Ziel ist aber nur zu erreichen bei gegenseitiger Anerkennung völliger Gleichwertigkeit. Mann und Frau sind nicht gleichartig, und es ist ein Zeichen eines intellektualistischen Rationalismus, einer einseitigen Männerkultur, wenn der Mann sich für höheren Wertes hält als die Frau, oder wenn die Frau dem Mann gleichartig zu werden strebt. Gerade die verschiedene Ausprägung der menschlichen Psyche in Mann und Weib drängen darauf hin, daß der christliche Grundgedanke ihrer religiösen, d. h. den Menschen als solchen erfassenden Gleichwertigkeit vor allem in der E. sich darstelle. Damit ist jeder Patriarchalismus abgelehnt, auch in Fichtes geistvoller Konstruktion, die aus der Natur sittliche Ideen ableiten will, und es ist dahin zu streben, daß diese Gleichberechtigung auch in der äußeren Gestaltung der E. und in ihrer rechtlichen Ordnung zum Ausdruck komme. Das entspricht nur dem Wesen der E. als der völligen Harmonie des Leiblichen und Geistigen; denn die Wahrung der Selbständigkeit als sittlich freier Persönlichkeit ist auf die Dauer der Frau nicht möglich ohne ihre äußere Ausprägung in Moral, Sitte und Recht. Dahin gehört z. B. das gesetzlich festzulegende Recht auf ein prozentual zu bestimmendes Hausstandsgeld, das Recht auf freie Verfügung über einen Teil am Einkommen des Mannes, Gütertrennung oder bei Gütergemeinschaft die Mitverwaltung der Frau. Aber dahin gehört auch das gleiche Recht der Mutter über ihre Kinder, wie es der Vater hat, oder besser, die gleiche Beschränkung der Vatergewalt, wie sie das Bürgerliche Gesetzbuch für die Mutter vorsieht im Fall des Todes, der Scheidung und der Wiederverheiratung. Das BGB (¶ Ehe: III) vertritt trotz mancher Grundsätze des individualistischen Eheideals im „Entscheidungsrecht" des Mannes den Patriarchalismus (§ 1354), statt Streitfragen einfach der gegenseitigen Verständigung zu überlassen, wo doch das Uebergewicht des Mannes so schon stark genug ist, oder in ganz verfahrenen Fällen dem Vormundschaftsrichter die Entscheidung zu geben. Ohne Zweifel erhöht dieser

Grundsatz völliger Gleichberechtigung, der ja wegen des verschiedenen Pflichtenkreises der Gatten nicht zur äußeren Gleichheit zu führen braucht, die Gefahren der E., und es mag bei freiwilliger Unterordnung der Frau aus Liebe und bei edler „Großmut" seitens des Mannes eine glückliche E. geben. Aber dabei bleibt doch die E., in der jedes dem andern grundsätzlich die Freiheit und Selbständigkeit der Persönlichkeit zugesteht, das höhere Ideal, und wenn die Gefahren für den Frieden der E. größer sind, als wenn nur ein Wille unter Vernichtung des andern entscheidet, so ist damit auch eine reichere Möglichkeit zur Entfaltung christlicher Charakterbildung gegeben. Denn die Achtung und Ehrfurcht vor der Seele des andern, die Betätigung einer Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern groß ist im Dienste der gemeinsamen Interessen, überhaupt das Ringen um das Ideal einer christlichen Persönlichkeit findet den Boden seiner Möglichkeit und Wirklichkeit in einer Gemeinschaft, in der eins dem andern Freund und Seelsorger ist. — Dennoch ist Voraussetzung solch geistiger Gemeinschaft eine gewisse Gleichheit der Bildung und des Standes, vor allem auch der religiösen Ueberzeugung. Denn auf die Dauer ist, wie wir Menschen nun einmal sind, die geheimnisvolle Macht der Wahlverwandtschaft nicht stark genug, um ohne Schaden die großen Gegensätze geistiger und religiöser Kultur zu überbrücken. Mischehen sind darum vom evangelischen Standpunkt aus, wenn auch natürlich nicht als verwerflich, so doch immer als gefährlich anzusehen, weil sie, wenn beiderseits das konfessionelle Bewußtsein lebendig ist, stets ein Trennungsmoment in der geistigen Gemeinschaft darstellen und Schwierigkeiten in der Kindererziehung bieten. Ist aber auf einer oder auf beiden Seiten Indifferentismus gegen die kirchliche Form des Christentums vorhanden oder gar Feindschaft gegen das Christentum überhaupt, so besteht die Gefahr, daß die Welt tiefster Lebenserfahrungen in der E. nicht gefunden oder nicht gemeinsam erlebt wird. — Neben dieser individuellen Seite hat die E. auch eine soziale Bedeutung. Wenn es auch einseitig ist, den Zweck der E. nur in der Kindererzeugung und Kindererziehung zu sehen, so wäre es andererseits auch verkehrt, von den Folgen der Geschlechtsgemeinschaft bei der Bestimmung ihres Wesens ganz abzusehen. Denn das Ziel der nur individuellen E., die völlige geistige Durchdringung, bleibt ein unerreichbares Ideal; daß das letzte der Persönlichkeit auch bei innigster Liebe dem andern dauernd Geheimnis bleibt, bedingt die Unausschöpflichkeit der Liebesgemeinschaft, kann sich aber auch gerade als ihre Not erweisen. Dazu kommt, daß die geistigen und Berufsinteressen des Mannes durchweg von denen der Frau zu weit entfernt sind. Kinderlose Ehen sind wegen des Mangels an gemeinsamen sittlichen Aufgaben und Werten in Gefahr, innerlich zu verarmen, zumal durch die Verödung des Gemütslebens der Frau, wenn auch gerade solche Ehen in Ausnahmefällen eine besonders innige Gemeinschaft erreichen können. In gemeinsamem Besitz und gemeinsamer Erziehung der Kinder ist den Eltern das gegeben, was größer ist als jedes von ihnen, und dem beide dienen, mit dem gleichen Ernst der Verantwortung. Doch haben die Eltern ihre Kinder vom ersten Tage an nicht als ihr „Eigentum" im sittlich-religiösen Sinn anzusehen, sondern als ihnen anvertraute Seelen, die sie zur sittlichen und religiösen Freiheit zu erziehen haben. Das ist der den Eltern geltende Revers des 4. Gebotes, das den Kindern gilt. Aus der Verkennung dieser Tatsache erwachsen die Konflikte zwischen Elterngebot und Gottesgebot, in denen Jesus sich in Wort und Leben auf die Seite des Gottesgebotes stellt. — Durch die Kinder wird die E. und Familie die Grundlage alles staatlichen und sozialen Gemeinlebens. Darum beansprucht die Gesellschaft mit Recht eine Mitwirkung bei der Eheschließung, damit dem Bund die gesetzliche Anerkennung gegeben wird und die Erziehung und Sicherstellung der Kinder gewährleistet wird. Diese Anerkennung der E. vollzieht der Staat durch das Standesamt. In dieser Säkularisierung der E. erkennen wir eine berechtigte Forderung aus der christlichen Idee des Staates; die E. ist ein bürgerliches Geschäft. Der Kirche ist damit nichts genommen; sondern gerade durch die Unabhängigkeit vom obligatorischen Zivilakt hat die kirchliche Trauung ihre Bedeutung als freie religiöse Handlung gewonnen. Sie ist seitens der Nupturienten Ausdruck des Bekenntnisses und Gebetes und seitens der Kirche Verheißung göttlichen Segens für eine in christlichem Geist geführte E. — Eine solche E. trägt den Anspruch auf lebenslängliche Dauer in sich. Das folgt aus dem Wesen der individuellen wie der sozialen E. Jede Unsicherheit über diese Frage würde der persönlichen Gemeinschaft die Wahrheit nehmen. Andererseits würde die Erziehung der Kinder beeinträchtigt, wenn nicht die Eltern beiderseits die gleiche Verantwortung tragen wollten. Der Prüfung dient die Verlobungszeit, und es ist sittliche Forderung, sie ohne falsche Rücksicht zu lösen, wenn sich die Unverträglichkeit ergeben sollte, statt eine E. zu versuchen mit der unsicheren Hoffnung, daß man sich an einander gewöhnen werde. Das sittlich-religiöse Postulat der Unlösbarkeit kennt keine Ausnahmen, und der Gattenliebe als einer besonderen Form der christlichen Liebe überhaupt muß die Kraft zugemutet werden, alle Schuld des andern, nicht nur den Ehebruch — wenn er die größte Schuld sein sollte, würde die E. zu sehr von der geschlechtlichen Seite gewertet werden — zu vergeben und zu überwinden. Aber dieses sittlich-religiöse Postulat ist kein Rechtsgrundsatz. Wo ein Gatte nach ernster Gewissensprüfung sich diese Kraft der Selbstverleugnung und den Sieg helfender Liebe nicht zutraut, muß die Scheidung nach dem Bande ohne sittlichen Makel für ihn sein, weil sie nur die innerlich schon vollzogene Aufhebung der E. auch äußerlich dokumentiert. Denn die E. bleibt immer ein Wagnis, da wir vorher nicht wissen, wie wir bei zukünftigen Schicksalen uns sittlich bewähren werden. Bei diesem prinzipiellen Zugeständnis der Scheidungsmöglichkeit muß die Scheidung, die der Staat anzuerkennen hat, in der Richtung erleichtert werden, daß sie nicht nur bei schwerer Schuld, sondern auch bei gegenseitiger Bereitwilligkeit, ja auch bei einseitigem Wunsch zum Schutz der Schwachen möglich ist. Die Erschwerung der Ehescheidung, wie sie das BGB eingeführt hat, ist bei völliger Zerrüttung der persönlichen Gemeinschaft, ohne daß ein gesetzlicher Scheidungsgrund wegen Schuld vorliegt, die indirekte Aufforderung, einen solchen zu schaffen. Jedenfalls dient die Erschwerung der Scheidung dazu, den Schein der Heiligkeit der E. über die

innere Wahrheit zu setzen. — Wiederverheiratung fällt unter die sittliche Beurteilung des Erlaubten (¶ Adiaphora).

4. Es ist natürlich, daß ein so hochgespanntes Ideal lebenslänglicher Einehe nicht überall seine Verwirklichung findet. Dieser in Sünde und Schwachheit der Menschen begründete Abstand der Wirklichkeit vom Ideal wird in unserer Zeit noch gesteigert durch die sozialen Verhältnisse vor allem der Großstadt. Weniger direkt, vor allem indirekt hat hier der Kapitalismus neue Probleme für die Gestaltung der E. geschaffen. Einerseits durch die Not, andererseits durch die Auflösung der hauswirtschaftlichen Produktion in geldwirtschaftliche Konsumtion ist die Frau vor und in der E. in steigendem Maße in das Erwerbsleben hineingezogen, so daß sie vielfach den Doppelberuf der Arbeiterin und Mutter hat; von den erwerbstätigen Frauen im Alter von 30—50 Jahren sind 38 % verheiratet. Andererseits ist dem größten Teil der Frauen im ehemündigen Alter die E. verschlossen; im Alter von 16—30 Jahren waren 1900 von 6 420 119 Frauen 4 508 585, ledig, d. h. 70,22 %. Von diesen 4½ Millionen, denen das Glück ehelicher Mutterschaft versagt ist, leben wieder viele Hunderttausend in der ¶ Prostitution oder in einem sittlich wenig verpflichtenden „Verhältnis" (¶ Frauenfrage). Von den Männern aber sind wegen der beruflichen Ausbildung und der gesellschaftlichen Ansprüche viele nicht in der Lage, in den Jahren zwischen 20 und 30 eine E. einzugehen. Eine große Zahl von ihnen befriedigt ihre Bedürfnisse in der Prostitution oder im „Verhältnis", eine Ungebundenheit, die ihnen später die äußere und innere Verpflichtung in der E. erschwert; wenn sie dann heiraten, sind gesellschaftliche und pekuniäre Rücksichten meistens entscheidende Gesichtspunkte bei der Wahl der Frau. — Aus den hier skizzierten Notständen erklärt sich die starke geistige Strömung, die mit einer Kritik unseres Eheideals Vorschläge zu einer Reform der Geschlechtsbeziehungen verbindet. Einige berechtigte Momente der Kritik haben wir schon vorweggenommen. Wenn dem Christentum Schuld gegeben wird an der gesetzlich festgelegten patriarchalen Unterordnung der Frau, so ist der Vorwurf, der nicht das Christentum allein trifft, berechtigt gegenüber seiner kirchlichen Form, nicht aber gegenüber seinem Prinzip, das die religiöse Gleichwertigkeit der Geschlechter vertritt. Auch eine Erleichterung der Ehescheidung widerspricht an sich nicht der evangelischen Ethik. Endlich ist es ein falscher Wahn, wenn man annimmt, daß nach christlicher Anschauung schon die standesamtliche Kopulation und kirchliche Trauung eine Geschlechtsgemeinschaft sittlich mache; das tut allein die Gesinnung der Nupturienten, zu der aber mehr gehört als nur die gegenseitige Liebe, nämlich das Bewußtsein um die Verantwortung für die Folgen. — Wenn aber die Kritiker unseres Eheideals sich auf die Geschichte berufen, so haben die Forschungen allerdings das Verdienst, eine dogmatisierende Geschichtsbetrachtung zu zerstören, wonach schon am Anfang bestanden hätte, was erst das Resultat einer langen geschichtlichen Entwickelung ist. Das Bild dieser Geschichte selbst ist, wie oben gezeigt, in den wichtigsten Zügen anders, als die Reformer vielfach es darstellen, vor allem anders, als der Geschichtsmaterialismus will. Wenn aber Zustände einer früheren Entwickelungsstufe als Begründung eines neuen Eheideals dienen sollen, so verkennt das das Wesen der Geschichte wie der Ethik. Denn unser heutiges Eheideal ist nicht ein Produkt willkürlichen Zwangs oder der materiellen Verhältnisse; diese wären nie stark genug gewesen, den gewaltigsten Naturtrieb des Menschen zu bändigen, wenn ihnen nicht Bedürfnisse im Gemüt des Menschen und das sittliche Bewußtsein Anlaß und Kraft zur Entwickelung gegeben hätten. Das sittliche Bewußtsein nimmt seine Ideale aber letztlich nicht aus der Natur oder aus der Geschichte, sondern aus sich selbst; es ist autonom. Wenn wir darum auch Jesu Berufung auf die Schöpfungsordnung Mark 10 $_{5-9}$ als ungeschichtlich ablehnen, so ist damit doch die sittliche Idee der Natur- und Geschichtsordnung auf den treffendsten Ausdruck gebracht. Jede Abweichung von diesem Ideal lebenslänglicher Einehe ist darum ein Rückfall von der in schwerem geistigem Ringen gewonnenen Höhe, es sei denn, daß sich das neue Ideal vor dem sittlichen Bewußtsein als das höhere erweisen sollte. — Das gilt aber nicht von der sozialdemokratischen Forderung völliger Auflösung der Familie. Denn wenn auch die geschichtliche Entwicklung die Tendenz zeigt, den ökonomischen Kleinbetrieb der Familie aufzulösen, indem die Gesellschaft produziert, was bisher das Haus herstellte, so zeigt sie gleichzeitig die andere Tendenz, die Werte persönlichen Lebens zu steigern; die Persönlichkeitsgeltung der Frau steigt gleichzeitig mit dem Sinken ihres ökonomischen Nutzwertes. Für die Erziehung der Kinder bleibt aber die Familie die durch keine andere Gemeinschaft zu ersetzende Pflegestätte der Persönlichkeit. — Aber auch die Forderung bürgerlicher, mehr ethisch orientierter Reformer, daß das lose „Verhältnis" der legitimen E. rechtlich und sittlich gleichwertig sein soll, bedeutet keine Ueberbietung unseres Ideals. Als Motiv gibt man einmal an, daß durch die staatliche Anerkennung und rechtliche Zulassung der „freien Liebe" eine Einschränkung der Prostitution erfolgen würde. Aber es würde im Gegenteil ein Rückgang der strenger bindenden legitimen Ehen eintreten; das zeigt die Geschichte der römischen E. Denn die Prostitution ist sozial nicht ein Produkt des Kapitalismus, sondern der Großstadt; sittlich aber ist sie ein Rückfall in die Barbarei und so wenig zu beseitigen wie andere Formen der Sünde auch. Denn es wird immer Menschen geben, die hinter der jeweils erreichten Höhe sittlichen Bewußtseins zurückbleiben. Sofern aber die sozialen Verhältnisse die Prostitution begünstigen, ist das ein ernstes Motiv zu sozialer Reform, nicht aber zur Reform des Eheideals. Das andere Interesse der „maßvollen" Vertreter der freien E. ist dies, angesichts des tatsächlichen Abstandes der Wirklichkeit vom Ideal nicht allen die Last der auch von ihnen als höchste Form anerkannten legitimen E. aufzuerlegen, aber doch gewisse, wenn auch geringere Verpflichtungen der Gatten gegen einander wie gegen die Kinder aufzustellen. Berechtigt ist an dieser Forderung die Entrüstung darüber, daß derselbe Staat, der die Prostitution als notwendiges Uebel trägt und reglementiert, das freie Verhältnis wenn auch nicht direkt bestraft, so doch durch die Polizei (RStrGB § 180: Kuppelei) aufheben kann. Soll aber der Staat die freie E. legitimieren im Unterschied von der Prostitution und den ihr sittlich gleichwertigen ganz flüchtigen

Geschlechtsverbindungen, dann müßte er auch für die freie E. irgend ein erkennbares Merkmal fordern, durch das die höhere ethische Gesinnung sich auch äußerlich dokumentiert. So würden die Verhältnisse von selbst ein unsrer legitimen E. ähnliches Institut hervorbringen; es würde zwei legitime Eheformen geben. Nun zeigt die Geschichte Roms, daß der Konkubinat unter besonderen Umständen monogam und lebenslänglich sein kann, und wir wollen gern anerkennen, daß ein solches Verhältnis, das in besonders tragischen Fällen eine E. ausschließt, seinem inneren Wert nach über mancher nur legitimen E. stehen kann. Aber die allgemeine Forderung seiner sittlichen und rechtlichen Gleichwertigkeit mit der Vollehe würde ein Widerspruch in sich sein. Die geringeren Pflichten würden die freie E. doch neben der Vollehe zu einer Gemeinschaft zweiten Grades machen. Sollte aber wirklich die freie E. die höhere Form sein, — das Sittengesetz duldet keine Ausnahme, — dann hätte die Vollehe neben ihr keinen Platz mehr, und die ganze Bewegung auf Schaffung einer neuen Sexualethik liefe auf eine Reform unserer bestehenden E. hinaus. — Bewußt oder meistens unbewußt schwebt aber den Reformern als Ziel vor die Aufhebung aller Normen in Recht, Sitte und Sittlichkeit zu Gunsten eines freien, jederzeit löslichen Vertrages der Beteiligten, und zwar fordert man solche Vertragsfreiheit einmal im Gegensatz zum ethischen Dualismus des Christentums und seiner Unterordnung des Fleisches unter den Geist, andererseits angesichts der Unmöglichkeit, seinen Gefühlen eine lebenslängliche Dauer zu versprechen. Wenn das Christentum in seiner Geschichte den Geschlechtsverkehr an sich als Sünde angesehen hat, so war das eine (geschichtlich notwendige) Uebertreibung, um überhaupt erst einmal das Recht des Geistes über das Fleisch zum Bewußtsein zu bringen. Wenn aber die Neuromantiker (Ellen ¶ Key) eine Vermählung hellenistischer Sinnenfreude und christlicher Geisteskultur erstreben, so wird in diesem Bunde gleichberechtigter Mächte die Natur im Konfliktfall sich stets als die stärkere erweisen. Es ist aber nichts als ästhetisch verbrämter Naturalismus, wenn man jedes sinnliche Bedürfnis berechtigt und jede Mutterschaft heilig nennt. Leidet aber unser sittliches Bewußtsein darunter, daß nach der heutigen ¶ doppelten Moral die uneheliche Mutter allein den Makel trägt, so ist die Lösung nicht, daß auch die Frau dieselbe Freiheit im „Recht" auf Liebe oder Mutterschaft bekommt wie der Mann im „Recht", sich auszuleben, sondern daß er derselben sittlichen Verpflichtung unterworfen wird wie die Frau. Wenn auch die ¶ Askese an sich nichts wertvolles ist, so bedeutet sie doch im Dienst einer sittlichen Idee eine Stärkung des sittlichen Charakters. Darum ist die Forderung der Keuschheit vor der E. nicht wertlos, und möglichst frühe Ehen sind nicht unbedingt zu empfehlen, weil sie dem Menschen diese Schule sittlicher Zucht ersparen, ganz abgesehen davon, daß sich bei der auch die Bildung der Frau beherrschenden Bereicherung und Differenzierung unserer geistigen Kultur der Zeitpunkt hinausschiebt, wo die Persönlichkeit zur Reife und zum Abschluß kommt, wo darum eine Entscheidung über die Möglichkeit geistiger Gemeinschaft gefällt werden kann. — Wenn aber andererseits eine Geschlechtsgemeinschaft sittlich geadelt wird durch diesen Willen zu geistiger Gemeinschaft, so ist noch nicht jede flüchtige Neigung, jedes erotische Gefühl solch sittliche Liebe. Für solche Stimmungen kann man allerdings keine Garantie lebenslänglicher Dauer übernehmen. Fehlt aber dieser nur dem Augenblick lebenden, von allen menschlichen Rücksichten freien Liebe mit dem aus der sittlichen Persönlichkeit geborenen Verantwortungsgefühl auch der Glaube an sich selbst, so steht sie trotz alles Rühmens ihrer „Natürlichkeit" tief unter der wahrhaft großen Leidenschaft, der der Glaube an ihre Ewigkeit gewiß ist, und die auch für die Zeiten innerer Entspannung zu Kampf und Opfer bereit ist. — Prinzipiell ist aber gegen alle Empfehlung der freien Liebe in irgend welcher Form zu sagen, daß jede Lockerung der sittlichen Autorität nicht mit dem Wesen des Menschen rechnet. Durch eine Herabsetzung des Ideals der E. würde allerdings zunächst der Abstand zwischen Sollen und Sein verringert; aber alsbald würde die Wirklichkeit wieder hinter dem zurückgeschraubten Ziel ebenso weit zurückbleiben. Denn man stärkt nicht die sittliche Kraft, indem man das Ziel niedriger steckt. Große sittliche Charaktere mögen vielleicht alle äußere Bindung entbehren können, ohne das Ideal zu verraten, das sie in sich tragen. Aber wir anderen bedürfen der Autorität des Sittengesetzes, um im notwendigen Ringen um das höchste Ziel nicht zu erlahmen. Und das Bewußtsein um die bleibende Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit macht den Menschen erst sittlich. Mag darum immerhin das Ideal lebenslänglicher Einehe in ungezählten Fällen nicht erreicht werden — sittliche Normen gewinnt man nicht nach dem Durchschnitt des sittlichen Denkens —, mag es den einzelnen in schwere Konflikte hineinführen, wenn nur das Bewußtsein um seine nicht überbotene Höhe lebendig bleibt. Das Streben nach ihr ist „unser Schicksal und unsere Ehre".

Zur Geschichte der Ehe: Marianne Weber: Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwickelung, 1907 (hier auch umfangreiche Literaturangabe); — J. Gottschick: Art. Ehe RE[3] V, S. 182 ff; — Für Luthers Ansichten ist die Braunschweiger (Volks-)Ausgabe (BA) zitiert. — Zum Begriff der Ehe: Die Lehrbücher der Ethik von Schleiermacher (Die philosophische Ethik, 1835; — Die christl. Sitte, 1843); — W. Herrmann: Ethik (1901) 1909[4]; — Th. Häring: Das christl. Leben, (1902) 1906[2]; — O. Pfleiderer: Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre, (1880) 1893[5] u. a. — Zur modernen Kritik: Von sozialdemokr. Seite ‡ Fr. Engels, auf Morgan fußende Darstellung: Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, 1884; — ‡ A. Bebel: Die Frau und der Sozialismus, 1902[34], seither unverändert. — Der Bund für Mutterschutz hat sein mehr ethisch-juristisch orientiertes Publikationsorgan in der „Neuen Generation", seit 1908 herausgeg. von Dr. phil. Helene Stöcker, Berlin. Die früheren Jahrgänge hatten den Titel „Mutterschutz", Frankfurt (seit 1905); dort jetzt die mehr biologisch und rassengeschichtlich orientierte Zeitschrift „Sexual-Probleme", hrsg. von Dr. med. Max Marcuse. — Ellen Key: Ueber Liebe und Ehe, 1905; — Dies.: Das Jahrhundert des Kindes, 1908[14]. — Das statistische Material zur Frauenfrage bei Elis. Gnauck-Kühne: Die deutsche Frau um die Jahrhundertwende, (1904) 1907[2]; — Zur Kritik der neuen Ethik Fr. W. Förster: Sexualethik und Sexualpädagogik, 1907; — ‡ J. Jansen: Brauchen wir ein neues Eheideal?, 1908. **Steffen.**

Ehe: III. Eherecht.

1. Begriffliches; — 2. Kirchen und Staat; — 3. Katholisches Recht; — 4. Evangelisches Recht; — 5. Das Bürgerliche Gesetzbuch; — 6. Ergebnisse.

1. E. ist die rechtlich anerkannte Geschlechtsgemeinschaft. Auf keinem Rechtsgebiet greifen religiöse, sittliche und rechtliche Erwägungen so ineinander wie im Eherecht. Selbst der nüchterne römische Jurist Modestinus verläßt den Boden rein juristischen Denkens, wenn er die E. als consortium omnis vitae (Gemeinschaft des ganzen Lebens) definiert (lex 1 Digestorum, 23, 2). Das praktische Preußische Landrecht (II, 1, 1—2) nennt als Hauptzweck der E. die Erzeugung und Erziehung der Kinder, gibt aber zu, daß auch zur wechselseitigen Unterstützung eine gültige E. geschlossen werden könne. Das deutsche Bürgerliche Gesetzbuch geht in richtiger Erkenntnis der Grenzen von Recht und Sittlichkeit auf das Wesen und den Zweck der E. mit keinem Worte ein.

2. Die katholische Kirche hat die E. von Christen zum Sakrament erklärt, damit ihre Unauflöslichkeit festgestellt und zugleich für alle Zeiten den Anspruch auf ausschließliche kirchliche Regelung wesentlicher Teile des Eherechts, sowie auf die kirchliche Ehegerichtsbarkeit erhoben. Der mittelalterliche Staat hat diesen Standpunkt anerkannt. So wurde die Kirche die Schöpferin des heutigen Eherechts. Das von ihr entwickelte Recht tritt mit dem Anspruch auf, „christliches" Eherecht zu sein. Die Reformation verwarf die Sakramentalität; Luther (Genaueres vgl. ¶ Ehe: II, 2) meinte, die E. sei ein „weltlich Ding". Die geschichtliche Entwicklung ist aber den Anschauungen des Reformators nicht gefolgt. Luther hatte erklärt, die E. gehe die Kirche nichts an, sie gehöre „für die Oberkeit". Die Kirche solle nur segnen, wenn es begehrt werde. Bald aber sah man auf lutherischer Seite in ihr einen „Stand, von Gott selbst eingesetzet". Die Ehegerichtsbarkeit blieb Kirchenrecht und wurde den dafür geschaffenen Konsistorien zugewiesen; ein konfessionell-evangelisches Eherecht wurde ausgebildet, das nach Analogie des katholischen die Vorschriften des Christentums in Ehesachen darzustellen meinte. Aber es kann kein „christliches Eherecht" geben, weder ein katholisches noch ein evangelisches. Denn Christi Lehre ist kein Gesetzbuch. Die neueren Grundsätze der Freizügigkeit, Religionsfreiheit und Toleranz ließen den Widersinn eines konfessionellen Eherechts an den Tag treten; die Staaten mußten sich ein eigenes konfessionsloses Recht schaffen, die Zivilehe (Reichspersonenstandsgesetz vom 5. Februar 1875, ¶ Civilstandsgesetzgebung) wurde deutsches Reichsrecht; das ¶ Bürgerliche Gesetzbuch v. 18. August 1896 brachte ein einheitliches nationales bürgerliches Eherecht. Die deutsche evangelische Kirche, die sich gegenüber dem Personenstandsgesetz noch ablehnend verhalten hatte, setzte dem keinen ernsten Widerstand entgegen. Die staatliche Zuständigkeit in Ehesachen hatte sie nie bestritten, und die Zivilehe hatte sich eher als Vorteil für die Kirche erwiesen, denn als Beeinträchtigung. Anders die römische Kirche. Sie verteidigte gegen den Staat ihre Zuständigkeit und die Verpflichtungskraft der kanonischen Normen. Sie erreichte bei den Vorberatungen des Bürgerlichen Gesetzbuchs denn auch einige Zugeständnisse (die Fassung der Ueberschrift des 1. Abschnitts des 4. Buchs als „Bürgerliche E.", die Zulassung der „Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft" neben der Ehescheidung und eine Abschwächung der Strafbestimmung gegen Geistliche, die zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreiten, bevor ihnen die Eheschließung vor dem Standesbeamten nachgewiesen ist). Das hindert aber nicht, daß die kanonischen Vorschriften jetzt nur noch als innerkirchliche Ordnung, aber nicht mehr als Eherecht in Betracht kommen. Es gibt kein katholisches Eherecht in Deutschland mehr, sondern es gilt allein das deutsche Eherecht des BGB. Die evangelische Landeskirche Preußens hat ihre Vorschriften demgemäß auf die kirchliche Einsegnung beschränkt (¶ Trauung, rechtlich). So haben wir ein evangelisches Trauungsrecht, aber kein Eherecht mehr.

3. a) Unterstehen nach katholischer Auffassung begrifflich alle Getauften dem katholischen Kirchenrecht, so bindet auch alle die kirchliche Ehegesetzgebung. Auch Protestanten können daher nach katholischer Lehre eine kirchlich gültige E. nur nach den Vorschriften der Kirche schließen. Nur dann ist ihre Verbindung sakramental. Anders geschlossen ist sie noch nach Pius IX ein schändliches und verderbliches Konkubinat. (Allokution v. 27. Sept. 1852.) Das kirchliche Recht des ¶ Tridentinum (Dekret Tametsi) läßt die E. nur zustande kommen durch Erklärung vor dem zuständigen katholischen Pfarrer und zwei Zeugen. Eine aktive Mitwirkung des Pfarrers, Segenspendung und Brautmesse, sind nicht nötig. Die einfache Gegenwart („passive Assistenz") des „parochus proprius" (eigenen Pfarrers) genügt. Die tridentinische Bindung des Eheabschlusses an Pfarrer und Zeugen war gegenüber dem älteren Recht, das die übereinstimmende Willenserklärung allein (nudus consensus) für ausreichend erklärt hatte, eine der Wichtigkeit des Vorgangs angemessene und sozial gebotene Erschwerung des Eheschlusses. Allerdings sollte das Gesetz nur in den Pfarreien gelten, in denen es veröffentlicht war. Diese Publikation war aber in vielen Fällen schwer nachzuweisen, ebenso ein Ortsgebrauch, der unter Umständen geeignet sein konnte, sie zu ersetzen. Der Schwierigkeiten war kein Ende, besonders in den Gebieten, die keinem festen Diözesanverband angehören (terrae missionis, Missionsgebiete). Galt das Tridentinum, so waren alle ohne die von ihm gesetzte Form geschlossenen Ehen — rein katholische und Mischehen — Konkubinate; galt es nicht, so konnten sie kirchlich gültig sein. Päpstliche Deklarationen suchten in diese Wirrnis Klarheit zu bringen. Ohne Erfolg. Die Unklarheit des Rechts bestand weiter und wurde je nach der politischen Lage von der Kurie und einzelnen Bischöfen (Arnoldi in Trier 1853, ¶ Mischehe) ausgenutzt. Mit diesen Zuständen hat Pius X durch das auf seine Anweisung von der Congregatio Concilii erlassene Dekret „Ne temere" vom 2. August 1907, welches seit Ostern 1908 allgemein gilt, aufgeräumt. Das klar und ohne die sonst üblichen Umschweife gefaßte Gesetz erklärt zunächst nur solche Verlöbnisse für gültig, die schriftlich abgeschlossen sind mit gleichzeitiger Unterschrift des Pfarrers, Bischofs oder zweier Zeugen. Dann werden als für die ganze katholische Welt gültige Erfordernisse der Eheschließung aufgestellt: Die Entgegennahme der Eheerklärung vor Pfarrer oder Bischof innerhalb seines Amtsbezirks (Territorialitätsprinzip) auch ohne „Zuständigkeit". Die Entgegennehmenden müssen eingeladen und ohne Zwang oder Furcht sein. Das neue Recht verlangt also „aktive Assi-

stenz". In persönlicher Beziehung bringt es die große Neuerung, daß es nur Katholiken verbinden will, allerdings auch die katholisch Getauften, die später „abfielen oder durch Erziehung getrennt" wurden. Damit sind alle rein evangelischen Ehen vom katholischen Eherecht befreit. Ein großer Fortschritt. Aber noch mehr: Für Deutschland bestimmt die päpstliche Konstitution „Provida" vom 18. Januar 1906, daß auch Mischehen „gültig" — ob „erlaubt", ist eine andere Frage — ohne Einhaltung der gemeinrechtlichen Form eingegangen werden können. Die Konstitution hat unter gewissen Bedingungen rückwirkende Kraft, macht also alle in Deutschland eingegangenen, nach altem Recht ungültigen Mischehen und rein evangelischen Ehen gültig.

3. b) Die katholische Kirche hat auch die Voraussetzungen der E. geregelt. Sie hat eine große Reihe von Ehehindernissen aufgestellt, die man in trennende (dirimentia) und verbietende (impedientia) zu teilen pflegt. Die Festsetzung der trennenden Ehehindernisse spricht das Tridentinum ausschließlich der Kirche zu, verbietende Hindernisse darf auch der Staat festsetzen. Die trennenden Hindernisse zerfallen in (publica) öffentliche, die von jedem und von Amts wegen geltend zu machen sind, und „private", die nur von den Beteiligten geltend gemacht werden können. Ein öffentliches trennendes Ehehindernis macht die E. nichtig, ein privates anfechtbar. Durch ein verbietendes Ehehindernis wird die E. strafbar, bleibt aber gültig. Von den trennenden Hindernissen hat das der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft in der Entwicklung des kirchlichen Eherechts eine besondere Rolle gespielt. Im 11. Jhd. hatte die Kirche die E. bis zum 7. Grade kanonisch-deutscher Rechnung, also bis zur Grenze der Verwandtschaft, soweit sie nach weltlichem Recht anerkannt wurde, verboten (Zählung der Zeugungen der längeren Seite bis zum gemeinsamen Stammvater). Das gleiche galt von der Schwägerschaft, die zwischen dem einen Gatten und den Blutsverwandten des anderen besteht. Nach Augustins Lehre übertragen sich, weil die Gatten ein Fleisch sind, die Beziehungen des einen zu seinen Blutsverwandten auf den anderen und umgekehrt. Diese Ausdehnung des Begriffs der Verwandtschaft war unhaltbar. Der Begriff lebte nicht im Bewußtsein der Menschen. Das Gesetz diente dazu, lästige Ehen als nichtig anzufechten. Innozenz III (1215) beschränkte daher das Hindernis der Verwandtschaft auf den 4. Grad. Auch dies geht noch viel zu weit. Denn es wird im Notfall bis zum 2. Grade dispensiert (Vetter und Cousine). Unter den bloß verbietenden Hindernissen bedarf das „der Religionsverschiedenheit" (mixtae religionis) besonderer Darstellung. ¶ Mischehe.

3. c) Das katholische Kirchenrecht kennt keine andere Lösung der vollzogenen sakramentalen E. als den Tod. Ist aber die E. nicht vollzogen, so kann das Band der E. gelöst werden durch feierliche Ablegung des Keuschheitsgelübdes durch einen Gatten oder auch durch päpstliche Dispens. Denn es liegt vor der „copula carnalis" (ehelichen Beiwohnung, vgl. ¶ Eideshelfer) noch kein Sakrament vor. Die aus der Sakramentalität folgende Unlöslichkeit wird praktisch etwas weniger empfindlich durch die Möglichkeit der Vernichtung der E. durch Richterspruch wegen eines trennenden Ehehindernisses, die sich bei der überaus komplizierten Regelung der kirchlichen Ehehindernisse leicht bietet (Napoleon I und Josefine). Ist ein Nichtigkeitsprozeß aber aussichtslos, so steht auseinanderstrebenden Gatten nur die tatsächliche Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft durch Trennung von Tisch und Bett offen. Diese „separatio quoad thorum et mensam" ist bei bewußtem und nicht verziehenem Ehebruch möglich.

4. a) In der evangelischen Kirche setzte sich nach Schwankungen anfangs des 18. Jhd.s die Auffassung durch, daß die E. durch kirchliche Trauung begründet werde. Noch Luther hielt an der kanonischen Lehre von der Ehewirkung der Willenserklärung fest. Eine Erklärung vor dem Pfarrer war ihm daher nur die öffentliche Bekundung einer bereits geschehenen Tatsache. Dem Volksempfinden hatte diese geringe Wertung des kirchlichen Akts in rechtlicher Hinsicht nie recht entsprochen. So fand die Lehre des großen evangelischen Juristen J. H. Böhmer († 1749) von der Ehewirkung der Trauung rasche Aufnahme. Auch das Preußische Landrecht (II, 3 § 136) schloß sich ihr an. Und doch entspricht sie nicht den evangelischen Grundsätzen (¶ Ehe: II). — b) Eine Darstellung der evangelischen Aenderungen bei den Ehehindernissen des katholischen Rechts ist geschichtlich sehr belehrend, aber praktisch heute von geringem Wert. Es sei aber daran erinnert, daß Luther das trennende kanonische Ehehindernis der Verschiedenheit der Kulte (z. B. Christen mit Juden) als wider die Schrift verwarf, während die evangelische Doktrin es bis ins 19. Jhd. kannte. Auch die Stellung Luthers gegen das trennende Hindernis des Ehebruchs sei erwähnt. Er wollte den Ehebrecher nicht unbedingt am Abschluß der E. mit seiner Mitschuldigen hindern und verschmähte es, die Ehelosigkeit als Strafmittel zu benutzen. Gewiß eine hohe Auffassung. Die Rechtsentwicklung ist aus staatspolizeilichen Gründen indes wesentlich dem katholischen Recht gefolgt. — c) Wegen Ehebruchs wurde die Scheidung sehr bald zugelassen. Dann auch wegen böslicher Verlassung — „unversöhnliches Weglaufen", denn es ist unbillig und unrecht, daß der unschuldige Part verderben soll um des Schuldigen willen. Die Folgezeit dehnte den Begriff der „desertio" aus auf schweres sittliches Verschulden jeder Art. Man wird nicht fehl gehen, wenn man Luther eine Scheidung dann für gerechtfertigt halten läßt, wenn sie dem Unschuldigen die Hilfe gewährt, in Frieden dem Herrn zu leben (v. Scheurl). Eine Scheidung durch gegenseitige Uebereinstimmung wurde jedoch nicht anerkannt. Weiter gingen die naturrechtlichen Gesetzgebungen des 18. Jhd.s, besonders das Preußische Landrecht, das vom Standpunkte der „Peuplierung" (Hebung der Volkszahl) der Preußischen Staaten aus alle „unglücklichen" Ehen zu trennen und die Wiederverheiratung zu erleichtern strebte.

5. Das vierte Buch des Bürgerlichen Gesetzbuchs (Familienrecht) regelt im ersten Abschnitt zunächst das Verlöbnis: es erscheint als ein unklagbarer, nicht durch Vertragsstrafe zu sichernder Vorvertrag vor der E., der bei ungerechtfertigtem Rücktritt und Defloration der Braut zu Ersatzansprüchen führt, welche in zwei Jahren von der Auflösung des Verlöbnisses an verjähren (§§ 1297—1302). — Der Eheschließung soll ein Aufgebot vorausgehen, das bei lebensgefährlicher Erkran-

kung unterbleiben darf, und von dem Befreiung gewährt werden kann. Die vier nach Reichsrecht wesentlichen Förmlichkeiten der Eheschließung setzt § 1317 fest: „Die E. wird dadurch geschlossen, daß die Verlobten vor einem Standesbeamten persönlich und bei gleichzeitiger Anwesenheit erklären, die E. miteinander eingehen zu wollen. Der Standesbeamte muß zur Entgegennahme der Erklärungen bereit sein." Also: 1. persönliche, 2. Erklärung bei 3. gleichzeitiger Anwesenheit vor 4. bereitem Standesbeamten. Nichtwesentlich ist die Anwesenheit zweier Zeugen und die Eintragung ins Heiratsregister. Nichtwesentlich ist auch die Zuständigkeit des Standesbeamten. — Die Normierung der Ehehindernisse erinnert an die kanonische. Als von Amts wegen und von jedem Beteiligten geltend zu machende Nichtigkeitsgründe gelten nur (§§ 1324—1328): 1. Mangel der Form, 2. Nichtigkeit der Eheschließungserklärung wegen Geschäftsunfähigkeit oder Störung der Geistestätigkeit, 3. Doppelehe (¶ Bigamie), 4. Blutschande und 5. das Hindernis des Ehebruchs, solange davon nicht Befreiung gewährt ist. Als Blutschande gilt nur der Eheschluß zwischen Verwandten in grader Linie, zwischen vollbürtigen und halbbürtigen Geschwistern, sowie zwischen Verschwägerten in grader Linie (§ 1310, Satz 1). Neben diese öffentlichen trennenden Hindernisse treten die privaten (§§ 1331—1335. 1350): 1. Mangel der erforderlichen Zustimmung des gesetzlichen Vertreters, 2. Willensmangel beim Eheabschluß (z. B. Irrtum über den Inhalt der Erklärung), 3. Irrtum über persönliche Eigenschaften des anderen Gatten, die bei Kenntnis der Sachlage und verständiger Würdigung des Wesens der E. vom Eheschluß abgehalten haben würden, 4. Arglistige Täuschung, 5. Drohung, 6. Irrtum über den Tod des für tot erklärten Ehegatten der früheren E. Liegt eins von diesen vor, so ist die E. „anfechtbar", und zwar nur durch den Ehegatten selbst. Wird eine anfechtbare E. angefochten, so ist sie als von Anfang an nichtig anzusehen. Von der dritten Art der Ehehindernisse (verbietende), deren Verletzung die Gültigkeit nicht berührt, seien hier nur erwähnt der Mangel der Ehemündigkeit (Männer: Volljährigkeit, Frauen: 16 Jahre), Annahme an Kindesstatt, solange das Rechtsverhältnis besteht, Wartezeit der bereits verheiratet gewesenen Frau (10 Monate) und die Auseinandersetzung mit den Kindern aus einer früheren E. — Als absolute Scheidungsgründe erkennt das BGB nur an 1. Ehebruch oder ihm gleichstehende sittliche Verfehlungen (§§ 171. 175 StGB), 2. Lebensnachstellung, 3. bösliche Verlassung durch mindestens einjährige Entfernung. In diesen drei Fällen muß der Scheidungsklage stattgegeben werden, ohne daß es im einzelnen Fall darauf ankommt, welche Wirkung die Verfehlung auf den Bestand des ehelichen Verhältnisses als solchen ausgeübt hat. Gegenüber stehen die relativen Scheidungsgründe des § 1568, die eine richterliche Abschätzung auf ihre Folgen im Einzelfall erfordern. Das hier trefflich gefaßte Gesetz gibt das Klagerecht: „wenn der andere Ehegatte durch schwere Verletzung der durch die E. begründeten Pflichten oder durch ehrloses oder unsittliches Verhalten eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses verschuldet hat, daß dem Ehegatten die Fortsetzung der E. nicht zugemutet werden kann." Damit ist dem verständigen richterlichen Ermessen ein weiter Spielraum gelassen und gut zum Ausdruck gebracht, daß die Lösung des Ehebandes nur aus zwingenden sittlichen Gründen zulässig sein soll. — Setzen die bisher genannten Scheidungsgründe ein Verschulden voraus, so ist die Ehescheidung wegen mehr als dreijähriger, die geistige Gemeinschaft der Gatten aufhebenden Geisteskrankheit (§ 1569) der natürlichen Scheidung durch den Tod gleichzustellen. Eine Schuldfeststellung findet im Gegensatz zu den anderen Fällen im Urteil bei Geisteskrankheit nicht statt. — Neben dieser Ehescheidung dem Bande nach (quoad vinculum), nach der die Geschiedenen eine neue Ehe eingehen können, steht im Interesse der Katholiken beim Vorliegen von Scheidungsgründen das Recht auf „Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft" (§ 1575), die wie eine Scheidung wirkt, jedoch die Eingehung einer neuen E. ausschließt. Auf Antrag des anderen Ehegatten ist jedoch, wenn die Klage auf Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft begründet ist, auf Scheidung zu erkennen. Wird dieser Antrag nicht gestellt, so können die Gatten durch einfache tatsächliche Wiederherstellung der ehelichen Gemeinschaft alle übrigen Ehewirkungen wieder aufleben lassen. Es bedarf dann keiner neuen Eheschließung. Denn die alte E. bestand quoad vinculum fort.

6. Der lange wechselvolle Streit der Kirchen mit dem Staat um die Regelung des Eherechts und die Ehegerichtsbarkeit hat zu einem Siege des Staats geführt. Die E. ist, soweit sie rechtlicher, d. h. äußerlicher Ordnung fähig und bedürftig ist, ein „weltlich Ding" geworden. Die entgegengesetzten Ansprüche der katholischen Kirche sind in den meisten Kulturstaaten aussichtslos. Anders steht es mit der Führung der E. Hier muß das moderne Recht, seiner Grenzen sich bewußt, auf wenige Sätze sich beschränken. Das BGB erklärt die Ehegatten als „einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet" (§ 1353). Diesem Begriff Inhalt zu geben ist Sache des sittlichen Bewußtseins, an dessen Bildung und Stärkung die Kirche an erster Stelle arbeitet. Hier tritt der Zwang des Rechts zurück, christliche Liebe und Freiheit sind alles. — ¶ Trauung, rechtlich.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1903[5], § 136—160; — Johann Friedrich von Schulte: Handbuch des katholischen Eherechts, 1855; — Rudolf Sohm: Bürgerliches Recht in „Systematische Rechtswissenschaft", 1906; — Paul Hinschius: Das preußische Kirchenrecht, 1884; — H. Neumann: Das Bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich, Handausgabe, 1905[4] (Kommentar zum 4 Buch); — Otto Opet u. Wilh. v. Blume: Das Familienrecht des BGB, 1906; — M. Leitner: Lehrbuch des kath. Eherechts, 1902; — Ders.: Die Verlobungs- und Eheschließungsreform nach dem Dekrete Ne temere, 1908; — Arthur B. Schmidt: Familienrecht, I. Abschn.: Die bürgerliche Ehe (in: Kommentar zum BGB von Hölder u. a.), 1907. **Meydenbauer.**

Ehegerichte ¶ Civilgerichtsbarkeit, 5.

Ehehäufigkeit ¶ Bevölkerung, 1.

Eherne Schlange. Im Salomonischen Tempel befand sich bis auf die Zeit Hiskias eine eherne Schlange, vor der man Opfer darbrachte II Kön 18 $_4$. Da diese Schlange von Mose gefertigt sein soll, so hängt mit ihr die Erzählung IV Mose 21 $_4$ ff zusammen, die man als die ätiologische Kultussage von der ehernen Schlange (¶ Sagen und Legenden Israels) bezeichnen darf; d. h. sie antwortet auf die Frage der Israeliten: warum

verehren wir die eherne Schlange? Darum, weil einst Mose das Volk durch sie von einer Schlangenplage befreit hat! Hier erfährt man zugleich, daß die Schlange an einer Stange befestigt war; es handelt sich demnach um einen Schlangenstab, der als Göttersymbol der Babylonier, Kanaanäer, Phönizier, Griechen bekannt ist. Das Symbol gehört ursprünglich, da die Schlange das Seelentier ist, den lebenspendenden Totengöttern wie Ereškigal, ¶ Eva, Ešmun, Asklepios, und ist dann auf Jahve als den Heilgott übertragen worden. — ¶ Schlangen.

Wolf von Baudissin: Drache zu Babel, RE³ V, S. 3 ff; — Ders.: Ešmun Asklepios (in: Orient. Studien, Nöldeke gewidmet), 1906, S. 729 ff; — Abbildungen 14. 31. 170. 171 bei Hugo Greßmann: Altorientalische Texte und Bilder, 1909. **Greßmann.**

Ehernes Meer. Das e. M. ist ein aus Erz gegossenes großes Wasserbecken des Salomonischen Tempels, das von zwölf Rindern getragen wird I Kön 7 $_{23}$ ff. Man bezweifelt meist, daß es praktischen Zwecken gedient habe, weil es zu hoch sei, um sich darin zu waschen, bedenkt aber nicht, daß der Orientale seine Hände nicht wie wir in das Becken zu tauchen pflegt, sondern das Wasser über seine Hände gießt oder laufen läßt. Um die Form des Wasserbehälters zu erklären, hat man verschiedene Theorien aufgestellt: man sieht darin eine Darstellung des irdischen oder des himmlischen Ozeans. Genauer wird man das Becken als eine Nachbildung des Himmels selbst auffassen müssen, der eben, wie aus den babylonischen Mythen hervorgeht, als ein gewaltiges Wasserreservoir betrachtet wurde. Die 3 × 4 Rinder, die nach den Himmelsrichtungen orientiert sind, entsprechen den Himmelsträgern oder Keruben. Erz ist das Metall des Himmels (¶ Metalle). Auch die Babylonier pflegten in ihren Tempeln, besonders dem Ea, e. M.e (apsû genann) zu errichten.

B. Stade: Geschichte des Volkes Israel, Bd. I, 1887, S. 335 ff; — R. Kittel: RE³ XIX, S. 503. **Greßmann.**

Ehescheidung ¶ Ehe: II, 3. III, 3 c u. 5.

Ehlers, Rudolf (1834—1908), ev. Theologe, geb. zu Hamburg, 1859 Pfr. in Stolberg b. Aachen, 1864—1907 an der ref. Gemeinde in Frankfurt, seit 1878 zugleich Mitglied des ref. Konsistoriums. In seiner Theologie ein Schüler ¶ Rothes, Mitbegründer und (1879—93) Mitherausgeber der Prot. Kztg., der ZpTh und Mitbegründer des A. E.-Prot. Missionsvereins.

E. verf. außer Predigtsammlungen (Aus festlichen Stunden, 1896; — Das apostol. Glaubensbekenntnis, 1898) u. a.: Konfirmandenunterricht für Konfirmierte, 1905. — Ueber E.: E. Foerster: Evg. Freiheit 1908, S. 419 ff. **M.**

Ehre.

1. Die verschiedenen Arten von E.; — 2. Der christliche Ehrbegriff; — 3. Das Duell.

1. Bei dem Begriffe E. ist zu beachten, daß mit ihm sowohl etwas Innerliches, Subjektives als auch etwas Aeußerliches, Objektives bezeichnet werden kann, nämlich die Anerkennung, die der einzelne als Persönlichkeit bei sich selbst oder bei seiner Umgebung findet. Auf dieser beruht eines-teils die Selbstachtung, anderenteils die bürgerliche E., der gute Ruf. E. im objektiven Sinn kann ohne weiteres mit Aeußerlichkeiten wie Geburt, Besitz, Stand und Beruf verbunden sein; für einen wahrhaft sittlich empfindenden Menschen ist es aber selbstverständliche Pflicht, bei äußerer ehrenvoller Stellung auch innerlich ehrenhaft zu sein. Was im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben als Berufs-, Geschäfts- oder Standesehre gilt, zum Teil inhaltlich recht unbestimmte Begriffe, ist zwar geschichtlich und soziologisch betrachtet als ein wichtiges Mittel zur sittlichen Erziehung und Stärkung des Individuums, also als „Schutzmaßregel“ zu schätzen und zu pflegen, darf aber niemals als Ersatz des sittlichen Ideals selbst angesehen oder nur rein äußerlich ohne sittliche Gesinnung beobachtet werden. Verhängnisvoll wirkt die Standesehre, wenn ihr Begriff nicht immer aufs neue den veränderten Zuständen und dem Fortschritt sittlicher Anschauungen entsprechend einer Revision unterzogen, sondern als Ueberbleibsel hartnäckig festgehalten wird, wie im Zweikampf.

2. Das Ehrgefühl und die Schätzung der E. des andern hängt von der geistigen und seelischen Bildung ab. An ihrer Ausbildung haben die Sitte der Ehrungen und das Recht hervorragenden Anteil; dazu kommt das eigenartige Volksempfinden. Während z. B. bei den Römern die politische Persönlichkeit bei den Ehrerwägungen in Betracht kommt, ist es bei den Germanen die gesellschaftliche (Kattenbusch). Ferner hat die Philosophie, man denke vor allem an das von Aristoteles gezeichnete Bild des Megalopsychos, „des Mannes mit der großen Seele“, an der Verinnerlichung der E. gearbeitet; aber erst das Christentum hat die ganze Tiefe wahrer E. aufgezeigt; denn die christliche Ethik kennt als Maßstab für E. nur den inneren Wert des Menschen. Dem einzelnen Christen kommt es in erster Linie auf E., auf Anerkennung, vor seinem Gott an (Joh 5 $_{44}$ Röm 2 $_{7}$ 8 $_{16}$). Diese Orientierung kann das denkbar feinste und verinnerlichtste Ehrgefühl bilden und erhalten, zugleich die rechte Unabhängigkeit von dem Urteil der Umgebung verleihen (Matth 5 $_{11.\ 39}$ I Petr 4 $_{14}$) und das Streben nach äußerer E. um ihrer selbst willen verhindern. Des Christen Aufgabe ist die Erhaltung des guten Gewissens vor Gott, nicht der Erwerb äußerer E. Andererseits läßt der Geist des Christentums in jedem Menschen das Geschöpf Gottes erkennen, dem E. gebührt, unabhängig von Besitz, Stand, Beruf und Bildung, solange er nicht seine E. durch eigene Schuld verloren hat (I Petr 2 $_{17}$). In den ersten christlichen Gemeinden konnten auch Sklaven in Ehrenämter wie Bischofsstellen einrücken. Es ist eine Versündigung gegen den Geist des Christentums, wenn christliche Gemeinschaften z. B. die Almosenempfänger ohne weiteres von der Betätigung eines Ehrenrechts (wie der Kirchenvorstandswahl) ausschließen, wie das heute noch unter dem Einfluß der Staates in den meisten Landeskirchen geschieht. — Wenn den Christen seine Auffassung von E. auch von der Einschätzung durch andere unabhängig macht und ihm die innere Kraft gibt, unter Umständen auf äußere Achtung zu verzichten, so darf er doch nicht gleichgültig gegen seine E. bei den Menschen sein; denn sie ist die Voraussetzung für sein sittliches Wirken innerhalb der Gesellschaft und für seine Gemeinschaft mit den anderen Menschen. Die Verteidigung und Wahrung seiner E., natürlich ohne jedes Rachegefühl und mit der steten Bereitschaft zur Vergebung und Versöhnung, ist daher im Interesse seiner Aufgaben in der Welt Pflicht auch des Christen (vgl. das Verhalten des Paulus in Philippi Apgsch 16 $_{37-39}$).

Ist es möglich, daß die Gefahr für seine E. durch Abbitte und Widerruf des Beleidigers beseitigt wird, so hat sich ein Christ daran genügen zu lassen; es gibt aber Fälle, wo Bestrafung vor Gericht geboten ist, entweder wenn die Arbeit im Beruf dem Beleidigten durch Befleckung seines Rufes unmöglich gemacht ist, oder wenn die Gesellschaft vor einem Verleumder geschützt werden muß. Die auch dem Christen in jedem Falle schmerzliche Erfahrung, daß selbst vor Gericht seine E. vor den Menschen nicht wiederhergestellt werden kann, hat er als sein Kreuz zu tragen im Vertrauen auf den höchsten Richter, wie es der Jesus der Evangelien tut. Jedenfalls sollte kein christlich empfindender Mensch die Wiederherstellung seiner E. im Zweikampf suchen, obwohl heute noch gerade die sogenannte beste Gesellschaft zäh an dieser Form der Erledigung eines Ehrenhandels hängt.

3. Das sittliche Urteil über das moderne Duell kann von der Frage nach seiner Entstehung nicht beeinflußt werden. Mögen die Zweikämpfe für Ehrensachen bereits im Mittelalter in Deutschland als gerichtlich festgelegte Gottesurteile (Ordalien) zur Anwendung gekommen (so Boguslawski) oder erst in der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s aus dem Lande Don Quijotes über Frankreich „eingeschmuggelt" worden sein (so Below), jedenfalls verstoßen sie gegen das christliche Gefühl. Selbst in der Zeit, wo die katholische Kirche in der Gebundenheit krassesten Aberglaubens Gottesurteile als gerichtliche Entscheidungen nicht nur ertragen, sondern durch ihre Beteiligung heiligen konnte, besaß sie doch soviel Klarheit des christlichen Empfindens, daß sie gegen den Zweikampf durch Wort und Tat protestierte. — Von der weithin erkannten und zugestandenen Sinnwidrigkeit und Zwecklosigkeit des modernen Duells braucht hier nicht die Rede zu sein. Aber vom Standpunkt der christlichen Religion sei diese lediglich als konventionelles Mittel zur Wiederherstellung der verletzten E. zu betrachtende Sitte einer Beurteilung unterzogen. Folgendes ist gegen dieselbe einzuwenden: 1. Selbst angenommen, alle Rachegedanken schieden aus, die Bereitschaft zur ehrlichen Versöhnung wäre vorhanden und das Motiv wäre lediglich Wiedergewinnung der E., so verstößt doch die Gefährdung des Lebens eines anderen gegen die Nächstenliebe (Mtth 5 $_{21}$ ff). 2. Da durch das Duell ein vernünftiger Zweck (Wiederherstellung der E., Feststellung des Schuldigen, Strafe des Beleidigers) in Wahrheit gar nicht erreicht wird, so handelt es sich keineswegs um Verteidigung oder Schaffung eines Gutes, für das der Einsatz des eigenen Lebens zu rechtfertigen wäre. 3. Jedes Duell ist eine, wenn auch geregelte, so doch unerlaubte Selbsthilfe, verstößt also gegen die Gesetze und wirkt als privilegiert verwirrend auf das Rechtsempfinden des Volkes, gleichzeitig auch verbitternd, da diese Rechtsverletzung nicht so schwer bestraft wird wie andere harmloserer Art und vor allem frei bleibt von ehrenrührigen Strafen. Es ist unchristlich, die Rechtsordnungen als eine segensreiche Einrichtung in dieser Weise mit zu gefährden. 4. Das Duell wirkt veräußerlichend auf das Ehrgefühl des Volkes. Es verbreitet die Anschauung, als könne durch eine Tugend (z. B. den Mut) eine Schändlichkeit beseitigt, durch eine äußerliche Handlung wie der Zweikampf die E. wieder hergestellt werden, obwohl diese nach evangelischer Anschauung nur durch Reue und Umkehr wieder zu erlangen ist. Der nichtswürdige Beleidiger oder Verbrecher bekommt im Duell von vornherein dieselben Chancen wie der unschuldige Beleidigte; und wenn er duelliert hat, gilt auch der mutige Schuft als Ehrenmann. So wirkt das Duell verwirrend auf das sittliche Urteil der Gesellschaft. 5 Das Duell macht die E. zum Standesvorrecht; denn nicht jeder ehrbare Bürger gilt als satisfaktionsfähig. Das ist eine unerträgliche Standesüberhebung und damit eine Beleidigung der anderen Stände, die den Zweikampf prinzipiell verschmähen. Ferner wird dem pflichtmäßigen Bemühen, ein feines Ehrgefühl möglichst allen Volkskreisen zu eigen zu machen, in verhängnisvoller Weise entgegengewirkt. Das Duell ist eine soziale Sünde, an deren Beseitigung alles, was christlich sein will, arbeiten muß. — Zugegeben muß freilich werden, daß unsere Strafgesetze nicht genügen, in jedem Falle die E. wirksam zu schützen. Das ist mit ein Grund, weshalb die Duelle in Deutschland trotz erneuter Angriffe aus dem Volk heraus sich erhalten haben. Mit Strafgesetzen gegen den Zweikampf ist nichts zu erreichen. Wirksamer wäre schon eine Verfügung, die dem Duellunwesen im Heere ein Verbot entgegensetzte. Aber das Haupterfordernis bleibt, daß die Gesellschaft, die christlich sein und handeln will, als Gemeinschaft die E. des einzelnen wirksam zu schützen sich bemüht. Die Aufgabe der Gesetzgeber wird es sein, Beleidigungen empfindlicher als bisher zu ahnden. Aber die Gerichte werden nie volle Befriedigung schaffen. Die persönliche E. ist ein zu feines Ding, als daß sie rechtlich faßbar wäre. Der Geist der ganzen Gesellschaft, der einzelnen Stände und Berufe, kann hier das meiste tun. Derjenige, der sich eine ehrlose Handlung hat zu schulden kommen lassen, muß von der Gemeinschaft, in der er lebt, als Ehrloser ausgestoßen und so lange als solcher behandelt werden, bis er durch sichtliche Reue oder Besserung seine E. wiederhergestellt hat. Zugleich aber können Ehrengerichte, wie sie seit 1901 die Anti-Duell-Liga fordert, durch eine Erklärung von Ehrenmännern dem in seiner E. Verletzten die nötige Genugtuung in zufriedenstellender Weise geben. Die Hoffnung auf Beseitigung der Duelle in Deutschland darf um so weniger aufgegeben werden, als die Duellsitte in anderen Ländern wie z. B. England, Holland, Schweden, Dänemark überwunden ist. Es liegt kein Grund vor, das Duell für ein „notwendiges Uebel in der unvollkommenen Welt" zu halten, wie das Friedrich Paulsen trotz Forderung von Reformen tut.

Die theologische Literatur findet sich im Artikel von W. Hermann: RE[3] V, S. 227 f; — Besonders hervorgehoben sei: Richard Rothe: Ethik IV, 1870, S. 117 ff; — Johannes Gottschick: Ethik, 1907, S. 204 f; — ‡Ferd. Kattenbusch: Ehren und Ehre. Eine ethisch-soziologische Untersuchung,. 1909; — ‡E. Lehmann: Die soziale Sünde des Duells (Evang.-Sozial, 1904, Nr. 7/8); — Karl Binding: Die Ehre und ihre Verletzbarkeit, 1892; — Ders.: Der Zweikampf und das Gesetz, 1905 (vom juristischen Standpunkt, Gegner); — ‡Fr. Paulsen: System der Ethik II, 1906[8], S. 94 ff; — ‡G. v. Below: Das Duell in Deutschland, 1896 (Gegner); — ‡A. v. Boguslawski: Die Ehre und das Duell, 1897[2] (Verteidiger); — ‡Moritz Liepmann: Das Duell, 1904 (vom juristischen Standpunkt, Gegner); — Hans Fehr:

Der Zweikampf, 1908 (die Aufstellungen Belows revidierend). — Ausführliche Literatur zum Zweikampf gibt Martin Rade in RE³ XXI, S. 759 ff. **G. Naumann.**

Ehrenberg, Friedrich (1776—1852), geb. zu Elberfeld, 1798 reformierter Pfarrer in Plettenberg, 1803 in Iserlohn, seit 1807 Hofprediger zu Berlin, 1834 auch Oberkonsistorialrat. Als popularphilosophischer Schriftsteller wegen seiner „praktischen Lebensweisheit" und der feinen Beobachtungsgabe viel gelesen, besonders vom weiblichen Geschlecht, dem er eine ganze Reihe moralischer und religiöser Handbücher gewidmet hat. Er wirkte im Geiste der Aufklärung, zur „Veredelung" des menschlichen Herzens. Als Vertrauter Friedrich Wilhelms III hat er neben ¶ Ribbeck wiederholt mildernd in die konfessionelle Frage und in den Agendenstreit eingegriffen.

Joh. Georg Meusel: Das gelehrte Deutschland im 19. Jhd., Bd. I, 1808, S. 311 f; Bd. V, 1820, S. 480 f; — G. B. Winer: Handbuch der theologischen Literatur, 1838—42³ (vgl. Register; den dort genannten Schriften sei noch hinzugefügt: „Der Charakter und die Bestimmung des Mannes", 1822); — Erich Förster: Die Entstehung der preuß. Landeskirche II, 1907, S. 65 ff. 250 f u. ö. **Jsch.**

Ehrenfeuchter, Friedrich Aug. Eduard (1814—1878), evang. Vermittlungstheologe, geboren zu Leopoldshafen bei Karlsruhe, 1835 Religionslehrer am Lyceum in Mannheim, 1841 Vikar in Weinheim, bald darauf in Karlsruhe, machte sich durch seine „Theorie des christl. Kultus" (1840) und seine „Entwicklungsgeschichte der Menschheit" (1845) bekannt und wurde 1845 a.o. Professor und Universitätsprediger in Göttingen, wo er bis an sein Ende verblieb (1849 Ordinarius, 1855 Konsistorialrat, 1856 Abt von Bursfelde, 1859 ff Oberkonsistorialrat, Mitglied des hannov. Staatsrats für geistl. und Unterrichtsangelegenheiten). Die Angriffe einer neulutherischen Partei gegen die Göttinger Fakultät 1853, dann der von liberaler Seite begonnene Katechismusstreit 1862 und die Arbeiten für die Neuverfassung der hannov. Landeskirche 1863 (¶ Hannover) zogen ihn in manche Kämpfe hinein.

Schriften: Die praktische Theologie I, 1859; — Zeugnisse aus dem akadem. Gottesdienste in Göttingen I—II, 1849 und 1852; — Christentum und moderne Weltanschauung, 1876; — Auch Kulturgeschichtliches und Biographisches, überall einem Zusammenschlusse von Philosophie und Theologie, Wissenschaft und Leben, Bildung und Glauben das Wort redend. — Wagenmann: RE³ V, S. 229 ff. **Kayser.**

Ehrhard, Albert, katholischer Theologe, geb. 1862 zu Herbitzheim im Elsaß, wurde 1888 Professor am Priesterseminar in Straßburg, 1892 Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, 1898 Wien, 1902 Freiburg i. Br., 1903 Straßburg. E. ist einerseits ein genauer Kenner der kirchlichen Archäologie und christlichen Literaturgeschichte, andererseits arbeitet er an der Versöhnung von Katholizismus und moderner Kultur. Im Dienst dieses Gedankens hat er 1901 das Buch „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit" geschrieben (1902¹²). Hier suchte er aus der Geschichte nachzuweisen, daß der offenkundige Konflikt zwischen katholischer Kirche und moderner Welt prinzipiell nicht begründet sei, erkannte die intellektuellen, ethischen, religiösen, rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Gedanken der heutigen Kultur als berechtigt an, bestritt die unbedingte Normativität des Mittelalters und maß einer Reihe von anscheinend unentbehrlichen Gütern und Einrichtungen der katholischen Kirche, z. B. dem Kirchenstaat, dem Jesuitenorden und der Scholastik, nur relativen Wert bei. Der unnachgiebige Ultramontanismus hat das Buch mit erbitterten Gegenschriften beantwortet. 1908 hat E. gegen den Syllabus Lamentabili und die Enzyklika Pascendi Stellung genommen, freilich nur, um sich nach kurzem Widerstand der kirchlichen Gewalt zu unterwerfen. — ¶ Reformkatholizismus.

Veröffentlichte außer den genannten Schriften: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung, 1894 (I, 1880—84) und 1900 (II, 1884—90); — Die theologische Literatur der byzantinischen Zeit (S. 37—218 in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Literatur), 1897²; — Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker, 1902; — Katholisches Christentum und moderne Kultur, 1907; — Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, 1908; — In der 2. Aufl. der Geschichte der christlichen Religion in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" (I, 4), 1909, behandelt er Katholisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. — Seit 1892 gibt E. mit Eugen Müller die „Straßburger theologischen Studien", seit 1900 mit Kirsch die „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte", seit 1902 mit Schindler die „Theologischen Studien der Leogesellschaft" heraus. **Kübel.**

Ehrhardt, Eugen, französischer protestantischer Theologe, geb. 1857 auf dem Neuhof bei Straßburg, studierte die Rechte in Straßburg und Leipzig, dann Theologie in Straßburg, wurde 1884 Pfarrer in Maasmünster (Elsaß), 1887 in Bischweiler (Elsaß), wirkt seit 1894 an der protestantischen theologischen Fakultät in Paris, wo ihm nach dem Rücktritt ¶ Lichtenbergers 1895 der Lehrstuhl für Ethik übertragen wurde.

E. schrieb: Die Ethik Jesu, 1894; — Le principe de la morale de Jésus, 1896; — La notion du droit au point de vue chrétien, 1903; — Un roman social au 17. siècle, 1907. — Er redigierte von 1896—1907 die Annales de bibliographie théologique. **Lachenmann.**

Ehrle, Franz, kath. Theologe, Jesuit, geb. 1845 in Isny, ist seit 1895 Präfekt der vatikanischen Bibliothek, Mitherausgeber des Archivs für Literatur und Kirchengeschichte, Mitglied der historisch-liturgischen Kommission und der Kardinalskommission für historische Studien.

Verf. u. a.: Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, 1881; — Historia bibliothecae Romanorum Pontificum I, 1889; — Les fresques du Pinturicchio dans les salles Borgia au Vatican (mit E. Stevenson, italienisch 1897), 1899. **Küry.**

Ehses, Stephan, kath. Theologe, geb. 1855 zu Zeltingen a. Mosel; Priester 1883; Kaplan am deutschen Campo santo zu Rom 1883, zu Ehrenbreitstein 1885, zu Koblenz 1887; Pfarrer zu Carweiler b. Neuenahr 1893; Leiter des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft 1891, dann dauernd seit 1894, päpstl. Hausprälat 1901, apostol. Protonotar 1904.

Verf. u. a.: Geschichte der Packschen Händel, 1881; — Landgraf Philipp v. Hessen und Otto von Pack, 1885; — Römische Dokumente zur Ehescheidung Heinrichs VIII v. England, 1892; — Nuntiaturberichte aus Deutschland, Kölner Nuntiatur, Bd. I (mit A. Meister), 1895. Bd. II, 1898; — Festschrift zum 10jähr. Jubiläum des Campo santo (mit Anderen), 1897; — Concilium Tridentinum tom. IV, actorum pars I, 1904. tom. V, actorum pars II (im Druck); — Mitherausgeber der „Röm. Quartalschrift" 1895—1905. **M.**

Ehud, Sohn Geras aus Benjamin, ein israelitischer Held aus der Richterzeit, tötete meuch-

lings unter religiösem Vorwand Eglon, den König von Moab, der über den Jordan auf israelitisches Gebiet herübergegriffen hatte, und rief sein Volk zum Kampf gegen Moab auf. Ueber ihn eine sehr alte und mit großer Anschaulichkeit und Lebenswahrheit erzählende Sage Richt 3_{15-29}. Die spätere Geschichtsauffassung zählte ihn zu den Richtern. — ¶ Richterbuch. **G.**

v. Eichendorff, Joseph, Freiherr (1788—1857), katholischer Romantiker, der frei von den phantastisch-politischen Betrachtungen der Romantiker und im Gegensatz zum rein Aesthetischen in der innigen Eintracht von Poesie und Religion beider Heil sah und in seinen Gedichten katholische Glaubensfreudigkeit mit musikalischer Stimmung, Heiterkeit und sinnlicher Frische verband. Während seines Rechtsstudiums in Heidelberg wurde er für den Heidelberger romantischen Kreis von ¶ Brentano, Arnim, ¶ Görres, Creuzer gewonnen. Er wollte in den österreichischen Staatsdienst treten, folgte aber dem Aufruf Friedrich Wilhelms III und zog als Offizier mit den Lützowern in den Freiheitskampf. 1816 Referendar in Breslau, dann Hilfsarbeiter im Kultusministerium in Berlin, wo er als Katholik in den Kreisen von ¶ Schleiermacher, Tieck, Arnim sich nie recht wohl fühlte. 1821 wurde er Regierungsrat in Danzig, 1824 Oberpräsidialrat in Königsberg, 1832 durch ¶ Altenstein Rat im Kultusministerium, stets für katholisches Kirchen- und Schulwesen tätig. Unter ¶ Eichhorn (2) kam es zum Bruch, da E. sich weigerte, die Maßregeln der Regierung im ¶ Kölner Kirchenstreit in der Presse zu verteidigen. Er zog sich 1844 ganz aus dem Staatsdienste zurück. — Seine Romane, Novellen, Dramen, sind außer dem „Leben eines Taugenichts“ fast völlig vergessen; das Phantastische und Abenteuerliche tritt in allen sehr stark hervor. E. fühlte sich auch zu literarhistorischen Arbeiten veranlaßt, weil ihm die Literaturgeschichte zu sehr nur von Protestanten bearbeitet zu sein schien. Er schrieb u. a. „Ueber die ethische und religiöse Bedeutung der neueren romantischen Poesie in Deutschland“ (1847), „Der deutsche Roman des 18. Jhd.s in seinem Verhältnis zum Christentum“ (1851), „Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands“ (1857), durchweg engherzig, da er die Literatur nach ihrem Verhältnis zur Religion, d. h. zum Katholizismus wertet: nur die spanische Literatur und die katholische Romantik werden anerkannt. — Bleibenden Wert haben die oft in seine Prosawerke eingestreuten lyrischen Gedichte: seine Naturlieder („Wer hat dich du schöner Wald“, „O Täler weit, o Höhen“, „Durch Feld- und Buchenhallen“), seine Studentenlieder („Nach Süden nun sich lenken“, „Es schienen so golden die Sterne“) und seine geistlichen Lieder („Mondnacht“, „Nachtlied“, „Sonntag“, „Weihnachten“, „Letzte Heimkehr“, „Geistliche Gedichte“, darunter auch sinnige Marienlieder); von seiner Trauer um sein verstorbenes Kind legen die „Lieder auf den Tod meines Kindes“ ein erschütterndes Zeugnis ab. Manche seiner Lieder können als Volkslieder gelten, z. B. „Wem Gott will rechte Gunst erweisen“ (zuerst im „Taugenichts“) oder „In einem kühlen Grunde“. Die lyrischen Gedichte sichern ihm einen Platz im Herzen des ganzen deutschen Volkes. — ¶ Romantik.

H. A. Krüger: Der junge E., 1898; — Keiter: J. v. E., 1887; — Ausgaben von M. Koch (in Kürschners deutscher Nationalliteratur, Bd. 146, 1893), von Gottschall, 1901 (bei Max Hesse, Leipzig), von Ludwig Krähe, 1908 (Hempels Goldene Klassikerbibliothek, 4 Bde.); — Historisch-kritische Ausgabe, 1908, von Wilh. Kosch und Aug. Sauer. **Jarck.**

Eichhorn, 1. Albert, ev. Theologe, geb. 1856 zu Garlstorf b. Lüneburg, zuerst hannöverscher Geistlicher, 1886 Privatdozent in Halle, 1888 a.o. Professor der Kirchengeschichte daselbst, 1901 desgl. in Kiel. — ¶ Religionsgeschichtliche Schule.

E. verf. Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, 1886; — Die Rechtfertigungslehre der Apologie (StKr 1887); — Das Abendmahl im NT, 1898. **M.**

2. Joh. Albr. Friedr. (1779—1856), preußischer Kultusminister 1840—48. Geb. zu Wertheim a. M. Studierte in Göttingen die Rechte und wurde schon hier durch Spittler der historischen Richtung zugeführt. Seit 1800 im preußischen Staatsdienst, gehörte er in den Unglücksjahren zu den Führern der Patrioten, wurde nur durch einen Unfall verhindert, am Schillschen Zuge teilzunehmen, kämpfte als Freiwilliger in den Befreiungskriegen mit, wurde Mitglied der Steinschen Zentralverwaltung (vgl. seine anonyme Schrift: Die Zentralverwaltung der Verbündeten unter dem Freiherrn von Stein, 1814) und leitete 1815 die Rückgabe der geraubten Literatur- und Kunstschätze. Wegen dieser Verdienste und seiner Auszeichnung in allerlei Verwaltungsaufgaben wurde er 1817 in den preußischen Staatsrat berufen; im Ministerium bearbeitete er 1817—40 mit wachsender Selbständigkeit die deutschen Angelegenheiten; sein Haupterfolg war die Gründung und Ausbreitung des deutschen Zollvereins seit 1818. Dank erntete er, des „Liberalismus“ verdächtig, wenigstens von seiten ¶ Friedrich Wilhelms III nur wenig. Desto höher schätzte ihn ¶ Friedrich Wilhelm IV; da E. tief christlich gesinnt war und die kirchlichen Fragen trefflich kannte, zugleich aber dem Parteitreiben fern stand, ernannte er ihn noch 1840 zum Nachfolger ¶ Altensteins im Kultusministerium. Den Schwierigkeiten dieses Amtes aber, die erhöht waren durch die gerade hier besonders impulsiven Ueberzeugungen des Königs, war E. nicht gewachsen; wie sein König eine würdigere, geistlichere Behandlung der kirchlichen Angelegenheiten erstrebend und das historisch Gewordene gegenüber dem „Revolutionären“ betonend, hat er tatsächlich die Reaktion gefördert und so zur Katastrophe von 1848 mitgeholfen. Altenstein hatte ihm eine Reihe schlimmer Fragen ungelöst hinterlassen. Zunächst die der ¶ Mischehe und des ¶ Kölner Kirchenstreits; in der Einrichtung der katholischen Abteilung des Kultusministeriums 1841 und in dem Friedensschlusse mit der Kurie gab E. mit übergroßer Vertrauensseligkeit außer veralteten, kleinlichen und in der Kampfeshitze übereilten Stellungen auch notwendige Rechte des Staates preis (z. B. genehmigte er die in Preußen unerhörte ¶ missio canonica für die katholisch-theologischen Professoren in ¶ Bonn) und erschwerte so dessen Lage in dem späteren ¶ Kulturkampf. Ebensowenig entsprachen auf dem Gebiete der evangelischen Kirche die Erfolge den guten Absichten. Zwar den unmöglichen Verfassungsplänen des Königs bot er seine Hand nicht. Aber auch die von ihm selbst erstrebte Presby-

terial- und ¶ Synodal-Verfassung als Unterbau einer größeren kirchlichen Selbständigkeit scheiterte an den andersartigen Plänen des Königs und an der Agitation der Konfessionellen gegen die Beschlüsse der Notabelnversammlung von 1846; die Ausgestaltung der Konsistorialverfassung 1845—48 schuf nicht der Kirche, sondern dem landesherrlichen Kirchenregiment Organe. In der Auffassung des Bekenntnisses ging er, obwohl ein Freund ¶ Schleiermachers, verhängnisvoll auf den romantischen Konfessionalismus des Königs ein, ohne dadurch die Versöhnung der ¶ Altlutheraner zu erzielen. Es entstand die Separation der ¶ Lichtfreunde. Die Reste des ¶ Rationalismus in der Kirche wurden vollends vernichtet, ebenso die von Altenstein geschützten Hegelianer, und alle liberalen Regungen scharf zurückgedrängt. Sogar in die Freiheit der Universitäten wurde mehrfach aufs peinlichste eingegriffen; Hoffmann v. Fallersleben z. B. mußte 1842, als „revolutionär" verdächtig, seine Professur aufgeben. Das Gute, das andererseits für Wissenschaft und Kunst geschah, die Erleichterung in der Bildung neuer Religionsgesellschaften 1847 u. a., konnten den zuletzt in die Revolution ausmündenden allgemeinen Unwillen nicht begütigen. — Durch die Revolution im Frühjahr 1848 gestürzt, verlebte E. den Rest seiner Tage zumeist in stiller Zurückgezogenheit.

W. Hollenberg: RE³ V, S. 231—34; — Otto Meier: ADB V, S. 737—41; — Ders.: Preußische Jahrbücher, 1877, und: Biographisches, 1886; — Emil Friedberg: Die Grundlagen der preuß. Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV, 1882. **Stephan.**

3. Joh. Gottfried (1752—1827), ev. Theologe, geb. zu Dörrenzimmern im Hohenlohischen, studierte in Göttingen; das universale Interesse (neben Theologie und orientalischen Sprachen alte und neue Geschichte und Literaturwissenschaft), das wir hier bei ihm finden, ist dann in seiner Lehrtätigkeit und seinen Werken zum Ausdruck gekommen. 1774 wurde er Rektor in Ohrdruf, 1775 ord. Prof. der orientalischen Sprachen in Jena, 1788 Professor in Göttingen, wo er bis zu seinem Tode in höchst angesehener Stellung geblieben ist. 1777—86 gab er ein „Repertorium für biblische und morgenländische Literatur", dann bis 1808 eine „Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur" heraus, seit 1813 leitete er die „Göttingischen gelehrten Anzeigen". Von seinen allgemein historischen Werken seien hier genannt die „Weltgeschichte" und die „Geschichte der drei letzten Jahrhunderte"; er entwarf den Plan einer groß angelegten „Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jhd.s" und lieferte selbst dazu eine „allgemeine Geschichte der Kultur und Literatur des neueren Europa" (die Leitung des Unternehmens ging später in andere Hände über). Von seinen theologischen Schriften sind am bekanntesten geworden die „Urgeschichte" (zunächst ohne E.s Namen in seinem Repertorium 1779, dann von Gabler mit Anmerkungen herausgegeben) und seine „historisch-kritische Einleitung ins AT" (1780 ff. 1823⁴) und ins NT (1820 ff ²), die „Einleitung in die apokryphischen Schriften des AT" (1795) und „Die hebräischen Propheten" (1816 ff). Die Einleitung ins AT ist von hoher Bedeutung in der Geschichte der ¶ Bibelwissenschaft als älteste deutsche wirklich historisch-kritische Behandlung des ganzen Gebiets; E.s Urteile im einzelnen sind selbstverständlich von der Forschung später vielfach überholt worden, was auch von dem berühmtesten seiner kritischen Gedanken über das NT gilt, der Hypothese eines aramäisch geschriebenen Urevangeliums.

ADB V, S. 731 ff; — RE³ V, S. 234 ff, dort weitere Lit.-Angaben. **M.**

4. Karl Friedrich (1781—1854), hervorragender Rechtsgelehrter, Sohn des vorigen, Professor in Göttingen und Berlin, Begründer der sog. historischen Rechtsschule; er machte in seinen „Grundsätzen des Kirchenrechts der katholischen und evangelischen Religionspartei in Deutschland" (1831—33) den Anfang mit historisch-systematischer Behandlung des Kirchenrechts. **Sn.**

Eichsfeld, ehemaliges Fürstentum, der westliche, bis an die Werra sich erstreckende Teil des Gebirgslandes zwischen Harz und Thüringerwald, wo die sächsischen und thüringischen Volksstämme zusammenstießen, was sich heute noch in der Sprache erkennen läßt: auf dem sog. Obereichsfeld und dem südlichen Teile des Untereichsfeldes herrscht die thüringische Mundart, hier und da beeinflußt von der fränkischen, im nördlichen Teile des Untereichsfeldes dagegen die niederdeutsche Mundart. Schon seit Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts hatte ¶ Mainz hier Besitzungen (Heiligenstadt, Rusteberg). Durch Kauf und Schenkung erweiterte sich allmählich der Besitz (1294 Gleichenstein und Scharfenstein mit 31 Dörfern, 1342—1446 Mark Duderstadt usw.), bis es 1583 den heutigen Umfang erreichte. Das kleine, etwa 20 Quadratmeilen umfassende Ländchen ist dadurch vor allem interessant, daß es mitten in evangelischer Umgebung fast ganz katholisch geblieben — oder richtiger: wieder katholisch geworden ist. Die nahe Universität ¶ Erfurt war für eine beträchtliche Anzahl junger eichsfeldischer Adliger und Städter die Stätte, wo sie verhältnismäßig früh reformatorische Anregungen empfangen hatten. Außerdem kamen aus den umliegenden Gebieten bald zahlreiche evangelische Prädikanten. Der bekannteste von ihnen, Heinrich Pfeiffer von Mühlhausen, eine Zeit lang Mönch im Zisterzienserkloster Reifenstein, dann mit hinreißender Beredsamkeit hin und her die neue Lehre predigend und gegen die verweltlichte Kirche eifernd, bis er als ein Genosse ¶ Münzers die Flamme des ¶ Bauernkrieges im E. entzündete und die meisten Klöster, kurfürstlichen Schlösser und adligen Burgen zerstören half. Trotzdem man damals wie heute auf römischer Seite für all diese Greuel Luther und seine Lehre verantwortlich machte, breitete sich die Reformation auch im E. unaufhaltsam aus, gerade unter dem im Bauernkriege so hart bedrohten Adel (v. Hanstein, v. Wintzingerode, v. Westernhagen, v. Hagen u. a.) und in den Städten (Heiligenstadt, Duderstadt). Um 1560 gab es in Heiligenstadt kaum noch ein Dutzend katholischer Bürger, um 1570 nur noch drei katholische Geistliche im ganzen E., obwohl man in Mainz wieder und wieder versucht hatte, die wachsende evangelische Bewegung aufzuhalten. Kurfürst Albrecht II und Sebastian von Heusenstamm (1545—55) vermochten nichts zu erreichen. Da kam 1555 Daniel Brendel von Homburg auf den erzbischöflichen

und kurfürstlichen Stuhl, ein kluger und energischer Kirchenfürst, voll glühender Liebe zu seiner Kirche, der von Anfang an mit Umsicht den Kampf gegen den Protestantismus vorbereitete: in Mainz wurde ein Priesterseminar zur Erziehung kirchlich korrekter und sittlich unanstößiger Geistlicher gegründet, besonders tüchtige junge Leute auch zur Ausbildung nach Rom, ins Collegium Germanicum (¶ Kollegien, röm.), geschickt; 1561 holte er die ersten Jesuiten nach Mainz. 1574 erschien er mit stattlicher Heeresmacht auf dem E. Sein erstes Opfer war Berthold v. Wintzingerode, der allerdings durch vielerlei offenbare Gewalttätigkeit berechtigten Anlaß zum Einschreiten gegeben und seinem evangelischen Bekenntnis wenig Ehre gemacht hatte; er wurde nach Mainz gebracht und dort enthauptet. Die evangelischen Geistlichen in Heiligenstadt wurden vertrieben, die Herren des Adels ernstlich vor weiterer Beförderung der evangelischen Bewegung gewarnt. Der ehemals lutherische, dann wieder katholisch gewordene mecklenburgische Edelmann v. Stralendorf wurde Amtmann des E.s, der Propst des Petersstiftes in Nörten, Bunthe, bischöflicher Kommissarius in Heiligenstadt; in Heiligenstadt wurde 1575 von Jesuiten, die zugleich durch Seelsorge und Krankenpflege Einfluß auf das Volk zu gewinnen suchten, eine höhere Schule errichtet; eine Kommission sollte alle Pfarreien und Klöster visitieren und genau feststellen, wie es um das religiös-sittliche Leben bestellt war, und welche Fortschritte der Abfall von der Kirche bisher gemacht hatte. Der Adel und die Städte leisteten zähen Widerstand. Wiederholt versammelte sich die Ritterschaft, um gegen die Gewissensbedrückung zu protestieren, die sich die Visitatoren in vielen Gemeinden zu schulden kommen ließen. Man schickte Beschwerden an den Kurfürsten, selbst an den Kaiser, aber ohne Erfolg. Auf dem Reichstage zu Regensburg, 1576, verhinderte leider die Uneinigkeit der evangelischen Fürsten, eine gerechtere Behandlung der bedrängten Evangelischen beim Kaiser durchzusetzen. Schritt für Schritt drang die Gegenreformation vor, eine Gemeinde nach der andern erhielt wieder katholische Geistliche, und das „Auslaufen" nach Orten mit evangelischem Gottesdienst wurde immer von neuem verboten, schließlich streng bestraft, ja mit Waffengewalt verhindert — so bei der auf braunschweigisch-lüneburgischem Gebiete gelegenen Hottenröder Kirche. Um Duderstadts hartnäckigen Widerstand zu brechen, suchte man durch Verbot der Ausfuhr des dort in großer Menge und weithin bekannter Güte gebrauten Bieres seine wirtschaftliche Existenz zu unterbinden. Dem Adel allein, dem gegenüber man den Bogen nicht zu straff zu spannen wagte, wurde das Recht evangelischen Gottesdienstes für die Familie und das „eingebrodete" Gesinde gelassen. — Auch unter Daniels († 1582) Nachfolgern Wolfgang v. Dalberg, Johann Adam v. Bicken, Johann Schweikart v. Kronenberg wurde der Kampf gegen die Reformation mit gleicher Schärfe und mit einem — begreiflicherweise — auf die Dauer immer mehr wachsenden Erfolge weitergeführt. Der kurmainzische Oberamtmann auf dem Rusteberge zog mit seinen Reisigen wieder und wieder am Sonntag in die hansteinschen Dörfer, verhinderte den evang. Gottesdienst, verjagte die Geistlichen und setzte Evangelische ins Gefängnis. Trotz dieser jahrzehntelangen Kämpfe und Leiden war beim Anfang des dreißigjährigen Krieges die evangelische Kirche des E.s noch nicht vernichtet. Im Jahre 1623 lebten immer noch 6 evangelische Geistliche im Lande, die in ihren 13 Kirchdörfern nicht einen Katholiken zählten. In andern 10 Dörfern waren ebenfalls sämtliche Einwohner dem evangel. Glauben treu geblieben, obwohl sie gezwungenermaßen den kathol. Gottesdienst besuchten. In weiteren 18 Dörfern war noch die Hälfte der Bewohner evangelisch, und endlich war Duderstadt, der wichtigste Ort des Landes, nebst den dazu gehörigen Dörfern kaum zur Hälfte von Katholiken bewohnt. Aber der treue und tapfere evangelische Rest wurde in den Schrecken des 30jährigen Krieges fast vernichtet. Jahrelang lagen Tillys Scharen im Lande, und diese lästigen „Hausprediger", wie sie der Jesuit J. Wolf, der Geschichtsschreiber des E.s (Politische Geschichte des E.s, 1792—93), selbst nennt, brachen auch den letzten Widerstand. Zwar gab es von 1632—35, in der Zeit der Schwedenherrschaft und der Regierung Wilhelms v. Weimar, noch einmal ein Aufatmen für die evangelisch Gebliebenen, doch danach lag mit kurzen Unterbrechungen die Hand der Kaiserlichen wieder zu fest auf dem E., als daß evangelisches Leben sich hätte regen können. Der im Westfälischen Frieden festgesetzte Normaltag (1. Januar 1624; ¶ Deutschland: II, 3) war für die Evangelischen im E. überaus ungünstig, weil nur die Gemeinden, die an dem Tage einen evangelischen Geistlichen gehabt hatten, als evangelisch anerkannt wurden — und das waren nicht mehr als 6, nicht einmal Duderstadt mit seinen ca. 2000 Evangelischen, die eine Meile weit auswärts zum Gottesdienst und Abendmahl gehen mußten, wenn man es ihnen erlaubte: noch im Jahre 1711 geschah es, daß am Charfreitag der Rat bis Mittag die Stadttore geschlossen hielt, um ihnen die Teilnahme an der Abendmahlsfeier in Wehnde unmöglich zu machen. Bei der Säkularisation von Kurmainz, 1802, und endgültig 1815 (1807—1815 war es westfälisch) fiel das E. an Preußen, das im Wiener Vertrage den nördlichen Teil, Duderstadt mit seiner Umgebung, an Hannover gab. Während die konfessionellen Verhältnisse in der ersten Zeit sehr friedliche waren (in Heiligenstadt wurde 1815 eine simultane eichsfeldische Bibelgesellschaft gegründet), verschärften sie sich später in oft unerfreulicher Weise. Durch das Aufblühen von Verkehr, Handel und Industrie wuchs allmählich auch die Zahl der Evangelischen, die jetzt im gesamten E. neben 110 000 Katholiken etwa 8000 beträgt, und zu den sechs alten evangelischen Gemeinden kamen noch mindestens ebensoviel neue hinzu, in denen sich fast ohne Ausnahme der ¶ Gustav-Adolf-Verein durch Erbauen von Kirchen, Kapellen und Schulen und durch tatkräftige Unterstützung in allerlei Nöten ein schönes Denkmal gesetzt hat, und in denen, wie gewöhnlich in der Diaspora, ein reges kirchliches Leben herrscht.

Walter Goetz: RE³ IV, S. 441 ff; — Levin Freiherr v. Wintzingeroda-Knorr: Die Kämpfe und Leiden der Evangelischen auf dem Eichsfelde während dreier Jahrhunderte, 1892—93; — Ders.: Die Wüstungen des Eichsfeldes, 1903; — Philipp Knieb: Geschichte der Reformation und Gegenreformation auf dem Eichsfelde, 1904; — Konrad Zehrt: Eichsfeldische Kirchengeschichte des 19. Jhd.s, 1892.

Fricke.

Eichstätt, Bistum. E. gehört zu den Gründungen des Winfrid ¶ Bonifatius. Er hat das Kloster E., das ein Graf des baierischen Nordgaus gestiftet hatte, seinem angelsächsischen Landsmann Willibald übertragen und ihn im J. 741 zum Bischof geweiht († 787 [?]; im Dom zu E. begraben). Aus dem westlichen Nordgau, der 743 von Baiern an das fränkische Reich abgetreten werden mußte, und aus dem von Alamannen und Franken bewohnten Gebiet der oberen Altmühl ist einige Jahre später (745?) die Diözese E. gebildet worden. Sie hat ihren Bestand im wesentlichen bis heute behauptet. Durch das baierische Konkordat von 1817 und die ¶ Zirkumskriptionsbulle von 1821 wurde das Bistum E. neugeordnet und dem Erzbistum ¶ Bamberg unterstellt. Bis zum Jahre 1802 hatte es der Mainzer Kirchenprovinz angehört; bei der Säkularisation war es baierisch geworden. Bischof ist seit 1906 Dr. Leo v. Mergel. Statistik 1907: 182 709 Katholiken in 206 Pfarreien und Kuratien, 9 Mönchs-, 46 Nonnenklöster, 373 Welt-, 39 Ordensgeistliche, 1 bischöfliches Lyzeum mit philos.-theol Fakultät.

RE³ V, S. 238 f; — KL² IV, Sp. 242—255; — KHL I, Sp. 1253; — J. Sax: Die Bischöfe und Reichsfürsten von E. 745—1806, 2 Bde., 1884—5; — Kirchl. Handbuch hrsg. v. H. A. Krose, 1908, S. 24 ff. **Vigener.**

Eid. Uebersicht.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT und NT; — III. Ethisch; — IV. Im Kirchenrecht.

Eid: I. Religionsgeschichtlich ¶ Erscheinungswelt der Religion: III. G, 2.

Außer der Literatur unter Eid: III (Göschel, Strippelmann, Hirzel): Karl Fr. Stäudlin: Gesch. d. Vorstellungen und Lehren vom Eide, 1824; — A. H. Post: Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz II, 1895, § 136—137 (mit reichen ethnologischen Belegen); — Jos. L. Saalschütz: Das mosaische Recht, § 615 ff, (1848) 1853²; — Heinr. Aug. Ewald: Altertumer des Volkes Israel, 1866³; — Wilh. Nowack: Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, 1894, S. 262 ff; — L. Ott: Beiträge zur Kenntnis des griech. Eides, 1896; — Ziebarth: Art. Eid (Pauly-Wissowa vgl. Art. Jusjurandum); — J. Grimm: Deutsche Rechtsaltertümer, (1828) 1899⁴, Kap. 7: Eid (vgl. Beweis); — Heinr. Brunner: Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte II, (1901) 1908³. **Edv. Lehmann.**

Eid: II. Im AT ¶ Gebet und Gebetsitten in Israel usw. — **Im NT** ¶ Eid: III, 2.

Eid: III. Ethisch.

1. Arten des Eides; — 2. Prinzipielle Betrachtung; — 3. Reformbestrebungen.

1. Noch gegenwärtig ist der E. ein mannigfach benutztes Mittel, die Gewißheit über Tatsachen zu erlangen oder sich eines bestimmten Verhaltens für die Zukunft zu versichern (assertorischer und promissorischer E.). Während im strafrechtlichen Verfahren die Verwendung des E.s eine Beschränkung erhalten hat, indem hier der früher zum Zweck des Beweises der Unschuld eines Angeklagten übliche Reinigungseid beseitigt ist und nur noch der E. des Zeugen und des Sachverständigen besteht, kennt das Zivilverfahren auch den E. der Partei als Beweismittel. Ist der E. geleistet, so gilt der Beweis für die beschworene Tatsache als erbracht. Weigert sich die eidespflichtige Partei, den E. abzulegen, so wird das Gegenteil der zu beeidigenden Tatsache als bewiesen angenommen. Die gegenwärtige deutsche Eidesformel beginnt mit den Worten: „Ich schwöre bei Gott, dem Allmächtigen und Allwissenden, daß . . .“; sie schließt mit den Worten: „So wahr mir Gott helfe“. Die früher üblichen konfessionellen ¶ Eidesformeln sind im deutschen Reichsrecht abgeschafft. Neben den Eiden, die für das gerichtliche Verfahren in Betracht kommen, bestehen noch die Eide, die bei Uebertragung eines öffentlichen Amtes abzulegen sind (Amtseid; als eine Abart darf die Vereidigung der Schöffen und Geschworenen gelten, die Vereidigung der Abgeordneten auf die Verfassung für die Dauer ihres Mandates, u. ä.), der kanonische Obedienz- und Investitureid, der Homagialeid der Bischöfe, den Landesherren geleistet, der Fahneneid, der beim Eintritt in den Militärdienst gefordert wird (¶ Investitur ¶ Homagium ¶ Fahneneid), der so gut wie fortgefallene Huldigungseid, durch den die Untertanen dem neuen Herrscher Gehorsam geloben, und der E. des Fürsten auf die Verfassung, den eine Reihe von Verfassungen beim Regierungsantritt des Fürsten verlangen.

2. Die Zulässigkeit des Eides überhaupt ist in der christlichen Kirche mehrfach zu den verschiedensten Zeiten bestritten worden (in der ältesten Kirche, namentlich von ¶ Athanasius, ¶ Basilius dem Großen, ¶ Chrysostomus; im Mittelalter von ¶ Albigensern, ¶ Katharern und ¶ Waldensern, dann von ¶ Wiedertäufern, ¶ Mennoniten; dann vom ¶ Jansenismus und von den Leuten aus ¶ Kornthal). Das kanonische Recht erkannte aber den E. an. Nach ihm gehört der E. als äußere gottesdienstliche Handlung (actus exterior latriae) und wegen seiner religiösen Natur an sich zur kirchlichen Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit. Der Staat kann nur unter Berücksichtigung der kirchlichen Gesetzgebung eidesrechtliche Bestimmungen treffen. „Jede Gerichtsbarkeit über den E. muß als solche der Kirche vindiziert werden“ (KL², S. 256). Auch die protestantischen Kirchen haben, freilich mit anderer Tendenz, den E. anerkannt (vgl. die ¶ Confessio Augustana, den Genfer und Heidelberger ¶ Katechismus, die 39 Artikel der anglikanischen Kirche u. a.). Die Unstatthaftigkeit des Eides wird mit den Worten Jesu Mtth 5 $_{33-37}$ 23 $_{16-22}$ und Jak 4 $_{12}$ begründet. Jesus gibt hier in der Tat ein ganz unzweideutiges Verbot des Schwurs, nicht nur bestimmter Formen des Eides. Man soll „allerdinge nicht“ schwören. Das einfache Ja und Nein soll genügen. Nun aber hat Jesus selbst geschworen (Matth 26 $_{63}$), und Paulus hat sich ebenfalls nicht mit einem einfachen Ja oder Nein begnügt, sondern mehrfach Gott zum Zeugen dafür angerufen, daß er die Wahrheit sage (Röm 1 $_{9}$ II Kor 1 $_{23}$ Gal 1 $_{20}$ Phil 1 $_{8}$ I Thess 2 $_{5}$). Ja der Verfasser des Hebräerbriefes sieht es als etwas Selbstverständliches an, daß der Mensch bei Gott als einem Größeren schwört (Hebr 6 $_{16}$). Es besteht also nicht bloß ein Widerspruch zwischen dem Verhalten der Apostel und dem Verbot Jesu, sondern auch zwischen den eigenen Worten und dem Verhalten Jesu. Der Widerspruch ist aber nur dann absolut, wenn man aus den Worten der ¶ Bergpredigt ein kasuistisches Gesetz macht, das verbindliche Verhaltungsmaßregeln für einzelne Fälle gibt. Jesus will aber nicht einzelne Anweisungen geben, sondern Grundsätze. Man darf darum auch nicht sagen, (Köstlin in RE³ V, S. 241), Jesus habe in der Bergpredigt solche Akte des Zürnens, Widerstrebens und Schwörens ins Auge gefaßt und verboten, die vom Subjekt für sich und

seinen natürlichen, selbstischen Affekten und Trieben ausgehen. Jesus hat vielmehr zum Ausdruck bringen wollen, daß unsere Rede stets so sein solle, als stände sie unter dem Schwur. Dann wird aber der Schwur hinfällig und sinnwidrig. Es handelt sich demnach um die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die im Verkehr der Christen unter einander unbedingte Geltung besitzt. Wo das Ideal einer christlichen Gemeinschaft verwirklicht ist, kann der E. nicht aufkommen; denn jedes Ja und Nein verbürgt die Wahrhaftigkeit der Aussage ebenso sehr, wie ein E. Unter diesen Umständen kann man aber aus den Worten Jesu über den E. keinen Beweis gegen die Zulässigkeit und Praxis des E.s überhaupt gewinnen. Jesus will einen Pflichtgrundsatz einschärfen; wirft man aber die Frage nach der Zulässigkeit des Eides auf, so wird man vor das Problem gestellt, ob innerhalb einer Gemeinschaft, in der, wie man überzeugt sein muß, die unbedingten Pflichtgrundsätze der Ethik Jesu nicht verwirklicht sind, von Christen ein E. abgelegt werden darf. Man hat es demnach mit zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu tun, und eine Beantwortung nach demselben Schema würde eben diese Verschiedenheit verkennen. Ist es ausgeschlossen, durch ein einfaches Ja oder Nein von der Wahrhaftigkeit der Aussage zu überzeugen, so darf sich auch der Christ einer eidlichen Aussage nicht entziehen. Sie ist doch nicht bloß ein Zugeständnis an die sittliche Unvollkommenheit des gegenwärtigen Bestandes des gemeinschaftlichen Lebens, sondern zugleich eine besondere Form seines Gottesdienstes, ein öffentliches Bekenntnis zu dem Gott, dem er sein Leben unterstellt hat. In welcher Form ein solches Bekennen zu geschehen hat, hängt von den jeweiligen Umständen ab. Ob es durch die Tat, also durch den Lebenswandel geschieht, oder ob in „Preis und Anbetung", oder ob in anderer Form, das ist prinzipiell betrachtet gleichgültig. Es würde auch sachlich nichts geändert, wenn statt eines Eides die Erklärung abgegeben würde, daß man Christ sei. Eine Aenderung könnte darin nur der erblicken, der von der Sache weg den Blick lediglich auf die Form richtet. Denn sachlich bedeutet eine solche Erklärung, daß man feierlich und öffentlich zum Bewußtsein bringen will, man rede angesichts des Gottes, zu dem man sich bekennt. Eben dies enthält aber auch die Form des Eides. Rechtfertigt sich darum schon von hier aus die eidliche Aussage, so auch im Hinblick auf das sittliche Gut der Rechtsordnung. Kann der Staat als ihr berufener Hüter sie nur unter der Voraussetzung des Eides aufrecht erhalten — ob diese Voraussetzung tatsächlich zu Recht besteht oder nicht, ist eine andere Frage —, so wird man dem E. sich nicht entziehen dürfen. Man würde sich sonst selbst an der Schwächung der Rechtsordnung beteiligen und eben dadurch ein wertvolles sittliches Gut gefährden.

3. a) Läßt sich demnach weder prinzipiell noch mit den Worten Jesu die Zulässigkeit des Eides bestreiten, so kann man doch von anderen Erwägungen aus die Frage aufwerfen, ob der E. heute noch angebracht ist. Am wenigsten hat es zu bedeuten, wenn gegen die heutige gerichtliche Eidespraxis der Einwand erhoben wird, daß der Eid zu häufig und um ganz geringfügiger Dinge willen abgelegt werden muß. Mit einer solchen quantitativen Betrachtung kommt man nicht weit. Denn an welchem Maßstab will man die Geringfügigkeit eines Dinges ermessen? Dem Unbeteiligten als geringfügig erscheinende Dinge können sogar einen großen ideellen Wert besitzen. Allgemeine, von dem jeweiligen Objekt von vornherein absehende Entscheidungen sind hier unmöglich. Aber gesetzt auch, sie wären möglich, so bliebe doch unberücksichtigt, daß eine auf dieser Basis erfolgende Einschränkung des Eides die Obrigkeit eines Mittels berauben würde, die Wahrheit zu erkennen. Die Aufgabe aber, der Wahrheit den Sieg zu verschaffen, besteht auch gegenüber dem geringfügigsten Objekt. Man darf darum nicht von dem Objekt aus seine Erwägungen herleiten, sondern nur von der Idee aus, die zur Eidespraxis führt und das unantastbare Gut der Rechtsordnung bezeugt. Es würde auch sonst eine Rechtsordnung ersten und zweiten Grades geschaffen, letztere aber dem Durchschnittsurteil als weniger ernst und heilig erscheinen. Sind also überhaupt Eide notwendig, dann wird eine Reform in dem eben angegebenen Sinn schwerlich durchführbar sein. Freilich wird man natürlich erwarten dürfen, daß in einem „christlichen" Staat die Form des Eides dem christlichen Gottesgedanken entspricht. Sie darf also nicht Gott herausfordern und nicht das verdammende Urteil auf den Schwörenden herabrufen für den Fall, daß er falsch schwört (iuramentum exsecratorium). Das würde sowohl der Demut gegen Gott widersprechen wie eine Verleugnung dessen sein, daß Gott jeden Sünder annimmt, der sich reuig ihm zuwendet. Viel schwerer wiegt der Einwand, der von der Tatsache der weiten Verbreitung des Atheismus in der Gegenwart ausgeht, und nun die Beseitigung des Eides verlangt, da man einem offenkundigen Gottesleugner keinen E. zumuten könne. Fordere man ihn doch, so bedeute das die Entweihung des Namens Gottes und mache den E. zu einer leeren Form, den Eideszwang aber zu einem unerträglichen Schauspiel (vgl. besonders M. Baumgartens Rede im deutschen Reichstag, 1876, 34. Sitzung). Schon die kanonische Theorie vom E. forderte das iudicium in iurante, d. h. das rechte Bewußtsein von der Bedeutung des Eides. Wird nun überhaupt das Dasein Gottes geleugnet, auf dessen Allwissenheit und Allmacht grade der E. Bezug nimmt, so wird für den Schwörenden der E. als solcher gegenstandslos, der Eideszwang in jeder Beziehung zu einer würdelosen Handlung. Hier steht man vor einer Schwierigkeit, die, solange der Eideszwang besteht, nicht aus dem Wege geräumt werden kann. Man hat, so auch in den Reichstagsverhandlungen, die mit dieser Frage sich beschäftigten (1876), vorgeschlagen, die solenne Formel durch die einfachere „ich schwöre" zu ersetzen. Aber dieser heute wieder anläßlich der in Aussicht genommenen Prozeßreform vorgeschlagene Weg ist ungangbar. Entweder behält diese Formel ihren eigentlichen Sinn, — dann ist man nicht weiter als bisher — oder sie bedeutet eine gleichsam ehrenwörtliche Bekräftigung der Wahrhaftigkeit der Aussage. Dann ist mit dieser Formel der E. überhaupt beseitigt, oder zum mindesten brauchen die Gottesleugner ihn nicht zu leisten. Nun kennt allerdings z. B. das deutsche Recht Ausnahmen. Gegen die ¶Mennoniten wird der Eideszwang nicht geübt. Es könnte also auch Gottesleugnern das Recht verliehen werden, anstatt eines Eids eine feierliche

moralische Versicherung zu geben. Aber die Bedingungen sind doch nicht gleich. Den Mennoniten wird der E. erlassen, weil die Ueberzeugung besteht, daß ihre einfache Aussage unter denselben Voraussetzungen steht, unter denen ihre eidliche Aussage stehen würde. Sie gilt also als eine Beteuerung bei Gott. Eben diese Annahme fällt aber bei den Gottesleugnern fort. Man kann demnach die eidlosen Aussagen beider nicht als gleichwertig betrachten. Die Befreiung vom E. wäre eine „Prämie auf die Konfessionslosigkeit" und ein Mißtrauen gegen die Angehörigen einer Konfession. Vermag also — das ist die Voraussetzung der obigen Argumentation — die Rechtsordnung nicht auf den E. zu verzichten, so ist das Problem, das anläßlich des Eides des Gottesleugners auftaucht, unlösbar. Entweder muß man ihn zum E. zwingen; das widerstrebt aber sowohl seinem sittlichen Empfinden wie dem des ernsten Christen, dem dies eine Entwürdigung des Eides ist. Oder man läßt ihn überhaupt nicht zum E. zu; dann mindert man aber seine Rechtsfähigkeit, die doch (Gesetz von 1869) unabhängig von jedem religiösen Bekenntnis ist, — ganz abgesehen davon, daß bei solchem Verfahren jeder sich der Eidespflicht entziehen und damit die Rechtspflege unsicher machen könnte. Eine Lösung ist nur möglich, wenn man auf den E. als letztes Mittel, die Wahrheit zu finden, verzichten kann. Man müßte dann entweder die eidliche Aussage allgemein durch eine feierliche Versicherung ersetzen und die in diesem Rahmen erfolgte wissentlich falsche Aussage mit der Strafe des Meineides belegen, oder doch wenigstens die Wahl zwischen eidlicher Aussage und feierlicher Versicherung frei lassen. Zu entscheiden, ob das gegenwärtig möglich ist, ist nicht Sache der Ethik, sondern in erster Linie der richterlichen Erfahrung. Wenn es richtig ist, daß weite Kreise wirksamer durch den E. als durch eine feierliche Versicherung zu wahren Aussagen veranlaßt werden, wird man es begreifen, daß der Staat auf dies Mittel schwer verzichtet. Seine erste Aufgabe ist es ja nicht, ein bestimmtes sittliches Verhalten zu erzeugen, also etwa abergläubischen Vorstellungen entgegen zu treten, die sich im Bewußtsein der Masse mit dem E. verbinden und eben deswegen ihn zu einem wirksamen Mittel der Wahrheitsfindung machen; sondern seine nächste Aufgabe ist es, mit den sittlich zulässigen Mitteln die Wahrheit zu finden. Zur richtigen Stellung zum E. oder, was schließlich dasselbe ist, zur unbedingten Wahrhaftigkeit zu erziehen, ist vielmehr die Aufgabe der christlichen Gemeinschaft. Ob jedoch eine wahlweise Entbindung vom E. gegenwärtig angängig ist, werden die berufenen Instanzen zu entscheiden haben. Eventuell werden sie es auf eine Probe ankommen lassen müssen; daß die christliche Ethik daran ein wesentliches Interesse hat, ist zweifellos. Daß der Staat die Probe wagen kann, zeigt die Erfahrung, die man in der Schweiz mit der Versicherung an Eides Statt gemacht hat. Die eidesstattliche Versicherung hat in der Schweiz die Rechtspflege nicht unsicherer gemacht als in den Staaten mit allgemeinem Eideszwang. Endlich ist auch angesichts der Volkspsychologie der E. kein unbedingt verläßliches Mittel, die Wahrheit herauszustellen. Denn es ist allgemein bekannt, daß man im Volke Gegenwirkungen gegen den göttlichen Fluch des Meineides kennt. Dadurch eben hört der E. auf, ein sicheres Mittel zu sein, die Wahrhaftigkeit zu erzielen.

3. b) Leichter wird eine Verständigung darüber sein, ob der promissorische, nichtgerichtliche E. notwendig ist. Die Frage nach der regelmäßigen Ersetzung des (promissorischen) Voreides der Zeugen und Sachverständigen vor Gericht durch den (assertorischen) Nacheid, kann hier unberücksichtigt bleiben. Sie ist im wesentlichen prozessualtechnisch und psychologisch, für die prinzipielle, ethische Erwägung belanglos. Das Problem spitzt sich hier stets auf die Berechtigung des gerichtlichen Zwangseides überhaupt zu (3 a). Anders verhält es sich mit dem nichtgerichtlichen promissorischen E. Soweit die Auffassung des kanonischen Rechts vom promissorischen E. in Frage kommt, ist auf deutschem Boden seit der Einführung des ¶ Bürgerlichen Gesetzbuches (1. Jan. 1900) die endgültige Entscheidung getroffen. Einer eidlichen Zusage der Erfüllung unverbindlicher Rechtsgeschäfte steht kein Rechtszwang zur Seite. Das kanonische Recht fordert in bestimmten Fällen solchen Rechtszwang; ja ¶ Bonifatius VIII verlangte unter Androhung von Kirchenstrafen, daß der weltliche Richter bestimmte Geschäfte, die das bürgerliche Recht für ungültig erklärte, anerkennen solle, wenn sie unter den promissorischen E. gestellt waren. Die moderne Anschauung von Staat und Kirche muß solche Ansprüche zurückweisen. Denn einmal lösen sie die Selbständigkeit der staatlichen Rechtspflege auf. Die mit Jurisdiktionsgewalt ausgestatteten kirchlichen Organe hätten nach Maßgabe der kirchlichen Bestimmungen zu entscheiden, ob der geleistete promissorische E. überhaupt verbindlich sei und ob er, wenn dies der Fall, zu erfüllen sei oder von der Kirche erlassen werden solle (relaxatio iuramenti). Denn da nach kanonischer Anschauung der E. Gott gegenüber verbindlich macht, kann die Kirche auf Grund der besonderen göttlichen Vollmacht, die ihr Matth 16,19 (¶ Schlüsselgewalt) gegeben ist, den E. erlassen. Die moderne Auffassung, daß der Staat die letzte Quelle des positiven, geltenden Rechts sei, widerspricht dieser kanonischen Theorie vom promissorischen E. Ferner wird durch sie die bürgerliche Rechtsordnung überhaupt bedroht. Denn wenn die Kirche letztlich über die Verbindlichkeit der Eide entscheidet, so werden bestimmte, von der bürgerlichen Rechtsordnung aus wohl überlegten Gründen für nichtig erklärte Rechtsgeschäfte durch eine dem Staat fremde und durch den Erfolg ihres Anspruchs ihm tatsächlich übergeordnete Instanz nachträglich als verbindlich anerkannt. Ja es wird damit schließlich ein revolutionäres Element in das staatliche Leben hineingetragen. Denn wenn den Organen der Kirche die Entscheidung über das Erfüllen oder das Erlassen des Eides zusteht, und die bürgerliche Rechtsordnung nicht schlechthin unantastbar ist, so kann sie gegebenenfalls überhaupt für unverbindlich erklärt werden. Die mittelalterlichen Päpste haben diese Konsequenz mehrmals gezogen, indem sie die Untertanen ihres Eides entbanden. Im heutigen Katholizismus wird das keineswegs als Anmaßung oder Uebergriff empfunden, wenn auch die Praxis gegenwärtig nicht empfohlen wird (KL², Art. Eidesentbindung). Die Lehre von der Schlüsselgewalt zwingt zu dieser Haltung. Demgegenüber kann nur auf Grund der evangelischen Erkenntnis betont werden, daß

diese kanonische Theorie die eigentliche Aufgabe der Kirche verkennt, die nicht auf Eingriffe in die bürgerliche Gerichtsbarkeit (¶ Civilgerichtsbarkeit, kirchliche) gewiesen ist, sondern auf die Erziehung des sittlichen Gewissens. Demnach ist die kanonische Theorie in jeder Beziehung unhaltbar. Damit ist nun freilich die Frage nicht entschieden, ob jeder promissorische E. zu beseitigen ist. Die Entwicklung verläuft aber offenbar in dieser Linie. Manche promissorischen Eide, wie z. B. der Huldigungseid, gehören an vielen Orten der Vergangenheit an. Wohl allgemein üblich sind sie noch im Beamteneid und ¶ Fahneneid. Aber der Staat selbst behandelt diese promissorischen Eide anders wie die assertorischen. Denn wer sie bricht, wird nicht als Meineidiger behandelt. Es gibt auch andere Mittel, der Treue im Amt in wirksamer Weise sich zu versichern. Eine Sonderstellung wird man aus psychologischen Erwägungen nur dem Fahneneid zubilligen können. Nicht wenige fühlen sich durch den Fahneneid doch stärker gebunden als durch ein feierliches Gelöbnis. Das Ideal wäre freilich auch hier die Beseitigung des Eides. Im großen und ganzen ist aber der promissorische E. schon heute überflüssig. Dann soll man auch auf ihn verzichten und wenigstens hier die Annäherung an das Ideal zum Ausdruck bringen, das jede ernste Bekundung der eidlichen gleich achtet.

Justus Möser: Ueber allgemeine Toleranz, Werke Bd. 5, 1843, S. 293 ff; — A. W. Rehberg: Allgemeine Toleranz (Sämtl. Schriften, I, 1828, S. 172 ff); — KL[2] IV, Art. Eid, Eidesentbindung; — RE[3] V, Art. Eid (von J. Köstlin) und Eidesrecht (von Sehling); — E. Rietschel: Das Verbot des Eides in der Bergpredigt (ThStKr 1906. 1907); — J. Ch. Gspann: Der Eid in der Bergpredigt (Katholik, 1907, I, S. 32 ff); — Th. Häring: Das christliche Leben, (1902) 1906[2], Abschn. Eid; — P. J. Marx: Der Eid und die jetzige Eidespraxis, 1855; — K. F. Göschel: Der Eid nach seinem Prinzipe, Begriffe und Gebrauche, 1837; — G. L. Strippelmann: Der Gerichtseid, 3 Bde., 1855—1857; — Den Standpunkt des Dekretalenrechts erläutert Pignatelli: Consultationes canonicae, 1700, I cons. 154, II cons. 135; — J. Hergenröther: Kirche und Staat, 1874[2]; — A. Esmein: Le serment promissoire dans le droit canonique (Nouv. Rev. hist. de droit XII, S. 248 ff); — E. Hubrich: Konfessioneller Eid oder religionslose Beteuerung?, 1900; — R. Hirzel: Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte, 1902; — W. Kulemann: Die Eidfrage, 1904; — J. Silbernagl: Die Eidesentbindung nach kathol. Recht, 1860. — Aus den Verhandlungen des deutschen Reichstages über den Eid anläßlich der Beratung der Entwürfe einer Zivil- und Strafprozeßordnung sind hervorzuheben die Reden von Herz, ¶ Windthorst und Michael ¶ Baumgarten, sowie die (abgelehnten) Abänderungs- und Zusatzanträge, im gedruckten Verhandlungsbericht des Jahres 1876 Bd. I, S. 231 ff. Bd. II, S. 889—894. Bd. III S. 555. 587. 656. **Scheel.**

Eid: IV. Im Kirchenrecht. Der E. war im kanonischen Eheprozeß, der die Annullation (Nichtigkeitserklärung) ungültiger Ehen zum Gegenstand hatte, als Beweismittel ausgeschlossen und ist auch im heutigen Eheprozesse (vgl. z. B. § 617 der deutschen Civilprozeßordnung) nur beschränkt zugelassen; er war in der sonstigen kirchlichen ¶ Civilgerichtsbarkeit insofern von Bedeutung, als eidlich erhärtete Verträge zur Zuständigkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit gerechnet wurden, weil man sie ebenso wie Verlöbnisse, Patronate, Testamente usw. als kirchliche Angelegenheiten, die mit geistlichen Sachen in Zusammenhang ständen (causae ecclesiasticae spiritualibus annexae), ansah. — ¶ Eidesformeln ¶ Eideshelfer ¶ Amtseid usw. **Friedrich.**

Eidesformeln. Ist der Eid die Beteuerung einer Aussage unter Anrufung Gottes, so folgt, daß der Name Gottes in der Eidesformel wesentlich ist. Alles andere ist Beiwerk und hat in der Geschichte gewechselt, wie z. B. die Nennung des Evangeliums, der Heiligen, die Berührung der Bibel oder von Reliquien, eine bestimmte Körper- und Handhaltung usw. Die deutsche Reichsgesetzgebung hat für die gerichtlichen Eide das Verfahren bei der Abnahme und die Formel einheitlich geregelt (Civilprozeßordnung §§ 478 f, Strafprozeßordnung §§ 58 ff). Die Prozeßgesetze halten am religiösen Eide fest mit einer allgemeinen Formel für alle Religionsparteien, denen der Monotheismus Grundlage des Glaubens ist. Konfessionelle Bekräftigungsformeln sind unzulässig, machen den Eid aber nicht ungültig; die früher üblichen Zusätze zu dem: „So wahr mir Gott helfe", nämlich für Evangelische: „Durch Jesum Christum zur Seligkeit", für Katholische: „und sein heiliges Evangelium" sind daher überflüssig. Für Religionsgemeinschaften, denen landesrechtlich der Gebrauch gewisser Beteuerungsformeln an Stelle des Eides gestattet ist, bestehen Ausnahmen (z. B. ¶ Mennoniten und ¶ Philipponen in Preußen). Die Schwurformel der Reichsgesetze beginnt mit den Worten: „Ich schwöre bei Gott, dem Allmächtigen und Allwissenden" und schließt mit den Worten: „So wahr mir Gott helfe". Die Prozeßordnungen schreiben den Eid in sehr vielen Fällen vor, sodaß der Name Gottes in unseren Gerichtssälen öfter angerufen wird, als es dem Ernste und der Heiligkeit des Eides angemessen scheinen kann. Man erstrebt eine Verminderung der Eidesleistungen und die Einführung des Nacheides statt des jetzt regelmäßigen Voreides. Hoffentlich wird erstere bald und ausgiebig erreicht (¶ Eid: III). — Formeln und Abnahme der politischen Eide sind jeweils besonders geregelt. So z. B. der Diensteid der Beamten, der Verfassungseid des Königs, der Eid der Kammermitglieder, der ¶ Fahneneid und der preußische Gehorsamseid der Bischöfe, über den einst viel Streit war. — ¶ Amtseid usw.

Richter-Dove-Kahl: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1886, § 261; — Paul Hinschius: Kirchenrecht III, 1883, S. 194 ff; — Die Kommentare zur Civil- u. Strafprozeßordnung. **Meydenbauer.**

Eideshelfer sind Zeugen als Beweismittel im gerichtlichen Verfahren, die nicht über unmittelbare Wahrnehmungen, sondern über ihre Ueberzeugung von der Sachlage aussagen. Sie spielen namentlich in dem kirchlichen Prozeß, der die Trennung von Ehen nach katholischem Kirchenrecht zum Gegenstande hat, eine Rolle; sie sollen hier beweisen, daß eine Beiwohnung (copula carnalis) zwischen den Ehegatten nicht stattgefunden hat, daß die Ehe in diesem Sinne nicht „vollzogen" (matrimonium non consummatum) war. ¶ Ehe: III, 3 c. **Friedrich.**

Eiferopfer. Die von Luther E. (= Eifersuchtsopfer), im Hebräischen auch Erinnerungsopfer genannte Handlung findet statt, wenn ein Ehemann sein Weib des Ehebruchs verdächtigt hat, IV Mose 5_{11} ff. Die Hauptsache ist aber nicht das Opfer, sondern das Gottesurteil durch eine Art von Wasserorakel. Die Frau muß das

„fluchbringende Wasser des bitteren Wehs“ trinken, geweihtes Wasser, das mit Staub vom Boden des Heiligtums und mit Tinte der auf ein Blatt geschriebenen Verwünschungen gemischt ist. War die Frau unschuldig, so schadete ihr der Trank nichts; war sie schuldig, so glaubte man, würde das Wasser den Bauch zum Schwellen und die Hüfte zum Schwinden bringen, sodaß Unfruchtbarkeit die Folge sei. Die Babylonier hatten, wie der Kodex Hammurabi lehrt, ein unserem mittelalterlichen Ordale ungefähr entsprechendes Wasserorakel. **Greßmann.**

Eigenkirche. Das Eigenkirchenrecht ist dasjenige Element in der abendländischen Kirche (¶ Abendländische Kirche, 4 a, ¶ Agrargeschichte: II, 4, ¶ Deutschland: I, 1) des früheren Mittelalters, in dem das germanische Rechtsbewußtsein dem von römischen Rechtsbegriffen beherrschten Katholizismus gegenüber sich am fühlbarsten durchgesetzt und Jahrhunderte lang behauptet hat. Nach römischem Kirchenrecht hatte jede Bischofskirche das Obereigentum an allen Kirchen, die in ihrer ¶ Diözese lagen, an allem dazu gehörigen Kirchengute und den daraus fließenden Einkünften; alle ihre Geistlichen sollten von dieser Zentrale aus durch den Bischof als ihren bestellten Vertreter eingesetzt werden. Wurde dies Prinzip schon innerhalb der Kirche selbst im Laufe der merowingischen Zeit dadurch durchlöchert, daß sich das Recht auch der kleinsten kirchlichen Anstalten auf eine eigene kirchliche Ausstattung ausbildete, so erfuhr dieser Prozeß der Individualisierung des kirchlichen Vermögens und der kirchlichen Verwaltung eine ungemessene Stärkung durch die Ausbreitung des aus der germanischen Heidenzeit stammenden Grundsatzes, daß jeder einzelne und jede Korporation Eigentümer einer kirchlichen Anstalt sein könne, und daß er es sei, wenn ihm der Altargrund gehöre, auf dem die Kirche stand. Hinter diesem Anspruch stecken sehr reale, unkirchliche Interessen. Denn eine solche E. — den Ausdruck hat Stutz, der zuerst die grundlegende Bedeutung der Institution ins rechte Licht rückte, in die Literatur eingeführt — war für den Besitzer kein totes Kapital, sondern warf ihm eine Reihe von recht ansehnlichen Einnahmen ab. Vor allem kommen da in Betracht die geistlichen ¶ Zehnten, die für eine Kirche — daher der Ausdruck Zehntkirche — von den Bewohnern des zugehörigen Bezirkes entrichtet wurden; dem Herrn der E., nicht dem nach kanonischem Rechte eigentlich dazu berechtigten Bischof, fiel diese durch die Gesetzgebung der karolingischen Zeit aus der kirchenrechtlichen Theorie in die Praxis umgesetzte kirchliche Abgabe zu. An den noch im heutigen Kirchenrecht fortlebenden ¶ Stolgebühren, die schon früher unter dem Widerspruch der strengkirchlichen Kreise für die Vornahme geistlicher Amtshandlungen erhoben worden waren und durch das Eigenkirchenwesen nun auch rechtlich eingebürgert wurden, mag neben dem Geistlichen auch der Kirchenherr oft Anteil gehabt haben. Jedenfalls aber verfielen sie ihm, wie überhaupt alle Einkünfte der E., ganz, sobald und solange diese vakant war, ein Recht, das später, als es auch auf die im Eigentum des Staates stehenden sogenannten ¶ Reichskirchen übertragen worden war, allgemein ius regaliae hieß. Dazu trat endlich das ius spolii — auch diese Bezeichnung ist jünger —, das Recht des Herrn auf den Nachlaß des verstorbenen Geistlichen der E., das ihm ohne weiteres zustand, wenn dieser sein Unfreier war, aber auch den später ausschließlich freien Geistlichen gegenüber behauptet wurde, mit Hilfe von mündlichen Abmachungen oder schriftlichen Reversen schon bei der Beleihung mit der erledigten Stelle. — Seit dem 7. Jhd. dringt das germanische Prinzip der E. überall vor, sowohl im Frankenreich als in Italien unter der langobardischen Herrschaft; der römischrechtliche Anspruch der Bischöfe behauptet sich hier nur in den Bischofsstädten. In breiter Front siegt der eigenkirchliche Gedanke in den großartigen, wenn auch vielleicht nicht geradezu planmäßigen Säkularisationen des Kirchengutes durch Karl Martell. Hier fehlt noch die rechtliche Begründung. Wenige Jahre später aber findet in der von den ersten karolingischen Königen inspirierten kirchlichen Gesetzgebung der germanische Eindringling kirchenrechtliche Sanktion. Zu schwach, ihn auszurotten, beschränkte sich die Kirche ihm gegenüber auf die Verteidigung; nur seine schlimmsten Uebertreibungen suchte sie, zum Teil ohne Erfolg, unschädlich zu machen. So wurde die Veräußerung einer Kirche und ihrer Ausstattung als Gesamtheit gestattet, nur die Zerreißung des Ganzen in einzelne Teile und die Vergabung an verschiedene Hände untersagt. Das Recht, den Geistlichen einer E. zu ernennen, tastete man ihrem Herrn nicht an; nur einen Unfreien sollte er nicht dazu machen dürfen, was bisher oft genug vorgekommen war und doch zu sehr das Ansehen der Kirche bedrohte; für den Bischof aber wurde fast nur die Zustimmung zur Wahl und ein Aufsichtsrecht gerettet. So ist also im 9. Jahrhundert das Eigenkirchenwesen ein integrierender Bestandteil des Kirchenrechtes geworden. Ursprünglich heidnischer Herkunft und von den weltlichen Grundherren gebraucht, wird es jetzt auch von der Kirche selbst benutzt, ja sogar der Leidtragende der ganzen Entwicklung, der Episkopat, macht aus der Not eine Tugend „und behandelt die ihm gebliebenen Gotteshäuser vom 9. Jhd. an als bischöfliche E.n“ (Stutz).

Die eigenkirchliche Idee, von Haus aus nur den niederen Weltkirchen, kleinen und großen Pfarrkirchen (tituli minores und maiores; ¶ Kirchenverfassung: I) und dem niederen Kirchengut zugewandt, faßte ohne weiteres auch in der Klosterkirche Fuß; und es war kein Unterschied in der Behandlung: Klöster wurden so gut wie Pfarrkirchen von Laien oder geistlichen Korporationen erworben und veräußert. So kam es, daß nun auch das höhere Kirchenwesen von dem der Kirche so gefährlichen Gedanken ergriffen wurde. Auch die unabhängigen samt den damals freilich noch spärlichen römischen Klöstern, die außerhalb der Diözesanverwaltung und unmittelbar unter dem römischen Stuhle standen, wurden als E.n behandelt. Soweit sie nicht privaten Herren verfielen, galten sie, da das germanische Bewußtsein dem römischrechtlichen Begriff des in weltlicher Beziehung autonomen Klosters (monasterium nullius iuris) verständnislos gegenüberstand, als Eigenklöster des Staates gleich den Abteien, die auf Staatsland gegründet waren. Die Stellung dieser Reichsklöster entspricht durchaus der, die den niederen E.n eigentümlich ist: sie leisten Abgaben an das Reich, werden dem

Regalien- und Spolienrecht unterworfen, können (später nur mit Zustimmung der Fürsten) durch den König vom Reiche veräußert werden, und ihre Vorsteher, seien es Aebte, Aebtissinnen oder Pröpste, erhalten ihr Amt, mag die Klosterkorporation auch ein mehr oder weniger selbständiges Wahlrecht ausüben, durch die königliche Verleihung von Ring und Stab, ohne daß Bischof oder Papst mitzureden haben. — Die Entwicklung schreitet aber noch weiter: der eigenkirchliche Gedanke streckt auch nach den Bistümern, die ja als Reichsfürstentümer nichts anderes bedeuteten als die großen Reichsabteien, seine Hand aus: die ursprünglich von ihm ganz unabhängigen Einwirkungen, die das Königtum auf die Bischöfe von jeher durch ihre Einsetzung, durch die Forderung ihrer Reichsdienste, durch die Ausnutzung, ja oft Veräußerung ihres Kirchenguts geübt hatte, „erhielten eine einheitliche Grundlage in der sich ihnen unterschiebenden Eigenkirchenidee“, die in Frankreich sogar die Möglichkeit durchsetzte, Bistümer in fremde Hände zu geben. — Schon holte sie in Deutschland zum letzten Schlage aus, wo es nahe daran war, daß selbst die Oberhoheit des Kaisers über den obersten Bischof, den Papst, als eigenkirchliche Herrschaft aufgefaßt wurde, da wandte sich endlich das Blatt. Im Investiturstreit (¶ Deutschland: I, 4) befreite das Papsttum zunächst die höheren Kirchen von der Umklammerung des germanischen Rechts und setzte wenigstens auf geistlichem Gebiete ihre Unabhängigkeit völlig durch. Fünfzig Jahre später gelang ihm auch die Emanzipation der niederen Kirchen: ¶ Alexander III hat dem Eigenkirchenrecht ein Ende bereitet. Freilich nur durch einen Kompromiß wurde er seiner Herr: in ganz ähnlicher Weise wie ¶ Calixt II im Wormser Konkordat eine Schutzherrschaft des Reiches über die Reichskirchen zugestand, ließ sein Nachfolger als Rest der germanischen Institution den Patronat bestehen, zu dem übrigens Jahrhunderte früher auch schon in Spanien das arianische Eigenkirchenrecht der katholisierten Westgoten abgeschwächt worden war. In ihm lebt dies schroffe germanische Element noch heute fort. — ¶ Kirchenverfassung, geschichtlich: I.

Paul Hinschius: Kirchenrecht II, 1878, S. 621 ff, § 128; — Ulr. Stutz: Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, 1895; — Ders.: Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens I, 1. Hälfte, 1895; — Ders.: (in F. v. Holtzendorff: Enzyklopädie der Rechtswissenschaft II, 1904[6], S. 828 ff. 839 ff); — Paul Imbart de la Tour: Les paroisses rurales, 1900, S. 175 ff; — ‡ Albert Werminghoff: Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter, Bd. I, 1905, § 23. 33. 34.

Stengel.

Eigennutz ¶ Egoismus.

Eigenschaften Gottes ¶ Gottesbegriff des Christentums, dogmatisch.

Eigentum.

1. Allgemeines über E.; — 2. Bedeutung der Religion für Bildung und Erhaltung von E.; — 3. Einfluß der Religion auf die Verwendung des E.s; — 4. Christentum und E. (Jesus, Urgemeinde, Paulus, Katholische Kirche, Luthertum, Calvinismus); — 5. Die evangelische Ethik und die E.sverhältnisse innerhalb der heutigen Wirtschaftsordnung.

1. E., d. h. rechtliche Herrschaft einer Person über eine „Sache“ (lebendige oder leblose), ist Voraussetzung jeder Kultur. Nur der Anarchismus kann dies leugnen. Nach der Kulturstufe richtet es sich, welche Art des E.s die vorherrschende ist. Man unterscheidet folgende Arten: das Privat- oder Sonder-E., wobei einer einzelnen Person oder juristischen Person das Verfügungsrecht zusteht; das Kollektiv- oder Gemein-E., wo eine Körperschaft die Eigentümerin ist und mehrere Willen entscheiden; die Gütergemeinschaft (Kommunismus), wo jedes Sonder-E. aufgehoben ist. Ferner ist es üblich, zwischen Verbrauchs- (Konsum-) E., d. h. Gütern des Lebensunterhaltes, und Produktiv-E. (Erwerbs-E.), d. h. Gütern zur Beschaffung neuen E.s, zu scheiden. Beschränkt sich die Gütergemeinschaft auf Konsum oder Produktion, so ist sie unvollständig, umfaßt sie beides, ist sie vollständig. — Wahrscheinlich war mindestens ein weit ausgedehntes Gemein-E. bei allen Völkern das ursprüngliche. Zuerst bildete sich ein Sonder-E. an den Gütern des Konsums, den Gebrauchsgegenständen in Krieg und Frieden heraus. Zu Beginn des Ackerbaus herrschte Gemein-E. (¶ Agrargeschichte: I. Altertum). Die gesamte Gemeinde war Eigentümerin, und den einzelnen Gliedern derselben stand das Recht der Benutzung zu. Aber die Bestellung der Grundstücke war nur kurze Zeit eine abwechselnde, gemeinsame; aus wirtschaftlichen Gründen entwickelte sich Privat-E. an Grund und Boden. Am längsten blieben Wald, Wiese und Wasser Gemein-E. In Deutschland wurde erst nach den ¶ Bauernkriegen der Grund und Boden als eigentlicher Privatbesitz (der Großgrundbesitzer) staatsrechtlich sanktioniert. Die Ausbildung der Geldwirtschaft hat dann vollends dem Sonder-E. zum Siege verholfen. Zwar kommt noch heute auch in Kulturländern vereinzelt Gemein-E., vor allem in Gestalt der Allmende, vor; bei den Südslawen, Indern, in Rußland (der sogenannte Mir) hat Gesamt-E. noch große Bedeutung, aber die wirtschaftlichen Anschauungen unserer Kulturstufe stehen vollständig unter der Herrschaft des Gedankens des Sonder-E.s. — Das Wort E. ist erst vom 14. Jhd. an im Gebrauche; vorher und auch später noch war das Wort „Eigen“ gebräuchlich, aber nur für das unbewegliche Gut, die Mobilien nannte man „Habe“. Erst nach dem Siege des römischen Rechts in Deutschland wird das Wort E. für beide Arten allgemein üblich. Das Wort „Eigentümer“ ist erst seit dem 18. Jhd. nachweisbar, früher gebrauchte man dafür „Herr“. — Jedenfalls steht fest, daß das E. eine unaufgebbare Errungenschaft und Bedingung der Kultur ist; nur das ist die Frage, ob Privat-E. oder Kollektiv-E. resp. Gütergemeinschaft das Beherrschende sein soll. Der Individualismus tritt, vom Einzelnen ausgehend, für das Privat-E. als das zu fördernde ein; der ¶ Sozialismus, der das Wohl der Gemeinschaft in erster Linie im Auge hat, erstrebt Kollektiv-E. Aus der Geschichte ergibt sich, daß mit wachsender Kultur bei den Völkern sich das Privat-E. mehr und mehr ausbildet.

2. In der Urzeit der Völker ist der Eigentumsbegriff unklar. Zur Klärung und Ausbildung desselben haben die Religionen wesentlich beigetragen. Zunächst geschah dies ganz allgemein dadurch, daß sie Autorität und damit die Willigkeit der Unterordnung unter Gesetz und Recht erzeugten; ist doch das Recht überhaupt religiösen Ursprungs. Insbesondere wird angenommen, daß sich der Eigentumsbegriff bei den in primitiven Zuständen befindlichen Völkern daraus entwickelt habe, daß fast alle Naturvölker den Ver-

storbenen ihre Gebrauchsgegenstände aus religiösen Gründen mit ins Grab zu geben pflegten (¶ Totenkult). — Die Religion hat auch auf allen Entwicklungsstufen das E. geschützt. Der Fetischismus z. B. hat Naturgegenstände geheiligt und so ihre Schonung verursacht. Noch heute werden in den Negerstaaten die Fetische zu Polizeidiensten benutzt, vor allem auch um Diebe zu schrecken. Die alten Völker (Aegypter, Hindus, Perser, Hellenen, Römer, Germanen) haben durch ihren Glauben an die Naturbeseelung den Respekt vor Gemein- und Privat-E. befördert. Besonders charakteristisch ist bei den kulturell tiefer stehenden Völkern die Sitte, bestimmte Gegenstände für heilig, unantastbar (bei den Polynesiern: tabu) zu erklären und auf diese Weise sie vor Beschädigung und Diebstahl zu schützen (¶ Erscheinungswelt der Religion: III, A). — Im einzelnen wird Grenzverrückung für Sakrileg gehalten z. B. auch in den Gesetzen des Manu, bei den Hellenen (Helios der Allsehende), bei den Römern (Juppiter terminus). Oft wird auch der für wirkungskräftig gehaltene Fluch über Eigentums-, insbesondere Grenzvergehen ausgesprochen. — Je sittlicher die Religionen werden, um so tiefer wird die Pflicht der Ehrlichkeit eingeprägt. Im Parsismus (¶ Perser und Parsismus) vermag Diebstahl weder durch Gebet noch durch gute Werke, sondern nur durch Vergebung des Beschädigten gesühnt zu werden. Im Totenbuch der Aegypter (¶ Aegypten: II, 4) ist den Dieben der Eingang in die Wohnungen der Seligen verwehrt. Der ¶ Buddhismus hat unter den zehn Arten von Sünde auch den Diebstahl. Zugleich wirkt seine Ethik der Selbstzucht förderlich auf die Achtung des E.s. Bereits im ältesten uns erhaltenen Gesetzbuch des Volkes Israel finden sich besonders eingehende Bestimmungen über das E. Wenn auch das israelitische Recht keine kriminelle Bestrafung des Diebstahls kennt, der Diebstahl also nicht wie bei uns unter den Begriff des Straf-, sondern unter den des Privatrechts fällt, so macht das Gesetz doch Ersatz je nach dem Wert des Entwendeten zur Pflicht, auch bei grober Fahrlässigkeit (II Mose 21_{37}—22_{3} 22_{6}, ferner 21_{33} 22_{4} 21_{32-36}). Die Bestimmungen verraten ein ausgeprägtes Gefühl für die „Heiligkeit" des E.s. — Diese sind z. T. ins Christentum übergegangen (Eph 4_{28} I Petr 4_{15}). Die christliche Kirche hat auch bewußtermaßen hier Erziehungsarbeit geleistet. In Zeiten der Anarchie, z. B. in den Tagen des Raubrittertums und der Fehdelust, setzte sie den Gottesfrieden durch, in den unsicheren Zeiten einen nicht unwesentlichen Schutz des E.s. Ja das Mittel der ¶ Exkommunikation verwandte sie gegen solche, die sich an fremdem E., weltlichem wie geistlichem, zu vergreifen wagten. Auch heute muß sie Achtung vor dem 7. Gebotes dem einzelnen um so mehr zur Pflicht machen, als in unserer Zeit in den untersten Schichten eine „Moral der Entrechteten" zu finden ist, die sich auch aus Diebstahl kein Gewissen macht.

3. Religiöse Vorstellungen waren es, welche die egoistische, willkürliche Verwendung des E. beschränkten. Auch bei den kulturell tiefstehenden Völkern gilt die Gottheit als wichtigste Eigentumsquelle. Ihr werden Opfer gebracht, um dafür wieder Gaben zu empfangen. Diese Vorstellung und Erwartung hat sich auch in Anhängern der höchststehenden Religionen erhalten. Durch diesen Glauben wird die Entäußerung von E. zugunsten eines höheren, allgemeineren Zwecks ohne greifbare Gegenleistung, wie sie z. B. jeder Staat nötig hat, anerzogen. Steuern sind ursprünglich als eine Art Opfer an Gott oder an seine Stellvertreter anzusehen (vgl. Röm 13_{1} f). Das kanonische Recht ermahnt zur Steuerpflicht unter Hinweis auf den Zinsgroschen Jesu; Mtth 22_{15} ff. Im ¶ Islam hat die Pflicht der Armensteuer (Zeket fitr) durchaus religiöses Gepräge; diese wird aber zu staatlichen Zwecken mit verwandt. Die Religion hat das Opfern von E. für die Allgemeinheit gelehrt und auch die selbstsüchtige Anhäufung von Besitz beschränkt. — Dies geschieht vor allem durch die Ethik der hochstehenden Religionen. Der Buddhismus mahnt nicht nur zu einer mäßigen Verwendung des Reichtums, sondern verhält sich in seiner konsequentesten Form direkt ablehnend gegen denselben. — Auch die israelitische Religion setzt trotz ihrer gesunden Weltbejahung dem Eigentumserwerb und Verbrauch Grenzen. Abgesehen davon, daß Hilfe an den unter besonderem Schutz Jahves stehenden Armen und Verlassenen (Witwen und Waisen) als religiöse Pflicht immer wieder eingeschärft wird (¶ Arme usw.), kommen hier die aus exilischer Zeit stammenden Bestimmungen über das Hall- und Sabbathjahr in Frage. Diesem liegt die Vorstellung zu Grunde, daß Grund und Boden wie der Mensch Jahves E. ist (Jos 13—19). Wenn diese Bestimmungen vielleicht nie praktisch durchgeführt worden sind, so haben sie doch die große Bedeutung, „die Ideen des Wertes der freien Persönlichkeit des Gottangehörigen Israeliten und des Grundbesitzes als eines Lehens von Gott, dem eigentlichen Eigentümer, ins Licht zu stellen". Aus solchen Ideen erklären sich auch die Proteste der Propheten gegen das Latifundienwesen, z. B. Jes 5_{8}. — Eine eigentümliche Erscheinung, die aber noch nicht befriedigend erklärt ist, stellt die Sekte der ¶ Essener dar, die in ihrer Abneigung gegen den Besitz, vielleicht beeinflußt von anderen Religionen (Buddhismus oder Parsismus), bis zur völligen Gütergemeinschaft gingen. Daß sie in hohem Ansehen standen, ist gewiß; wie weit aber ihre Wirkung reichte, ist noch nicht zu erkennen.

4. Es ist irreführend zu sagen, das Christentum habe kommunistische Tendenzen. Für Jesus ist das alles beherrschende, einzige Interesse die ungetrübte Gottesgemeinschaft und Gottesherrschaft (Mtth 16_{26}). Daraus folgt die in Gott entstehende Liebesgemeinschaft unter den Menschen. Armut hat nicht an und für sich einen Wert oder gar einen Anspruch auf Entschädigung im Jenseits. Die Forderung an den reichen Jüngling, alles hinzugeben, ist ein „seelsorgerlicher" Rat (Mrk 10_{17} ff). Die scharfen Aeußerungen Jesu gegen die Reichen erklären sich daraus, daß ihnen der Anschluß an Jesus ungleich schwerer fiel als den kleinen Leuten. Es kommt dazu, daß man damals keine andere Verwendung für den Reichtum hatte als Almosengeben. Ein Wirken für den Kulturfortschritt lag fern (¶ Kultur). — Selbstverständlich mußte freilich das gemeinsame Leben der Christen von ihrem religiösen Erleben praktisch beeinflußt werden. Das „Gebot" der Nächstenliebe kann die „ökonomische

Struktur“ nicht unbestimmt lassen. Das zeigte sich bei der ersten Gemeinde in Jerusalem, der Urgemeinde. Hier bildete sich ein religiöser Liebeskommunismus heraus, bei dem es freilich „mehr auf die Liebe als auf den Kommunismus ankommt“ (Troeltsch). Es handelt sich hier weder um eine wirtschaftliche Theorie, die die Welt etwa erneuern will, noch um eine technische Organisation des Konsums und der Produktion; sondern die Gemeinsamkeit der Güter beschränkt sich auf die kleine Gemeinde und ist lediglich aus der Liebe und dem Opfersinn der einzelnen herausgeboren. Daher fehlt auch jeder Zwang (Apgsch 5 $_{4}$). Fälle, wo einer seine ganze Habe hingab, erregten als Ausnahmen Aufsehen (Apgsch 4 $_{36.\ 37}$). Stellen wie Apgsch 2 $_{44}$ 4 $_{32}$, die auch späterhin in der Christenheit wie feststehende Phrasen wiederholt werden, dürften als mißverständliche Verallgemeinerungen anzusehen sein. Zu beachten ist, daß in der Urgemeinde im Gegensatz zu dem in unserer Zeit geforderten Kommunismus nur ein solcher des Konsums herrschte und nicht der Produktion; der Erwerb von Privateigentum blieb bestehen; er schaffte die Möglichkeit zum Opfern aus Liebe. Ferner fehlt jede Tendenz zur Gleichmacherei, „sowohl die absolute Gleichheit der Anteile, als auch die relative der Verdienst und Leistung entsprechenden Beteiligung; das Entscheidende ist nur, daß alle zu opfern und zu lieben haben, wieviel das beim ersten und zweiten ist, ist Nebensache“ (Troeltsch). Von einer Sprengung des Familienlebens, einer unausbleiblichen Folge des durchgeführten Kommunismus, ist nichts zu spüren. — Eine solche Gütergemeinschaft konnte keinen Bestand haben. Es mußte, da nur gemeinsamer Konsum herrschte, Verarmung eintreten; Paulus sammelt auf seinen Missionsreisen für die „Heiligen“ in Jerusalem (I Kor 16 $_{1}$ ff). Ohne Kampf um eine solche Einrichtung und ohne an der christlichen Religion eine wesentliche Aenderung zu bewirken, ist denn auch diese Gütergemeinschaft gefallen; sie war eben nur „Folgeerscheinung, und nicht Grundidee“. Aber als ein Ideal für christliches Gemeinschaftsleben hat dieser Kommunismus der Zeit der „ersten Liebe“ doch auch weiter gewirkt, und zwar in Verbindung mit Worten Jesu. Beweis hierfür sind Aeußerungen bei Kirchenvätern, vor allem der nachkonstantinischen Zeit, besonders bei ¶ Chrysostomus (9. Homilie über Apgsch 5 $_{1}$ ff), ferner Organisationen wie das Mönchtum und endlich die kommunistischen Bewegungen des Mittelalters und der Reformationszeit, bei denen freilich noch andere Motive mitwirkten als in der Urgemeinde, vor allem asketische Gedanken und die Auffassung des Evangeliums als neues Gesetz (s. unten). Am edelsten und reinsten haben die böhmischen Brüder den Liebeskommunismus verwirklicht; dieselben gingen freilich auch zur gemeinsamen Produktion über und haben sich so durch drei Generationen erhalten (vgl. ¶ Wiedertäufer). — Aber die offizielle Kirche ging andere Wege, und zwar hier von Paulus beeinflußt. Die von ihm betonte Gleichheit aller Christen war keine äußerliche; sie beruhte auf der Erfahrung der gemeinsamen Sündhaftigkeit und der allen in gleicher Weise zugute kommenden, in Christo erlebten Gnade Gottes (Gal 3 $_{28}$). Aber diese Gleichheit kommt nur in der gleichen Anteilnahme aller am Kultus zur äußerlichen Erscheinung, die weltlichen Ungleichheiten werden keineswegs beseitigt, aber durch Bestätigung des neuen Geistes der Liebe fruchtbar gemacht. Paulus proklamiert „den gegenseitigen Dienst aller an einander mit den von Gott gegebenen Gaben“. Sklave bleibt Sklave, Herr bleibt Herr, Arme und Reiche bleiben, und doch wirds ein anderes Verhältnis als vor der Zeit des gemeinsamen religiösen Erlebnisses (vgl. den Philemon-Brief). Der Grundsatz herrscht durchaus: „Ein jeder bleibe in dem Berufe, darinnen er berufen ist“ I Kor 7 $_{20}$. In den weltlichen Dingen wird eben Gottes Ordnung gesehen, in die man sich fügt, während man innerlich von ihnen frei ist. Von kommunistischen Tendenzen findet sich hier keine Spur. Erwerb von E. ist durchaus erlaubt, ja geboten, soll aber vom Gedanken der Nächstenliebe beherrscht sein (Eph 4 $_{28}$). Auch dieser Typus des „christlichen Patriarchalismus“, dieser von Paulus ausgebildete „sozialkonservative“ Zug des Christentums (Troeltsch) hat durch die Jahrhunderte weiter gewirkt und war gegenüber der anderen sozialen Konsequenz, dem Liebeskommunismus, in der sich nun bildenden katholischen Kirche siegreich. Das zeigt sich besonders deutlich in der Behandlung der Sklavenfrage. Sklaven konnten bis zur Bischofswürde gelangen, aber die Forderung der Freilassung wurde nicht erhoben; im Gegenteil, ein Sklave konnte nur mit Erlaubnis seines Herrn Mitglied einer christlichen Gemeinde werden, und die Kirche hält selbst Sklaven, die als Kirchengut überhaupt nicht freigelassen werden konnten. — Die werdende katholische Kirche mit dem Episkopat als Vertreter Christi wird immer mehr ein eigener Organismus und tritt, den Leib Christi darstellend, als Civitas Dei (Gottesstaat) der von Sünde durchdrungenen Welt (dem Satansreich) gegenüber. Hatte Jesus den Schnitt zwischen Gegenwart und Zukunft gemacht, so vollzog man ihn jetzt zwischen Kirche und Welt. Dadurch wurden aber die äußeren Verhältnisse des Christen ein wichtiges Moment seines Glaubens. Die Kirche wurde die große Gesetzgeberin, die das Leben ihrer Glieder regelte. Eine Stellungnahme gegen den in der Kirche immer mehr Bedeutung gewinnenden Privatbesitz machte sich notwendig. Es entstand eine Kompromißethik: der irdische Besitz darf zwar „gebraucht“, aber nicht geliebt und „genossen“ werden; „genossen“ wird nur Gott. Verzicht aufs E. für die Gegenwart wird nicht gefordert; die Gütergemeinschaft wird, indem man sich die Naturlehre der Stoa (¶ Philosophie, griechisch-römische) aneignete, auf den Urzustand beschränkt. Was allgemein verlangt wird, ist aufopfernde Liebestätigkeit, die eine Beschränkung auf das zum Leben Notwendige zur Voraussetzung hat. Dieses Existenzminimum wird natürlich verschieden fixiert; die einen (u. a. ¶ Clemens von Alexandrien) halten z. B. den Luxus für berechtigt, andere (¶ Tertullian) verdammen ihn. Es darf aber nicht übersehen werden, daß bei der Liebestätigkeit noch andere Motive als früher sich geltend machen. Die Bruderliebe wird wirksam als Hingabe an die Kirchengemeinschaft und als gutes Werk. — Daneben erhält sich der jedem Kompromiß abholde „Radikalismus“ der Liebespflicht. Derselbe verbindet sich mit den teilweise durch fremdartige Einflüsse entstandenen asketischen Beweggründen.

Das Mönchtum schafft sich Organisationen mit Gemeinbesitz; aber auch hier herrscht Kommunismus (des Konsums) im kleinen Kreise, ohne das Bestreben, die Welt mit solcher Ordnung zu durchdringen. Es handelt sich aber nicht um ein wirtschaftliches Problem, sondern um das Maß der Liebespflicht. — Aber die Kirche des Mittelalters ging in ihrem Bestreben, allenthalben form- und gesetzgebend zu wirken, daran, auch eine Wirtschaftslehre aufzustellen. Während in der christlichen Theologie bis dahin in der Hauptsache als Phrase der Satz verkündigt wurde: „nach natürlichem und göttlichem Recht sind alle Dinge den Menschen so gemein wie Luft und Sonnenlicht", hat ¶ Thomas von Aquino mit Hilfe der Philosophie des Aristoteles die Stellung seiner Kirche zum E. ausführlich festgelegt. Nach ihm ist Privat-E., wie die Menschen mit allen guten und bösen Neigungen jetzt sind, notwendig. Nicht alles braucht zwar individuelles Privat-E. zu sein, aber es muß davon genügend vorhanden sein. Kollektiv-E. (der Familie, des Staates, einer Organisation, der Kirche) hat sein gutes Recht. Selbst im Urzustand der Menschheit sei ein vollständiger Kommunismus nicht möglich gewesen, wohl aber habe Gemein-E. in weitem Maße geherrscht. Unentbehrlich für die Gesellschaft sei das Privat-E. erst durch die Sünde geworden. Es fordere aber als Gegengewicht die Rücksicht auf die Gemeinschaft; zur freien Verfügung über das E. müsse die christliche Liebe einschränkend treten (in der Hauptsache als Almosengeben). Was zum öffentlichen Wohl und zum Schutz der wirtschaftlich Schwachen notwendig sei, habe der Staat pflichtgemäß eventuell unter Anwendung von Gewalt zu verlangen. Dem freien Spiel der Kräfte dürfe er nicht alles überlassen. Ueberall betont Thomas, daß Gott dem Menschen nur den Gebrauch des E.s gestattet habe; er selber bleibe Obereigentümer, der Mensch sei nur Lehensträger. Jedes E. sei also mit sittlichen Pflichten behaftet. Vollständiger Verzicht auf Besitz sei nur von den Ordensleuten zu fordern. — Neuerdings ist der Papst in der Enzyklika „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891 für die Notwendigkeit des Privat-E.s den Bahnen des Thomas folgend eingetreten. — Jedenfalls hat die katholische Kirche das unbestreitbare Verdienst, allzeit sehr stark auf die Verwendung des Privat-E.s im Dienste der Gesamtheit als christliche Pflicht hingewiesen zu haben. — Luther kehrte zum Standpunkt des Paulus zurück. Er fand seine Religion und Seligkeit in seinem Erlebnis der Gnade Gottes in Christo. In seiner religiösen Stellung war er von den Fragen des Besitzes unberührt. Die weltlichen Ordnungen sind ihm nicht an und für sich von Sünde durchsetzt, sondern Gottes Ordnung. Für das Verhältnis zu Gott ist die Frage des E.s gleichgültig, bedeutungsvoll aber für das im christlichen Geiste zu führende gemeinsame Leben. Die „Sorge der Liebe" rechtfertigt den Besitz, den nur „etliche Narren unter den Philosophen und tolle Heilige unter den Christen verworfen haben". Gegenüber den Bauern, die unter Hinweis auf die Gleichheit vor Gott zwar keinen Kommunismus, wohl aber gewisse Einschränkungen des Privat-E.s und Herstellung oder Wiederherstellung von Kollektiv-E. verlangten, hielt er daran fest: „die Taufe macht nicht Leib und Gut frei, sondern die Seelen" (wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern). „Auch macht das Evangelium nicht die Güter gemein, ohne allein welche solches williglich von sich selbst tun wollen, wie die Apostel und Jünger (Apgsch 4 32) hatten, welche nicht die fremden Güter Pilati und Herodes gemein zu sein forderten, wie unsere unsinnigen Bauern toben, sondern ihre eigenen Güter." — Luther sah die Gefahren der Anhäufung und egoistischen Verwendung des E.s, daher seine ablehnende Haltung gegenüber dem Kapitalismus (¶ Beruf), aber er ist ein Gegner jeden Zwangs und jeder vorzeitigen Reform auf Grund des Evangeliums. Wenn der neue Geist die Herzen durch Predigt fürs Evangelium gewönne, würde er, wenn nötig, neue Formen schaffen. — Melanchthon steht auf Luthers Seite: das E. ist nach ihm ein Stück Obrigkeit, das zu respektieren ist. — Luthers Stellung ist um so bemerkenswerter, als sowohl die Humanisten (z. B. ¶ Erasmus, vom Utopisten Thomas Morus beeinflußt) als auch Anhänger der Reformation wie Seb. Franck, Schwenkfeld, Thomas Münzer, Hetzer, Denck die Gütergemeinschaft als den christlichen Zustand bezeichneten und zum Teil daran gingen, sie in die Wirklichkeit umzusetzen. Auch Zwingli meint, es wäre besser, es gäbe überhaupt kein E.; doch da dasselbe nun einmal von menschlicher Habsucht eingeführt sei, könne sich der Christ den daraus erwachsenden Verpflichtungen nicht entziehen. — Die kommunistischen Erscheinungen der Reformationszeit sind sehr komplizierte Gebilde und der reformatorischen Verkündigung des Evangeliums nicht unmittelbar auf die Rechnung zu setzen. Aber es siegte die von Paulus beeinflußte lutherische Auffassung des Evangeliums, das Luthertum dachte und lehrte patriarchalisch, sozial-konservativ. — Der Calvinismus wirkte ganz anders sozialfortschrittlich. Er hat eine viel stärkere Tendenz, das ganze Leben mit christlichem Geist zu durchdringen. Er hat zwar die Bildung des Privat-E.s durch seine Steigerung des kapitalistischen Geistes (¶ Beruf) mächtig gefördert, aber zugleich eine Verwendung des Reichtums für Gott und den Nächsten zur unabweisbaren Pflicht gemacht. Calvinistisch-puritanische Gemeinden haben eine vortreffliche Armenpflege geschaffen und soziale Fürsorge und Reform mit Energie gefördert. Calvinisten waren es auch, die in England zuerst gegen die Sklaverei vorgingen. Diese ist auf diese Weise schließlich doch vom Geist des Christentums überwunden worden. — Auch die lutherische Kirche wird nicht allein den sozialen Konservativismus pflegen dürfen.

5. So gewiß das Evangelium das Seelenheil in den Mittelpunkt stellt und weder als Gesetz gehandhabt noch zur Aufstellung wirtschaftlicher Theorien verwendet werden darf, so kann doch die Bedeutung der äußeren, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse für das religiöse und sittliche Leben der Menschen nicht übersehen werden. Es gibt wirtschaftliche Zustände, die es erschweren, wenn nicht verhindern, daß Menschen zu evangelischer Frömmigkeit und Freiheit emporsteigen. Die sozialen Ordnungen sind nicht ohne Wert für „die Erreichung des höchsten religiösen und ethischen Zieles". So kann die christliche Ethik auch den Eigentumsverhältnissen unserer Zeit nicht gleichgültig gegenüberstehen. — Und daß die Verteilung und Verwendung des E.s heute schwere Schäden für unser Volks-

leben mit sich bringt, spüren nicht nur die wirtschaftlich Schwachen, sondern erkennen auch Vertreter der Kirche, des Staates und die Männer der Wissenschaft. Die übermäßige Anhäufung des Privat-E.s mit der Neigung zur Ausbeutung, besonders in der Gestalt von ¶ Kartellen, Trusts und Syndikaten, die eine Privat-Monopolwirtschaft mit all ihren Gefahren (insbesondere Ausschließung der Konkurrenz) für die Allgemeinheit zu werden drohen, wird von den verschiedensten Seiten bekämpft. Die Christlich-Sozialen Englands (¶ Maurice, ¶ Kingsley) haben schon lange eine Beschränkung des Privat-E.s gefordert, ihnen folgten Christlich-Soziale und ¶ Evangelisch-Soziale anderer Länder. Staatsmänner und Organisationen sind am Werk, die Uebermacht des Privat-E.s an Geld, Grund und Boden zu brechen (¶ Bodenbesitzreform). Moderne Nationalökonomen fordern eine andere Gestaltung der Eigentumsverhältnisse, ebenso auch philosophische Ethiker (z. B. Fr. ¶ Paulsen). Allgemeine Ueberzeugung ist, daß das heutige Eigentumsrecht kein ewiges Recht, sondern ein gewordenes und darum wandelbares ist. Niemals trat es absolut auf, sondern immer beschränkt. Daher wird auch dem Staat wie der Kommune das Recht der Expropriation (Enteignung) im Interesse der Allgemeinheit zugestanden. — Der heftigste Gegner der heutigen Eigentumsverhältnisse ist der moderne ¶ Sozialismus in der Arbeiterbewegung der ¶ Sozialdemokratie. Das praktische Ziel, nach dem er strebt, ist eine sozialistische Wirtschaft, in der an Stelle privatkapitalistischer Produktion eine genossenschaftliche tritt, in der Art, wie bereits in der bestehenden Wirtschaftsordnung das Forst-, Post- und Eisenbahnwesen, manche Gas- und Elektrizitätswerke usw. geregelt sind, und vor allem die Konsumgenossenschaften arbeiten. Drei Forderungen sind für die ersehnte Wirtschaftsform als maßgebend aufgestellt: 1. Produktion und Konsum sollen in unmittelbarer Beziehung zu einander stehen. Nicht um möglichst hohen Gewinn zu erlangen, soll produziert werden, sondern nur nach Bedarf. 2. Die Konsumenten beschließen gemeinschaftlich über den Betrieb und die Produktion. 3. Die Produzenten arbeiten gemeinschaftlich für ihren Selbstgebrauch. — Die Folge solcher Wirtschaftsform wäre wohl Erweiterung des Kollektiv-E.s, hätte aber nicht etwa, wie man es sich noch oft in „bürgerlichen" Kreisen vorstellt, und wie von wirtschaftlich und politisch gegnerisch Gerichteten planmäßig noch der „Zukunftsstaat" beschrieben wird, eine allgemeine „Teilung", Beseitigung jedes Privat-E.s (nicht einmal aller Produktionsmittel!), einen durchgeführten Kommunismus zur Folge. Kautsky, ein „orthodoxer" Anhänger von Marx, der radikalste Theoretiker der Sozialdemokratie, schreibt in seinem Erfurter Programm: „Der Uebergang zur sozialistischen Produktion bedingt nicht nur nicht die Expropriation der Konsumptionsmittel, er fordert auch nicht die Expropriation sämtlicher Besitzer von Produktionsmitteln. Es ist der Großbetrieb, der die sozialistische Gesellschaft notwendig macht. Für die Kleinbetriebe liefe also die Expropriation der Produktionsmittel darauf hinaus, daß man sie ihren bisherigen Besitzern nähme, um sie ihnen wieder zu geben, ein sinnloses Vorgehen. Die Kapitalisten sind es, welche tatsächlich Bauern und Handwerker expropriieren, die sozialistische Gesellschaft macht dieser Expropriation ein Ende". Wie die Entwickelung zu solcher Wirtschaftsform vor sich gehe, und wie diese im einzelnen aussehe, darüber Aussagen zu machen, sind zumal die neueren Theoretiker des wissenschaftlichen Sozialismus zurückhaltend geworden. Nur darin stimmen sie überein, daß die Arbeiterschaft kein Interesse daran habe, daß ihr Ziel auf dem Wege einer „Revolution", des „Umsturzes" erreicht werde, von dem sie selbst den größten Schaden zu erwarten habe. Es sei vielmehr die Aufgabe der organisierten Arbeiterschaft, mit ihrer Macht Katastrophen (Revolutionen) zu verhindern, die nach einem Ausspruche Friedrichs des Großen nicht die Massen, sondern die Regierenden machten (so Bebel auf dem Parteitag in Jena 1906). — Von dieser sozialistischen Regelung der Eigentumsverhältnisse erhofft man auch Besserung der Sittlichkeit in der Gesellschaft. Da jedem einzelnen ein Mitgenuß der irdischen Güter ermöglicht werde, verschwinde Neid und Unzufriedenheit, vor allem die Not als Ursache vieler Verbrechen; die gemeinschaftliche Arbeit zum gemeinsamen Ziel erziehe zur Selbstlosigkeit; der Zwang zur Arbeit würde heilsam wirken. Häßliche Erscheinungen wie Vernunft- und Geldheiraten, sowie die ¶ Prostitution würden beseitigt werden. Der Mensch werde Selbstzweck und höre auf, Mittel zum Zweck zu sein. — Es muß zugegeben werden, daß der Uebergang der Rohstoffe, vor allem der Bodenschätze, in den Besitz der Gesamtheit für die Gesellschaft von großem ethischen Nutzen wäre. Man denke nur an die Preissteigerung des Grund und Bodens durch den Privatkapitalismus und ihre Folgen für die Wohnungsverhältnisse. „Es bleibt ein Ziel für die Sozialethik, diese größesten Produktionsmittel (Naturschätze) in die Kontrolle bezw. das E. der Gesamtheit überzuführen" (Traub), zugleich unter der Voraussetzung, daß an Stelle des jetzt oft unsozial arbeitenden Staatskapitalismus dann immer mehr ein Staatssozialismus tritt. — Aber die sozialistischen Theorien überschätzen infolge ihrer einseitig materialistischen Orientierung den Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse auf das Individuum. Denn auch die beste Organisation vermag die Menschen nicht sittlich zu machen. Ferner muß allen Tendenzen auf Vergesellschaftung des E.s gegenüber im Auge behalten werden, daß die freie Verfügung über äußere Güter auch eine Bedeutung für die sittliche Entwickelung der Persönlichkeiten hat. Wird in den Fragen des E.s zuviel reglementiert, so entsteht die Gefahr, daß manche moralische Kraft ungeweckt und unverwertet bleibt, und daß mit der Zeit die Arbeits- und Schaffensfreude, wichtige Erziehungsmittel der Menschen, verloren gehen (¶ Arbeit). Das Individuum darf auf keinen Fall der Gemeinschaft geopfert werden (¶ Individual- und Sozialethik). — Auch in der Sozialdemokratie ist die Ueberzeugung lebendig geworden, daß durchgeführter Kommunismus nur zum Unfrieden, zur Zuchtlosigkeit und zum maßlosen Terrorismus führen würde, daß durch Aufhebung des Privat-E.s in allen seinen Formen auch das Familienleben zerstört werden müßte, dieser Hort sittlichen Lebens. Im Privat-E. liegt ein Schutz für sittliche Ordnung. — Muß daher vom Standpunkt auch der evangelischen

Ethik gegen völlige Beseitigung des Privat-E.s protestiert werden, so auch gegen seine unbeschränkte Erhaltung in der heutigen Form. — Der Christ, der an Gott den Schöpfer und Erhalter glaubt, muß jedes E. als anvertrautes Gut ansehen, für dessen Ausnutzung er Gott die Verantwortung schuldig ist. Dieses Bewußtsein kann ihn aber nur dann beherrschen und tragen, wenn sein E. rechtmäßig erworben ist, sei es durch ehrliche Arbeit oder durch gesetzmäßige Besitznahme oder durch Erbschaft. Letztere erhält aber nur dann sittlichen Wert, wenn sie in sittlicher Arbeit verwertet wird. — Da aber weiter christliches Empfinden ohne Nächstenliebe nicht denkbar ist, so schließt E. Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft und den Nächsten, nicht bloß der eigenen Familie in sich. Der Ueberfluß muß irgendwie in den Dienst der anderen gestellt werden, durch Stillung der Not und Ermöglichung der Selbsthilfe oder durch Schaffung kultureller Einrichtungen und Werte. Selbstverständlich hat es für gewöhnlich Sache des individuellen Urteils zu sein, wieviel vom E. für Privatzwecke verbraucht werden kann. Der Satz: „Ich kann mit meinem E. machen, was ich will“, muß aber dann bekämpft werden, wenn er zum Schutz subjektiver Willkür gebraucht wird. Der Eigentumsbegriff des römischen Rechts (¶ Recht), der für vollständige subjektive Verfügungsfreiheit eintritt und andere von jeder Einwirkung darauf auszuschließen sucht, ist zugunsten germanischen Rechtsempfindens (¶ Recht) abzulehnen; denn wo das E. zur Benachteiligung der Gesellschaft mißbraucht wird, hat der Staat wie die Gesellschaft Recht und Pflicht, einzugreifen. Es ist daher ein Fortschritt, wenn das deutsche ¶ Bürgerliche Gesetzbuch § 903 ausspricht: „Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Recht Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen“. — Auch vom Standpunkt der christlichen Ethik ist es mit Freuden zu begrüßen, wenn man durch Einwirkung auf die öffentliche Meinung und durch soziale Gesetzgebung heute bemüht ist, „dem Privat-E. bezw. der Verfügung darüber solche Schranken zu ziehen, daß es, ohne seine sittliche und soziale Bedeutung zu verlieren, möglichst daran gehindert wird, die Gesellschaft und die Schwachen zu schädigen“, und Forderungen aufstellt wie Jhering (Der Zweck im Recht I, S. 521), der dem Staat das Bestreben zur Pflicht macht, „eine den Interessen der Gesellschaft mehr entsprechende, d. h. gerechtere Verteilung der Güter herbeizuführen, als sie unter dem Einfluß eines E.s herbeigeführt worden ist und möglich war, welches, wenn man es beim rechten Namen nennt, Unersättlichkeit des Egoismus ist.“

Besonders zahlreiche Literaturangaben in M. v. Nathusius: Kommunismus, RE³ X, S. 657—662; — Ferner vgl. die Artikel im Handwörterbuch der Staatswissenschaften ³ III: Eigentum (Scheel), Eigentum und Besitz (Stammler), VI: Sozialismus und Kommunismus (Adler); — H. H. Wendt: Das Eigentum nach christlicher Beurteilung. Verhandlungen des 8. evang.-sozialen Kongresses, 1897; — E. Troeltsch: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXVI, 1, 2: Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1908 ff; — Joh. Gottschick: Ethik, 1907, S. 179—190; — Fr. Paulsen: Ethik II, 1906⁷, S. 337 ff; — G. Traub: Ethik und Kapitalismus, (1904) 1909², § 22; — Franz Staudinger: Wirtschaftliche Grundlagen der Moral, 1907, Kap. 19. G. Naumann.

Eigil, (?—822), Lehrer, seit 818 Abt von ¶ Fulda. Seines Verwandten und Vorgesetzten ¶ Sturmi Leben hat er sehr anschaulich beschrieben. Die durch seinen verschwenderischen Vorgänger Ratgar zerfahrenen Zustände brachte er wieder in Ordnung, baute u. a. die Salvatorkirche. Seine Biographie schrieb der Mönch Bruun Candidus.

KHL I, Sp. 1257. K.

Eimer, G. H. Th., Naturforscher, ¶ Darwinismus ¶ Deszendenztheorie, 2.

Einarssen, Gisser, ¶ Island.

Einfalt.

1. In der Bibel; — 2. In der asketischen Literatur; — 3. Bedeutung für die Gegenwart.

1. Der biblische Begriff der E. ist für unsere Erbauungssprache nicht mehr ohne weiteres verwertbar, da die Bedeutung der intellektuellen Beschränktheit im heutigen Sprachgebrauch unbedingt überwiegt. So kommt er zwar auch in der Bibel vor: Pslm 119 $_{130}$ Röm 2 $_{20}$, auch Röm 16 $_{19}$. Aber es ist charakteristisch für die religiöse Sprache, daß in der Bibel die E. fast nur im guten Sinn begegnet, ja ein sehr wichtiger Begriff ist. Der Bildsinn ist im Griechischen und Deutschen derselbe: im Gemüt des Einfältigen sind keine Falten, darin sich etwas verbergen oder verstecken könnte. Weil er selbst keine Hintergedanken hat, traut er sie auch andern nicht zu, ist darum vertrauensvoll, gibt sich andern rückhaltlos hin und erwartet auch von ihnen so genommen zu werden, wie er es meint. Von da aus ist allerdings die Brücke zu dem abschätzigen Begriff gangbar: der gutmütigen, gedankenlosen Urteilslosigkeit. Aber der Nachdruck liegt auf der Herzensverfassung, deren christliches Ideal eben die E. ist. Im klassischen Griechisch bezeichnet E. Schlichtheit, Aufrichtigkeit; im Judengriechisch nimmt es eine religiöse Färbung an: Einfachheit und Einheitlichkeit der an Gott allein gebundenen Motive. Dafür ist charakteristisch Jak 1 $_{5}$, wo Gott gerühmt wird wegen seines einfältigen Gebens, das ohne weiteres, ohne Aufrücken, ohne Nebenabsichten geschieht. Das Gegenstück sind dort die zwei- oder doppelherzigen Menschen, deren Interesse nach zwei oder mehr Seiten gezogen, deren Verhalten darum kompliziert ist, gemischten Motiven entspringend. So wie Gott, sollen auch wir geben aus einfachem Motiv: Röm 12 $_{8}$ II Kor 9 $_{11.\ 13}$ 8 $_{2}$. Wenn nun E. geradezu Charaktermarke der Christen ist im NT, so erklärt sich das aus der Konzentration des ganzen Interesses und Strebens auf Gottes Zwecke, Gottes Reich, wie sie am stärksten in der Bergpredigt Mtth 6 $_{21}$ ff betont wird: Niemand kann zwei Herren dienen; wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz. Alles kommt darauf an, daß das Herz dem Auge gleiche, das einfältig, richtig stehend, nicht zur Seite schielend die Dinge richtig sieht. Gegenüber der Gemischtheit der Motive, die teils zur sinnlichen Welt, teils zu idealen Zielen hinziehen, gegenüber der Gespaltenheit der Interessen, die die Schwankungen des Gleichgewichtes, die Unstetheit in Ueberzeugungen wie Handlungen erklärt, gibt die Ganzheit und Geschlossenheit der auf Gottes Zwecke allein gerichteten Interessen dem ganzen Denken und Verhalten sein charaktervolles Gleichgewicht oder, wie Jesus es in der Bergpredigt Luk 11 $_{36}$ wendet, seine alles durch-

leuchtende Klarheit. Paulus nun setzt an Stelle des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit als Orientierungspunkt für alles christliche Denken und Streben den erhöhten Christus, der als der Erlöser zugleich der Richter ist. Die Geschlossenheit und Ganzheit der Richtung auf ihn wird II Kor 11$_{2}$f mit der Hingabe einer reinen Jungfrau an ihren Bräutigam verglichen; die ganze Sorge des Apostels geht darauf, daß nicht, wie die Schlange die Eva in ihrer Arglist verführte, so ihre Gedanken verdorben werden von der Einfachheit (Lauterkeit) gegen Christus. Wie in dieser Stelle zeigt sich auch II Kor 1$_{12}$ (nach richtiger Lesart), daß E. für den Apostel synonym war mit Lauterkeit. Dort aber erscheint sie zugleich den gemischten Motiven fleischlicher, selbstgefälliger Weisheit gegenüber als der alleinige Verlaß auf die göttliche Gnade, die mit der göttlichen Heiligkeit einig ist. Die Einheitlichkeit und Geschlossenheit der Richtung auf das Höchste tritt als Charaktermarke der ersten Jüngerschaft in naiver Freudigkeit hervor, Apgsch 2$_{47}$: sie genossen ihre Speise in Jubel und E. des Herzens. Rückkehr zu kindlicher Naivität, wie sie Mrk 10$_{14.\ 15}$ direkt geboten wird, macht die Christen bei aller Weisheit für das Gute einfältig, unzugänglich für das Böse: Röm 16$_{19}$. Besonders wirksam erweist sich „die E. auf Christus" Eph 6$_{5}$f Kol 3$_{22}$ für das Verhältnis zur Dienstherrschaft: da wird alle Augendienerei, alle Menschengefälligkeit ausgeschaltet durch eine von Herzen, mit gutem Willen auf das höchste Ziel, den Willen des Herrn, gerichtete Dienstbarkeit. Das Ganze dieser Zeugnisse überschauend wird man sagen dürfen: der charakteristischte Grundzug des christlichen Charakters ist die E., die zur Kindlichkeit, Ganzheit, Vertrauensseligkeit zurückführende Einheitlichkeit der Interessen und Motive.

2. Der Begriff ist in der Erbauungsliteratur viel stärker vertreten als in der systematischen Lehre. Die Katholiken, obenan ¶ Thomas von Aquino, stellen die E. meist in Gegensatz zur Heuchelei, zur Duplizität der Absicht und des Vorgebens. Rationalisten betonen auch den ethischen Begriff: unmittelbare Abneigung gegen das Unsittliche und Wohlgefallen am Guten. Luther und in seinem Gefolge ¶ Vilmar und ¶ Kübel betonen umgekehrt die religiöse Grundlage: ein Herz, das „nichts anderes sucht noch begehrt, sondern allein Gottes Willen und Ehre", „den ungehemmten und ungetrübten Instinkt des ewigen Lebens". Am stärksten tritt der Begriff hervor bei den alten und neuen Pietisten, bei Scriver, Bogatzky, auch Lavater, J. T. Beck und Blumhardt. Während das Lied des württembergischen Stundenhalters Michael ¶ Hahn: „Eins nur wollen, eins nur wissen" die ganze Einseitigkeit und Borniertheit darstellt, die ihren Bildungsmangel als christliche Tugend feiert, führen die Lieder Spangenbergs: „Heilige E., Gnadenwunder" und Gottfried Arnolds: „O wer alles hätt' verloren" in die ganze Tiefe der biblischen Anschauung: betont jener gegenüber dem Doppelsehen den alles absorbierenden, die Seele durchleuchtenden Blick auf Jesus, so dieser das alle Selbstigkeit, aber auch alles Quälen im Gewissen ausschließende stetige Gewandtsein auf Gott, dessen Güte unermessen macht das Herz still, ruhig, rein. Tritt hier das Aktiv-sittliche zu sehr zurück hinter dem Religiös-quietistischen, so findet sich in den Predigten ¶ Robertsons, in den Andachten ¶ Peabodys eine schöne Vereinigung des in Gott ruhenden Kindesvertrauens mit dem auf sein Reich schauenden Vorwärtsdrängen.

3. Unsere moderne Bildung ist geneigt, in der Gefolgschaft unserer Klassiker, obenan Schillers, E. mit Naivität gleichzusetzen. Die Verwandtschaft ist in der Tat groß; der Zauber der Ursprünglichkeit, Ungebrochenheit, Kindlichkeit ist beiden gemeinsam. Doch dürfte auch der Sprachgebrauch, soweit er nicht den populären, niedrigen Begriff des Einfaltspinsels widerspiegelt, der Unterscheidung beider in eine unbewußt und unwillkürlich in Wort, Geberde und Handlung zum Ausdruck kommende natürliche Schönheit und Güte und in eine bewußte und gewollte Einheit und Reinheit des Sinnens und Seins Vorschub leisten. „Die Naivität erscheint gleichsam als naturwüchsiges Vorbild dieser geistig sittlichen Gestalt." Wie nun einst Schiller im Gefolge Rousseaus mit allem Eifer darauf drang, die naive gegenüber der sentimentalen Dichtung zu Ehren zu bringen, Herder dafür eiferte, daß die Erziehung sich gewissenhaft davor hüte, die ursprünglichen, sinnlichen Gefühls- und Urteilskräfte durch künstlichen Anbau des Verstandes, durch Hypertrophie des Gehirns zu schädigen, so gilt es auch heute, die Naivität durch Einfachheit und Natürlichkeit der Beziehungen und Bewegungen möglichst lange zu erhalten, damit die E. aus ihr erwachsen könne. Denn die E. ist Rückkehr zur Kindlichkeit; ist diese nie wirklich und kräftig gewesen, so kann nicht dazu zurückgekehrt werden. Und nun bedroht unsere moderne Kultur nichts so sehr als die kindliche Naivität: unsern Großeltern war tatsächlich, wie Charlotte Duncker sagt, „die Zeit der Naivität reichlicher zugemessen als uns; sie träumten lebhafter und tiefer den Traum der Jugend als die heutigen Lebensanfänger". Darum zählten sie auch nicht so viele Komplizierte, Aufgeregte und Reizbare in ihren Reihen. Es wirkte eben das durchgehende Bedingtsein der häuslichen Sitte durch eine gegebene äußere und innere Ordnung der Dinge beruhigend und sänftigend auf den Gang ihrer Entwickelung. Das sichere Ruhen im eigenen Schwerpunkt, die Einheitlichkeit und Schlichtheit des Verhaltens, das uns an einem E. M. Arndt oder Roon, an einer Pauline Brater oder Elise Averdieck erquickt, setzt eine Einfachheit und Gesammeltheit der Lebensbeziehungen voraus, die immer mehr verloren geht. — Die christliche Religion bietet unserem Geschlecht, das durch verfrühte Vielseitigkeit der Interessen, Beziehungen und Anregungen bedroht ist, einen Jungbrunnen der E. Wird diese mit Recht beschrieben als die das Eine, das not tut, dem Vielen entgegensetzt, das zerstreut, verwirrt, in Widersprüche verwickelt, als das Gegenteil der Doppelheit des Vielwollens und der Zersplitterung: „sie hat keine Hintergedanken und keine Nebengedanken; sie sammelt die Kräfte auf Ein Ziel, sie sieht die Dinge in Einem Licht, ihr Denken und Wollen gehen Einen Weg, ihr Erscheinen ist der unverhüllte Ausdruck ihres Seins"; wird als Grundgesetz jeder Schöpfung, sei es ein Dom, eine Symphonie, ein Denk- und Sittengesetz oder ein Staat, erkannt, daß ein auf Ein Ziel gerichteter Wille, ein intensives und harmonisches Zusammenwirken aller Kräfte einer Persönlichkeit, ein einheitlicher, die reichste Gliederung durchleuchtender Charakter am Werke ist — wer kann uns diese Einheitlichkeit und Geschlossenheit, wer Treue und Glauben besser geben als

die Unterordnung aller Ziele und Ideale unter das Eine: die vollkommene, göttliche Menschheit Christi? Es soll nicht geleugnet werden, daß in seltenen Fällen, wo der Zusammenhang mit einer glücklichen Kindheit und Naivität nie ganz geschwunden, ein Erinnern des Herzens stets wachgeblieben an das Walten der Mächte, in deren Schutz man sich beim Erwachen geborgen gefunden, die Wiedergeburt nicht zu fordern ist. Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß die Einheit und E. bei verschiedenen von verschiedenen Zentren aus gewonnen wird — „ruht nicht bei dem Einen anscheinend der ganze Bau seines sittlichen Vermögens auf der Wahrhaftigkeit? bei dem andern auf Zartsein? sind nicht Einige alles, was sie sind, aus anspruchsloser Pflichttreue, andere alles aus Güte?" — dennoch ist für die Mehrzahl die E. nicht stilles Weiterwachsen kindlicher Naivität noch normale Entfaltung angeborenen Charakters, sondern das Ergebnis einer Krisis auf Grund sittlichen Heimwehs. Wie das Spittasche Lied sagt: „Kehre aus der Welt Zerstreuung in die Einsamkeit zurück", so bedeutet tatsächlich das Einsamwerden und Sichbesinnen auf das über alle Weltziele hinausliegende Ziel der Persönlichkeit den Wendepunkt zur E. Wächst so Gott hinaus über alle Welt, und die heilige Liebe Christi über alle Fülle der Erscheinungen, dann ordnen sich alle Interessen und Strebungen, ohne absorbiert oder entwertet zu werden, ein und unter dem Einen, großen, seligen Ziel, nennen wir es nun die göttliche Menschheit Jesu Christi oder die Herrschaft Gottes über unsern und aller Welt Willen. Das ist dann die Kindesgestalt der E.

R. Kübel: RE^2 IV, S. 135 f; — Lemme: RE^3 V, S. 251 ff; — Charlotte Duncker: Ewiges und Alltägliches. Hrsg. von Otto Nasemann, 1886. **Baumgarten.**

Einführung des Pfarrers ¶ Pfarramt.

Eingeborner Sohn (Gottes). Der Ausdruck, Prädikat Jesu, auch in das ¶ Apostolikum aufgenommen, bezeichnet an den wenigen Stellen des NT, wo er sich findet (nur in der johanneischen Literatur, Joh 1$_{[14.]18}$ 3$_{16.18}$ 1 Joh 4$_{9}$), Jesus als den einzigen Sohn Gottes (vgl. Hebr 11$_{17}$ Luk 7$_{12}$ 8$_{42}$ 9$_{38}$) und kennzeichnet ihn damit als einzigartigen Sohn Gottes im Unterschied von den Menschen, die durch den Glauben Söhne, Kinder Gottes werden können. **H.**

Eingebung der Schrift ¶ Bibel: III. dogmatisch, ¶ Inspiration der Schrift, dogmengeschichtlich.

Einhard (Einhart, unrichtig Eginhard; um 770—840), in Fulda gebildet, eins der bekanntesten Mitglieder des Kreises, den ¶ Karl der Große zur Pflege von Bildung, Kunst und Wissenschaft an seinem Hofe versammelt hat (hier als berühmter Baumeister nach dem Erbauer der Stiftshütte Beseleel genannt). Mit dem Beginn der Bürgerkriege zog er sich vom Hofe auf die ihm — als Laien — verliehenen und von ihm ausgebauten Abteien (besonders Michelstadt und Seligenstadt im Odenwald) zurück. Außer Briefen haben wir von ihm die kurze aber wertvolle, nach klassischem Muster (Sueton) verfaßte Biographie (Vita) Karls, während sein Anteil an den aus äußeren Gründen nach ihm genannten Annalen, ebenso wie die Autorschaft an einigen anderen Annalenwerken (Ann. Fuldenses, Silhienses) teils auszuschließen, teils zweifelhaft ist. Einen wertvollen Einblick in kirchliche Anschauungen jener Tage gewährt die köstliche Translatio SS. Petri et Marcellini, d. i. die Erzählung von der Uebertragung der von E. auf listige, damals durchaus als zulässig erachtete Weise in Rom gewonnenen Gebeine jener Heiligen auf seine Klostergründung bei Mühlheim am Main.

August Potthast: Bibl. hist. med. aevi, 1896^2, I, 394 ff, II, 1449 (s. v. Acta ss. Marcell. et Petri); — Dahlmann-Waitz: Quellenkunde der Deutschen Geschichte, 3054. 3058. 3089; — Wilh. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 1904^7, § 8; — F. Kurze: Einhard, 1899; — RE^3 V, S. 253 f. **Jacob.**

Einheitsschule. Das Wort E. wird in verschiedenem Sinne gebraucht. 1. In der Bewegung auf Gymnasialreform ist namentlich seit den achtziger Jahren immer wieder der Plan aufgetaucht, eine höhere Schule zu schaffen, die mit den alten humanistischen Bildungsstoffen und der Mathematik auch alle neuen „realistischen" Bildungsstoffe in ihren Lehrplan aufnähme, sodaß die verschiedenen Typen der höheren Schule (Gymnasium, Realgymnasium, Oberrealschule) verschwänden und fortan nur ein einziger Typus, die Einheitsschule, die gesamte Vorbildung auf das akademische Studium jeder Art und auf alle „höheren" Laufbahnen leistete (¶ Schulreform). 2. Im Hinblick auf die Volksschule bezeichnet das Schlagwort E. die (namentlich von ¶ Diesterweg programmatisch vertretene) Forderung, daß ohne Unterschied des Standes alle Kinder obligatorisch eine einheitliche Elementarschule, die allgemeine Volksschule besuchen sollen, auf der sich dann erst nach mehreren gemeinsamen Schuljahren in verschiedener Gabelung die Mittelschulen, Realschulen und Gymnasien aufbauen (¶ Fach- und Berufsschulen). Diese E. wird oft auch als Simultanschule mit einheitlichem Religionsunterricht gedacht und gefordert.

Zu 1. Paul Cauer: Die E. und ihre Gefahren (in: Das humanistische Gymnasium, 1908, Heft 4, S. 113 ff). — Zu 2. E. Ries: Die Gefahren der allgemeinen Volksschule, 1901; — Ders.: Zum Kampf um die allg. Elementarschule, 1904. — Friedr. Gärtner: Hat sich die allgemeine Volksschule usw. bewährt? (Pädagogische Abhandlungen, NF., Bd. VIII, Heft 6), 1902. — Weiteres im Bücherverzeichnis des Deutschen Schulmuseums, 1904^2 (u. Nachtrag 1909), unter XXVIII B c. **Schiele.**

Einigungsamt, gewerbliches, ¶ Arbeitskämpfe.

Einigungsbestrebungen in der Gegenwart. Bald nach dem Untergange des ¶ Corpus evangelicorum regten sich im deutschen Protestantismus Bestrebungen zur Schaffung eines gemeinsamen Organs der evangelischen Kirche. Die Versuche dazu scheiterten zunächst an der Befürchtung der deutschen Fürsten, ihre Souveränität werde dadurch eine Einschränkung erleiden. Auch eine 1846 auf Grund von Verhandlungen zwischen Preußen und Württemberg zu Berlin gehaltene, von 26 Kirchenregierungen beschickte Konferenz endete ergebnislos. Ein erster Erfolg war 1852 die Gründung der Eisenacher ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen. Erst im neuen Deutschen Reich wurden die E. wieder lebendiger. Doch endigte eine im Oktober 1871 in Berlin gehaltene Versammlung mit einem peinlichen Fiasko: eine streng konfessionell lutherische Gruppe, deren Sprecher der Leipziger Pastor ¶ Ahlfeld und der Berliner Missionsdirektor ¶ Wangemann waren, trat sowohl den von Professor ¶ Beyschlag gegebenen Anregungen eines synodalen Ausbaus der Kirche, wie Generalsuperintendent ¶ Brückners Anträ-

gen, den Grund zu einem deutsch-evangelischen Kirchenbunde zu legen, erfolgreich entgegen. Es schien, als könnten die evangelischen Kirchen Deutschlands ein festeres Band als das der Eisenacher Konferenz nicht vertragen, obgleich längst schon die konfessionellen und landeskirchlichen Schranken in der gemeinsamen Arbeit des Gustav-Adolf-Vereins und ähnlicher Unternehmen überwunden waren. Dennoch ruhten die Freunde der Einheitsbewegung nicht; sie benützten nicht nur die inzwischen fast in allen deutschen Landeskirchen eingeführten Synoden, um ihren Wünschen kräftig Ausdruck zu verleihen und dafür Propaganda zu machen, sondern sie betrieben sie auch im ¶ „Evangelischen Bunde" hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte einer einheitlichen Wahrnehmung der protestantischen Interessen gegen Rom. Dazu kam, daß die Weltpolitik Deutschlands den Mangel eines Organs zur kirchlichen Versorgung der Deutschen im Auslande empfindlich fühlbar machte. Seit 1900 war die Einigungsfrage wieder Gegenstand der Verhandlung unter den deutschen Kirchenregierungen (Anregung des Evg. Bundes auf Betreiben von A. v. ¶ Bamberg). Am 25. Dez. 1901 sprach sich Kaiser Wilhelm II bei der Säkularfeier ¶ Ernsts des Frommen auf dem Friedenstein in Gotha öffentlich für die Einigung aus. Dies hatte zur Folge, daß die Eisenacher Konferenz am 13. Juni 1903 den deutsch-evangelischen ¶ Kirchenausschuß konstituierte, d. h. ihren schon 1900 eingesetzten ständigen Ausschuß als „ein jederzeit leistungsfähiges Organ" ausgestaltete. Diese Vereinigung der Kirchenregierungen hat jedoch den Wunsch nach Gemeinschaft unter den nicht am Regiment beteiligten Gliedern der Kirchen naturgemäß nicht beseitigt. Auf verschiedenen deutschen Synoden hat man Ergänzung des Ausschusses durch einen von Deputierten sämtlicher Landessynoden gebildeten Beirat gefordert. In freierer Weise ist der Versuch gemacht worden, diesem Verlangen zu dienen 1. durch Einrichtung eines regelmäßigen deutschen Synodalentages, erstmalig am 31. Oktober 1904, 2. durch Veranstaltung einer regelmäßigen vertraulichen Evangelischen Konferenz kirchlicher Notabeln aus allen Landeskirchen, bisher zweimal, im Oktober 1904 und im November 1906. Beide Versuche sind als mißlungen zu betrachten. Dem wirklich vorhandenen Gemeinschaftsbedürfnis dienen die gemeinsamen Arbeiten besser, wie die des ¶ Gustav-Adolf-Vereins, der ¶ Inneren Mission, des ¶ Evangelischen Bundes, und ebenso die der Theologie.

Außer zahlreichen Broschüren, von denen besonders die von Dr. Albert von Bamberg das Verdienst haben, die Bewegung im Fluß gehalten zu haben, jetzt: Friedrich Michael Schiele: Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschland im 19. Jhd., 1908, ebenso kurz wie vollständig. **Foerster.**

Einkommen und Vermögen.

1. Begriff und Bedeutung; — 2. Verteilung; — 3. Statistik.

1. Unter Einkommen versteht man die Summe der regelmäßigen Einnahmen einer Person in Geld oder Geldeswert. Dazu gehört sowohl der Verdienst aus irgend einer wirtschaftlichen Leistung im weitesten Wortsinn (Arbeitslohn, Unternehmergewinn, Kapitalzins, Grundrente, dazu der naturale Ertrag der Hauswirtschaft) wie der nicht entgeltliche Erwerb (Pensionen usw.). Als Verdienst ist nur die reine Einnahme anzusehen, nach Abzug der erforderlichen regelmäßigen Aufwendungen (Geschäftskosten, Schuldzinsen). Die Summe der Verdienste aller Angehörigen eines Volkes nennt man Volkseinkommen. Nicht verbrauchtes Einkommen wird als Vermögen angesammelt. Daß mit dem Volkseinkommen und Volksvermögen nicht notwendig auch der Volkswohlstand zunimmt, wird im Artikel ¶ Wert und Preis auseinandergesetzt. Vollends verkehrt wäre es, den Volkswohlstand im Geldreichtum zu suchen. Ein auf sich selbst angewiesenes Volk, dessen Vermögen aus noch so vielem Bargelde bestände, wäre sogar bettelarm. Wohl aber bedeutet Einkommen und Vermögen des Einzelnen, gleichviel ob in Geld oder Geldeswert, immer einen entsprechenden Anteil am Volkseinkommen und Volksvermögen.

2. Welche Verteilung des Volkseinkommens unter die Einzelwirtschaften entspricht am meisten unserm Gerechtigkeitsgefühl? Entweder die Verteilung nach den Bedürfnissen oder nach der wirtschaftlichen Gegenleistung des Einzelnen. Besonders der letztere Modus führt auf höheren Wirtschaftsstufen zu einer sehr ungleichen Verteilung, teils weil die Leistungen sehr verschieden werden, teils weil zum Arbeitseinkommen das arbeitslose Vermögenseinkommen (Kapitalzins, Grundrente) hinzutritt. Unter der Herrschaft des Privateigentums und der freien Konkurrenz setzt sich nur dieser zweite Verteilungsmodus durch. Sein Ergebnis wird vom Standpunkte des andern Gerechtigkeitsmaßstabes als ungerecht empfunden, besonders wenn das Vermögenseinkommen einen großen Umfang erreicht, und wenn das Vermögen nicht selbst erworben, sondern geerbt ist. Zugunsten des Leistungsmaßstabs spricht aber eine durchschlagende Zweckmäßigkeitsrücksicht: die Aussicht auf höheres Einkommen spornt die Arbeitskraft zur höchsten Anstrengung, vergrößert das Volkseinkommen, entfesselt die Kräfte des Individualismus und erspart einen der Freiheit gefährlichen wirtschaftlichen Aufsichts- und Zwangsapparat. Andrerseits wirkt auch eine sehr ungleiche Einkommensverteilung als solche unzweckmäßig; sie gefährdet im Generationenwechsel die Tüchtigkeit der Rasse, sie gefährdet das nationale Gemeinschaftsgefühl und den sozialen Frieden, und sie wirkt unwirtschaftlich, sofern der Millionär den Ueberfluß seines Einkommens schließlich mehr oder weniger vergeudet. Vollends soweit die Ungleichheit nicht einmal der ungleichen Leistung, sondern dem Zufall (vielfach städtische Bodenrente und Börsengewinn) oder der Uebervorteilung (vielfach Börsengewinn und Arbeitgebereinkommen) entspringt, wird sie als unerträglich ungerecht empfunden. Als erschwerender Umstand tritt hinzu, daß die Gerechtigkeit eigentlich nur die höhere Anstrengung belohnen möchte, aber tatsächlich unvermeidlicher Weise zugleich das höhere Talent belohnen muß, das ohne Anstrengung spielend sein Ziel erreicht, und daß ferner gerade die wirtschaftlichen Leistungen, die wegen ihres seltenen Vorkommens besonders hoch belohnt werden müssen, ihren Urhebern oft am wenigsten Unbequemlichkeit zumuten. Kein Andrer als der große englische Nationalökonom J. St. ¶ Mill schrieb um die Mitte des 19. Jhd.s: das Einkommen stehe heute fast im umgekehrten Verhältnis zu den Beschwerlichkeiten des Berufs, in dem

Sinne, daß die größten Einkommensportionen denjenigen zufallen, welche überhaupt nie gearbeitet haben; die nächstgrößten denen, deren Arbeit beinahe nur nominell sei; und so weiter hinunter, indem die Vergütung in gleichem Verhältnis zusammenschrumpfe, wie die Arbeit schwerer und unerfreulicher wird, bis endlich (auf der untersten Stufe) die ermüdendste und aufreibendste körperliche Arbeit nicht mehr mit Gewißheit auch nur auf den notdürftigen Lebensunterhalt rechnen könne. Wir dürfen hinzufügen, daß der unteren Einkommenschicht auch die Ausbildung ihrer Individualität durch den oft tötlich mechanischen Beruf erschwert ist. — Eine Sozialreform, die auf Abschwächung dieser Einkommensunterschiede zielt, wird immerhin mit den entgegenstehenden Zweckmäßigkeitsrücksichten und speziell mit einem nationalpolitischen Interesse rechnen müssen: sie darf nicht das leicht bewegliche Kapital ins Ausland scheuchen, wo es ohne Sozialpolitik höher rentiert. Sie wird darum nicht plötzlich, nicht isoliert und nicht radikal vorgehen dürfen. Dagegen steht eine Berufung auf die göttliche Weltordnung, die die sozialen Unterschiede wolle, am wenigsten dem Christentum an, das sich selbst eine der größten sozialen Reformen, die Emporhebung der Frau, zum Ruhme anrechnet. Die Wurzeln der wirtschaftlichen Ungleichheit: freie Konkurrenz und Entfaltung des Privatkapitalismus, sind Menschenwerk. — So lange wir den Privatkapitalismus für unentbehrlich halten, ist ungleiche Einkommensverteilung auch insofern zweckmäßig, als sie die Ersparung von Kapital befördert, also in Deutschland zur Zeit des stärksten Kapitalvermehrungsbedarfs vor 1—2 Menschenaltern zweckmäßiger als vorher und nachher. Mit dem Privatkapitalismus ist auch die moderne private Vermögensanhäufung, und wenigstens zeitweise auch Vermögensungleichheit gegeben, die ohnehin aus der Einkommensungleichheit fast notwendig folgt. Die Zunahme der großkapitalistischen Produktion erschwert, die Ausbreitung der Aktiengesellschaften und Sparkassen erleichtert die Ausgleichung der Vermögen. Die Grundeigentumsverfassung ist namentlich in älterer Zeit bedeutsam für die Vermögensverteilung. Die Ausdehnung schuldenfreier Staatsbetriebe und Gemeindebetriebe ist geeignet, den Anlaß zur Vermögens- und Einkommensungleichheit erheblich zu beschränken. In derselben Richtung wirkt die Kapitalansammlung der Arbeiterversicherungsanstalten des Reichs und der milden Stiftungen. Mit zunehmender Bevölkerung pflegt die ländliche und städtische Grundrente, also arbeitsloses Einkommen, schnell zu steigen. Durch die moderne industriestaatliche Entwicklung Deutschlands wird die Zunahme der ländlichen Grundrente gehemmt, die der städtischen enorm beschleunigt (¶ Bodenbesitzreform). Der Zunahme des Kapitalzinses steht die Senkung des Zinsfußes entgegen. Der Unternehmergewinn wird durch die zunehmende Konkurrenz vermindert, aber durch die Kartelle erhöht. Der Arbeitslohn soll nach einer bei Sozialisten und Sozialreformern früher weit verbreiteten und vielleicht noch heute zutreffenden Meinung von dem wachsenden Volkseinkommen eine immer kleinere Quote ausmachen. Es ist auch nicht unbillig, daß bei großen volkswirtschaftlichen Fortschritten die Schichten der Unternehmer und Kapitalisten, die die Träger des Fortschritts sind, von der verbesserten Einkommenschance den Rahm abschöpfen.

3. Den relativ besten statistischen Maßstab der Vermögens- und Einkommensverteilung gibt die Steuerstatistik. Nach der preußischen Vermögenssteuerstatistik gehörten 1902 ungefähr 38% des rentablen Privatvermögens einer schmalen Oberschicht, die noch nicht ½% der wirtschaftlich selbständigen Bevölkerung ausmacht (A. Wagner). Ein Einkommen von mehr als 900 Mark pro Haushalt hatten nach der preußischen Einkommensteuerveranlagung von 1908 47,6%, mehr als 3000 Mark 5% der Bevölkerung. Die 47,6% bezogen etwa ⅔ des allerdings nur annähernd zu schätzenden Gesamteinkommens, die obersten 5% über ⅓. Von diesem Drittel bestand wieder fast die Hälfte aus Zinsen, Dividenden und Bodenrente. Das hauswirtschaftliche Einkommen (z. B. Tätigkeit der Hausfrau) kommt in dieser Statistik sehr unvollkommen zur Geltung. Ueber die zeitliche Entwicklung der Einkommensverteilung, Rückgang des Mittelstandes usw., ist es äußerst schwierig, aus der Statistik eine Antwort herauszulesen. Die scheinbare Zunahme des Einkommens auf allen Stufen ist mindestens zu großem Teil nur der Wanderung in die Städte und der Verteuerung des städtischen Lebens zuzuschreiben, oder wird durch die physiologische Bedürftigkeit der Stadtbevölkerung wett gemacht.

Literaturübersicht bei Gustav Schmoller: Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, 2. Teil, 1904, S. 418 f. — Vgl. Denkschriftenband zur Begründung des Entwurfs eines Reichsgesetzes, betr. Aenderungen im Finanzwesen, 3. Teil: Materialien zur Beurteilung der Wohlstandsentwicklung Deutschlands, 1908. K. Oldenberg.

Einleitung in das AT und NT ¶ Bibelwissenschaft ¶ Literaturgeschichte des NT.

Einsetzungsworte ¶ Abendmahl: I.

Einsiedeln (Mariä E., monasterium Eremitarum), Flecken, Benediktinerstift und Wallfahrtsort im Kanton Schwyz mit etwa 4000 Einwohnern. Das Kloster entstand im 10. Jhd. an der Stelle, wo nach der Sage der Eremit Meinrad († 861?) seine Klause erbaut hatte. Die Klosterkapelle, zu deren Weihe (948) der Gottessohn mit den Engeln und Heiligen des Himmels erschienen sein soll, wurde von ¶ Leo VIII, der dieses Wunder bestätigte, 964 mit vollkommenem Ablaß für die Pilger begabt. 1516—18 war ¶ Zwingli hier Wallfahrtsprediger. Das Stift wurde Mittelpunkt der schweizerischen Gegenreformation. Der Hauptschatz der im Mittelschiff der Klosterkirche aus schwarzem Marmor erbauten Marienkapelle ist das durch den Rauch der stets brennenden Kerzen geschwärzte Marienholzbild, seit alten Zeiten das Ziel zahlreicher Wallfahrer aus der Schweiz und den angrenzenden Gegenden Oesterreichs, Deutschlands (besonders Schwaben und Elsaß) und Frankreichs. Bei der Jahrtausendfeier 1861 betrug die Zahl der Pilger über 150 000, im Jahr 1895 waren es 210 000. Der Hauptwallfahrtstag ist der 14. September, der Tag der „Engelweihe“.

Odilo Ringholz: Wallfahrtsgeschichte Unserer Lieben Frau von Einsiedeln. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte, 1896; — RE³ V, S. 274 ff. Lachenmann.

Einsiedler ¶ Mönchtum.

Einsiedlerorden. Die Mönchsorden lassen sich, wenn man die Form ihres Lebens ins Auge

faßt, in zwei Gruppen einteilen, die Cönobitenorden, deren Mitglieder volle Lebensgemeinschaft untereinander haben, und die Einsiedler- (Eremiten-, Anachoreten-)orden, die sich in ihrer Lebensweise den unorganisierten Eremiten der Zeit vor der Entstehung des Klosterlebens nähern, d. h. ihre Genossen möglichst voneinander isolieren und nur zum Gottesdienst und zu einigen Mahlzeiten versammeln, obwohl die Zellen durch eine gemeinsame Umfriedigung zusammengeschlossen sind. In diese Gruppe gehören vor allem die ¶ Kartäuser, ferner die Genossenschaften von ¶ Fonte Avellana, der ¶ Vallombrosaner, der ¶ Kamaldulenser in Italien, der ¶ Grammontenser in Frankreich, dazu die Cölestiner (¶ Cölestin V), ¶ Hieronymiten, ¶ Karmeliter, ¶ Serviten, ¶ Augustiner und andere unbedeutendere Orden. — ¶ Mönchtum.

Heimbucher[2] I, S. 41—44. **Heussi.**

Einspruchsverfahren ¶ Pfarrwahl ¶ Spruchkollegium.

Einzelkelch ¶ Abendmahl: IV, 3 d, ¶ Ausstattung, kirchliche, 6 a.

Einzelne, der, und sein Gott, im AT, ¶ Individualismus im AT.

Einzigartigkeit Jesu ¶ Christologie: III, 2 b.

Eisenacher Bund ¶ Gemeinschaftschristentum.

Eisenacher Kirchenkonferenz ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen.

Eisenacher Konferenz heißt sowohl die ¶ Eisenacher Kirchenkonferenz als die Konferenz der dem ¶ Eisenacher Bund nahestehenden Kreise des ¶ Gemeinschaftschristentums.

Eisenbahner. Was die Eisenbahnen leisten, davon hat jedermann eine ziemlich deutliche Vorstellung; er kann es im Statist. Jahrbuch für das Deutsche Reich 1908, Anhang, S. 41 ff für die ganze Welt mit einem Schlage übersehen. Was aber die E., die im Außendienst der Eisenbahnen beschäftigten Arbeiter und Beamten, eigentlich in technischer und persönlicher Hinsicht leisten, das bleibt dem fahrenden Publikum verborgen. Ohne genauere Kenntnis der Technik des Eisenbahnfahrbetriebes ist diese gewaltige Arbeitshierarchie schwer zu verstehen; zudem ist die Arbeits- und Aemterverfassung auf den deutschen, überwiegend staatlich verwalteten Bahnen mit der auf den außerdeutschen, z. B. auf den englischen und amerikanischen Privatbahnen nicht leicht zu vergleichen. Aber allen E.n im Außendienst ist das gemeinsam: dem Wind und Wetter ausgesetzte, von schwerster Verantwortung belastete, vielfach harte Arbeit mit fast täglich wechselnder Diensteinteilung, die oft in bunter Reihe Tag und Nacht vertauscht und jede Stunde neuen Dienst an einem anderen Ort oder in einer anderen Aufgabenzusammenstellung bringt. Nur durch ständige, pflichttreueste Wiederholung geht dieser ungleichartige Dienstrhythmus dem E. in Fleisch und Blut über. Um so bedenklicher sind dann wieder Betriebsänderungen, -störungen, Fahrplanabweichungen und plötzliche Verkehrshäufungen. Das zerbricht den schwer erlernten Rhythmus allzuleicht in ein gefährliches Chaos. Und doch kommen derartige Fahrtverschiebungen, Kreuzungsverlegungen, Sonderzüge, Wetterschädigungen usw. alle Tage vor. Ungewöhnlich elastische, geistesgegenwärtige Anpassungskraft fordert also dieser Riesenorganismus des Eisenbahnwesens; und zwar weil er im Gegensatz zu anderen Großbetrieben technisch dezentralisiert arbeitet, fordert er sie wesentlich von seinen im Außendienst auf sich selbst gestellten Beamten und Arbeitern, die Pflichtbewußtsein und menschliches Verantwortungsgefühl schärfer kontrolliert, als es durch den Oberbeamtenapparat, an der Hand der 1001 Dienstvorschriften geschehen könnte. Die gekennzeichneten Härten der E.arbeit und die Dienstanforderungen an die sittliche Energie müßten an sich, im Vergleich zu weniger anspruchsvollen Berufsgebieten, eine hervorragende physische und moralische Personalauslese zeitigen. Die verhältnismäßig bescheidene Bezahlung aber der unteren und mittleren E., die sogar hie und da Jammerlöhne in ländlichen Bahngebieten Deutschlands sowie vor allem in Süd- und Osteuropa nicht ausschließt, wirkt solcher natürlichen Personalauslese entgegen und treibt viele tüchtige Eisenbahnarbeiter, sich in der Privatindustrie besseren Lohn bei allerdings etwas unsichreren Beschäftigungsverhältnissen zu verdienen. Außerdem haben die Eisenbahnverwaltungen in Deutschland viel Militäranwärter bei sich unterzubringen, und wohl im Zusammenhang damit macht sich in der Eisenbahnerwelt eine dienstliche und soziale Eifersucht der zahllosen verschiedenen Beamtengruppen untereinander oft unangenehm bemerkbar. Auf der anderen Seite zermürbt der Eisenbahnaußendienst den Körper und die Nerven meist auch der gesündesten Naturen, zumal wenn, wie es häufig auch in Deutschland, besonders bei starkem Güterverkehr, noch der Fall ist, die Diensteinteilung eine Dienstüberbürdung oder doch einen bedenklichen Mangel an nächtlicher Ruhe mit sich bringt. Endlich leidet das dienstliche und soziale Wohl der E. unter der einfachen Tatsache des riesenhaften Anschwellens ihres Heeres (zur Zeit $^2/_3$ Millionen Arbeiter und Beamten auf deutschen Eisenbahnen). Diese Massenhaftigkeit drückt auf die Möglichkeiten freierer Disziplin und besserer Bezahlung. Die berufliche Organisation der E., vorläufig in Deutschland noch überwiegend unter Bevormundung durch die Behörden, außerhalb Deutschlands längst in gewerkschaftlichem Sinne (das Unglück der Eisenbahnerstreiks ist durch Zwangsschiedsgerichte zu verhüten), ist die naturgemäße Gegenbewegung der Masse.

Waldemar Zimmermann: Zur sozialen Lage der Eisenbahner in Preußen. Schriften des Vereins f. Soz.-Pol. Bd. 99, 1902; — Sigmund Kaff: Das Recht der Eisenbahner, 1907; — M. M. v. Weber: Vom rollenden Flügelrade, 1882; — O. de Terra: Im Zeichen des Verkehrs, 1899. **Waldemar Zimmermann.**

Eisengrein, Martin (1535—78), Theologe und Polemiker, geb. in Stuttgart von luth. Eltern, studierte in Tübingen, Ingolstadt und Wien, wurde hier 1555 Prof. der Beredsamkeit und 1557 der Naturgeschichte. Im J. 1558 trat er zur kath. Kirche über, studierte Theologie, wurde bald darauf Priester und 1562 Pfarrer und dazu 1564 Professor in Ingolstadt, 1568/69 Hofprediger bei Kaiser Maximilian II. Da das Treiben am Hofe dem streng katholisch gesinnten und sittlich tadellosen Theologen gar nicht zusagte, kehrte er 1570 als Superintendent oder Inspektor der Universität nach Ingolstadt zurück. Wiederholt weilte er als Gesandter seines Herzogs Albrecht V in Wien, wo er z. B. 1563/64 an den Verhandlungen über Laienkelch und Priesterehe teilnahm, und in Rom (1566). Hervorragend als Polemiker, Kanzelredner und Volksschriftsteller, hat

er sich um die Restauration der katholischen Kirche in Süddeutschland, besonders Bayern, und zum Teil auch in Oesterreich die größten Verdienste erworben; von den Gegnern, — es sei an ¶ Fischart erinnert — oft heftig bekämpft.

Luzian Pfleger: Martin Eisengrein, 1908; — Vgl. O. Clemen: ZKG, 1909, S. 134 f. **Greving.**

Eisenmenger, 1. Johann Andreas (1654—1704), geb. zu Mannheim, im Collegium sapientiae zu Heidelberg gebildet, erregte hier die Aufmerksamkeit des Kurfürsten Karl Ludwig infolge seiner hebräischen Gelehrsamkeit und reiste auf dessen Kosten in England und Holland. 1700 wurde er Professor der orientalischen Sprachen in Heidelberg. Erlebnisse in Holland haben ihn zum wütendsten Antisemiten gemacht. Sein Werk „Entdecktes Judentum" wurde 1700 gedruckt, aber auf Veranlassung der Juden durch die kaiserliche Regierung konfisziert. Die Freigabe des Buches gelang erst um 1750 (unter Rückdatierung auf 1700), nachdem vorher 1711 Friedrich I es in Berlin hatte nachdrucken lassen. Das sehr der Kritik bedürftige Pamphlet wird leider auch heute noch zu antisemitischen Treibereien benutzt („zeitgemäß überarbeitet" von F. X. Schieferl, 1892). Von E. stammt noch eine unpunktierte Ausgabe des hebräischen AT.

G. Dalman: RE³ V, S. 276 f; — Siegfried: ADB V, S. 772 f. **K.**

2. Johann, ¶ Isenmann.

Ekchellensis ¶ Abraham Ekchellensis.

Ekkehard von St. Gallen ist der Name von 5 Mönchen dieses Klosters, von denen 3 bemerkenswert sind. E. I († 973) ist vornehmlich durch seine Uebersetzung des Walthariliedes aus dem Altdeutschen ins Lateinische bekannt geworden. Sein Neffe, E. II († 990), genannt Palatinus (der Höfling), Lehrer der Klosterschule, dann als Rat und Lehrer der Herzogin Hadwig von Schwaben auf dem Hohentwiel, später Kaplan ¶ Ottos I und Erzieher Ottos II, zuletzt Dompropst in Mainz, hat Viktor v. Scheffel als Vorwurf für seine berühmte Romanfigur gedient. E. IV († um 1060) war der Fortsetzer des vom Mönch Radbert begonnenen Geschichtswerkes Casus monasterii Sancti Galli in den Jahren 883—971 (in MG, Bd. II). St. ¶ Gallen.

RE³ VI, S. 348 f; — KL² IV, Sp. 347—355; — Meyer von Knonau: Die Ekkeharde von St. Gallen, 1876; — W. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen I, 1904⁷ passim. **Heussi.**

Eklektizismus ¶ Philosophie, griech.-römische.

Eklund, 1. Johan Alfred, evang. Theologe, geb. 1863 in Ryda (Skaraborgslän, Schweden), 1889 Oberlehrer in Gothenburg, 1892 Geistlicher, 1896 Dozent und Domgeistlicher in Upsala, 1902 Dompropst in Kalmar, 1907 Bischof in Karlstad. Der hervorragendste Förderer einer universalen Bildung der schwedischen Geistlichkeit.

Schriften: Några grundtankar i Victor Rydergs dikting, 1892; — Trons förhållande till människans öfvriga lifsyttringar, 1896; — Andreas Rydelius och hans lifsåskådning, 1899; — Nirvana, 1899; — Teologisk Encyklopedi, 1902; — Predigtsammlungen 1899. 1900. 1902.

2. Pehr Gustaf, ev. Theologe, geb. 1846 in Lund (Schweden), 1872 Dozent, 1882 außerord., 1893 ord. Prof. und Domprobst in Lund. Hauptvertreter der älteren Ritschlschen Schule im Norden, aber zugleich einflußreicher Kirchenpolitiker.

Hauptschrift: Den apostoliska tron Martin Lutheri Katekesutläggning, 1897—99. **R. Schmidt.**

Ekman, 1. Erik Jakob, evang. Theologe, geb. 1842 in Hille (Gästrikland, Schweden), 1866—1879 Pastor der Staatskirche, zuletzt in Ockelbo, legte dann sein Amt nieder, um der von ¶ Waldenström organisierten freikirchlichen Mission (Svenska Missionsförbundet) zu dienen, zunächst als Leiter des Missionsseminars in Kristinehamn, von 1886 ab als Missionsdirektor. Sein Eintreten für die Apokatastasis war die Ursache, daß er 1904 ins Geschäftsleben überging.

Verf. u. a.: Illustrerad Missionshistoria, 1893; — Inre Missionshistoria, 1896; — Evangelii fullhet, 1903.

2. Johan August, evang. Theologe, geb. 1845 in Hjälstad in Schweden, 1872 Katechet in Stockholm, 1877 Dozent in Upsala und Militärgeistlicher, 1887 Professor und 1898 Dompropst daselbst, 1898 Bischof in Westerås, 1900 Erzbischof in Upsala.

Schrieb: Likheter mellan Es. 40—66 och Jeremias, 1877; — Det kristna prestembetet, 1882; — Kristliga betraktelser, 1882; — Den naturalistiska hedendomen, 1887; — Den kristna religionsläran enligt den heliga skrift, 1888; — Den gudomliga uppenbarelsen, 1903; — Försoningen, 1906. **R. Schmidt.**

Ekstase (Außersichsein, Verzückung) ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 2 und III, C 1. — Vgl. Askese, 1. — Ekstase im NT ¶ Geist und Geistesgaben im NT.

Thomas Achelis: Die E. (= Kulturprobleme der Gegenwart, Nr. 1), 1902; — ‡ Martin Buber: Ekstatische Konfessionen, 1909.

Ekström, Gunnar, evang. Theologe, geb. 1859 in Stjärnvik (Westmannland, Schweden), 1887 Pastor in Multrå, 1891 in Falun, seit 1908 Hauptpastor daselbst, einer der wirksamsten Mitarbeiter an dem schwierigen Werk, für die Besoldung der schwedischen Geistlichkeit neue Rechtsgrundlagen zu schaffen.

Vgl. Prästlöneregleringskommitténs betänkanden, 1898—1903. **R. Schmidt.**

Ektenie, in der morgenländischen Kirche ein längeres, litaneiähnliches Gebet.

Ekthesis des Kaisers Heraklius v. J. 638 ¶ Monophysiten und Monotheleten.

El. El bezeichnet im AT nicht einen bestimmten Einzelgott, sondern die Gottheit schlechthin. Während als das spezifisch israelitische Wort dafür Elohim bevorzugt wird, ist El dennoch häufig genug verwandt, besonders in I Mose und in den Dichtungen. Vermutlich ist es den Kanaanäern entlehnt, denen es ebenso geläufig war wie den Phöniziern, Babyloniern und Himjariten, während es bei den Aramäern, Arabern und Aethiopen fehlt. Die bisher aufgestellten Etymologien über El sind sämtlich als gescheitert zu betrachten. Das AT lehrt uns eine Reihe von Lokalgottheiten kennen, die ursprünglich bei den Kanaanäern selbständige Götter waren, deren Namen aber von den Israeliten als Beiworte auf Jahve übertragen wurden. So hören wir von dem 'ēl 'ōlām (dem „Gott der Ewigkeit") zu Beerseba Gen 21 $_{33}$, dem 'ēl bēthēl zu Bethel Gen 31 $_{13}$, dem 'ēl ro'ī bei Kades Gen 16 $_{13}$, dem 'ēl berīth zu Sichem Richt 9 $_{46}$, dem 'ēl gibbōr Jes 9 $_{5}$. — Häufiger ist der Name 'ēl schaddaj, unter dem sich Jahve nach der Quellenschrift des ¶ Priesterkodex dem Abraham, Isaak und Jakob offenbart I Mose 28 $_{3}$ 35 $_{11}$ 48 $_{3}$ II 6 $_{3}$. Wie dies Wort, das gewöhnlich „der Allmächtige" übersetzt wird, etymologisch zu erklären sei, ist unsicher. Wahrscheinlich ist die Aussprache künst-

lich und das Wort ursprünglich 'ēl schēdī ausgesprochen gewesen: „Gott ist mein Schutzgeist". Schêdu ist im Babylonischen die gebräuchliche Bezeichnung für den (auch als Stiermenschen gedachten) Schutzgott; grade zur Zeit der westsemitischen Dynastie Hammurabis ist dort die Anschauung weit verbreitet, daß jeder Mensch seinen eigenen Schutzdämon habe. Die schēdīm sind, allerdings nur als böse Dämonen, auch den Israeliten bekannt gewesen. Jedenfalls aber kann an dem hohen Alter des Gottesnamens Schaddaj kein Zweifel sein, da er in alten Gedichten bezeugt ist I Mose 49 $_{25}$ IV 24 $_{4}$. Die Theorie hingegen, daß man in der Patriarchenzeit Jahve allgemein unter dem Namen 'ēl schaddaj verehrt habe, ist jungen Datums. — Ein ebenfalls in Israel alter Gottesname ist 'ēl 'eljōn „der höchste Gott", wie IV Mose 24 $_{16}$ bezeugt. Er setzt ursprünglicher und logischer Weise den Polytheismus voraus, ist aber in Israel monotheistisch gedeutet und auf Jahve übertragen worden Pslm 7 $_{18}$ 57 $_{3}$ 78 $_{35}$. Eljon war nach Philon Byblios Bezeichnung eines Gottes in Byblos, den wir unter dem Namen Adonis kennen, und der wahrscheinlich mit Ramman identisch ist.

Wolf Graf Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft 1, 1876, S. 55 ff; — Friedrich Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 270 ff; — Hermann Gunkel: Kommentar zur Genesis, 1909³, S. 187 u. a. **Greßmann.**

Elagabal (Heliogabal; um 201—222), eigentlich Bassianus, E. genannt nach seinem priesterlichen Beruf am Sonnentempel zu Emesa in Cölesyrien, noch als Knabe von den Legionssoldaten zum Kaiser ausgerufen. Auch als römischer Kaiser (218—222) blieb er der orientalische religiöse Fanatiker, der seinen syrischen Gott zum Allein-Gott Roms machen will, ohne doch schon das Christentum anzugreifen. Er wurde März 222 samt seiner Mutter von Soldaten ermordet.

A. Harnack: Heliogabalus, RE³ VII, S. 622 f. **Zsch.**

Elam ist das östlich an Babylonien grenzende, größtenteils gebirgige Land mit der Hauptstadt Susa (Ruinen etwa 30 km süd-südwestlich von Dizful), dessen nichtsemitische Bewohner von den ältesten Zeiten bis zu ihrer Besiegung durch den assyrischen König Assurbanipal (668—625) gefährliche Feinde der Babylonier gewesen sind. Zeitweise haben Elamiten Babylonien erobert und beherrscht; ob sich aber ihre Macht jemals bis nach Kanaan erstreckt hat, wie das in der Erzählung I Mose 14 angenommen wird, ist sehr zweifelhaft (¶ Amraphel). Auch die Kassiten, die Babylonien Jahrhunderte lang beherrscht haben, und die ihrer Sprache nach mit den Elamiten nahe verwandt gewesen sein werden, sind sicher über E. in Babylonien eingebrochen. Die Rassezugehörigkeit beider Völker hat bisher nicht festgestellt werden können. Auch von der Religion der Elamiten ist nur sehr wenig bekannt; außer ein Paar Namen von Gottheiten haben wir nur die Kunde davon, daß ihre Götter außer in Tempeln auch in heiligen Hainen verehrt worden sind; das muß den Assyrern und Babyloniern, die etwas derartiges nicht kannten, aufgefallen sein. — Im AT erscheint E. als ein kriegsgewaltiges Volk, das aber doch dem Untergang geweiht oder bereits untergegangen ist (Jes 22 $_{6}$ Jer 25 $_{25}$ 49 $_{34—39}$ Hes 32 $_{24}$). Gelegentlich, zur Zeit des Kyros, in der E. bereits ein Teil des Perserreiches war, steht E. zusammen mit Medien für Persien (Jes 21 $_{2}$). Es wird auch erwähnt als eines der Länder, in die Israel zerstreut ist (Jes 11 $_{11}$). Erst wenn die in Menge vorhandenen, aber bisher weder bekannten noch entzifferten elamitischen Inschriften zu uns reden werden, wird man minder Dürftiges über E. sagen können, als es bisher auf Grund der gelegentlichen babylonisch-assyrischen Nachrichten möglich ist. — ¶ Babylonien und Assyrien.

‡ Hugo Winckler: Helmolts Weltgeschichte III, S. 91—109; — A. Jeremias: RE³ V, S. 278 ff. **Fr. Küchler.**

Elberfelder System. Nach dem E. S. ist in den meisten größeren Städten die bürgerliche Armenpflege organisiert. Elberfeld hat 1852 erstmals das ganze Stadtgebiet nach einem einheitlichen Plan in Quartiere eingeteilt, deren jedem ein Armenpfleger (im Ehrenamt) vorsteht. Das Quartier ist klein genug, um dem Armenpfleger eine dauernde Kontrolle über die Bedürftigkeit der unterstützten Personen zu ermöglichen. Die Durchführung einheitlicher Grundsätze und die Ueberwachung im Falle des Quartierwechsels wird dadurch gewährleistet, daß mehrere Quartiere in Pflegebezirke unter je einem Bezirksvorsteher zusammengefaßt werden und diese wiederum der Hauptverwaltung unterstellt sind.

Emil Münsterberg: Das Elberfelder System, 1903. **O. Siebeck.**

Eldad und Modad, so nach dem Samaritaner und der griechischen Uebersetzung (¶ Bibel: I, 4), hebräisch Medad; diese beiden Männer gehörten zu den siebenzig Aeltesten, die Moses zu seinen Gehilfen in der Leitung des Volkes auserwählt hatte; als alle übrigen zur ¶ „Stiftshütte" hinausgingen, um dort in Moses Anwesenheit für ihr Amt Jahves Geist zu empfangen, blieben sie im Lager zurück. Aber Jahves Geist überfiel sie auch dort, sodaß sie in prophetische Verzückung und Raserei gerieten (IV Mose 11 $_{26}$) ¶ Prophetentum, ältestes. Die offenbar weder wurzelechte noch aus volkstümlichen Kreisen hervorgegangene, sondern zu religiösen Zwecken künstlich gebildete, im Buch des ¶ Elohisten erhaltene Erzählung, die von einem Späteren mit der Sage von den Wachteln verbunden worden ist (vgl. die Quellenscheidung von Holzinger bei E. Kautzsch: Heilige Schrift des AT, 1908³, S. 200 f), berichtet das, um im folgenden zu zeigen, wie Josua, der geringere Geist, im Eifer für Mosis Vorrang ihnen das „Prophezeien" wehren wollte, der hochherzige Moses selber aber sich vielmehr darüber freute: Prophetengeist — so will der Verfasser sagen — ist nicht das Vorrecht eines Menschen und nicht an einen Ort gebunden; sondern der Geist wehet, wohin er will und niemand darf ihm wehren; ja, möchte er ganz Israel erfüllen! — Die spätere Zeit fragt, was sie in diesem Zustand „prophezeit", d. h. geweissagt haben mögen, und kennt ein von ihnen — wie man behauptete — herrührendes „prophetisches", uns verlorenes Buch, aus dem der „Hirt des Hermas" (¶ Apokryphen: II, 5 a) Vision II 3 $_{4}$ den Satz: „Nahe ist der Herr denen, die sich bekehren" zitiert hat.

Schürer: III, 1898³, S. 266 f, woselbst weitere Literatur. **Gunkel.**

Eleaten ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Elementarmethode ¶ Pestalozzi ¶ Erziehung.

Elemente (religiös verehrt) ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1 a ε.

Elenden-Bruderschaften oder Elen-

den-Gilden des Mittelalters hießen 1. die Korporationen, die für Unterkunft und Verpflegung der Reisenden und Pilger in den Elendherbergen, eventl. auch für deren Bestattung auf den Elendkirchhöfen sorgten (Elend = Ausland); 2. gemäß der Erweiterung des Begriffs Elend (= Leid) die Gilden, die sich überhaupt Armer und Kranker annahmen, nicht bloß der Fremden; 3. die Bruderschaften, die durch besondere Meßgottesdienste und durch die vorgeschriebenen Gebete und guten Werke ihrer Mitglieder für die armen Seelen im Fegfeuer eintraten, denen verwandte eigne Fürsprecher fehlten; in ältern Missalien gibt es für diese ein besonderes Formular pro animabus exulibus.

KL² IV, S. 358 f; — KHL I, S. 1267; — G. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, Bd. II, 1884, S. 275 ff; — E. v. Möller: Elendenbrüderschaften, 1906. **Jsch.**

Eleusinische Mysterien ¶ Mysterien.

Eleutherus, Papst, als Nachfolger ¶ Soters, um 174—189, wahrscheinlich Grieche von Geburt, Diakon unter ¶ Anicet. Die dem Hause des Kaisers Commodus angehörige Marcia sorgte in dieser Zeit für den äußeren Frieden der römischen Gemeinde, die innerlich, wie es scheint, besonders von der montanistischen Frage (¶ Montanismus) bewegt wurde; die Märtyrer von Vienne und Lyon richteten in dieser Sache durch ¶ Irenaeus an E. ein Mahnschreiben „über den Kirchenfrieden". Zweifelhaft bleibt, ob noch unter E. ¶ Hegesipp in Rom wirkte, ob seiner Zeit das Fragmentum Muratorianum angehört u. a.; unglaubwürdig ist endlich die Nachricht, E. habe sich verdient gemacht um die Christianisierung Britanniens.

RE³ V, S. 287 ff. **Werminghoff.**

Elevation ¶ Messe, liturgisch, ¶ Abendmahl: IV.

Elftausend Jungfrauen. Die Legende erzählt nach der heute üblichen Fassung, wie die britannische Königstochter Ursula mit elftausend Gefährtinnen das Rheintal herauf nach Rom wallfahrtete, dort von dem Papst ¶ Cyriacus empfangen wurde und mit diesem die Rückreise antrat, auf der sie und ihr Gefolge in Köln von den Hunnen überfallen und niedergemetzelt wurden. Die Legende stammt in dieser Gestalt aus dem hohen Mittelalter, geht in ihren Grundlagen aber in viel ältere Zeit zurück. Denn eine noch heute vorhandene und wohl aus dem 4. Jhd. stammende Inschrift belehrt uns, daß ein Mann senatorischen Ranges, Clematius, infolge einer Reihe von Visionen schon damals in Köln eine Kapelle zu Ehren einer Anzahl Kölner jungfräulicher Märtyrerinnen von Grund aus restauriert hat und beweist damit, daß man diese Märtyrerinnen schon damals in Köln verehrte. Ihre offenbar kleine Zahl und ihre Namen nennt (und kennt wohl auch) die Inschrift nicht. Vielmehr erscheinen diese erst seit dem neunten Jahrhundert, wo bald von dem Martyrium „der heiligen Jungfrauen, Martha und Sancta mit mehreren anderen", bald von dem der 11 Jungfrauen Ursula, Sancta, Gregoria, Pinosa, Martha, Saula, Bertula, Sancina, Rabacia, Saturia und Palladia, bald von dem der Pinosa, Ursula und anderer Tausende, oder auch dem der Ursula und der 11 000 die Rede ist, und gleichzeitig sich nach mancher und vielleicht richtiger Annahme die Spuren der Kombination der Kölner Legende mit einer wälisch-bretonischen Sage finden, nach der in der zweiten Hälfte des 4. Jhd.s eine Schar von Jungfrauen über das Meer hin nach Gallien geschickt wäre, um dortigen britischen Ansiedlern vermählt zu werden. Ihre endgültige Gestalt empfing die Legende dann im 12. Jhd., als man in Köln auf eine Menge Totengebeine stieß und angeblich mit ihnen zusammen eine Reihe von Steintafeln fand, die einen Teil der Gebeine als Reste von Kardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen bezeichneten; denn die von dem Abt Gerlach von Deutz über den Fund befragte hl. ¶ Elisabeth zu Schönau bestätigte damals auf Grund von Visionen nicht nur dessen Echtheit, sondern gesellte Ursula außer ihren weiblichen Begleitern auch den Papst Cyriacus und ein weiteres männliches Gefolge zu und schuf damit die heute gewöhnliche Gestalt der Legende.

Hauck: RE³ XX, S. 354 ff. **Loeschcke.**

Elhorst, Hendrik Jan, mennonitischer holländischer Theologe. Geb. 1861 zu Wisch, 1887 Mennonitenpfarrer (Irnsum, Arnhem, Haag, Haarlem), 1901 Mitdirektor von Teylers Godgeleerd Genootschap, 1902 Mitbegründer und Redakteur von Teylers Theologisch Tijdschrift, 1906 Professor für AT an der Städtischen Universität von Amsterdam. Zählt zur modernen kritischen Richtung.

Schriften: De Profetie van Micha, 1891; — De Profetie van Amos, 1900; — Israël in het licht der jongste onderzoekingen, 1906. **Schowalter.**

Eli und die Eliden. E. ist nach den Samuelbüchern am Ende der Richterzeit Priester Jahves an dem Tempel zu ¶ Silo, wo die heilige Lade sich befindet (I Sam 1_{9} u. a.). Eine ganz späte Auffassung zählt ihn mit unter die Richter Israels (I Sam 4_{18} Zusatz). Zu ihm wird der junge Samuel gebracht (I Sam 3_{1}). Im Philisterkrieg werden seine Söhne Hophni und Pinehas in der unglücklichen Schlacht bei Ebenezer getötet, in der auch die Lade Jahves den Feinden in die Hände fällt (I Sam 4_{1-11}). Die Schreckensbotschaft verursacht E.s plötzlichen Tod (I Sam 4_{12-18}). Später treffen wir Ahimelech, den Sohn Ahitobs und Enkel des Pinehas mit seinem Geschlecht als Priester an dem Heiligtum zu Nob (I Sam 21_{2} ff; vgl. I Sam 14_{3}); vermutlich hat die von Jeremias berichtete Zerstörung des Tempels von Silo sie von dort vertrieben (Jer 7_{12} ¶ Silo). Weil David im Heiligtum von Nob Unterstützung gefunden hat, läßt Saul die ganze Priesterschaft, 85 Mann, den Rest des Hauses E.s, niedermetzeln (I Sam 22_{9-23}); nur ein Sohn Ahimelechs, namens ¶ Abjathar, entflieht zu David. So kommen die Eliden wieder in den Besitz des Priestertums der Lade, nachdem diese in Davids Hände gefallen ist. Doch nicht für lange: Salomo entfernt Abjathar als Parteigänger Adonias vom Amt (I Kön 2_{26}). Das ist der endgültige Sturz der Eliden; ihnen folgen nunmehr im Priesteramt zu Jerusalem die Zadokiden. Dieser Wechsel muß im Geiste der späteren Zeit natürlich als gottgewollt begründet werden. Der Strafe muß die Schuld entsprechen und diese wird darin gefunden, daß E.s Söhne Hophni und Pinehas böse Buben waren, die dem Priesterstand Schande machten, weil sie Jahves Opfer gering achteten. E. aber, der alte Mann, war zu schwach, ihnen zu wehren (I Sam 2_{11-26}). Daher wird von Jahve der Untergang des Hauses E.s und der Verlust des Priestertums schon dem jungen Samuel und durch ihn dem E. vorausverkündet (I Sam 3_{1-18}). Ein an-

derer Erzähler, der ¶ Deuteronomist, läßt die Drohungen Jahves dem E. noch besonders durch einen Propheten überbringen (I Sam 2 $_{27-36}$). Die Verstoßung Abjathars aber wird ausdrücklich als Erfüllung dieser Weissagung bezeichnet (I Kön 2 $_{27}$). **Benzinger.**

Eliae (Heliae), Paulus (ca. 1480?—1535 oder 36), nannte sich nach dem Prophet Elias als dem Schutzpatron seines Ordens der dänische Karmeliter und Humanist Paul Helgesen, der, obwohl selbst gegen Arcimboldis Ablaßhandel (¶ Dänemark, 2) auftretend und für die kirchliche Sittenbesserung wirkend, doch die katholische Kirche in Predigten und zahlreichen Streitschriften gegen die Glaubensneuerung verteidigte. E. war der bedeutendste theologische Gegner der dänischen Reformation. Sein sogen. Chronicon Skibyense, das die sittlich-religiösen Zustände Dänemarks seit Mitte des 15. Jhd.s schildert, bricht mit dem Jahre 1534 ab; seitdem verschwindet E. aus der Geschichte: Schmitt vermutet, daß er für seine Treue gegen die alte Kirche gewaltsamen Anschlägen zum Opfer gefallen, Nielsen hält für wahrscheinlich, daß er nach Holland geflohen sei.

Fr. Nielsen: RE³ V, S. 296 ff; — Ludwig Schmitt: Der Karmeliter P. Heliae, Vorkämpfer der kath. Kirche gegen die sog. Reformation in Dänemark (Ergänzungshefte zu StML, Bd. 60), 1893; — Ders.: Die Verteidigung der kath. Kirche in Dänemark gegen die Religionsneuerung im 16. Jhd., 1899. **Joh. Werner.**

Eliä Ordensbrüder ¶ Karmeliter.

Elias.

1. Die Erzählungen von E.; — 2. Sage oder Geschichte?; — 3. Der geschichtliche E.; — 4. Die jüdisch-christliche Legende von E.

1. Die erste der E.-Erzählungen I Kön 17. 18 ist eine größere, in sich wohl zusammenhängende Komposition; ihr Thema sind die Ereignisse bei der großen Hungersnot, die E. wegen des Abfalls König ¶ Ahabs zum Baaldienst verhängt hat, und die dann, nachdem E. durch ein Gottesurteil über die Baalverehrer gesiegt hatte, wiederum auf E.s Wort hin gewichen ist. Dadurch sind die beiden, scharf abgegrenzten Teile des Ganzen gegeben: der erste handelt von Ahabs Abfall und der Zeit der Regenlosigkeit (17); der zweite davon, wie sich Israel zu Jahve zurückwendet und der Regen wieder fällt (18). — Der Anfang des Ganzen muß erzählt haben, wie König Ahab von Samarien seiner tyrischen Gemahlin ¶ Isebel zu Liebe in seiner Hauptstadt dem tyrischen Baal einen Tempel gebaut hat; diese Worte sind vom Redaktor des Königsbuches hier weggeschnitten und im Vorhergehenden in anderem Zusammenhange untergebracht worden (16 $_{31.\ 32}$). Mit wuchtigem Einsatz wird nun E. eingeführt: zur Strafe für den Abfall bindet er den Regen, ohne den der sonnenerhitzte Boden des Landes vertrocknen muß 17 $_1$. Es folgen drei Szenen, die sämtlich die Erlebnisse des E. während der Hungersnot darstellen und die uns zeigen sollen, wie die Dürre immer mehr zunimmt, und wie Jahve seinen Propheten in diesen Nöten beschützt und sich durch ihn verherrlicht. Zuerst flieht er vor der Rache des Königs in das Bachtal des Krith östlich vom Jordan und wird dort von Raben, die Jahve entboten hat, wunderbar ernährt 17 $_{2-6}$. Als aber das Wasser im Lande immer mehr abnimmt und der Bach selber versiegt, muß er ins Ausland. Eine arme Witwe in dem nahe bei Sidon gelegenen Sarepta hat Jahve jetzt bestellt, um ihn zu ernähren; denn der große Gott liebt es ja, durch ganz geringe Mittel seine herrlichen Wunder zu tun. Der Prophet bespricht ihren Topf und Krug, daß Mehl und Oel darin nicht ausgehen. Vorher aber hat er ihren Gehorsam erprobt; denn nur der Glaube ist würdig, Gottes Wunder zu erfahren 17 $_{7-16}$. — Es folgt eine dritte Szene, die vom Zusammenhang des Ganzen etwas abliegt: als der einzige Sohn der Witwe erkrankt und stirbt, hadert E. mit seinem allzu zornigen Gotte, und er erweckt das Kind, indem er den eigenen heiligen Leib dreimal über den Knaben streckt 17 $_{17-24}$. Diese drei Erzählungen — die zweite und dritte ohne Namen — sind „Anekdoten", wie sie leicht von einer Person auf die andere übergehen; das Wunder vom Oelkrug der Witwe und von der Wiedererweckung des toten Sohnes wird auch von Elisa erzählt II Kön 4 $_{1-7.\ 8\,ff.}$ Nur Einzelheiten darin sind für E. charakteristisch. Es sind Erzählungen, wie sie auch andren Völkern geläufig sind, und die man in Israel auf Propheten übertragen hat. Ursprünglich selbständige Geschichten, sind sie vom Dichter des Ganzen hier eingesetzt worden, um die drei Jahre der Hungersnot auszufüllen. — Der zweite Teil der Erzählung (18) nimmt den im Anfang angesponnenen Faden wieder auf und behandelt im Unterschied von den privaten Dingen des ersten Teils die öffentlichen Angelegenheiten. Er zerfällt in vier Szenen: 1. das Zusammentreffen des E. mit dem Hausmeister Obadia, 2. mit dem Könige Ahab selbst, 3. das Gottesurteil am Karmel, und 4. das Kommen des Regens. Von diesen vier Szenen ist das Gottesurteil das Hauptstück, das Erscheinen des Regens der notwendige Schluß, während die beiden ersten Szenen als Einleitungen vorausgestellt sind. Diese vier Teile bilden also eine in sich geschlossene, organische Einheit; das Ganze ist also nicht (wie der erste Hauptteil) durch Zusammenfügung verschiedener Erzählungen, sondern durch Ausführung eines Grundmotivs entstanden. Von den beiden Einleitungen war nur die zweite notwendig: ehe es zum Gottesurteil vor König und Volk kommen kann, müssen Prophet und König sich zu einer solchen großen, gemeinsamen Handlung verabredet haben. Die an sich entbehrliche erste Szene zwischen Propheten und Minister ist — ein charakteristisches Beispiel des „ausführenden" Stils (¶ Sagen und Legenden Israels) — aus der zweiten durch Verdoppelung des Motivs entsponnen: ehe der Prophet den König trifft, hat er ein Gespräch mit dem Minister. Um diese erste Szene möglich zu machen, berichtet der Erzähler, daß sich Obadia und Ahab, um Pferdefutter in dem ausgetrockneten Lande zu suchen, getrennt haben. Die Szene ist mit Stoff gefüllt, indem die während der Abwesenheit des E. in Israel und am Hofe geschehenen Ereignisse nunmehr „nachgeholt" werden; der Minister muß sie in seiner wortreichen Angst dem Propheten erzählen: inzwischen ist eine wütende Verfolgung von Isebel über die Jahve-Propheten ergangen, aber Obadia hat hundert von ihnen gerettet; auch E., der das ganze Unheil angerichtet hat, ist überall vergebens gesucht worden (18 $_{3\,b.\ 4}$ sind von späterer Hand ungeschickt nachgetragen worden). — Die folgende, in ihrer Kürze eindrucksvolle Szene

stellt Propheten und König einander gegenüber; sie schelten sich gewaltig und messen jeder dem andern Israels „Verwirrung“ zu. Aber E. behält das letzte Wort und befiehlt dem Könige, ein Gottesurteil am Karmel vor allem Volk zu veranstalten 18_{16-20}. Das folgende Hauptstück vom Gottesgericht am Karmel 18_{21-40}, eine im Unterschied von den „Anekdoten“ des ersten Hauptteils für E. ganz eigentümliche Erzählung, ist machtvoll in die Höhe getürmt. Wuchtig fährt E. sein zwischen beiden Parteien unentschieden schwankendes Volk an; beklommen schweigen sie. In gewaltiger Rede schlägt E. nun das Gottesurteil vor: die Baalspfaffen und er selber sollen einen Stier als Ganzopfer darbringen und jeder seinen Gott anrufen; der Gott, der mit Feuer antworten wird, sei „der Gott“! Höhnend läßt E. den Baalspropheten den Vortritt, denn sie sind in der Mehrheit: eine Reihenfolge, die künstlerisch notwendig war, weil E. die Gegner überbieten soll (18_{21-25}). Je eindrucksvoller im folgenden die Baalspropheten geschildert werden, je stärker wirkt das Auftreten des E.; darum ist diese wichtige und spannende Szene in zwei Teile auseinandergezogen, von denen die zweite die erste stark überbietet: bis zum Mittag „hinken“ (d. h. tanzen) sie um den Altar, dann aber, durch E. Hohn gereizt, geraten sie gar ins Rasen und schneiden sich blutig „nach ihrer Religion“ ($18_{26.\,27-29}$). Von der wilden Leidenschaftlichkeit dieser Szene hebt sich die Größe der folgenden ab ($18_{30.\,33.\,36a.\,37-40}$). Nun geht E. ans Werk; den von den Götzendienern zerstörten Jahve-Altar stellt er wieder her und legt den Stier auf den Holzstoß. Und nun betet er; es war gerade die heilige Abendstunde, da man Jahve das Cerealien-Opfer, die Mincha (¶ Opfer und Gaben im AT), darbringt. Er betet, in Ruhe und Sicherheit, im Gegensatz zum rasenden Taumel der andern: so stellt der Verfasser die Hoheit der sittlichen Religion anschaulich dar. Nun aber der Höhepunkt der ganzen Erzählung: da fällt Feuer vom Himmel! Jahve hat geantwortet! Er hat es selbst bezeugt, daß er „der Gott“ ist. So hat E. gesiegt. Man ergreift Baals Pfaffen. E. schlachtet sie selber am Kisonbach. Die heroische Szene ist durch einige Zusätze entstellt worden; dahin gehören V. $_{31-32a}$, worin die späte Bibelstelle I Mose 35_{10} zitiert wird, sowie $_{34.\,35}$, wonach, um das Wunder noch zu vergrößern, E. das Opfer noch mit Wasser beschüttet haben soll. — Nun das Schlußstück: E. betet den Regen herab. Denn jetzt, nachdem sich das Volk Jahve wieder zugewendet hat, muß auch die Strafe, die Dürre verschwinden; geschieht das nicht, so ist Jahve nicht „der Gott“. So steht noch einmal alles auf dem Spiel. So ist also auch dies Stück voll leidenschaftlicher Spannung. Schon hört E. vor seinen Ohren das Rauschen des Regens. Er ersteigt den Gipfel des Karmel; da kauert er nieder und betet ihn herab, mit allen Kräften seiner Seele. Sechsmal sendet er seinen Knaben erfolglos aus, um nach dem Meere zu sehen, von wo der Regen kommen muß. Endlich — endlich sieht er die Wolke, nicht größer als eines Menschen Hand. Das ist der Regen! Der König muß anspannen, um noch vor dem Unwetter in Jisreel zu sein. Und nun endlich die gewaltige Explosion: in die Natur ein mächtiger Guß nach dreijähriger Dürre. E. aber wird vom Geiste ergriffen, und nun rast er dahin, durch Sturm und Regen, vor dem jagenden Gespann des Königs, vom Karmel her bis Jisreel (18_{41-46}). — Damit ist die ganze Komposition zu Ende: der Baaldienst in Israel ist aus, seine Propheten sind tot, der Regen ist gefallen, Jahves Gnade ist wieder mit seinem Volke. — Die Erzählung stellt in wunderbar-machtvollen Zügen die Größe des E. und die Hoheit seines Gottes dar. Ein heroischer Geist weht durch das Ganze, trotzig, herrisch, seiner selbst bewußt, unduldsam bis zur Tötung der Feinde.

Eine zweite große Komposition enthält II Kön 19: E. am Horeb. Die Geschichte bildet gegenwärtig die Fortsetzung der vorhergehenden; ursprünglich aber ist sie von ihr ganz unabhängig und setzt den entscheidenden Sieg am Karmel keineswegs voraus: eine große Verfolgung ist über die Jahve-Religion ergangen: Jahves Altäre sind niedergerissen, seine Propheten sind getötet, E. ist allein übrig (V. $_{14}$). Der Anfang der Geschichte, der dies ursprünglich erzählt haben muß, ist jetzt weggeschnittten und eine notdürftige Harmonisierung mit dem Vorhergehenden (in Vers $_{1.\,2}$), wonach Isebel für die Ermordung ihrer Propheten am Karmel habe Rache nehmen wollen, ist dafür an die Stelle getreten. Da sendet — diese Worte sind in der griechischen Uebersetzung erhalten — Isebel an E. die kurze, aber vielsagende Botschaft: „Bist du E., so bin ich Isebel“. E. versteht es. Er merkt, daß die blutige Königin jetzt auch ihm ans Leben will. Denn eine Isebel droht nicht in leeren Worten. So gibt er sein Werk auf und flieht nach Juda, wo der Baal nicht herrscht, in die Wüste, wo ihn kein Häscher findet. Unter dem Ginsterbusch wünscht er sich den Tod: seine Kraft ist gebrochen, der Kampf ist ihm zu viel geworden. Aber der Bote Jahves erscheint ihm, stärkt ihn mit wunderbarer Speise und beruft ihn zum Horeb zu Jahve selbst. Diese wundervolle Nachtszene, ergreifend, weil sie uns den gewaltigen Heros in menschlicher Schwäche zeigt, ist eine Vorbereitung und das Gegenstück zur folgenden Horebszene und daraus entsponnen, selber aber wieder in zwei Teile auseinandergelegt ($19_{4-6.\,7f}$). So geht E., durch die Engelsspeise gestärkt, 40 Tage und Nächte hindurch bis zum Horeb, den der Verfasser wie die alte Ueberlieferung nicht auf der gegenwärtig sogenannten Sinaihalbinsel, sondern unter den Vulkanen an der arabischen Küste des Roten Meeres suchen wird. Unzweifelhaft ist, daß die Erzählung so den E. mit Mose in Parallele stellt: auf demselben Berge, wo Jahve sich dem uralten Gottesmann offenbarte, hat E. seinen Gott gesucht, und auch an derselben Stätte, denn „die Höhle“, in die E. tritt, ist die Höhle des Moses (II Mose 33_{22}). Und unter denselben Zeichen ist ihm Jahve erschienen: es sind die furchtbaren Erscheinungen des Gewitters und Vulkans, von denen auch in der Mose-Geschichte die Rede ist (¶ Sinai). Nur daß die E.-Geschichte hier die Mose-Sage überbietet: nicht in dem leidenschaftlich aufgeregten Element selber, in Sturm und Krachen und Erdbeben und Feuer wohnt der Gott, sondern in dem leisen Säuseln dahinter, d. h. in dem schaurigen, geistartigen Wehen (Hiob $4_{12\,ff\,15}$), in ewiger, göttlicher, erhabenen Stille. Dieser Zug ist also nicht, wie es gewöhnlich geschieht, auf Jahves Milde und Langmut zu deuten, wovon im folgenden wenig genug zu spüren ist.

Diese grandiose Schilderung von Jahves Erhabenheit ist um so wirkungsvoller, als sie der Ohnmacht des verzweifelnden Helden entgegengesetzt ist ($19_{9a.\ 11b-13}$). Es folgt *Jahves Gespräch mit E.* In leidenschaftlichen Worten spricht E. seine Klage aus: er hat Jahve sein ganzes eifervolles Leben gewidmet, und sein Werk ist gescheitert. Er ist übrig geblieben als der letzte Ritter Jahves in diesem Streit. Nun aber der göttliche Trost. Trotzdem wird Jahve siegen. Denn die furchtbarste Rache steht bevor. König ¶ Hasael aus Damaskus, König ¶ Jehu, der eigene künftige König Israels, und als der grimmigste von allen, der Prophet ¶ Elisa, das sind die drei Schwerter Jahves, mit denen der zornige Gott in Israel wüten wird, bis nur 7000 Mann übrig sind! Und er selber soll diese drei furchtbaren Männer noch salben. Was mit ihm selber geschehen soll, wird nicht gesagt, ist aber aus dem Zusammenhange zu erschließen: er selber, der sich den Tod erbeten hat und der noch Elisa als Nachfolger einsetzen soll, wird jetzt seines Dienstes entlassen. Er darf sterben; aber er darf getröstet sterben: das Gericht, das er so heiß ersehnt hat, wird nach ihm kommen. So ist der Inhalt der ganzen Komposition: *E.s Verzweifelung und Trost.* Dieser Zusammenhang des Ganzen ist dadurch, daß der Verfasser des Königsbuches im folgenden noch andere Geschichten von E. gebracht hat, verwischt worden. Im weiteren Sinne ist diese Erzählung der vorhergehenden vom Gottesurteil am Karmel parallel: beide handeln von Israels Abfall zum Baal und von Jahves Sieg, aber mit dem Hauptunterschied, daß nach jener Sage E. diesen Sieg selbst herbeigeführt hat, während er ihn hier nur in der Ferne schaut. — Durch die Worte Jahves am Horeb sind folgende Schlußstücke angekündigt: 1. die Salbung Hasaels, 2. die Jehus und 3. die des Elisa; schließlich muß der Tod des E. erzählt worden sein. Von diesen Schlußstücken ist nur das dritte erhalten, da der Verfasser des Königsbuches Hasaels und Jehus Salbung von Elisa erzählen wollte II Kön 8_{7} ff 9. E. gewinnt sich Elisa in ganz eigentümlicher Weise, indem er ihn durch Ueberwerfen seines Mantels zu folgen zwingt I Kön 19_{19-21}. — Die ganze Komposition ist eine wundervolle Symphonie verschiedener Motive: die Verzweifelung des Heros, die grandiose Erscheinung Jahves, die grausige Tröstung des Helden und der ahnungsvolle Schluß.

Ein neues Grundmotiv behandelt die dritte Geschichte, die von dem *Justizmord an Naboth* 21. Die Erzählung ist gegenwärtig mit Auffüllungen überladen. Naboth, ein Israelit von altem Schlage, will seinen am Palast des Königs gelegenen Weinberg, den dieser gern erworben hätte, nicht verkaufen; und Ahab hat kein gesetzmäßiges Mittel, den Untertan zu zwingen 21_{1-4}. Aber Isebel, auch hier die Anstifterin zum Bösen, ersinnt einen raffinierten, echt tyrischen Plan. Sie läßt in Jisreel, wo Naboth wohnt, ein Fasten ausrufen, d. h. eine Sühnehandlung, wie sie bei großen öffentlichen Nöten veranstaltet zu werden pflegte (¶ Feste und Feiern Israels), und den offenbar hoch angesehenen Naboth an die Spitze zu setzen. Dann treten, von ihr bestellt, zwei falsche Zeugen auf und beschuldigen ihn der Gottes- und Königslästerung: er, der Vorsitzende der heiligen Handlung, sei der heuchlerische Frevler! So wird er gesteinigt. Das Gut des Verbrechers gehört dem Staat; der König macht sich auf, den Weinberg in Besitz zu nehmen (21_{7-16}). — Jetzt aber bricht die Geschichte plötzlich um. E. tritt auf, blitzartig wie immer. Mit einem Worte zerreißt er das Lügengewebe und verheißt dem Mörder-Könige den Tod an derselben Stätte. Betroffen fragt der: hast du nun endlich die schwache Stelle an mir gefunden? Elias: ich habe sie gefunden! (21_{17-20a}). Die Erzählung schließt mit einem pathetischen Wort, ahnungsvoll über sich selbst hinausweisend. Spätere Hände haben weiteres hinzugefügt: Weissagungen über den Untergang des ganzen Ahab-Hauses ($21_{20b-22.\ 24}$) und über Isebels schmählichen Tod (21_{23}), ferner ein Wort über Ahabs große Sünde (21_{25} f), schließlich eine kurze Erzählung, daß Ahab Buße tat und daß das Gericht daher erst seinen Sohn ereilte (21_{27-29}): das letztere, um die Weissagung des großen Propheten mit der Erfüllung II Kön 9_{24} in Einklang zu bringen.

Von geringerer Bedeutung ist die Erzählung von ¶ *Ahasjas Tod* (II Kön $1_{2-8.\ 17a}$). Ahasja, Ahabs Sohn, ist krank und sendet Boten zu dem weitberühmten Orakel des Baalsebub von Ekron im Philisterlande. Aber E. stößt auf sie und sendet sie heim: ungefragt gibt Israels Gott dem abtrünnigen Könige sein Orakel, das Orakel, daß er sterben muß. Und schaudernd setzt der Erzähler hinzu: das Wort ward erfüllt, der König starb. — Ein Späterer hat, um zu zeigen, wie man den Propheten ehren muß, hinzugefügt, daß Feuer vom Himmel zweimal die Häscher des Königs gefressen hat, bis schließlich der dritte Hauptmann kniefällig den Gottesmann anflehte, freiwillig mit ihm zu gehen (1_{9-16}). — Schließlich die Entraffung des E., in ihrer gegenwärtigen Form nicht sowohl der Schluß der E.-, sondern der Anfang der ¶ Elisa-Erzählungen (II Kön 2_{1-15}). E. wird durch feurige Wagen und Rosse zum Himmel entrafft, d. h. er wird unter die himmlischen Wagenkämpfer, die Gestirne, erhoben: der hier auf Erden mannhaft für seinen Gott gekämpft hat, soll dort oben Gottes Kriege weiter führen. Hienieden aber — dies ist die Pointe der Erzählung — tritt der treue Elisa an seine Stelle: er empfängt seinen Mantel und zwei Drittel seines Geistes. — 21_{16-18} ist vergröbernder Zusatz.

Eine Notiz über E. bringt auch die geschichtliche Erzählung II Kön 9_{1}—10_{27} von der *Verschwörung des* ¶ *Jehu*, der Ahabs Geschlecht ausrottet, wobei auf E.s Drohrede über Ahab und Isebel angespielt wird $9_{26.\ 36a}$.

2. Aus einer Fülle von einzelnen Beobachtungen läßt sich erweisen, daß die Erzählungen über E., von dem zuletzt genannten Bericht abgesehen, nicht zu der Gattung der eigentlichen Geschichte, sondern zu derjenigen der *volkstümlichen Sage* gehören. Darauf weisen nicht nur Züge wie die von der Entrückung des Heros, von den Raben, die ihn speisen, von den Wundern am Oeltopf und Mehlkrug u. a., nicht nur gewisse Naivitäten, wie die, daß der Erzähler ganz unbefangen davon berichten kann, was König und Königin, doch sicherlich ohne Zeugen, in ihrer Kammer gesprochen haben, nicht nur einige bedenkliche Berührungen mehrerer Erzählungen mit dem, was in Israel und außerhalb Israels von anderen, im AT besonders von ¶ Elisa be-

richtet wird, sondern auch offenkundige Verstöße gegen gut beglaubigte historische Nachrichten: nach diesen hat Ahab den Jahvedienst keineswegs ausrotten wollen, sondern er selber hat seine, von der Isebel ihm geborenen Kinder nach Jahve „Ahasjahu, Joram, Athalja" genannt; Vereine von Propheten Jahves haben zu seiner Zeit unangefochten bestanden (II Kön 2); und viele der Jahve-Propheten sind in seinem Dienst gewesen (I Kön 22); vor allem zeigt der Bericht über Jehus Revolution, daß unter der Ahab-Dynastie die Baalverehrer eine kleine Minderzahl gebildet haben (II Kön 10_{18}ff), während nach der Horeb-Sage umgekehrt die Jahve-Frommen nur 7000 Mann gewesen sein sollen. Mehr aber als dies alles beweist die ganze Haltung der E.-Erzählungen. Nicht nüchterne Wirklichkeiten werden hier objektiv dargestellt, sondern große religiöse Wahrheiten sind hier in vollendete dichterische Form gekleidet. So schließt also unser Urteil, daß diese Erzählungen Sage seien, ihre hohe religiöse Wertung keineswegs aus, sondern vielmehr ein. Die Geschichtsschreibung jener Zeit, die fast ausschließlich von Königen und Kriegen erzählt, hat den großen Mann nur gelegentlich erwähnen können; aber das Volk hat seine Größe wohl erkannt und ins Uebermenschliche erhoben: er ist würdig, ein Streiter Jahves im Himmel zu werden! Als den Kreis, der die Erinnerungen von E. gepflegt hat, haben wir uns die Prophetenschulen zu denken; die Heimat dieser Männer wird das Nordreich gewesen sein (I Kön 19_3). Die Ausbildung und Niederschrift der Sagen wird nicht allzu lange nach E.s Tod erfolgt sein, was daraus zu schließen ist, daß in ihnen ein Einfluß der mit dem 8. Jhd. einsetzenden schriftstellerischen Prophetie und ihres erbitterten Kampfes gegen den volkstümlichen Gottesdienst noch nicht zu erkennen ist.

Andrerseits ist *nicht alles* über E. Ueberlieferte *unglaubwürdig*. Wie hätte auch die Sage die ganze urgewaltige Figur ohne irgend einen geschichtlichen Hintergrund erfinden können, zumal da zwischen den vorauszusetzenden Begebenheiten selbst und der Niederschrift der Erzählungen nur ein verhältnismäßig kurzer Zeitraum liegen kann? Auch beglaubigt die bereits mehrfach erwähnte Geschichte von Jehus Revolution nicht nur den Baaldienst des Hauses Ahabs und den Widerstand der Prophetenpartei, sondern selbst den Justizmord an Naboth. Auch die Erzählung über ¶ Athalja ist lehrreich: dort sehen wir dieselben Verhältnisse in Israel, wie ein Menschenalter später in Juda. Schließlich bezeugt Menander von Ephesus aus tyrischer Ueberlieferung den Namen Ithobaals, des Vaters der Isebel, sowie die zu seiner Zeit vorgefallene Hungersnot (Josephus, gegen Apion I 18 und Altertümer VIII 13_2).

3. Die schwierige Aufgabe des Historikers ist es, das Sagenhafte und das Historische der E.-Erzählungen, soweit es möglich ist, zu scheiden und die *Gestalt des geschichtlichen* E. zu zeichnen. Bei zwei großen Gelegenheiten ist E. aufgetreten: als Ahab den tyrischen Baaldienst in Samarien einführte, und als er eines eigennützigen Zweckes wegen Naboth unter dem Scheine des Rechts morden ließ, beidemale Unheil verkündend: Jahves Gericht über den Frevel, beidemale in derselben Stimmung: im „Eifer für Jahve". Mit diesem Worte ist der Charakter des E. gezeichnet: er ist eine leidenschaftliche, zornige Natur, ein echter Sohn des Moses, mit dem ihn die Sage nicht zufällig zusammenstellt, und Vorfahr der vielen Propheten, die auf ihn folgen sollten. Die Jahvereligion, die durch gewaltig-begeisterte Gottesmänner in Israel gestiftet und fortgepflanzt worden war, und die allen Verirrungen des Volkes gegenüber immer wieder ihr Haupt erhob, findet in ihm einen ihrer größten Vertreter. — So eifert E. für *Jahves alleinige Verehrung in Israel* gegen den Baaldienst. Als König ¶ Ahab seiner Gemahlin zu Liebe und zugleich aus politischen Gründen dem tyrischen Baal in seiner Hauptstadt Samarien einen Tempel baute, beabsichtigte er nicht, dem Jahvedienst entgegenzutreten oder ihn gar abzuschaffen. Auch wird der Masse des Volkes ein solcher Synkretismus kaum besonders anstößig gewesen sein. Aber die für Jahve allein eifernde Partei der Propheten, voran der gewaltige E., faßten die Verehrung zweier Götter neben einander als eine unerträgliche Halbheit, ja als einen Abfall von Jahve auf. E.s Grundsatz ist also, daß Jahve allein in Israel verehrt werden soll. So hat er einen leidenschaftlichen Kampf gegen Jahves Rivalen begonnen. Die Stellung, die er in diesem Kampf einnimmt, ist die einer bewußten exklusiven *Monolatrie*; ja, nach dem von ihm überlieferten Worte, daß es sich in dem Streit der beiden Religionen darum handele, welcher von beiden „der Gott" sei, dürfen wir ihn bereits einen *Monotheisten* nennen (¶ Monotheismus und Polytheismus im AT). Sein dem Synkretismus hingegebenes Volk ist ihm in diesem Kampf nicht gefolgt: am Horeb klagt er über seine Einsamkeit; aber er muß auch Anhänger gefunden haben: Ahab nennt ihn einen „Verwirrer Israels". Sicher ist, daß der entscheidende Sieg über den Baal erst durch den von ¶ Elisa angestifteten ¶ Jehu davongetragen ist. Aber daß auch E. in diesen Kämpfen vorübergehend erfolgreich war, ist an sich nicht unwahrscheinlich; und das scheint die Karmelsage zu lehren, der doch vielleicht irgend etwas Historisches zugrunde liegt. — Zugleich bekämpft E. in dem Baaldienst ein der israelitischen Religion *fremdes religiöses Prinzip*. Baal ist die Verkörperung der Naturreligion Kanaans, wollüstig, üppig, ganz im Gegensatz zu dem ernsten, strengen, zornigen Jahve: eine „Dirne und Hexe" hat man in Prophetenkreisen die tyrische Königstochter gescholten (II Kön 9_{22}); Prostitution also und Zauberei ist in diesem Kultus zu Hause; in wildem Taumel, da man den Schmerz nicht mehr empfindet, erlebt man den Gott. Eine große Gefahr war es für Israel, daß diese Religion, vom Hofe begünstigt und mit einer höheren Kultur verbunden, die höhere, von den Gottesmännern seit Mose in Israel vertretene Religion verdarb. Im Gegensatz dazu ist E. der Vertreter der alten, ernsten und rauhen Zeit: im Pelzmantel, der uralten Wüstentracht, ist er aufgetreten, seinen Gott sucht er in der wilden Einsamkeit des Horeb, nicht in den kostbaren Tempeln und in Symbolen, von Menschenhand gemacht, und in den schrecklichsten Naturerscheinungen hat sich ihm Jahve offenbart. Dem „Jahve Zebaoth", d. h. dem uralten kriegerischen Jahve hat er gedient, und dem Moses hat ihn die Sage gleichgestellt. So wird E. das Feine, Neumodische der fremden

Kultur gehaßt haben, nicht anders als wie Amos und Jesaias, seine Nachkommen. Dagegen hat er, soweit wir wissen, nur gegen den tyrischen Baal, aber nicht gegen die aus der kanaanäischen Religion in den Jahvedienst eingedrungenen Elemente geeifert. — Zugleich ist der Jahve, für den E. kämpft, der Gott des **alten guten Rechts**. Bei dem Morde an Naboth ist E. aufgetreten im Namen des Gottes, der Recht und Gerechtigkeit will und das unschuldig vergossene Blut rächt, und hat dem Mörder Ahab den Tod geweissagt. Auch hierin bekämpft E. die neue ausländische Art: er verteidigt die alten Freiheiten Israels gegen das Königtum, das unter dem Einfluß fremder Staatsanschauung Despotismus werden will. Und auch hierin ist er der Ahnherr einer großen Zahl von Söhnen, die mit ihm für das alte gute Recht und die Sitte der Väter eifern. — Trotz des Eifers für altisraelitisches Wesen ist E.s Gott mehr, bei weitem mehr als nur ein Nationalgott. In den nationalen Unglücksfällen, in den schrecklichen Aramäerkriegen hat E. Jahves Strafe für den Baal und das zertretene Recht gesehen. **Denn Jahve ist mehr als Israel.** Er stellt Forderungen an sein Volk und wird es eher vernichten, als von ihnen ablassen. Israels Feinde sollen seine Werkzeuge sein gegen sein eigen Volk. So wächst Jahve über sein Volk hinaus.

So ist E. der Bannerträger eines werdenden sittlichen Monotheismus.

4. Noch die **späteste Legende** hat E. nicht vergessen (¶ Eschatologie: II). Wir hören von einem Brief, den er an König Joram von Juda geschrieben haben soll II Chron 21_{12} ff. Noch später kennt man eine „Apokalypse" des E., die Paulus zitiert hat I Kor 2_9. Die ursprünglich wohl mythologische Figur eines Boten, der Jahves großem und schrecklichem Tage vorangehen und Jahve den Weg bahnen soll, hat man E. gleichgesetzt Mal 3_1 ff. $_{23}$ und dessen nochmalige Erscheinung erwartet Mtth 17_{10} $27_{47.\,49}$ 16_{14}; weshalb dann Jesus und seine Jünger in ¶ Johannes dem Täufer den wiedererschienenen E. erkannten Mtth 11_{14} 17_{10} ff Luk 1_{17} Mrk 6_{15} u. a. Einen schwungvollen Hymnus auf E. singt Jesus Sirach 48_1 ff im „Hymnus auf die Väter". In der Verklärungsgeschichte tritt E. neben Mose auf Mtth 17_3 f: auch hier liegt irgend etwas Mythologisches zu Grunde. Auch in der ¶ Apokalyptik erhält E. seine Stelle: mit Moses zusammen muß er gegen das Tier des Abgrunds in der letzten Zeit kämpfen; auch hier ist seine Gestalt mit mythologischen Zügen versetzt Apok Joh 11_3 ff. Aehnliche Erwartungen finden sich bei den Rabbinen und in dem kraftvollen, „Muspilli" genannten althochdeutschen Gedichte aus dem geistlichen Buche Ludwig des Deutschen, wo, wie man vielfach annimmt, germanische Mythen vom Götterkampf und Weltbrand zu dem alttestamentlich-apokalyptischen Stoffe hinzugekommen sind. Ebenso tritt E., der Mann mit dem Feuerwagen, in slawischen Sagen auf als der Bezwinger des Teufels (oder des Judas) durch Donner und Blitz. Im jüdischen Volksglauben spielt die Gestalt des E. eine bedeutsame Rolle. Chiliastische Schwärmer und Sektenstifter, deren prophetisches Selbstbewußtsein nicht ausreichte, sich als den wiederkehrenden Messias anzusehen, haben sich nicht selten für den Vorboten des Messias, den E., gehalten.

Die Kommentare zu den Königsbüchern von A. Klostermann, 1887, J. Benzinger, 1899 und R. Kittel, 1900; — J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1905^6, S. 285 ff; — Hermann Gunkel: Elias und Baal (RV, II, 8), 1906. — Ueber E. im Judentum W. Bousset: Rel. des Judentums, (1903) 1906^2, S. 266 f; — Schürer, s. Register; — The Jewish Encyclopedia V, 1903, S. 122 ff. — Ueber „Muspilli" Rudolf Koegel: Gesch. der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters I, 1, 1894, S. 317 ff. — Slawische Sagen bei Oskar Dähnhardt: Natursagen, 1907, Register. **Gunkel.**

Elias, 1. von **Cortona** († 1253), Franziskanergeneral 1232—39, nachdem er schon zuvor durch seine Tätigkeit als Provinzial in Syrien und nach seiner Rückkehr aus dem Orient als Vikar des hl. ¶ Franz v. Assisi großen Einfluß ausgeübt und in der Zeit von dessen Tod bis zur Wahl des Johannes Parens zum Generalminister (Pfingsten 1227) die Oberleitung des Ordens besorgt hatte. Hatte er schon früher durch seine weltliche und der Hierarchie freundliche Richtung, durch seine Ermäßigung des Armutsideals und sein Eintreten für Pflege von Wissenschaft und Kunst im Orden Widerstand gefunden, so verstärkte sein rücksichtsloses Eintreten für seine Ziele die Partei der sogenannten Observanten und führte 1239 seinen Sturz herbei; ja als er nach wie vor mit dem inzwischen von ¶ Gregor IX gebannten Kaiser ¶ Friedrich II in Verbindung blieb, traf ihn selber der Bann seines früheren päpstlichen Gönners. E. lebte eine Zeit lang in Friedrichs II Umgebung (Gesandtschaft nach Konstantinopel), dann in einer Cella (Haus mit Kirche) bei Cortona, mit dem Papsttum und dem Orden zerfallen. Vor seinem Tode erhielt er Absolution, weil er gestand, durch Parteinahme für Friedrich II und Nichterfüllung der Ordenspflichten sich schuldig gemacht zu haben. Sein Name ist im Armutsstreit der Franziskaner noch viel genannt worden.

RE^3 VI, S. 206 ff; — KL^2 IV, S. 366 ff; — KHL I, S. 12 ff; — Ed. Lempp: Frère Élie de Cortone, 1901 (vgl. dazu van Ortroy: Analecta Bollandiana XXII, 1903, S. 195—202). — Die Quellen zur Geschichte E.s sind widerspruchsvoll und oft schwer deutbar. **Zsch.**

2. **Levita** (1469—1549), hervorragender jüdischer Grammatiker, in Deutschland geboren, lebte meist in Italien. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E.

Eliasapokalypse ¶ Apokalyptik: I.

Elieser. Name des „im Hause geborenen" Knechtes ¶ Abrahams in der wahrscheinlich verderbten Stelle I Mose 15_2; in der reizvollen Rebekkanovelle I Mose 24, wo Abrahams alter Knecht, Verwalter und Testamentsvollstrecker seines Herrn, für den Sohn des sterbenden Abraham in weiter Ferne bei den Verwandten um eine Braut werben soll und sie auch durch ein ebenso fromm wie weltklug ausgewähltes Zeichen zu gewinnen weiß, wird der Name „E." nicht genannt. Vielfach wird vermutet, daß die „318 Knechte" Abrahams, mit denen er I Mose 14_{14} gegen die babylonisch-elamitischen Eroberer (¶ Amraphel) in den Krieg zieht, durch die Kunst Gematria (¶ Kabbala) aus dem Namen E. erschlossen seien, da die Buchstaben des Namens, als Zahlen genommen, zusammen 318 ergeben. Der Name E. kommt auch sonst im AT vor, Mosis Sohn II Mose 18_4 I Chron 23_{15}, ein Jahveprophet unter Josaphat II Chron 20_{37}. **Gunkel.**

Eligius v. Noyon (um 590—659), geb. zu Chaptelat bei Limoges, Goldschmied und Münz-

meister unter Chlothar II und Dagobert I, danach Geistlicher, eine der einflußreichsten Persönlichkeiten bei Hofe, Freund ¶ Columbas von Luxeuil, dessen Regel er in seinem Kloster Solignac einführte. 641 Bischof von Noyon, hat er sich besonders um die Heidenmission unter den Friesen verdient gemacht. Ihm zugeschriebene Predigten sind besten Falles nur teilweise wirklich von ihm. Als Heiliger ist er Patron der Goldschmiede und Helfer bei Pferdekrankheiten und Skrofeln, auch Bergleute, Uhrmacher, Silberarbeiter, Wagner, Waffenschmiede usw. rufen besonders ihn an. Heiligentag: 1. Dez.

RE³ V, S. 301; — KHL I, Sp. 1272. **K.**

Elihu ¶ Hiobbuch.

Eliot, 1. Charles W., bis 1909 Präsident von Harvard University. 1834 in Boston (Massachusetts) geboren, studierte E. in Harvard Mathematik und Chemie und diente der Anstalt bis 1869 als Professor, von da an als Präsident. Als solcher schuf er aus dem unitarischen College allmählich eine interkonfessionelle Universität erster Größe, an der heute über 6000 Studenten aller Fakultäten studieren. Ueber das Ziel seiner Erziehungsmethode, dem er bis zu seiner Amtsniederlegung (1909) treu geblieben ist, sprach er sich schon in seiner Inaugurationsrede dahin aus: „Die Frucht akademischer Bildung muß in einem durch sorgfältiges Nachdenken, in philosophischem Denken geübten, mit dem wesentlichen Gedankenstoff vergangener Jahrhunderte vertrauten offenen Geiste bestehen. Nur so kann die Universität unserer Zeit Christo und der Kirche dienen". E. hat wie kein anderer das amerikanische Erziehungsideal der letzten 20 Jahre beeinflußt. Neben seinen chemischen und den pädagogischen Schriften stehen biographische Skizzen; es seien die über Franklin, Washington, Channing, Emerson genannt (unter dem Titel: Four American Leaders). **Haupt.**

2. George (1819—1880).

1. Ihre Denkart; — 2. Ihre Schriftstellerei.

1. Mary-Ann Evans, geb. in Warwickshire, gest. in London, viele Jahre mit G. H. Lewes, dem positivistischen Philosophen und Biographen Goethes lebend, zuletzt mit Croß verheiratet, der George Eliots life as related in her letters and journals herausgab, ist die bedeutendste Romanschriftstellerin Englands, deren Einfluß auf die englische und deutsche gebildete Welt noch immer nicht abzuflauen scheint. Hier interessiert zumeist die Denkart, die E. in ihren vielgelesenen Romanen vertritt. Sie ruht zunächst auf dem Grunde der Erinnerung an ihre stillen, mystischen Anfänge: völlig erfaßt von der evangelikalen Bewegung, lebte sie sich tief ein in die hl. Schrift und in das Gebetsleben der Low church (¶ High Church), leitete sogar zeitweilig Gebetsversammlungen. Die Beschränktheit des ihre Entwickelungsjahre umschließenden ländlichen Horizonts trieb sie in bohrende Reflexionen, in ein starkes Eigenleben, daraus eine Ueberflutung durch Stimmungen entstand. Erst die Gebundenheit durch Liebe festigte ihr wogendes Empfindungsleben. Aber neben diesem besaß sie von Anfang an eine enorme, geradezu männliche Wißbegierde, eine Vielseitigkeit des objektiv-sachlichen Interesses, das sie zur Beherrschung wie der modernen so der antiken Kultursprachen und zu einer durch keine Scheu vor Aergernis zu hemmenden Vielleserei trieb. Es lebte in ihr ein für die moderne Frau typischer Drang nach Ueberwindung der weiblichen Unbestimmtheit und Unsachlichkeit im Urteil. So warf sie sich mit großer Energie auf ¶ Strauß' Leben Jesu, von dem sie 1846 eine Uebersetzung herausgab; so vertiefte sie sich in ¶ Feuerbachs „Wesen des Christentums", dessen Uebersetzung sie 1854 veröffentlichte. Inzwischen war sie 1852 in die Redaktion der freisinnigen „Westminster Review" eingetreten und dadurch in innige Fühlung gekommen mit den Schülern und Fortführern des ¶ Comteschen Positivismus: J. St. ¶ Mill und Herb. ¶ Spencer. So war sie für immer den Kreisen positiver Gläubigkeit entrückt und zu agnostischem Verzicht auf religiöse Gewißheit gedrängt, keineswegs aber zur Comte-Gemeinde übergetreten. Das Resultat dieser Entwickelung ihres ebenso stimmungs- als anschauungsreichen, ebenso sittlich-religiös reizbaren als zur klaren Weltansicht drängenden Wesens war eine ungemein durchwärmte, von allen Vorurteilen und Voraussetzungen freie Liebe zu allem Persönlichen, wo es sich auch findet, und eine ungemeine Zuversicht zu der Bildsamkeit des menschlichen Innenlebens unter allen verschiedenen Milieus von Weltanschauung und Lebensumständen — was sie selbst ihren Meliorismus genannt hat. E. kann sehr viel unentschieden lassen, sich selbst völlig offen halten den immer neuen Eindrücken neuer Welten, da ihr Eines unbedingt feststeht: der Segen der Liebe und der Sieg des Guten und des guten Willens. So werden ihr alle Erscheinungen und Formen der Religion, deren entscheidende Bedeutung für das Innenleben sie voll erkennt, zu Transparenten tiefer Seelenbedürfnisse, die Trost und Halt gegenüber dem Schmerz der Zeitlichkeit und Sympathie mit allem Ringenden darbieten. Für ihr tiefes Gemüt liegt hinter der so eifrig erforschten Natur ein heiliges Geheimnis: der Schmerz des nach Licht und Wahrheit seufzenden Herzens; aber dies Geheimnis ist gehüllt in die Farben des Lichts: es geht aufwärts durch Liebe! So konnte die edle Frau bei völligem Eingehen in die Entwickelungsgedanken Comtes, unter die sie auch die sittlichen und religiösen Erfahrungen der Menschheit stellte, doch ein ungemein tiefes, ehrfurchtsvolles Verständnis für die höchste Wirklichkeit der Liebe und Güte bewahren, die in der Christusverehrung wirksam ist. Frei von allem Fanatismus war sie ebenso frei von kalter Gleichgültigkeit gegen die größte Macht eines in die Ewigkeit führenden Liebeswillens.

2. Ein getreues Spiegelbild dieser selten durchgebildeten, verinnerlichten Denkart bieten uns ihre großen Werke, von denen hier nur genannt seien die für die religiöse Volkskunde Englands so bedeutsamen Scenes of clerical life, Adam Bede, eine Hochschule innerlichster Seelsorge, The Mill on the floss, die ergreifendste Geschichte eines einsamen Kindes, Silas Marner, the weaver of Raveloe, das typische englische Gegenstück zu Tersteegen, Romola, das glänzende Bild des Renaissancelebens, in dessen Hintergrund Savonarola steht, Felix Holt, the radical, eine Verherrlichung sozialen Opferdrangs, Middlemarch, das gewaltigste Gemälde des vielverwobensten persönlichen und lokalen Lebens eines ländlichen Kreises, Daniel Deronda, ein Ehrendenkmal edeln jüdischen Menschentums. Julian Schmidt hat (s. u.) die Gesetze ihrer Produktion aus ihren

eigenen Worten vortrefflich zusammengestellt; wir betrachten sie wesentlich mit religionsgeschichtlichem Interesse. Obenan steht uns bei ihren Gestalten der volle Realismus, der keine Karrikaturen duldet, aber auch die Wirklichkeit idealer Erfahrungen, die Macht der Reue und der Inspiration durch Gott und die Guten, zur Empfindung bringt. Dabei ist ihr Realismus erwachsen ebenso aus einer ungemein mühsamen Sammlung und exakten Feststellung aller Details des historischen und lokalen Milieus wie aus einem überraschenden Gehorsam gegen die Entwickelungsgesetze jeder Individualität gemäß ihrer Grundzeichnung. Sie schaltet keineswegs frei über die Lebensgänge ihrer Helden, läßt sie vielmehr wachsen wie eine Pflanze aus dem Aufsteigen ihrer Säfte. Und insofern alle Frömmigkeit Wirklichkeitssinn, Respekt vor den göttlichen Wirklichkeiten ist, darf E. als vorzügliche Förderin der Frömmigkeit angesprochen werden. — Dazu tritt dann sofort der Eindruck des ungemeinen Reichtums ihrer Gestalten: geistliches Leben, schlichtes Landleben, höchstes Bildungsleben, soziales, ja proletarisches Leben wird in Idealtypen verkörpert, die zu einer Gallerie der Kultur der Gegenwart vereinigt werden könnten. Aber wie wunderbar ist das wissenschaftliche Sachinteresse mit dem künstlerischen Interesse an der persönlichen Form verbunden — obenan in dem Muster eines historischen Romans, in Romola —, eben durch die seltene Energie des Einfühlens in das objektive Leben! Und nun wieder diese einzige Fähigkeit, allen verschiedenen Standpunkten gerecht zu werden. Es ist ihr wie allen großen Künstlern eigen, daß die Gestalten ihrer Phantasie allmählich in ihre und unsere Sympathie hineinwachsen und durch den Eindruck ihres notwendigen Handelns aus innersten Nötigungen auch dann eine gewisse Größe gewinnen, wenn wir ihnen ursprünglich antipathisch gegenüberstanden. Besonders heilsam ist diese Schule der Gerechtigkeit und Objektivität gegenüber den von uns als Sekten verschrieenen Dissenters, denen die E. allein schon in der Dinah (Adam Bede) eine durchschlagende Ehrenrettung geschrieben hat, wie sie kein Pietist ähnlich wirksam hätte leisten können. Wer überhaupt Verständnis sucht für die engherzigen, sich abschließenden Gemeinschaften, für Methodisten, Evangelikale, Baptisten, für ihre religiöse Wucht und kulturelle Bedeutung, der lese Adam Bede, Scenes of clerical life, Silas Marner! Aber ebenso gerecht ist sie gegen die Hochkirchlichen: wie beschämt der alle gesunden Triebe stärkende Vicar in Adam Bede unsere anfängliche Ungeduld mit seinem Beharrungstrieb! Aber auch Katholiken und Juden finden bei ihr überzeugende Idealtypen, ohne doch der tatsächlichen Begrenztheit ihrer Art entkleidet zu werden. — Daß diese Gestalten nun aber doch nicht wie bloße Charakterstudien berühren, sondern neben intensivem intellektuellem Interesse ein volles Mitleben des Gemüts, Reinigung und Veredlung der Gefühle, Klärung und Befreiung von Leidenschaften und Vorurteilen bewirken, das liegt an der starken Sympathie mit allem Menschlichen und am Ende an dem gläubigen Vertrauen, daß den Menschen wirklich zu helfen ist. Das ist das Geheimnis ihres Humors, der gar wenig mit Witz und Spleen zu schaffen hat, aber eins ist mit dem Pathos einer großen Seele, mit der Gerechtigkeit verstehender Liebe. Darum ist auch neben der Vorgeschichte der Handelnden ihr Milieu mit peinlichster Genauigkeit geschildert. Bei wiederholtem Lesen tritt die Fülle der Nebenpersonen besonders hervor. In Middlemarch lernen wir die ganze kleine Kreisstadt mit ihrer ländlichen Umgebung kennen, aus der so viel von dem inneren Leben der Hauptpersonen sich ergibt. Der Volkskundler sollte vor allem bei ihr in die Schule gehen. — Und doch gibt E. den Glauben an die Freiheit und Verantwortlichkeit menschlichen Handelns nicht auf. Bleiben da für das Denken ungelöste Widersprüche: für den, der sich sinnend und glaubend in die Menschenleben vertieft, verbinden sich die Gegensätze der solidarischen Abhängigkeit und der verantwortlichen Freiheit zur höheren Einheit, der Wirklichkeit des Guten und Edlen, der Sympathie und Treue. — Die Popularität dieser Schriftstellerin war naturgemäß (vgl. dagegen ¶ Dickens) begrenzt eben durch die Fülle der Gesichte, durch die Kompliziertheit des Gewebes, durch die Mischung auch der moralischen Motive und Effekte. Aber im Kreise der geschichtlich Gebildeten hat sie eine gewaltige pädagogische Macht ausgeübt und übt sie weiter aus: sie überzeugt die Zeitgenossen und Epigonen eines Comte, Strauß, Feuerbach von der Wirklichkeit und Gewalt des Ideals, das die Welt überwindet durch mitfühlende Gerechtigkeit und selbstlose Hingabe.

In deutscher Uebersetzung sind am verbreitetsten Adam Bede, Die Mühle am Floß (beide bei Reclam) und Silas Marner (bei Hendel). In deutschen Schulen wird gelesen The mill on the floss (Tauchnitz, Stud. Ser. 2). — J. W. Croß: George Eliots Life as related in her letters, Tauchnitz Edition, 2318—2321; — Julian Schmidt: Bilder aus dem geistigen Leben unserer Zeit, 1870. **Baumgarten.**

3. John (1604—90), „der Apostel der Indianer", englischer Geburt und Erziehung, trat 1631 als schon ordinierter anglikanischer Geistlicher zu den Independenten über und wurde Geistlicher in Roxbury (Massachusetts). Mit Eifer legte er sich auf das Studium der indianischen Sprachen und missionierte von Roxbury aus unter den benachbarten Indianerstämmen, in deren Dialekt er 1661—63 die Bibel übersetzte. E. gründete auf der Grundlage einer von ihm überhaupt (in: The Christian Commonwealth) empfohlenen biblizistisch-theokratischen Verfassung zwei „betende Indianer"-Niederlassungen mit etwa je 500 Bekehrten, nach deren Muster sich bald andere bildeten, und hatte die Freude, bei seinem Tode 24 seiner Heidenchristen zum Predigtamt vorbereitet zu haben. Glücklicherweise hat er den späteren vollkommenen Untergang seines Werkes nicht erlebt.

R. Grundemann: RE[3] V, S. 301 f; — Francis in Sparks Library of American Biography V. **Haupt.**

4. Samuel (1821—98), amerikanischer Historiker am Trinity College zu Hartford, dessen Präsident 1860—64, seit 1864 in seiner Vaterstadt Boston.

Für die amerikanische Kirchengeschichte bedeutsam sein Manual of the United States history 1492—1850, (1856) 1877[2], für die allgemeine Kirchengeschichte seine Geschichte der Freiheit (Passages from the history of liberty), 1847, über italienische Reformatoren; History of liberty, (1849) 1852[2], deren 2. Teil die Hist. of the early Christians behandelt. **Zich.**

Elipandus von Toledo ¶ Christologie: II, 3 c.

Eliphas aus Theman, einer der Freunde Hiobs, Hiob 2_{11}; Theman ist eine Landschaft oder ein Stamm im nördlichen Edom. — ¶ Hiobbuch. **G.**

Elisa.

1. Die Erzählungen; — 2. Das Bild des E.

1. E. (hebr. Elischâ, griech. Elisaiè), Sohn des Saphat, reicher Bauernsohn, dann Schüler und Nachfolger des ¶ Elias. Seine Berufung — er wird von Elias durch Umwerfen seines Zaubermantels gezwungen, vom Pfluge aus ihm zu folgen — erzählt die Eliassage I Kön 19$_{19-21}$. Seine Schüler und Anhänger haben ihn durch einen reichen Sagenkranz verherrlicht. Eine einleitende und höchst stimmungsvolle Erzählung berichtet, wie E. die Treue gegen seinen Meister selbst in den Schauern seiner Entraffung bewährte und zum Lohn dafür zwei Drittel seines Geistes und den Wundermantel erhielt II Kön 2$_{1-15}$ ($_{16-18}$ sind ein vergröbernder Zusatz). Die folgenden Erzählungen von ihm gliedern sich in solche, die ihn im Verkehr mit ungenannten Privatpersonen zeigen, und anderen, die seine politische Wirksamkeit darstellen. Die ersteren, meistens ziemlich kurz und „A n e k d o t e n" zu nennen, erzählen gewöhnlich, wie er in irgend einer Not durch seine Wundermacht Hilfe gebracht hat. So soll er die Quelle von Jericho — gemeint ist die „Sultansquelle" —, deren Wasser Tod und Fehlgeburt bewirkte, durch Einschütten von Salz gesund gemacht II 2$_{19-22}$ und das Oel im Kruge einer armen Prophetenwitwe zu einem wunderbaren Oelquell verzaubert haben II 4$_{1-7}$. Die giftigen Gurken im Topf der Prophetenjünger machte er zu einer gesunden Speise 4$_{38-41}$; er bewirkte, daß wenige Brote in dem frommen Kreise für viele auslangten 4$_{42-44}$; ja selbst ein entfallenes Beilblatt ließ er durch seinen Zauber aus dem Wasser herauskommen 6$_{1-7}$. Und noch im Grabe tat er Wunder: die Berührung mit seinem Leichnam gab einem Toten neues Leben 13$_{20}$ f. Während diese Erzählungen untereinander keine Verbindung zeigen, haben drei andre, etwas längere Sagen die Person, für die der Prophet seine Wundermacht einsetzt, gemeinsam, bilden also einen kleinen „Sagenkranz": es ist ein frommes Weib aus Sunem (bei Jisreel), der E. zur Belohnung ihrer Gastfreundschaft den erwünschten Sohn durch sein wunderwirkendes Wort verschafft 4$_{8-17}$. Eine Fortsetzung erzählt, in etwas weltlicherem Tone, wie dies Weib, als ihr Sohn gestorben ist, durch ihre den Augenblick auskaufende Entschlossenheit den Propheten zwingt, ihr das Kind rechtzeitig zu erwecken 4$_{18-37}$. Eine zweite Fortsetzung, die Verhältnisse späterer Zeit widerspiegelnd und offenbar zum Abschluß dieses Sagenkranzes hinzuerfunden, berichtet, wie das Weib, nach langer Abwesenheit nach Kanaan zurückkehrend, den König gerade im Gespräch mit E.s Schüler über das an ihrem Sohn geschehene Wunder trifft und den ihr geraubten Acker durch das Eingreifen des Königs zurückerhält: so wird ihre Frömmigkeit noch einmal belohnt 8$_{1-6}$. Eine andere „Anekdote" erzählt, wie die Wundermacht des Propheten, die den Frommen so hilfreich ist, den Verächtern Verderben bringt: die unartigen Knaben von Bethel, die seinen Kahlkopf, das Zeichen seiner Prophetenwürde, von hohem Felsen ab gewahren und, sicher, wie sie sich da oben fühlen, zu verhöhnen wagen, läßt er durch Bären fressen 2$_{23-25}$.

Andere Erzählungen, gewöhnlich längeren Umfangs, schildern E. in seiner p o l i t i s c h e n Tätigkeit. Er begleitet die Könige Joram und Josaphat im Feldzug gegen König Mesa von Moab, verschafft dem israelitischen Heere in der Einöde Wasser und weissagt ihm einen Sieg 3$_{4-27}$. Ebenso mischt volkstümliche Züge mit der Verherrlichung des Propheten zusammen die gleichfalls eine historische Begebenheit widerspiegelnde Erzählung von Samariens Belagerung und Befreiung 6$_{24}$—7$_{20}$. Schon ist die Hungersnot in der belagerten Stadt aufs äußerste gestiegen; schon verzweifelt der König und will den Propheten (der mit seiner Mahnung zum Ausharren an dem Elend schuld ist) töten; aber E. weissagt Jahves Hilfe für morgen, eine Hilfe, die dem ungläubigen Ritter den Tod bringen wird. Diese Erzählung, die übrigens völlig aus einem Gusse ist — die Hungersnot erklärt sich aus der Belagerung vollauf und gehört weder einer andern Rezension an, noch ist sie aus einer Dürre des Landes entstanden zu denken —, ist besonders frisch und auschaulich erzählt. Zu den politischen Erzählungen in weiterem Sinne gehört auch die schöne und ideenreiche Sage von Naëman, einem vornehmen Aramäer, der von Aussatz befallen ist und sich zuerst an den König Israels, der freilich nicht helfen kann, dann aber an Jahves Propheten wendet, der ihm, als er gehorsam geworden ist, Hilfe verschafft, aber von ihm kein Geschenk annimmt (5). Viel tendenziöser und stark ungeschichtlich ist die Legende 6$_{8-23}$, wonach E., sicher im Schutze der himmlischen Heerscharen, ein ganzes gegen ihn ausgesandtes aramäisches Heer verblendet, auf den Markt von Samarien führt, dann aber freundlich entläßt und so Frieden zwischen Aram und Israel schließt. Auch die Ermordung des feindlichen Königs Benhadad durch Hasael hat man auf E. zurückgeführt, dem der Prophet weinend seine grausamen Taten gegen Israel geweissagt haben soll 8$_{7-15}$. Ja selbst die darauf folgenden, lange nach E.s Tode geschehenen Befreiungskriege Israels hat man von dem großen Propheten abgeleitet: noch sterbend soll er Israel — dies eine echte Zaubergeschichte — drei große Siege über Aram hinterlassen haben 13$_{14-19}$. — Von allen diesen Erzählungen unterscheidet sich stark die von Jehus blutiger Revolution, eine geschichtliche Erzählung in eigentlichem Sinne von bei weitem weltlicherem Tone, die nicht wie die andern vorwiegend oder allein den Propheten verherrlicht, sondern die nur im Anfang die Ereignisse auf E.s Eingreifen zurückführt 9$_{1}$ ff.

Die Erzählungen von E. sind l o s e a n e i n a n d e r g e r e i h t und halten die Form der einzelnen Geschichte fest (¶ Sagen und Legenden Israels). Sie stammen offenbar aus der mündlichen Ueberlieferung, hauptsächlich wohl der Schüler des E., der Prophetenjünger, — eine Situation des Erzählens schildert deutlich II 8$_{4}$ —, aber auch des Volkes selbst, was die volkstümliche Haltung einzelner Geschichten (vgl. oben) beweist. Gegen einander sind sie nicht immer völlig ausgeglichen: so sind nach 4$_{38}$ ff der Prophetenjünger so wenige, daß sie alle aus demselben Topf essen, nach 4$_{43}$ aber sind es 100 Mann; E.s Schüler Gehazi wird 5$_{27}$ für Lebenszeit aussätzig, woran aber 8$_{4}$, wo er in unbefangenem Verkehr mit dem Könige steht, nicht mehr gedacht wird; die Aramäerkriege, 6$_{23}$ endgültig beendet, werden 6$_{24}$ fortgesetzt. — Daß diese Erzählungen S a g e n sind, ist jedem verständigen Beobachter selbstverständlich. Dies folgt u. a. aus der Namenlosigkeit der meisten Per-

sonen in den Geschichten — selbst die Namen der Könige von Israel hat die Sage z. T. vergessen, z. B. 5_{5} ff $6_{9.\ 21.\ 26}$ ff 8_{3} ff —, ferner aus einer so ungeschichtlichen Notiz wie 7_{6}, und geht zum Ueberfluß noch daraus hervor, daß sich dieselben Stoffe z. T. in anderen Ueberlieferungen wiederholen: so wird bekanntlich das Wunder vom Krug der Witwe als wunderbarem Oelquell und von der Erweckung des toten Knaben auch von Elias I 17_{10} ff, die Brotspeisung von Jesus, die Geburt des Kindes als Gastgeschenk von Abraham I Mose 18, das Heraufholen des Beiles aus dem Wasser von Hermes (Fabulae Aesopicae No. 308 und No. 308 b) erzählt. — Entstanden werden diese Sagen sein jedenfalls im Nordreiche, und da sie im allgemeinen die Zeitverhältnisse, namentlich die politischen, festhalten und von dem Geiste der späteren Prophetie, besonders des ¶ Deuteronomiums keine Spur zeigen, schon in den Jahrzehnten nach E.s Tode. Dem Verfasser des Königsbuches mögen sie bereits in mehreren Sammlungen vorgelegen haben; darauf führt z. B., daß die Fortsetzung von II 2_{25a}, wonach E. zum Karmel geht, erst die Geschichten von der Sunamitin sind, wonach E. aber für gewöhnlich auf dem Karmel wohnt 4_{25}.

2. Die Erzählungen, die E. so hoch verherrlichen, haben trotzdem oder grade deshalb ein deutliches Bild von seinem inneren Wesen nicht festgehalten. Wir müssen uns mit dem Bilde bescheiden, das die Späteren von ihm hatten, und in dem wenigstens die allgemeinen Züge historisch sein werden. Einen gewaltigen, dämonischen Eindruck muß der Mann auf sein Volk gemacht haben: die größten Wunder hat man ihm zugetraut: er hat selbst Macht über Leben und Tod. Göttlicher Schutz behütet ihn 6_{16} f; wehe dem, der ihn auch nur schmäht 2_{23} ff! Bei einigen dieser Wundergeschichten mag eine natürliche Erklärung naheliegen: so ist uns nicht so seltsam, daß sich Wasser in Gruben einstellt, die im Bachtal gegraben sind 3_{17} ff; doch soll man nicht verkennen, daß jene Zeit darin außerordentliche, göttliche Taten gesehen hat. Einige der Wunder sind Zauberhandlungen sehr ähnlich; doch fehlt ihnen meistens das charakteristisch Komplizierte und Sonderbare, was zur Zauberei gehört; was Jahves Prophet dem Kranken aufträgt, ist nichts „Schwieriges" 5_{13}. Ebenso ausgezeichnet ist sein Wissen 5_{26} 6_{9} ff: er schaut und hört in die Ferne 6_{32}, die Zukunft ist ihm erschlossen 3_{18} f 7_{1} f $8_{1.\ 12}$ f; ja er zaubert sie herbei 13_{15} ff. Ganz verloren hören wir einmal, daß er sich von einem Spielmann vorspielen ließ, bis die Inspiration über ihn kam 3_{15}. Alles in allem hat sein Volk über ihn geurteilt, daß er dem Meister Elias fast gleich gewesen sei, wenn freilich auch nicht der volle Elias 2_{9} ff; ähnliche Geschichten hat man von beiden erzählt. Die Sagen schildern ihn, wie er, von innerer Unruhe getrieben (so dürfen wir denken), durch das Land gezogen ist $4_{8.\ 11}$ — als Stätten seiner Wirksamkeit nennen sie den Karmel, Gilgal, Jericho und Samarien —, wie er „die Großen belauert, auf Kleine geachtet" hat; am Sabbath und Neumond versammeln sich von nah und fern die Frommen, seine Worte zu hören 4_{23}. Bezahlung nimmt er nicht an 5_{15} ff, aber frommen Seelen bleibt es unverwehrt, für seine leiblichen Bedürfnisse zu sorgen 4_{8} ff. $_{42}$. Ein Jünger — in einigen Geschichten 6_{15} ff heißt er Gehazi 4_{12} ff. $_{27}$ ff 5_{20} ff 8_{4} — bedient und begleitet ihn, verkehrt für ihn mit den Leuten 4_{1-14} 5_{10} 9_{1} ff und dient der Sage als sein schwächeres Abbild oder als sein Gegenstück 4_{29} ff. $_{43}$ 5_{20} ff 6_{15} ff. In freundlichem Verhältnis steht er — dies, wie es scheint, im Unterschiede zu Elias — zu den Konventikeln der „Prophetenschulen", deren Oberhaupt 2_{15} ff 9_{1} und Patron er ist, und deren er sich annimmt 4_{1} ff. $_{38}$ ff. $_{42}$ ff 6_{1} ff, ohne (soweit wir sehen) ihr eigentlicher Leiter zu sein. Hochgeachtet ist er im Volke; wagen es doch die Leute nicht einmal, ihn ausdrücklich zu bitten, sondern bescheiden sich, ihm ihre Not vorzutragen 2_{19} $4_{1.\ 28.\ 40}$ 6_{5}, und erlaubt sich doch die Sunamitin nicht einmal im eigenen Hause, sein Zimmer zu betreten 4_{15} vgl. $4_{27.\ 37}$. Selbst Fürsten und Könige bemühen sich um ihn 3_{12} 5_{9} 6_{32} $8_{4.\ 8}$ 13_{14}. Schön aber ist, daß ein solcher Mann sich zu den Bedürfnissen gerade der kleinen Leute gern herabläßt. Ja, sein Ruf erschallt in der Fremde, und der aramäische Feldhauptmann muß es lernen, daß „ein Prophet ist in Israel" und „daß kein Gott in allen Landen ist außer in Israel" $5_{8.\ 15}$. — Der historische E. hat gewiß, nicht anders als Elias, in religiöser Politik gelebt; aber dahin sind die Nachkommen ihm nicht gefolgt; seine politischen Gedanken stellt — für uns sehr bedauerlich — keine Sage dar. Nur der äußere Rahmen seines Wirkens ist festgehalten: wie der Prophet mit dem Heere in den Krieg zieht und in den Nöten des Feldzugs vom Könige oder in der belagerten Stadt von den Aeltesten befragt wird 3_{11} ff 6_{32} ff. Auch werden einige der mitgeteilten Ereignisse, wie der Zug gegen Moab und die Belagerung Samariens, historisch sein. Eigentümlich ist E.s doppelte Stellung zu den Königen und zum Volke: schroff abweisend 3_{13}, ja voller Haß und Zorn 6_{32} gegen einige der Herrscher, steht er bei den andern in allerhöchstem Vertrauen 4_{13}, und wird er bei seinem Tode von König Joas wie ein „Vater" beklagt 13_{14} vgl. auch 6_{9} 8_{4}. Und derselbe, der in der Eliassage als das furchtbarste der Racheschwerter Jahves gegen Israel gilt I 19_{17}, wird später „Israels Wagen und Reiter" d. h. sein Bollwerk im Kriege genannt II 13_{14}. Kein Zweifel, daß E.s Zorn den Königen aus Ahabs Hause und dem Volke jener Zeit galt — vgl. 3_{13} der „Mördersohn" 6_{32} ist Joram —, während er Jehu und seine Dynastie unterstützte: wie denn die einzige, eigentlich-historische Nachricht, die wir über ihn besitzen 9_{1} ff, uns lehrt, daß er die Revolution, die Ahabs Haus stürzte und Jehu emporhob, veranlaßt hat. Wir dürfen demnach als sicher annehmen, daß E. die Gedanken, die Elias in den Kampf gegen Ahab trieben, auch seinerseits geteilt hat. Wenn unsere Ueberlieferung über E. besser wäre, so würden diese seine Gedanken, wonach er eine Stelle unter den Vorläufern der schriftstellerischen Propheten einnehmen wird, darin besser hervortreten. Die volkstümliche Ueberlieferung hat seine Ideen vergessen und nur behalten, daß er ein großer Wundertäter gewesen ist.

Rudolf Kittel: Bücher der Könige, 1900, S. 185 ff; — J. Benzinger: B. d. Könige, 1899, S. 129 ff. **Gunkel.**

Elisabeth. 1. Das Weib des Zacharias, die Mutter Johannes des Täufers. Von ihr wird nur in den Vorgeschichten bei Luk erzählt (1_{5} ff), wo sie als Glied der Priesterfamilie Aarons und als Verwandte der Maria erscheint. — Das bekannte Magnifikat Luk 1_{46-55} (der Hymnus wird so genannt nach dem Anfangswort seines

Textes in der lateinischen Uebersetzung) wird von alten wichtigen Textzeugen nicht der Maria, sondern der E. zugeschrieben, und die Frage ist noch unentschieden, welcher der beiden Frauen es nach dem ursprünglichen Plane der Lukaserzählung angehört. Knopf.

2. Kurfürstin von Brandenburg (1485—1555), dänische Königstochter. Früh lutherisch gesonnen und schon 1527 zur lutherischen Kirche übergetreten, lebte sie, vor ihrem reformationsfeindlichen Gemahl Joachim I fliehend, 1528 bis zu dessen Tod 1535 in Torgau unter dem Schutz des sächsischen Kurfürsten, dann kurze Zeit in Luthers Familie und bis 1545 auf Schloß Lichtenberg bei Wittenberg, bis die Durchführung der Reformation in Brandenburg durch ihre Söhne ihr, trotz ihrer Abneigung gegen Johann ¶ Agricola, gegen die katholischen Elemente der märkischen Kirchenordnung und das ¶ Interim, die Möglichkeit gab, nach Spandau zurückzukehren. Auch ihre Tochter ¶ E. von Münden ist durch ihre reformatorischen Bestrebungen in Göttingen-Kalenberg berühmt.

C. F. St. Czilsky: Kurfürstin E. von Br., 1859; — Ernst F. M. Kirchner: Die Kurfürstinnen und Königinnen auf dem Throne der Hohenzollern I, 1866, S. 215 ff; — Julius Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, 1889, S. 143 ff. 181 ff. 263 ff u. ö. Fich.

3. Königin von England (1533—1603). Die 45jährige, inhaltsreiche Regierung der letzten Tudor verkettete den Protestantismus unauflöslich mit der englischen Nation und schuf auf allen Gebieten die Grundlagen für das moderne England. Dem erst Ende Jan. 1533 durch heimliche Trauung sanktionierten Verhältnis zwischen ¶ Heinrich VIII und Anna Boleyn entsprungen, wurde E. nach der Hinrichtung ihrer Mutter für illegitim erklärt; erst 1544 erkannte der König ihre Berechtigung zur Thronfolge nach ¶ Eduard VI und Maria an. War E. schon durch die Umstände ihrer Geburt zur Feindin Roms prädestiniert, so erfolgte auch ihre Erziehung in entschieden protestantischem Geiste. Bei der Ausbildung lag das Hauptgewicht auf den Sprachen; noch die Königin erregte Staunen durch die mühelose Beherrschung des Lateinischen, Griechischen und Italienischen. Marias, ihrer Schwester, Regierungsantritt (1553, ¶ England, 3) brachte E. in eine gefährliche Situation. Zwar gab sie sich, dem Zwange folgend, als rechtgläubige Katholikin, aber Maria erkannte in ihr mit richtigem Gefühl die Rivalin, der sich die sehnsüchtige Hoffnung der bedrängten Protestanten zuwandte, hielt sie unter ständiger Aufsicht und steckte sie sogar zeitweilig in den Tower. — Marias Tod (1558) befreite E. von innerem und äußerem Zwange und stellte sie an die Spitze des Staates. Ungeheure Aufgaben galt es auf politischem, sozialem und kirchlichem Gebiete zu erledigen. Bei ihrer Lösung stand der jungen Herrscherin von Anfang an in William Cecil ein unschätzbarer Gehilfe zur Seite. So falsch es ist, in ihm den „wahren Gründer englischer Größe" zu sehen und E.s Verdienst darauf zu beschränken, daß sie ihn an seinem Platze belassen habe, so ist doch gewiß das eine richtig, daß E.s Regierung ohne diesen Ratgeber wesentlich anders und kaum günstiger verlaufen wäre. E.s unentschlossene, schwankende Art, eine Frucht ihrer trüben Jugenderlebnisse, bedurfte dringend der Ergänzung durch einen bei allem vorsichtigen Rechnen vorwärtsdrängenden Realpolitiker, dessen durch und durch religiöse Natur zugleich der Sache des Protestantismus mit voller Ueberzeugung ergeben war, während E. zu wenig persönliche Frömmigkeit besaß, als daß sie das Bedürfnis einer eindeutigen Stellungnahme empfunden hätte. Wenn trotzdem ihre ersten Herrschersorgen der Regelung der kirchlichen Angelegenheiten im protestantischen Sinne galten, so offenbarte sich darin jener Instinkt für das Notwendige, der E. stets ausgezeichnet hat, und der ein wesentliches Stück ihrer Größe ausmacht. Freilich die Art ihrer Kirchenpolitik enttäuschte die hochgespannten Erwartungen der Evangelischen. Der mühelosen Beseitigung dessen, was die letzten fünf Jahre restauriert hatten, folgte keine radikale Neuschöpfung. Ganz langsam und vorsichtig leitete E., durch den Mißerfolg ihrer Vorgängerin belehrt, zu neuen Formen hinüber. Daß es bei dieser Art des Verfahrens nicht ohne ein langes Uebergangsstadium mit allerlei seltsamen Halbheiten (z. B. Nebeneinander von Messe und Abendmahl) abging, war nur natürlich. E. begnügte sich zunächst damit, im wesentlichen den unter ¶ Heinrich VIII und ¶ Eduard VI (¶ Artikel, 39) eingeführten Zustand wiederherzustellen. Doch bezeichnete sie sich nicht als Haupt der Kirche, sondern nur als Supreme Governor; die Kirchenleitung wurde dem Court of High Commission übertragen. Als die Königin vom Klerus unter Androhung der Absetzung die Leistung des Suprematseides verlangte, blieben alle Bischöfe mit einer einzigen Ausnahme renitent; dagegen leisteten unter den übrigen Geistlichen nur 2—3% Widerstand. Diese geringe Zahl erklärt sich z. T. dadurch, daß die Kontrolle in sehr nachsichtiger Form ausgeübt wurde und viele sich ihr entziehen konnten. Ueberhaupt tat E. alles, um der noch zu zwei Dritteln katholischen Bevölkerung den Religionswechsel zu erleichtern; die Strafen für Ungehorsam gegenüber den neuen Ordnungen standen vielfach bloß auf dem Papier, und die Bekenntnisformeln lauteten absichtlich unbestimmt. — Nichts ist verkehrter, als E. von vornherein als Verfolgerin der englischen Katholiken darzustellen; sie versuchte im Gegenteil alles, um in Güte mit ihnen auszukommen. Erst als sie dabei auf hartnäckigste Opposition stieß und ihr Entgegenkommen durch eine Kette von Verschwörungen erwidert wurde, reagierte sie mit fast selbstverständlichen Defensivmaßregeln (Gefangennahme von Bischöfen, Hinrichtung von Priestern wegen Hochverrats). Aber selbst jetzt kam es nur zu einer verhältnismäßig beschränkten Zahl (80—90) von Martyrien. Die E.s Sturz bezweckenden Komplotte fanden übrigens z. T. päpstliche Unterstützung. Schon ¶ Paul IV hatte ihr unmittelbar nach der Thronbesteigung wegen unehelicher Geburt das Recht zur Nachfolge bestritten und außerdem England als päpstliches Lehen in Anspruch genommen; darauf berief E. ihren Gesandten aus Rom ab. ¶ Pius IV versuchte vergeblich, sie durch kleine Konzessionen, wie Anerkennung ihres Nachfolgerechts und Gestattung des Laienkelchs, zu gewinnen. Am 25. Febr. 1570 ließ ¶ Pius V den Bannfluch folgen, der sich auch hier trotz seiner Wiederholung (1587) als stumpfe Waffe erwies, obwohl er ungeheure Kraftanstrengungen der englischen Katholiken und der kontinentalen katholischen Staaten im

Gefolge hatte. Bei der Abwehr dieser Angriffe kam E. die eigentümliche Verbindung zu statten, die das Religiöse dank ihrer klugen Zurückhaltung mit dem Nationalen eingegangen war; von verschwindenden Ausnahmen abgesehen, stand ihr das ganze Volk geschlossen zur Verfügung. Das zeigte sich bereits in dem Konflikt mit Frankreich und Schottland; hier stießen nicht nur zwei Nebenbuhlerinnen, sondern zugleich zwei Konfessionen zusammen. E. ließ sich zunächst von den Ereignissen treiben und nahm keine eindeutige Stellung zu den Kämpfen zwischen ¶ Maria Stuart und den schottischen Protestanten. Erst nach Marias Flucht ging sie zum offenen Angriff über; die Gefangennahme der Feindin entsprang natürlichen Gründen der Selbsterhaltung, und die schließliche Hinrichtung Marias lag nur in der Konsequenz dieses erbitterten Ringens. Wenn E. sich ängstlich bemühte, die Verantwortung dafür auf andere abzuwälzen, so entsprang das weniger dem Gefühl, einen Justizmord zu begehen, als der ihr eigentümlichen Unentschiedenheit. Der Tod der Stuart zog notwendig den Krieg mit Spanien nach sich. Dieses hatte E. erst unterstützt, weil es sie und ihr Land dadurch dem Katholizismus zu erhalten hoffte; nun griff es, in all seinen Erwartungen getäuscht und von Marias Niederlage mit getroffen, zu den Waffen. Der Sieg über die Armada Philipps II (1588) brachte E. auf den Höhepunkt; der gewaltige Ansturm der Gegenreformation war damit für England endgültig abgeschlagen und der Bestand des Lebenswerkes der Königin gesichert. — Die noch folgenden Jahre dienten im wesentlichen der Hebung der geistigen und materiellen Wohlfahrt des Landes (Reform der Finanzen, Hebung des Seewesens). E.s unbestreitbare Hingabe im Dienst ihres Volks fand den Lohn in der Hochachtung, die ihr mehr und mehr auch von ihren Gegnern gezollt wurde; und doch liegt etwas Tragisches über dieser letzten Zeit. E. muß erleben, wie der Widerspruch gegen ihre vermittelnde Kirchenpolitik immer stärker anschwillt, allen Gegenmaßregeln zum Trotz. Die anglikanische Kirche mit ihrem weitgehenden Anschluß an die Vergangenheit war von Anfang an auf die Opposition der entschiedenen Protestanten gestoßen, die eine radikale Absage an alles papistische Wesen forderten. Aus solchen Elementen wächst ziemlich rasch die puritanische Bewegung (¶ Puritaner) empor, die noch unter E. zu einer qualitativ beachtenswerten Minorität wird. Die Königin sah in dieser Strömung eine größere Gefahr für die von ihr gewünschte Staatskirche als in dem Katholizismus und ging schon bald mit Gewalt gegen die Puritaner vor. Schon 1563 wurden Bestimmungen erlassen, die ihre Spitze gegen die ¶ Nonkonformisten richteten und die Widerspenstigen mit Geldbußen, Gefängnis und Verbannung bedrohten. Der Puritanismus wäre wohl schon damals in antimonarchisches Fahrwasser gekommen, hätte dies die erwähnte Achtung vor E. nicht verhindert. Jedenfalls hat aber ihr gewaltsames Vorgehen independentistische Gedanken (¶ Independenten) geweckt und genährt, die dann unter ¶ Cromwell mit elementarer Wucht durchbrachen. — Merkwürdigerweise zeigte E. nie den Wunsch, die Regierung erblich an das Geschlecht der Tudor zu knüpfen und dadurch eine Garantie für den Fortbestand ihrer Schöpfung zu gewinnen; sie starb unvermählt und gab nicht einmal bestimmte Anweisungen wegen ihres Nachfolgers. — ¶ England, 3.

Wilhelm Camden: Annales rerum Anglicarum et Hibernicarum regnante Elisabetha, 1615; — Mandell Creighton: Queen E., New edition, 1901; — Erich Marcks: Königin E. von England, 1897; — W. Maurenbrecher: England im Reformationszeitalter, 1866, S. 89—116; — Leopold v. Ranke: Englische Geschichte, Bd. 1; — Charon Turner: History of the Reigns of Edward VI, Mary and Elizabeth, 4 Bde., 1829[2]; — H. N. Birt: The Elizabethan religious settlement, 1907. **Herz.**

4. Aebtissin von Herford (1618—1680), Pfalzgräfin, Tochter des pfälzischen Kurfürsten und böhmischen Winterkönigs Friedrich V, aufgewachsen in Berlin und im Haag am Hofe der Oranier, seit 1639 im Briefwechsel mit Anna Maria v. ¶ Schürmann, seit 1640/41 Schülerin ¶ Descartes', der seiner begeistertsten und begabtesten Schülerin seine Principia philosophiae (1644) gewidmet hat und mit ihr bis zu seinem Tode in Briefwechsel stand; auch ¶ Coccejus, ¶ Pufendorf, ¶ Leibniz u. a. Gelehrte standen ihr nahe. 1661 Koadjutorin der Aebtissin der freien Reichsabtei Herford und 1667 selber Aebtissin geworden, konnte sie ihre Hinneigung zu den Labadisten (¶ Labadie) dadurch betätigen, daß sie 1670 diesen in Amsterdam bedrängten Mystikern und Separatisten in der Abtei Herford Aufnahme und so erst die Möglichkeit einer Gemeindebildung gewährte, bis sie Ende 1671 durch ein von der Stadt Herford erwirktes Reichskammergerichtsmandat unter Berufung auf den Westfälischen Frieden gezwungen wurde, die den anerkannten Religionen widersprechenden Häupter der Gemeinde auszuweisen. Viele Glieder blieben aber zurück. Seit 1676 hat sie auch ¶ Quäker in Herford aufgenommen und mit ¶ Penn bis zu ihrem Tode Freundschaft gehalten.

RE[3] V, S. 306 ff; — ADB VI, S. 22 ff; — Foucher de Careil: Descartes, la princesse E. et la reine Christine d'après des lettres inedites, 1879; — Ders.: Descartes, la princesse E. et la reine Christine (in Revue critique de l'histoire et de litérature 43, 10, 1909); — Karl Hauck: Die Briefe der Kinder des Winterkönigs, 1908. **Zscharnack.**

5. von Jesus, Stifterin der Franziskanerinnen von der hl. ¶ Familie, 6.

6. von Münden, oder Göttingen-Kalenberg (1510—1558), eine der größten Frauen des Reformationszeitalters, Tochter des Markgrafen Joachim I und der ¶ Elisabeth von Brandenburg, vermählt mit Herzog Erich I von Kalenberg-Göttingen, wurde durch ihre Mutter und ihren Bruder Hans von Küstrin, sowie durch den Einfluß ¶ Philipps von Hessen 1538 für die Reformation gewonnen, las Luthers Schriften und trat selbst mit ihm in Briefwechsel. Nach dem Tode ihres katholischen Gemahls 1540 führte sie für ihren unmündigen Sohn Erich II fünf Jahre die vormundschaftliche Regierung und gab schon 1542 durch ¶ Corvinus, ihren Landessuperintendenten, dem Fürstentum eine evang. Kirchen-, Kloster- und Kastenherrn-Ordnung, die sie in einer sechsmonatlichen Visitation sämtlicher Kirchen zur Geltung brachte. Ihr 1542 in Münden errichtetes Hospital mit ausführlicher Diakonen- und Armenordnung wurde vorbildlich für die niedersächsische Liebestätigkeit. Zur Herstellung der verfallenen Rechtspflege erließ sie 1544 eine Hofgerichtsordnung. Die erste Schriftstellerin aus dem brandenburgischen und braun-

schweigischen Hause, verfaßte sie für ihren Sohn 1545 eine „Unterrichtung und Ordnung“ als Norm für seine Regierung, 1550 für ihre mit Herzog ¶ Albrecht von Preußen vermählte Tochter Anna Maria einen „Mütterlichen Unterricht“ oder Ehestandsbüchlein. Auch nach Uebernahme der Regierung durch Erich II und ihrer Wiedervermählung (1546) mit dem Grafen Poppo von Henneberg ließ sie bei der steten Abwesenheit ihres Sohnes die Regentschaft nicht aus der Hand, ohne doch den Rücktritt Erichs zur römischen Kirche, die Annahme des ¶ Interims, die Vertreibung der evangelischen Geistlichen, die Gefangensetzung Corvins hindern zu können. Dazu nahm ihr Heinrich der Jüngere von Wolfenbüttel nach dem Siege über Erich (bei Sievershausen, 1553) ihren Witwensitz Münden und verbannte sie nach Hannover, wo sie zwei Jahre mit ihrer Tochter Katharina in Kummer und Dürftigkeit zubrachte, in frommen Liedern ihren Schmerz beruhigend. Ihrem Gemahl zurückgegeben, verlebte sie auf Ilmenau noch einige glückliche Jahre, in denen sie ihr „Trostbuch für Witwen“ verfaßte, bis sie durch die ihr verheimlichte Vermählung ihrer Tochter Katharina mit dem katholischen Burggrafen von Rosenberg in Tobsucht verfiel und bald in geistiger Umnachtung endete. — ¶ Hannover.

Iwan Franz: E. v. Kalenberg-Göttingen als Liederdichterin (Zeitschr. d. Ver. f. niedersächs. Geschichte, 1872, S. 183 ff); — K. Kayser: Die reformat. Kirchenvisitationen in den welf. Landen 1542—44, 1896; — Paul Tschackert: Herzogin E. von Münden, geb. Markgräfin v. Brandenburg. Mit Beilagen: E.s Unterricht für Herzog Erich d. J. und „Mütterlicher Unterricht“ für die Herzogin Anna Maria, 1899; — Franz Koch: Briefe der Herzogin E. v. Münden und ihres Sohnes pp. 1545—54 (Ztschr. f. niedersf. KGesch. X, 1905, S. 231 ff). **Kayser.**

7. von Schönau (ca. 1129—1164), eine Nonne des kleinen, mit der gleichnamigen Benediktinerabtei verbundenen Frauenklosters Schönau im Nassauischen. Wie die für sie vorbildliche ¶ Hildegard von Bingen durch ihre Visionen bekannt. Freilich gehen ihre Visionen fast nie über die Vorstellungswelt einer im Kloster aufgewachsenen reinen, kindlichen Seele hinaus: in einem Zustand der Bewußtlosigkeit, dem schwere körperliche Beängstigungen voranzugehen pflegen, sieht sie meist die Heiligen des Tages oder Szenerien aus der evangelischen Geschichte. Die Legende von den ¶ Elftausend Jungfrauen, die sie ausgebaut hat, ist für ihre Art charakteristisch. Wo sie übergreift auf die große Politik, da steht sie wohl unter dem Einfluß ihres großen Vorbildes oder ihres Bruders Ekbert, Abtes von Schönau, der ihre Gesichte auch aufgezeichnet hat.

RE³ V, S. 368 f; — F. W. E. Roth: Die Visionen der hl. E. und die Schriften der Aebte Ekbert und Emicho v. Schönau, 1884. **Reichel.**

8. von Ungarn und Thüringen (1207—31), eine trotz ihrer mittelalterlichen Züge stets Nachfolge weckende Idealgestalt freiwilliger Armut und christlicher Liebestätigkeit. Die Quellen ihrer Geschichte sind Urkunden des fast unmittelbar nach ihrem Tode aufgenommenen Verfahrens der Heiligsprechung, verhältnismäßig wenig berührt von dem Geist der Legende (der Brief ¶ Konrads von Marburg an Papst ¶ Gregor IX und die Aussagen der vier Dienerinnen), und anderes noch unbefangeneres Material. Was zum Verständnis von E.s psychologischer Entwickelung in den Quellen fehlt, läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit vermutend ergründen. E. war die Tochter Gertruds aus dem süddeutschen Geschlecht der Grafen von Andechs, Markgrafen von Istrien und Herzöge von Meran, und des Königs Andreas II von Ungarn. In ihrem vierten Lebensjahr wurde E. zur Stärkung eines gegen Kaiser Otto IV gerichteten europäischen Bundes mit Ludwig, dem ältesten Sohne des mächtigen Landgrafen von Thüringen Hermanns I, vermählt und einem öfters befolgten Brauch entsprechend alsbald an den thüringischen Hof gebracht. War im Geschlecht ihrer Mutter frommer und kirchlicher Sinn vielfältig vorhanden gewesen und so E. angeerbt, so stellte der Hof des Sängerfürsten einen Mittelpunkt weltlicher Bildung und weltlicher Lust dar; aber die (von der Legende entstellte) Gattin des Landgrafen, Sophie, war erfüllt von religiöser Gesinnung und werktätiger Nächstenliebe und wird auf die Entwickelung von E.s Frömmigkeit großen Einfluß geübt haben. Sicherlich haben dann, wenn auch nicht im Augenblick, tiefen Eindruck auf das heranwachsende Kind hervorgebracht das Schicksal des Landgrafen, des unkirchlichen Verschwenders, der (1217) in geistiger Umnachtung endete, und das ihrer Mutter Gertrud, die aus Deutschenhaß und Erbitterung über ihre Habsucht von ungarischen Großen ermordet wurde. 1221 mit Landgraf Ludwig IV, einem ausgezeichneten Fürsten von edler Festigkeit und Tatkraft, verheiratet, genoß E. an seiner Seite das Glück zu lieben und geliebt zu werden in solchem Grade, daß ihre Ehe der Mit- und Nachwelt gegenüber dem höfischen Liebesgetändel der Zeit vorbildlich erschien. Epochemachend für E.s weitere Entwickelung wurden dann ihre spätestens 1225 beginnenden Beziehungen zu ¶ Franz von Assisi, dessen Anschauungen und Beispiel in Verachtung des seelengefährlichen Reichtums und in Betätigung barmherziger Nächstenliebe ihr von seinen Sendlingen, besonders dem Bruder Rüdeger, ihrem geistlichen Berater, nahegebracht wurden. Im Lichte der franziskanischen Anschauung wurde die Erinnerung an das Geschick ihres Schwiegervaters und ihrer Mutter eine Macht im Herzen der jungen, empfänglichen Frau, und sie empfand trotz aller Liebe zu ihrem Gatten die Ehe, welche sie hinderte, ganz das arme Leben Jesu und der Apostel aufzunehmen, bisweilen als eine Fessel. Sicherlich im Gedanken, dieser Gefahr entgegenzuwirken, bestellte Landgraf Ludwig im Frühjahr 1226, als er auf Monate zum Kaiser nach Italien zog, seiner Gattin einen andern Beichtvater, ¶ Konrad von Marburg. Im Cistercienserinnenkloster St. Kathrinen zu Eisenach, wo Landgräfin Sophie Wohnung genommen hatte, legte E., vorbehaltlich der Rechte ihres Gatten, Konrad ein Gehorsamsgelübde ab. Konrad war ein rauher Asket, der E. zu kirchlicher Vollkommenheit zu führen bestrebt war. Mit dem Verbot, irgend eine Speise zu genießen, deren gerechten Ursprungs (ohne Bedrückung der Armen und Geistlichen) sie nicht sicher sei, nahm er E. in strenge Zucht, zugleich aber förderte er sie in der gesegneten Wirksamkeit, die sie im Hunger- und Pestjahr 1226 in engerem und weiterem Kreis übte. Im Gedächtnis der Nachwelt lebte namentlich ihre aufopferungsvolle Tätigkeit als fürstliche Diakonissin bei den Kranken ihres

Hospitals unterhalb der Wartburg, ihre Fürsorge für die Kinder, denen sie dort Zuflucht gewährte. Ihre Wohltätigkeit wie die Uebungen ihrer Frömmigkeit fanden die volle Zustimmung ihres zurückkehrenden Gatten. Seine Sinnesart wird entstellt durch die bekannte Legende vom Rosenwunder, die aus anderen Legendenkreisen stammend im 14. Jahrhundert noch von dem Kind E., erst im 15. von der Gattin erzählt wird. — Die Ehe fand ein jähes Ende durch den Tod Landgraf Ludwigs auf der Kreuzfahrt (1227). E. wurde durch die Todesnachricht auf das tiefste ergriffen, und als sie nun von Landgraf Heinrich Raspe engherzigen Sinnes in der Befolgung des Speiseverbots ihres Beichtvaters gehindert wurde, floh E., bedrückt von diesem Gewissenszwang und angezogen von dem Gedanken, der Armut zu leben, in rauher Winternacht von der Wartburg. In Eisenach freut sie sich mit den Franziskanern ihrer Befreiung, übt strengste Askese und wird durch Visionen des Heilands gestärkt. Gegenüber dem Einspruch Konrads, dem sie inzwischen von ¶ Gregor IX aufs neue anempfohlen war, vermochte sie dann nicht, mit ihrem Wunsche, ihr künftiges Leben als Almosenempfängerin zu verbringen, durchzudringen, und als sie am Charfreitag 1228 in der Eisenacher Franziskanerkirche wie auf Eltern und Kinder, auf eigenen Willen und allen Glanz der Welt, auch auf ihren Witwenbesitz verzichten wollte, hielt Konrad sie von dieser letzten Entsagung zurück und legte mit der Erhaltung dieses Besitzes den Grund für E.s Hospitaltätigkeit in Marburg, welche die letzten drei Jahre ihres Lebens ausgefüllt hat. Zunächst wurde E. von ihrer Tante im Frühjahr 1228 nach Bamberg an den Hof ihres Oheims, des Bischofs Ekbert gebracht. Seinem Wunsche, sie aufs neue zu verheiraten, widerstrebte sie durchaus. Bald zog sie mit den Gebeinen ihres Gatten von Bamberg nach Reinhardsbrunn, dem Hauskloster der Landgrafen, zur Beisetzung, und entschloß sich dann, Thüringen zu verlassen und ihrem Beichtvater nach Marburg, ihrem Wittum, zu folgen, wo sie jetzt aus Lehm und Holz das Hospital erbaute, an dessen Seite einige Jahre später sich die Elisabethkirche erhob. Während des Spitalbaus wohnte sie in ärmlicher Wohnung in dem Dörfchen Wehrda bei Marburg. Im Herbst 1228 bezog sie das Spital und nahm zugleich als Deutschlands erste ¶ Tertiarierin das graue Gewand der Frauen vom dritten Orden des heiligen Franz. Zwischen ihr und dem Heiligen von Assisi, auf dessen Namen sie jetzt mit päpstlicher Erlaubnis ihre Wirkungsstätte Franziskushospital taufte, hatte Gregor IX noch als Kardinal vermittelt. Es ist als geschichtliche Tatsache anzusehen, daß er ihr einen Mantel schickte, den er von den Schultern des heiligen Franz genommen hatte. Briefe und Boten gingen zwischen E. und dem Papste hin und her; einer dieser Briefe, in denen Gregor E. seiner bewundernden Teilnahme versichert, ist neuerdings bekannt geworden. Von Gregor, der 1221 die Tertiarierregel mit Franziskus zusammen aufgestellt hatte, wird die Anregung an E., Tertiarierin zu werden, ausgegangen sein. Im Marburger Hospital hatte Konrad die schwere Aufgabe, E.s überreiche Freigebigkeit und ihre Selbstaufopferung für die Kranken und Armen im Gedanken an die Zukunft einzudämmen, er hat ihr auch, um sie zur kirchlichen Vollkommenheit zu führen, die lieben Genossinnen früherer Zeiten entzogen und ihr das letzte Kind genommen. Nur drei Jahre widerstand der Körper der jungen Frau den Anstrengungen, Entbehrungen und Leiden, die sie sich auferlegte. Rührend ist die Schilderung, welche uns ihr sonst so harter Beichtvater von den Gedanken und Empfindungen der Sterbenden gibt. In den ersten Stunden des 17. Nov. starb sie und wurde am 19. Nov. begraben. Gleich am nächsten Tage begannen die Wunderheilungen, und bald drängten sich Scharen Hilfsbedürftiger zu ihrem Grabe. Das im Jahre 1232 begonnene Verfahren ihrer Heiligsprechung wurde durch äußere politische Verhältnisse aufgehalten. Als dann der Deutschherrenorden 1233 in Marburg Fuß gefaßt und 1234 das Hospital E.s überkommen hatte, und als Landgraf Konrad, E.s Schwager, Deutschordensherr geworden war, erfolgte schnell, zu Pfingsten 1235, durch Gregor IX die Heiligsprechung E.s, ein Jahr später, am 1. Mai 1236 die Erhebung ihrer Gebeine auf den Altar zur Verehrung im Beisein des Kaisers und vieler Fürsten, der letzte Akt der Kanonisation. Marburg wurde für lange Zeit eine der bevorzugtesten Pilgerstätten. Ueber E.s Grabe erhob sich in edler Frühgotik seit 1235 die E.kirche, und mit der Baukunst wetteiferten Bildhauerei, Malerei, Tonkunst, gebundene und ungebundene Rede zu ihrer Verherrlichung. Zugleich entstanden vieler Orten nach dem Vorbild des Marburger Hospitals, das jetzt den Namen E.hospital annahm, auf ihren Namen getaufte Häuser barmherziger Liebestätigkeit. Daß E., die Fürstin, sich zum hingebenden Dienst an den Kranken und Armen der Landstraße erniedrigte, während bisher zumeist diese Fürsorge nur in den Klöstern und Stiftern und von den männlichen Gliedern der Spitalorden geübt worden war, hat auf Mit- und Nachwelt den allergrößten Eindruck gemacht und um so größer, als ihr Bild ungeachtet des Uebermaßes mittelalterlicher Askese in franziskanischer Anmut durch die Jahrhunderte strahlt.

RE^{3} V, S. 309 ff; — Die Heiligenlegende bei Montalembert: Vie de St. E., (1835) 1903^{22} (übersetzt und sehr bereichert von J. Ph. Städtler, (1837) 1862^{3}); — Die Geschichte bei ‡ K. Wenck: Die heilige Elisabeth, 1908; — Ueber die literarhistorischen Fragen Ders.: Quellenuntersuchungen und Texte z. Geschichte der hl. Elisabeth I (Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde XXXIV, 1909, S. 429—502).

Wenck.

Elisabethinerinnen (Elisabetherinnen) heißen nach der hl. ¶ Elisabeth 1. die Barmherzigen Schwestern vom regulierten III. Orden des hl. Franziskus, in Frankreich nach ihrer Kleidung auch Soeurs grises (= Graue Schwestern) genannt, als Ordensgenossenschaft von ¶ Leo X bestätigt, in Frankreich, Deutschland, Oesterreich, Belgien und Italien im Mittelalter stark verbreitet (im 16. Jhd. 135 Klöster mit etwa 4000 Schwestern), durch die französische Revolution und Säkularisation dezimiert. Die im 19. Jhd. wiederhergestellten Klöster haben vielfach veränderte Verfassung und andere Namen; die frühere Verfassung haben gegenwärtig nur noch 42 Niederlassungen mit etwa 700 Schwestern in Deutschland (Mutterhäuser in Aachen, Essen, Breslau, Münsterberg in Schlesien, Neuburg a. Donau, Azlburg bei

Straubing) und 11 Häuser mit 401 Schwestern in Oesterreich. — Von diesen franziskanischen E. sind zu unterscheiden die

2. Grauen Schwestern von der hl. Elisabeth, Frauenkongregation nach der Augustinerregel mit einfachen Gelübden (zuerst auf 3 Jahre, dann lebenslänglich), als Verein zur Pflege hilfloser Kranker 1842 zu Neiße in Oberschlesien entstanden, seit 1852 unter Maria Merkert (erste Generaloberin, † 1872) rasch aufblühend, 1859 als St. Elisabethverein vom Fürstbischof von Breslau, 1887 vom Papste als kirchliche Kongregation bestätigt, 1864 auf besondere Fürsprache des preußischen Kronprinzen (infolge ihrer Wirksamkeit im dänischen Kriege) staatlich anerkannt. Außer der ambulanten Krankenpflege übernehmen sie die Leitung von Spitalen, Militärlazaretten, Waisenhäusern, Kinderbewahranstalten, Industrie-, Haushaltungs- und (außerhalb Preußens) Volksschulen. Segensreich haben sie in den Kriegen von 1864, 1866 und 1870, auch während der Hamburger Choleraepidemie gewirkt. Gegenwärtig etwa 2500 Schwestern in 305 Niederlassungen, von denen 172 im Bistum Breslau, 10 im Königreich Sachsen. Außerhalb Deutschlands haben sie in Dänemark 2, Norwegen 4, Schweden 8 Niederlassungen; in Italien, wohin sie 1887 A. de Waal berief, sind 9 Niederlassungen mit Mädchenheimen in Rom, Neapel, Florenz, Mailand, Genua, Rapallo, Venedig, Capri und Palermo.

Die Elisabethenvereine (vgl. ¶ Charitas, 7) sind seit 1842 entstandene, in Deutschland, Oesterreich und der Schweiz verbreitete, von einander unabhängige Vereine katholischer Frauen zur Charitas an weiblichen Personen. — Der bayrische St. Elisabethorden ist ein 1766 gestifteter, 1873 neuorganisierter weltlicher Verein von (anfänglich nur adligen) Damen zur Unterstützung von Armen und Kranken.

RE³ V, S. 313 f; — Zu 1: Heimbucher² II, S. 504 f; — Zu 2: KL² IV, S. 399 ff; — Heimbucher² III, S. 389 ff; — Jos. Jungnitz: Die Kongregation der grauen Schwestern v. d. hl. Elisabeth, 1892. **Joh. Werner.**

Elisaeus, Geschichtschreiber der Armenier im 5. Jhd.

Schrieb: Ueber Vardan und den Krieg der Armenier (d. h. eine Geschichte des Glaubenskrieges der Armenier gegen die Perser unter Jazdegerd II 439—451); — Ferner exegetische, homiletische, asketische Schriften (Gesamtausgabe, Venedig 1859); — RE³ II, S. 71. **K.**

Elkesaiten, Sekte des judenchristlichen ¶ Gnostizismus. Sie haben ihren Namen höchst wahrscheinlich von ihrem angeblich vom Himmel gefallenen Offenbarungsbuche Elxai (hebräisch = die verborgene Kraft, jetzt nur noch in Fragmenten erhalten), nicht etwa von einem Stifter Elxai, der so gut wie Ebion (¶ Ebioniten) der Sage angehört. Die Chronologie des Buches (ca. 100? ca. 160—180 ?) ist strittig. Sühnende Waschungen, Astrologie und Magie, fortlaufende Inkarnation Christi sind die gnostischen Elemente, der jüdische Einschlag verrät sich in der Gesetzesbeobachtung und Beschneidung. Irgendwie bedeutsam sind die E. nicht geworden, auch nicht in Rom, wohin Alkibiades v. Apamea ca. 220 einen Vorstoß machte.

RE³ V, S. 315 f. **K.**

Eller, Elias (1690—1750), Stifter der Ronsdorfer Sekte oder Ellerschen Rotte, auch Zioniten genannt, von Beruf Bandwirker in Elberfeld, wo er schon früh mit separatistischen und chiliastischen Schwärmern (¶ Chiliasmus) zusammenkam und dann unter dem Einfluß der Anna ¶ Buchel, die für 1730 den Anbruch des tausendjährigen Reiches verkündete, eine eigene Gemeinde begründete. Ueber diese Elberfelder Gemeinde und deren Uebersiedelung nach E.s väterlichem Besitztum Ronsdorf (1737) ¶ Buchel. Die Ronsdorfer Gemeinde hielt sich unter E. und ihrem Pastor Daniel Schleiermacher noch zur Bergischen Synode und trennte sich von dieser erst nach Schleiermachers Vertreibung (1749) und E.s Tod unter dem Pastor Peter Wülffing (1754), der 1765 von der Regierung abgesetzt wurde. Infolge dieser äußeren Schwierigkeiten und der inneren Zwistigkeiten seit den vierziger Jahren ging die Sekte allmählich wieder in die Landeskirche auf, nicht ohne hier und da Spuren zu hinterlassen. — ¶ Buchel.

Max Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche III, 1860, S. 456—598; — RE³ XVII, S. 131—136. **Reichel.**

Ellis, William (1794—1872), berühmter englischer Missionar, 1830—44 auch auswärtiger Sekretär der Londoner Missionsgesellschaft (seine History of the London Missionary Society, 1844). Ueber seine Missionstätigkeit besonders in der Südsee (1817—24) und auf ¶ Madagaskar (mit Unterbrechungen 1853—65) hat er selber wiederholt geschrieben.

Vgl. u. a.: Polynesian researches, (1842) 1853²; — The martyr church, a narrative of the introduction, progress and triumph of christianity in Madagascar, (1869) 1871²; — William Ellis (sein Sohn): Life of W. E., 1873. **Zich.**

Ellwangen, alte Benediktinerabtei und hernach gefürstete Propstei, wo 1658 im Dienst der Gegenreformation ein Jesuitengymnasium begründet war. Nach der Einnahme durch Württemberg wurde 1802 in E. eine katholische Landesfakultät errichtet, die 1817 nach ¶ Rottenburg, von dort nach ¶ Tübingen verlegt wurde.

KL² IV, S. 413 ff; — KHL I, S. 1278. **Zich.**

St. Elmsfeuer ¶ Dioskuren.

Elohim. E. ist der Form nach ein Plural, dem Sinne nach ein Singular, wie es deren mehrere Wörter in der hebräischen Sprache gibt; vgl. besonders 'ᵃdōnīm und beʿālīm „der Herr“. Es ist darum falsch, aus diesem Plural auf einen ursprünglichen Polytheismus der Israeliten zu schließen, obwohl ein solcher aus anderen Gründen für die vormosaische Zeit durchaus wahrscheinlich ist. Aber E. heißt „die Gottheit“ schlechthin und wird mit dem Singular konstruiert überall da, wo von dem Gotte Israels die Rede ist. Das Wort kann indessen auch pluralischen Sinn haben, wenn von den „Göttern“ der Heiden gesprochen wird. — Im alten Israel wurde der Eigenname des israelitischen Gottes, Jahve, unbefangen verwertet, so unbefangen, daß man bisweilen sogar da, an Stellen, wo andere Völker ihre Götternamen gebrauchten, „Jahve“ dafür einsetzte; vgl. I Mose 4_{16} IV 22_{8} usw. Aber bald erwachte das Bewußtsein eines Unterschiedes zwischen Jahve und den anderen Göttern. Man machte sich klar, daß die Verehrung Jahves an die Existenz Israels geknüpft sei, während andere Völker anderen Göttern — nicht nur mit anderem Namen, sondern auch mit anderem Wesen — huldigten. Da die Nation wie die Religion Israels in der Zeit Moses geboren ward, so wurde es, etwa vom 8. Jhd. an, im Sänger- und

Erzählerstande Sitte, den Namen Jahves für die vormosaische Zeit zu vermeiden und statt dessen E. zu sagen; so in den Quellenschriften des ¶ Elohisten und des ¶ Priesterkodex II Mose 3_{14} 6_{3}. Dagegen trug man kein Bedenken, den Gott Israels auch fernerhin Jahve zu nennen, obwohl doch ein solcher Eigenname den Polytheismus zur logischen Voraussetzung hat. Im AT ist nur eine kleine Sammlung von Psalmen des zweiten und teilweise auch des dritten Buches (Pslm 42—83) vorhanden, in der das ursprüngliche Jahve beständig in E. geändert worden ist. Diese Sammlung stammt nach der herrschenden Annahme aus der makkabäischen Zeit. Im allgemeinen aber wurde es damals üblich, Jahve — nicht durch E., sondern — durch andere Umschreibungen zu verdrängen (¶ Jahve). — Einmal heißt der von der „Hexe" von Endor heraufbeschworene Samuel E. I Sam 28_{13}. Diese Bezeichnung hängt wohl mit ¶ Totenverehrung zusammen. Ein anderes Mal wird der regierende König mit E. angeredet Pslm 45_{7}. Im Hofstil war es Sitte, dem Könige zu schmeicheln, indem man ihn der Gottheit gleichsetzte (Ueber Königtum Israels ¶ Volk und Staat). Dagegen ist es nicht nachweisbar, daß Priester E. genannt wurden; denn die hierfür angeführte Stelle II Mose 21_{6} geht auf babylonischen Sprachgebrauch zurück.

Rudolf Kittel: Elohim, RE³ V, S. 316 ff; — Wolf von Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft 1, 1876, S. 55 ff. **Greßmann.**

Elohist (abgekürzt mit der Sigle E) ist eine der Quellenschriften des ¶ Pentateuchs, die ihre Benennung dem Umstande verdankt, daß sie sich des Gottesnamens elôhîm (= Gott) statt Jahve (wonach das parallele Werk des ¶ „Jahvisten" benannt ist) bedient. Sie erzählt die alte Geschichte von ¶ Abraham (Gen 15) bis zur Eroberung des palästinensischen Landes (im Buche Josua). Eine umstrittene Frage ist, ob sie nicht bis in die Bücher Richt Sam Kön hineinreiche. Von gesetzlichen Stoffen enthält sie den jüngeren ¶ Dekalog und das ¶ Bundesbuch. Sie geht im letzten Grunde auf eine schriftstellerische Persönlichkeit (= E^1) zurück, der wir die eigentliche Grundschrift des elohistischen Werkes verdanken; aber diese Persönlichkeit machte Schule, so daß an dem Werke, wie wir es heute aus dem Pentateuch herausschälen können, mehrere Hände tätig gewesen sind, die ergänzend und erweiternd eingegriffen haben (= E^2). Während diese späteren Einschaltungen ganz oder zum Teil aus judäischer Feder geflossen sein mögen, ist der Heimatboden der Grundschrift das nordisraelitische Land, wo sie um die Mitte des 8. Jhd.s entstanden sein dürfte. Schon verraten sich in der elohistischen Darstellung Gedanken, die in die zeitliche Nähe der ersten schriftstellernden Propheten weisen. Neben großer Erzählungstreue dem alten Sagenstoff gegenüber macht sich darin ein gewisser Zug zur theologischen Reflexion oder zu einer theokratischen Beurteilung der Dinge geltend. — ¶ Mosesbücher usw., 3 b. **Bertholet.**

Elpistiker, eine wenig bekannte (von Plutarch genannte) griechische Philosophenschule. Sie sind nicht selten mit den alten Christen, von andern mit den Stoikern, den Cynikern u. a. identifiziert worden; Lessing hat sie in einer gelehrten Studie, „Ueber die E.", für „Wahrsager und Pseudomanten" erklärt (Elpistik = Wahrsagerei). **Zich.**

Elsaß-Lothringen.

1. Das Mittelalter; — 2. Die Reformationszeit; — 3. Die Zeit der Gegenreformation; — 4. Von der Revolution bis zur Gegenwart.

1. Das Elsaß wurde mit dem übrigen Gallien zu Cäsars Zeiten ein Bestandteil des römischen Reiches. Damit wurde das Land, in dem neben den Kelten bereits vielfach Germanen sich angesiedelt hatten, der damaligen Weltkultur erschlossen. Daß am Ende der Römerzeit auch das Christentum hier Fuß gefaßt, ist durch archäologische Funde bezeugt; in welcher Ausdehnung, ist indes gänzlich ungewiß. Jedenfalls ging in den Stürmen der Völkerwanderung so gut wie alles unter. Die Alamannen besetzten das Land bald nach 400, in seinen nördlichen Teil schoben sich dann die Franken. Als um 500 das Elsaß dem Frankenreiche einverleibt worden, wurzelte als Bestandteil der überlegenen fränkisch-römischen Kultur auch das Christentum allmählich ein, zumal die Frankenkönige ¶ Basel und das an Stelle des 406 zerstörten Argentoratum sich erhebende ¶ Straßburg zu Bistümern erhoben. Bis zur französischen Revolution war hinfort der größte Teil des Ober-Elsaß ein Bestandteil des Basler Sprengels, während im Norden die Gegend von Weißenburg nicht mehr zu Straßburg, sondern zum Bistum Speyer gehörte. Da es noch auf lange hinaus Städte kaum gab, waren im ganzen Frühmittelalter die großen Klöster die Träger der Kultur: im Ober-Elsaß Murbach und Münster, im Unter-Elsaß Weißenburg (¶ Ottfrieds Evangelienbuch, 9. Jhd.) und Maursmünster und die Nonnenklöster St. Stephan in Straßburg und Hohenburg (Herrads von Landsberg Hortus deliciarum, 12. Jhd.). Die Zeit der Staufer, die zugleich Herzöge von Schwaben und Elsaß waren, die glücklichste Zeit des Elsaßes, bringt die Blüte der ritterlichen und mit dem Aufblühen Straßburgs, der Entstehung von Hagenau, Kolmar, Schlettstadt, Weißenburg den Beginn der städtisch-bürgerlichen Kultur. Mit dem Untergang der Staufer verschwindet die Herzogswürde, und das Elsaß wird ein Konglomerat von über 50 fürstlichen, geistlichen, herrschaftlichen und städtischen Territorien. Nur in der Würde der Reichslandvogtei erhält sich ein immer weiter beschränkter Rest einstiger Zentralgewalt. Im ausgehenden Mittelalter gehört das Elsaß zu den wohlhabendsten und kulturell höchstentwickelten deutschen Gauen. Die Kirche war sehr reich, das Bewußtsein ihrer Reformbedürftigkeit allgemein. Solche Reform verlangte mit besonderm Nachdruck, doch ganz in katholischen Bahnen, der ältere elsäßische Humanismus ¶ Wimpheling'scher Art, der bei Anbruch des 16. Jhd.s auch über Straßburg hinaus Anhänger zählte.

2. Die seit 1524 protestantische Reichsstadt ¶ Straßburg wurde sowohl in religiöser als in politischer Hinsicht bald ein Vorort der Reformationsbewegung. Diese ihre Entwicklung war mitbestimmt durch ihre Verbindung mit den schwäbischen und schweizerischen Städten und den führenden protestantischen Mächten, nicht aber durch ihren Zusammenhang mit dem übrigen Elsaß. Von der Unzahl der damaligen elsäßischen Territorien ist nur der kleinere Teil und auch dieser nur langsam der Reformation zugefallen. Das war einzig bedingt durch die politische Konstellation, vor allem durch den Einfluß des Hauses Oesterreich. Ihm gehörte die größere

südliche Hälfte des Ober-Elsaß (Sundgau usw.), und Erzherzog Ferdinand rottete hier sofort, wie sein Bruder Karl V in seinen burgundischen Erblanden, alle evangelischen Regungen mit Feuer und Schwert aus. Beeinflußte Oesterreich von hier aus die oberelsäßischen Dynasten, so suchte es andrerseits vermöge seiner Reichslandvogtei über die bei Hagenau gelegenen Reichsdörfer und die freien Zehnstädte dem Vordringen der Reformation möglichst zu wehren. Die Reichslandvogtei hatte es, ausgenommen 1530—56, wo es sie um eines politischen Handels willen an Kurpfalz abgab, über Kolmar, Hagenau, Schlettstadt, Weißenburg, Oberehnheim, Rosheim, Münster, Kaysersberg, Türkheim inne. Da zudem das größte Gebiet des Unter-Elsaß das des Bischofs von Straßburg war, so war damit die Hälfte des Elsaßes der Reformation von vornherein verschlossen. — Unter diesen Umständen wird begreiflich, daß ¶ Straßburg, das schon in den zwanziger Jahren auch in seinem zerstreuten Landgebiet die Reformation einführte, zunächst wenig Nachahmung fand. Von Landgebieten wurde vorerst nur das bei Weißenburg gelegene, zu Pfalz-Zweibrücken gehörende Amt Kleeburg evangelisch. Sonst faßte die Bewegung nur in einigen städtischen Gemeinwesen Fuß: in Weißenburg, dessen Stadtpfarrer den durchreisenden ¶ Bucer im Winter 1522/23 als Helfer festzuhalten wußte; in dem Flecken Bischweiler, dem Straßburg 1525 in Gervasius Schuler einen evangelischen Prediger vermittelte; in Schlettstadt, wo seit 1522 der Hauptpfarrer Seidensticker (Phrygio) und der Leiter der berühmten Lateinschule Witz (Sapidus) vorsichtig für die neue Lehre eintraten. Vor allem war in dem 1515 eidgenössisch gewordenen Mülhausen dank dem kühnen Stadtschreiber Gamsharst die Reformationsbewegung seit 1523 im Zuge; nach der Badener Disputation von 1526 erfolgte die offizielle Aufhebung des katholischen Kultus und ein Separatbündnis mit den evangelischen Kantonen der Schweiz, unter denen Basel für Mülhausen vorbildlich wurde. Die Confessio Mülhusana von 1537 ist die ¶ Conf. Basileensis prior von 1534 mit besondrer Vorrede. — Der von katholischer Seite der Reformation schuldgegebene ¶ Bauernkrieg hatte eine erste Reaktion zur Folge. In Weißenburg wird die evangelische Predigt für ein Jahrzehnt, in Schlettstadt, wo der im Herzen nicht katholische Humanist ¶ Beatus Rhenanus ein klügliches Schweigen bewahrt, für immer unterdrückt. Eine neue Gasse wird dem Evangelium erst gebahnt mit der Einführung der Reformation in ¶ Württemberg 1534. Denn nun erst kann Herzog Ulrichs Halbbruder, der innerlich längst evangelische Herzog Georg, wagen, in der württembergischen Grafschaft Horburg-Reichenweier im Ober-Elsaß den Katholizismus abzustellen; Reformator des Ländchens als langjähriger Superintendent von Reichenweier wird der in der Schweiz gebildete Badenser Matthias Erb, von den Straßburgern abgesehen wohl der markanteste Kirchenmann jener Zeit im Elsaß. Die Entstehung dieses Kirchenwesens und die politische Glanzzeit des Schmalkaldischen Bundes (¶ Deutschland: II, 2) hatten weitere Uebertritte zur Folge. Seit 1545 führte Graf Philipp IV in der ihm gehörenden Hälfte der Grafschaft Hanau-Lichtenberg, des größten weltlichen Territoriums des Unter-Elsaß, die neue Lehre langsam ein; das Konsistorium Buchsweiler stand an der Spitze dieses größten und neben Horburg-Reichenweier wohlgeordnetsten Kirchenwesens. Die Herrschaft Fleckenstein und die kleine Herrschaft Hohenburg bei Weißenburg folgten dem Beispiel des größern Nachbarn. Im Süden hatte sich in der mit der heruntergekommenen Abtei in langwieriger Fehde befindlichen Stadt Münster die evangelische Predigt durchgesetzt. — Nachdem das ¶ Interim wieder einen Stillstand gebracht und in Horburg-Reichenweier, dessen Graf Georg flüchtig war, das evangelische Kirchenwesen vorübergehend vernichtet hatte, vermochte die Wendung des Jahres 1552 und der Religionsfriede von 1555 (¶ Deutschland: II, 2) weitere Herren dazu, von dem ihnen nunmehr gesetzlich garantierten Reformationsrechte Gebrauch zu machen. Hatten vordem nur vereinzelte Mitglieder der reichsunmittelbaren Ritterschaft in der Nähe von Straßburg ihre Dörfer zu reformieren gewagt, so wurde nunmehr die kleinere Hälfte derselben evangelisch. Damit entstanden einige zwanzig, freilich nur je ein oder zwei Dörfer umfassende Territorialkirchlein, die sich meist an die Straßburger Ordnungen anschlossen. Namentlich aber führten die größern Herren im sog. Westrich, dem Gebiet zwischen Unter-Elsaß und Lothringen, jetzt die Reformation ein: in den 50er Jahren die stattliche, später am stärksten geprüfte Grafschaft Nassau-Saarwerden, wo zudem Graf Adolf in 7 „welschen Dörfern" französische Calvinisten ansiedelte, so daß neben der deutsch-lutherischen eine kleine französisch-reformierte Landeskirche entstand, die sich in der Zeremonienfrage der lutherischen konformieren mußte. In den 60er Jahren folgte das Waldgebiet der Grafschaft Lützelstein unter dem phantastischen Pfalzgrafen Hans Georg von Veldenz, die kleine Herrschaft Diemeringen und der größere Teil der vielgespaltenen Herrschaft Finstingen. Im Unter-Elsaß schlossen sich an in den 50er Jahren die kleine Herrschaft Schöneck im Norden und die Herrschaft Barr am Fuße des Odilienberges, die 1556 durch Kauf in den Besitz des evangelischen Straßburg überging; in den 60er Jahren die Herrschaft Oberbronn und das zu Kurpfalz gehörende kleine Amt Altenstadt im Nord-Osten, in dem die Dörfer Oberseebach und Schleithal die eigentlichen Märtyrergemeinden des Elsaßes werden sollten. Die bisher katholische zweite Hälfte der Grafschaft Hanau-Lichtenberg wurde 1570 mit dem Hauptlande wieder vereinigt und damit dessen evangelischem Kirchenwesen eingegliedert. Endlich führten die Pfalz-Veldenzer auch in der 1583 von ihnen erworbenen Herrschaft Zum Stein (¶ Oberlin) die Reformation ein. — Die gleiche Veränderung in der ausgedehnten Herrschaft Rappoltstein im Ober-Elsaß vorzunehmen, war der 1547 zur Regierung gekommene protestantisch erzogene Egenolph III dadurch verhindert, daß er nur in der in ihrer größeren Hälfte ihm gehörenden, eben damals mächtig aufblühenden Bergwerksstadt Markirch das Reformationsrecht besaß. In diesem zweisprachigen Stadtgebiete bildete sich seit den 50er Jahren eine deutsch-lutherische und eine durch den Zuzug von französischen Calvinisten verstärkte französische Gemeinde, die mit Genf in Verbindung trat und sich, doch unter Anerkennung der Augsburger Konfession, streng calvinisch konstituierte.

Für sein übriges Territorium nicht reichsunmittelbar, mußte sich Egenolph damit begnügen, für sich und seine Angestellten einen evangelischen Hofprediger zu berufen, so daß sich wenigstens in seiner Hauptstadt Rappoltsweiler, auch hier freilich nur zeitweise, neben der katholischen eine evangelische Gemeinde bilden konnte (¶ Spener). — Seit Mitte des Jhd.s entstand sogar in Hagenau, dem Sitze der Landvogtei, eine evangelische Gemeinde, die, 1565 von ratswegen als Gemeinde konstituiert, durch den Tübinger Kanzler Jakob ¶ Andreä ihre Ordnungen und ihre Pfarrer empfing; sie blieb in den wenigen Jahrzehnten ihres Bestehens in engster Verbindung mit der württembergischen Kirche; nach langem Widerstreben der Landvogtei wurde diese Entwicklung, die Hagenau zu einer doppelkonfessionellen Stadt machte, 1582 von seiten des Kaisers anerkannt. Zu allerletzt wurde in Kolmar, der zweitbedeutendsten Stadt des Elsaßes, 1575 durch den Rat die Reformation offiziell eingeführt, und zwar so, daß nach dem Vorgange von Hagenau auch Kolmar eine offiziell zweikonfessionelle Stadt wurde, ohne daß doch die Katholiken an dem Stadtregiment beteiligt waren. — Damit hat um etwa 1580 der Protestantismus im Elsaß seine größte Ausdehnung gefunden, jetzt überall in streng konfessioneller Bestimmtheit. Wie in ¶ Straßburg siegt nachträglich das Luthertum in Hanau-Lichtenberg, das anfangs vermittelnden Bucerschen Typus aufwies, und in Horburg-Reichenweier, wo Graf Georg († 1558) und der nach Georgs Tod entlassene Erb auch einer vermittelnden Auffassung huldigt. Umgekehrt gewinnt der Protestantismus in dem Pfalz-Zweibrückenschen Amte Kleeburg und in dem 1542 indirekt, 1607 direkt an Zweibrücken fallenden Flecken Bischweiler entsprechend der Entwicklung des Hauptlandes (¶ Bayern: II) reformiertes Gepräge und wird 1560 in dem kurpfälzischen Amte Altenstadt in dieser Form eingeführt. Im Süden folgt das eidgenössische Mülhausen der Basler Entwicklung. Französisch-calvinische Fremdengemeinden gibt es seit den 50er Jahren in Markirch und Nassau-Saarwerden, vorübergehend in dem 1570 gegründeten Pfalzburg, seit 1618 in Bischweiler.

3. Aussicht, ganz Unter-Elsaß dem Protestantismus zu gewinnen, schien sich zu bieten, als die protestantische Mehrheit des Straßburger Domkapitels 1592 eine, auf einen Sohn des Kurfürsten von Brandenburg fallende, protestantische Bischofswahl vollzog. Statt dessen wurde der für die protestantische Partei und die Stadt Straßburg unglücklich endende „bischöfliche Krieg", der das Bistum dem katholischen Gegenkandidaten auslieferte, die Einleitung der Gegenreformation. Deren Seele wurden die seit 1571 durch Bischof Johann von Manderscheid berufenen ¶ Jesuiten. An gefährdeten Punkten, wie Oberehnheim, Hagenau, Schlettstadt, wurden ihnen die Kirchen überliefert; in Molsheim erstand 1580 in dem großen Jesuitenkollegium, das sich eine theologische und philosophische Fakultät angliederte und 1617 als Konkurrent der Straßburger Akademie das Universitätsprivileg erhielt, der geistige Mittelpunkt der Gegenreformation. Unter dem niedern Volke wirkten die Kapuziner in demselben Sinne. Der wiedererstarkte Katholizismus reinigt zunächst die ihm verbliebenen Gebiete von dem Gift der Ketzerei, schließt sie dem Protestantismus gegenüber ab und geht, die politische Lage ausnützend, bald zum Angriff vor. Im 30jährigen Kriege schafft das Eingreifen Schwedens dem von 1627—30 sehr gefährdeten elsäßischen Protestantismus von neuem Luft. Hagenau blieb freilich, ein Werk jesuitischer List und Gewalt, vollkommen rekatholisiert, und in der 1629—70 von ihnen besetzten Grafschaft Nassau-Saarwerden vernichteten die Lothringer Herzöge das evangelische Kirchenwesen. — Auf die deutsche folgt die französische Gegenreformation, die erst einsetzt, nachdem sich Frankreich durch Besetzung Straßburgs 1681 in den Besitz fast des ganzen Landes gesetzt hatte. Da sich Frankreich im Westfälischen Frieden zur Anerkennung des konfessionellen Besitzstandes der von ihm besetzten Territorien verpflichtet hatte, konnte freilich das Revokationsedikt von 1685 nur in den Gebieten Anwendung finden, die nicht zum eigentlichen Elsaß gehörten; wie in ¶ Metz und Kurzel, so wurde in dem Gebiete von Finstingen und in Nassau-Saarwerden, das 1670 größtenteils wieder an Nassau gefallen war, der Katholizismus zwangsweise eingeführt (letzteres Gebiet fiel 1697 wieder zum größern Teil an Nassau und wurde damit endgültig wieder evangelisch). Im Elsaß ist es nur vorübergehend in den Jahren 1684—88 und nur in einzelnen Landgebieten zu gewalttätigen Jesuitenmissionen und halben ¶ Dragonaden gekommen. Im übrigen suchte man nur indirekt durch ein kluges System von Lockungen und Rechtsbenachteiligungen wie durch Begünstigung katholischer Zuwanderung dem Protestantismus Abbruch zu tun. Der Erfolg war gering; am größten noch unter dem Adel und in den alleruntersten Schichten. Aber es wurden doch, während die katholischen Orte gegen den Protestantismus streng abgeschlossen blieben, in den meisten protestantischen Dörfern mit allen Mitteln katholische Minderheiten geschaffen, um den protestantischen Gotteshäusern das berüchtigte ¶ Simultaneum aufzwingen zu können. Im 18. Jhd. wurde es ruhiger; doch nahmen die vielfachen Benachteiligungen der Protestanten durch die Verwaltung ihren Fortgang.

4. Die in ihren Anfängen von den Protestanten mit Begeisterung begrüßte ¶ Französische Revolution brachte mit dem Ende der bisherigen Territorialherrschaften zugleich das Ende sämtlicher protestantischer Territorialkirchentümer. Doch gelang es, in erster Linie durch die meisterhafte Diplomatie des großen Staatsrechtslehrers Chr. W. Koch († 1813), die protestantischen Kirchengüter vor der Einziehung durch den Staat zu retten. Nach zeitweiliger Unterdrückung des kirchlichen Lebens, zwölfjährigem Provisorium und vielfacher kirchlicher Anarchie brachten 1802 ¶ Napoleons Organische Artikel die neue, in der Hauptsache noch heute geltende Kirchenverfassung. Von dem Staatsrat Portalis ausgearbeitet und auf dem Napoleonischen Grundsatze der Beherrschung der Kirchen durch den Staat fußend, schufen sie für ganz Frankreich eine „Reformierte Kirche" und eine „Kirche Augsburger Konfession". In beiden ist die unterste Verwaltungseinheit über der (erst 1852 mit ihrem Presbyterialrat, d. h. Kirchenrat, wieder als rechtliche Einheit anerkannten) Pfarrei der Konsistorialbezirk, verwaltet von dem aus den Geistlichen und gewählten Vertretern der betreffenden Pfarreien

bestehenden Konsistorium. Die höhern Instanzen sind in der Reformierten Kirche Provinzial- und Generalsynode, in der Kirche Augsburger Konfession die von einem geistlichen Inspektor verwaltete Inspektion, darüber als gesetzgebende Behörde das Oberkonsistorium, dessen Laienmitglieder aus den Wahlen der Inspektionsversammlungen hervorgehen, als Verwaltungsbehörde das Direktorium, von dessen 5 Mitgliedern der Präsident, der geistliche Inspektor und ein Laie durch die Regierung ernannt, 2 Laien durch das Oberkonsistorium delegiert werden. Zugleich wurde 1802 in Straßburg eine neue theologische Lehranstalt errichtet (¶ Straßburg, Universität). Die Entstehung des Reichslandes 1871 berührte diese Verfassung der beiden protestantischen Kirchen nur insofern, als sie ihre verfassungsmäßige Verbindung mit dem französischen Protestantismus löste. War für die Kirche Augsburger Konfession Straßburg von jeher der Sitz ihrer Oberbehörden gewesen, so bestand nunmehr die ihrer Zentralleitung beraubte reformierte Kirche aus 5 selbständigen Konsistorien, die erst 1895 durch Schaffung einer gesetzgebenden Synode und eines geschäftsführenden Synodalvorstandes wieder ein einheitliches Kirchenwesen wurden. — Um so bewegter war im 19. Jhd. die innerkirchliche Entwicklung. Im 18. Jhd. hatten in ¶ Speners Heimat pietistische und herrnhutische Einflüsse nur als Unterströmung eingewirkt, während der alte Konfessionalismus fortbestand, zuletzt freilich nur noch als Hülle, unter der eine andere Auffassung des Christentums erwuchs. Joh. Lorenz Blessig (¶ Haffner) und Isaak ¶ Haffner als Prediger, als akademische Lehrer (¶ Straßburg, Universität), als Säulen der Kirche in den Revolutionswirren, neben Koch die Väter der neuen elsäßischen Kirche, leiten für diese die Periode des, übrigens sehr kirchlichen, ¶ Rationalismus ein. Im Gegensatz zu diesem setzte seit etwa 1830 unter Führung von ¶ Härter in Straßburg eine orthodox-pietistische Bewegung von großer religiöser Kraft ein, die einen bedeutenden Teil der Laienschaft wie der Geistlichkeit gewann. Ein Jahrzehnt später rief der streitbare Pfarrer ¶ Horning in Straßburg eine konfessionell-lutherische Partei ins Leben, welche, die Theologie des 17. Jhd.s erneuernd und Pietismus und Rationalismus gleich schroff bekämpfend, die ihr verfallenden Landgemeinden zu massiver Kirchlichkeit zu erziehen wußte. Um dieselbe Zeit wandelte sich unter Führung ¶ Bruchs der senil gewordene Rationalismus allmählich in den religiösen Liberalismus, der in den 60er Jahren seine Glanzzeit erlebte (E. ¶ Reuß, ¶ Colani, ¶ Baum). So wurden diese Jahrzehnte Zeiten regen Lebens, aber auch schwerer und verbitternder Kämpfe. Die Gegenwart ist friedlicher. Die drei Richtungen bestehen weiter, aber in einer gewissen Erweichung, so daß des Verbindenden mehr geworden ist. Eine vierte Gruppe, die Frucht der neuesten theologischen Entwicklung, sucht das religiös wertvolle Erbe des Pietismus mit einer freien Auffassung des Christentums zu verbinden. — Für das katholische Elsaß, dessen Klerus sich durch erbitterten Widerstand gegen die Zivilkonstitution auszeichnete, bedeutete die Revolution die ¶ Säkularisation der geistlichen Territorien, vorab des bischöflich-straßburgischen, die Einziehung der Kirchengüter und damit das Ende aller Kapitel, Stifter und geistlichen Korporationen. Auch die alte historische Diözesaneinteilung schwand. Bei der Neuaufrichtung der katholischen Kirche durch das Konkordat von 1801 erhielt das Bistum ¶ Straßburg die Departements Nieder- und Oberrhein, ¶ Metz nach allerhand Schwankungen das Moseldepartement als Sprengel zugewiesen. Die Zirkumskriptionsbulle von 1874 machte die Bezirke Unter- und Ober-Elsaß zur Diözese Straßburg, Lothringen zur Diözese Metz und erklärte beide Bistümer für exempt (¶ Exemption). — Statistik: Die protestantische Bevölkerung belief sich bei der Volkszählung von 1905 auf 391 067 (davon 65 000 reformiert, 41 000 Militärgemeinden), die katholische auf 1 387 462, die israelitische auf 31 708 Seelen; unter den 2 pro Mille andern Christen stehen obenan die Mennoniten (etwa 2400, in abgelegenen Gebirgsstrichen wohnend, alt eingesessen), weniger stark sind die Methodisten und Baptisten. Mit dem Bezirk Lothringen wurde dem Elsaß 1871 ein nach Volksart, Geschichte und Kultur völlig verschiedenes Gebiet angegliedert. Vor allem wurde damit das Uebergewicht des Katholizismus ungemein vergrößert. Daß dies für die künftige elsäßische Kulturentwicklung eine schwere Gefahr bedeutet, tritt jetzt, wo sich der reichsländische Katholizismus im Anschluß an das deutsche Zentrum immer bewußter zu einer politischen Partei zusammenschließt, deutlich hervor.

1. Zur politischen und kulturellen Gesamtgeschichte: ‡ O. Lorenz und W. Scherer: Geschichte des Elsaß, 1886[3]; — R. Reuß: L'Alsace au 17ième siècle, 2 Bde., 1897; — Ludwig Spach: Moderne Kulturzustände im Elsaß, 3 Bde., 1873—74. — 2. Zur politischen Territorial- und zur Lokalgeschichte: Die alten Territorien des Elsaß nach dem Stande von 1648, mit Karten; desgl. des Bezirks Lothringen (Statistische Mitteilungen des kaiserl. Ministeriums für Els.-Lothr., Bd. 27. 28. 30, 1896. 1898. 1909); — Das Reichsland Elsaß-Lothringen, Landes- und Ortsbeschreibung, hrsgg. von dem Statist. Bureau des Ministeriums für Els.-Lothr., 2 Bde., 1898—1903; — Jos. Clauß: Historisch-topographisches Wörterbuch des E., 1895 ff (unvollendet). — 3. Zur kirchlichen Gesamtgeschichte: ‡ G. Anrich: Die evangelische Kirche im Reichsland Elsaß-Lothr. (Flugschriften des Evang. Bundes 209/10), 1903; — T. W. Röhrich: Geschichte der Reformation im Elsaß und besonders in Straßburg, 3 Bde., 1830—32; — R. Reuß: Documents relatifs à la situation légale des protestants d'Alsace au 18ième siècle, 1888; — Ders.: Les Eglises protestantes de l'Alsace pendant la révolution, 1906; — ‡ J. Schneider: Geschichte der evangelischen Kirche des Elsaß in der Zeit der französischen Revolution, 1890; — ‡ E. Lucius: Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs, 1903; — A. Ernst und J. Adam: Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution, 1897. — 4. Monographien zur Territorial- und Lokalkirchengeschichte: ‡ T. W. Röhrich: Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsaßes, 3 Bde., 1855; — F. A. Ihme: Kleine Chronik über die Predigtorte der Kirche Augsb. Bekenntnisses in Els.-Lothr., 1899; — Alb. Kiefer: Pfarrbuch der Grafschaft Hanau-Lichtenberg, 1890; — ‡ Gu. Matthis: Die Leiden der Evangelischen in der Grafschaft Saarwerden, 1888; — ‡ Ders.: Bilder aus der Kirchen- und Dörfergeschichte der Grafschaft Saarwerden, 1894; — G. Mühlenbeck: Histoire de la communauté réformée de Ste. Marie, 1881; — H. Rocholl: Die Einführung der Reformation in Colmar, 1876; — ‡ M. Lorz: Geschichte der Gemeinde Oberseebach-Schleithal, 1894. — Eine größere Arbeit von J. Adam über die gesamte Territorialkirchengeschichte wird demnächst erscheinen. — 5. Zur kirchl. Statistik: W. Götz: RE[3] V, S. 319 ff. Anrich.

Eltern.

1. Einst und jetzt; — 2. Forderung.

1. Wenn wir die Worte: Elternpflichten, Elterntreue, das Haus, der Segen des Hauses, im Schatten der Häuslichkeit, gebrauchen, so tun wir, als ob es noch im vollen tiefen Verstande des Wortes so ohne weiteres in Stadt und Land E., Kinder, Elterntreue, Kinderzucht gäbe. Sie waren da. Nichts ist gründlicher durch die Wirkung der modernen Gedanken zerstört worden als der Segen des Hauses und die Elterntreue. Also gilt es, die gesunden modernen Gedanken nicht ungesund auszuführen, sondern auf dem modernen Boden Elterntreue und Kinderzucht zurückzugewinnen. Das Ansehen der E., die Elterngewalt und der Gehorsam der E. waren da, weil die alte, tragende Sitte noch nicht durch den starken Individualismus abgelöst war, der die Völker, Familien und Einzelnen ergriffen hat. Das Ansehen war verdient, da die Eltern der Vergangenheit eine beschränktere, aber ihnen tief gewisse Erfahrung hatten. Ihr Leben war weniger zusammengesetzt, weniger vielfältig, weniger dem Unerwarteten ausgesetzt; das Einfache und Gewohnte überblickte man leicht. Es gab noch weniger „Prinzipien" als heute. Die E. kamen noch mit der tragenden Volkssitte und -Sittlichkeit aus. Leichtzunehmende Kinder und problematische Naturen schor man getrost über denselben Kamm. Es gab noch weniger Gesichtspunkte als heute. Der Wandel in der Wertung der Persönlichkeit, die tiefen psychologischen Analysen unsrer Romane z. B. eröffnen so viele Gesichtspunkte, daß für die E. von heute eine Erscheinung des Kinderlebens zwar unter dem einen Gesichtspunkt schwarz, aber unter dem andern geschwind weiß erscheint.

2. Zwei Gewißheiten stehen fest. Erstens: Unaufgebbar ist die Ueberzeugung unsrer Voreltern, daß das Leben ernst ist, und daß die Polizei der Tatsachen — der strenge Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, Verfehlung und immanentem Gericht — sich nichts abhandeln läßt. Zweitens: fest steht die Gewißheit, daß in jedem Kinde eine eigne, unvergleichbare Persönlichkeit angelegt ist, die Probleme in sich birgt, die den E. unbequem sein werden. Diese zwei Gewißheiten führen zu dem Satze: Respekt vor dem Kinde, — vor der Zukunft des Kindes! Darum müssen die E. von heute wieder lernen, Nein sagen zu können; denn in nichts offenbart sich die wahre, die sehende Liebe tiefer als in dem Nein an der rechten Stelle, in dem Nein, das die Zukunft im Auge hat und sie sichern will. Versagen ist ebenso wichtig als Gewähren; man soll dem Kinde keine Genüsse anerziehen, denn es fordert sie von sich aus nicht. Phantasie und frische Empfänglichkeit kann allein durch Armut genährt werden, das ist ihr Gesetz; Theater, Konzerte, luxuriöse Kindergeselligkeit und verfrühte Lektüre vernichten im Kinde das Kind, — ein großes Unglück. Freilich nur das auf die Zukunft gehende Nein hat das Recht der Konsequenz; Unbeugsamkeit ist ein Sakrament aber kein Hausgötze; sollten wir am rechten Orte nicht unbeschadet der Polizei der Tatsachen auch ein Gebot zurücknehmen können? Die überraschende Inkonsequenz gütiger E. ist ja die reinste Kindheitserinnerung. Aber jenes Nein muß ein rocher de bronze sein. — Der sicherste Weg zum Glück des Zöglings, zu seiner geistigen und ethischen Gesundheit ist die Pflicht, denn von innen angesehen ist die Pflicht Selbstbezwingung, Horchen auf das, was über uns ist, Respekt vor dem Ernste des Lebens, Erziehung zum Dienste für andre, ja Grundbedingung der schöpferischen Kräfte des Verstandes, des Gemütes, der Phantasie und des Willens. Kinder ohne Pflichtenschulung sind Verlorene, ehe sie verloren sind. — In den sieben Werktagen der Pflicht sind sieben Sonntage der Kinderlust anzubringen, denn das Leben will und muß rhythmisiert werden. Die Kinderlust wird vom Kinde diktiert, denn sie ist seine tiefste Freiwilligkeit, sie ist seine Selbstdarstellung; sein Spiel ist sein Spiel, oder es ist seine Last. Wer Genüsse in das Kinderleben einführt und den innersten Sinn des Kinderspieles verdirbt, leitet die schwermütige Verarmung des Seelenlebens schon im Kinde ein. — Mit dem Gehorsam, der mit Vertrauen auf die fremde Einsicht horcht, mit der festgeordneten Pflichtenerfüllung und mit dem rechten Kinderspiele bereitet sich die Selbständigkeit des Kindes vor. Sie besteht nicht darin, daß das Kind im Rate der E. die beschließende Stimme hat, sondern sie besteht allein darin, daß der Zögling das kann, das er zu können hat, daß er stufenweise die Freude am sinnvollen Tun erlebt und nicht andre für sich in Bewegung setzt; das Ergebnis der Selbsttätigkeit und des Könnens ist die Selbständigkeit, die das Ehrenkleid des modernen Menschen sein sollte. — In den E. muß das Kind die nächsten Freunde haben. Wenn es ihnen alles sagen darf, alles, auch das die E. Beunruhigende und Betrübende, dann wächst aus dem Grunde des Kinderlebens die helle Blüte der Wahrhaftigkeit empor. Die Lüge, wo sie nicht sittliche Erkrankung ist, kommt vom Angelogenwerden, von der Furcht und von der schlecht verwalteten Strafe her. Strafe ist Sakrament wie das Nein. Die E. sind ihren Kindern Wahrheit schuldig, unbedingte Wahrheit in allen Dingen, in allem und jedem, vor allem in sittlichen und religiösen Fragen, diese Wahrheit nach Anliegen und Lebensalter recht verwaltet. — Wo aber die Eltern aufhören sich selbst zu erziehen, da bleibt es bei Goethes Wort: Man könnte erzogene Kinder gebären, wenn die E. selber erzogen wären.

D. H. M. Schreber: Das Buch der Erziehung an Leib und Seele, 1891[3]; — Charlotte Mason: Die Erziehung im Hause, übs. v. Kirchner, 2 Bde., 1906 und 1907; — H. Lhotzky: Die Seele deines Kindes, 1908. **Oeser.**

v. Eltz, Jakob (1510—81), seit 1567 Erzbischof von ¶ Trier, wo er schon als Domdechant, von seinem Bischof Johann v. d. Leyen 1559 gesandt, zur Unterdrückung der hier namentlich durch ¶ Olevian geförderten Reformation und im Sinne der Restauration des Katholizismus äußerst tätig war. Er geriet infolge seiner Schroffheit gegen die städtischen Privilegien mit der Stadt in offene Fehde, die, 1580 durch ein Schiedsgericht entschieden, der Stadt ihre Freiheit nahm. Seine Jesuitenliebe bezeugen die angeblich auf dem Sterbebette gesprochenen Worte: O heilige, heilige, heilige Gesellschaft! Politisch bemühte er sich vergeblich um die Begründung einer norddeutschen katholischen Partei. Er hat 1569 als erster in Deutschland das ¶ Tridentinum beschworen und auf Grund der tridentinischen Beschlüsse sein Erzstift reformiert.

J. Ney: Die Reformation in Trier (1559) und ihre Unterdrückung I. II., 1906 und 1907; — RE[3] VIII, S. 552 ff. **K.**

Elvenich, Peter Josef (1796—1886), katholischer Theologe und Philosoph, geb. zu Embken (Bez. Aachen), zuerst Privatdozent und a.o. Prof. in Bonn, von 1829 an ord. Prof. der Philosophie in Breslau, später zugleich Oberbibliothekar. In zahlreichen Schriften trat er für die Sache seines Lehrers ¶ Hermes ein, in den sechziger Jahren für J. B. ¶ Baltzer und ¶ Reinkens, nach dem ¶ Vatikanum schloß er sich den ¶ Altkatholiken an.

Deutscher Merkur 1886, S. 35 ff. M.

Elvira (Illiberis, heute: Granada), Synode um 313, 15. Mai, ein spanisches Provinzialkonzil zur Regelung des gesamten kirchlichen Lebens. Die 81 canones atmen in ihren Beschlüssen über Exkommunikation und Kirchenbuße novatianischen Geist (¶ Novatianus) und nehmen scharfe Stellung gegen Heidnisches und Jüdisches, gegen Götzendienst, Tötung und Unzucht, Aberglauben und Bilderdienst. Die Gleichberechtigung des Christentums mit den andern Religionen im römischen Staat muß damals im Prinzip schon entschieden gewesen sein. Die Beschlüsse von E. sind nicht etwa als Maßstab bei der Beurteilung der Sittlichkeit in Spanien um 300 zu benutzen, haben aber für das Verständnis der werdenden Reichskirche hohe Bedeutung. — ¶ Spanien. — Bistum E. ¶ Granada.

RE³ V, S. 325 f; — Text bei Lauchert: Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien, 1896, S. XVII ff. 13 ff. 192 f. Heep.

Elwert, Eduard (1805—65), württembergischer Theologe, 1830 Repetent in Tübingen, 1832 Diakonus in Nagold, 1836 für Kirchen- und Dogmengeschichte nach Zürich berufen, 1839—41 vorübergehend Professor in Tübingen; seine schwache Gesundheit nötigte ihn zum Uebergang ins Pfarramt (Mötzingen bis 1850). 1850—64 Ephorus des Seminars Schöntal. E. vereinigte die Traditionen des schwäbischen Pietismus mit einem genuinen Verständnis ¶ Schleiermachers, mit dem er 1829 auf einer wissenschaftlichen Reise in Berlin bekannt geworden war; ihm hat er in der schwäbischen Heimat völlig den Boden bereitet, unterscheidet sich freilich durch seine objektive Offenbarungstheorie u. a. von ihm. Als Exeget pflegte E. insonderheit die philologia sacra.

E. schrieb u. a.: Ueber das Wesen der Religion mit Rücksicht auf Schleiermacher (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835); — Ueber die Lehre von der Inspiration in Bezug auf das NT (Studien der märk. Geistlichkeit 1831). — L. Metzger: (Schöntaler Programm), 1868; — R. Kübel: RE³ V, S. 327 ff. Hermelink.

Elxai ¶ Elkesaiten.

Elzevir (Elsevir), berühmte Buchdrucker- und Buchhändlerfamilie mit Verlagsanstalten in Leiden (Ludwig E., 1540—1617; seine Söhne Matthys 1564—1640 und Bonaventura 1583—1652, dessen Sohn Daniel 1628—1680, Matthys' Sohn Abraham E. 1592—1652 und dessen Sohn Johann 1622—1661; sie besaßen seit 1625 auch die Universitätsdruckerei), im Haag (Ludwigs Sohn Ludwig E. 1566—1621; dann von der Leidener Firma übernommen), in Utrecht (Ludwigs Sohn Joost E. † 1617), in Amsterdam (begründet von Joosts Sohn Ludwig E. 1604—70). Unter den gegen 2000 Verlagswerken spielen nicht nur die Klassikerausgaben (z. B. Respublicae variae, Leiden), sondern auch philosophische und theologische Werke eine große Rolle. Erinnert sei nur an ihr die nächsten zwei Jahrhunderte beherrschendes Neues Testament (Leiden 1624. 1633² als Textus ab omnibus receptus, ¶ Bibel: II B, 6), an die Ausgaben des Psalters, der „Nachfolge Christi“, der Werke des ¶ Descartes (Amsterdam 1642) usw.

E. Kelchner: Catalogus librorum officinae Elsevirianae, 1880; — G. Berghman: Etudes (1885) und Nouvelles Etudes (1897) sur la bibliographie Elzevirenne; — A. de Reume: Recherches historiques, généalogiques et bibliographiques sur les Elzeviers, 1897. Zich.

Embryologie ¶ Deszendenztheorie, 1.

Emde, Reinhold, ev. Theologe, geb. 1857 zu Wildungen, 1880 Pfarrer in Mühlhausen, 1884 in Sachsenhausen (beides in Waldeck), seit 1888 in Bremen.

E. ist seit 1899 Mitherausgeber des Protestantenblatts und verfaßte u. a.: Prophet oder Messias?, 1894; — Junger Glaube, 1901; — Der Religionsunterricht in der Volksschule, 1906; — Das Interesse der Familie am Religionsunterricht in der Schule, 1907. M.

Emdener Katechismus ¶ Katechismus, Emdener.

Emeritierung ¶ Ruhegehalt.

Emerson, Ralph Waldo (1803—82), amerikanischer Schriftsteller und Poet. In Boston geboren und erzogen, studierte er in Harvard Theologie und wurde 1829 in der unitarischen Kirche ordiniert. Seine Predigt war einfach und wirksam, mehr Kraft entfaltete er in seiner Arbeit zum allgemeinen Besten der Stadt und bei philanthropischen Unternehmungen. Willig öffnete er seine Kirche in Boston zur Propaganda für die Antisklavereibewegung. In die Schulaufsätze seiner beiden Knaben über den Bau eines Hauses hatte er eingefügt: Fürderhin darf in Amerika kein Haus gebaut werden, in dem nicht eine Stube für einen entflohenen Sklaven vorgesehen wäre. Allein schon im Jahre 1832 legte er das Pfarramt nieder, weil er den Gebrauch von Wein und Brot beim Abendmahl für eine zu Mißverständnissen Anlaß gebende Formalität ansah; die wahre Kommunion trage rein geistigen Charakter. Trotzdem seine Gemeinde ihm entgegenkam und sich bereit erklärte, ganz auf seine Ideen und Konstruktionen einzugehen, war er nicht zu bewegen, im Pfarramt zu bleiben, da es ihm widerstrebe, andren seine Gedanken aufzudrängen. Durch seine literarische Tätigkeit erlangte E. von dieser Zeit an ein Publikum, wie er es allein von der Kanzel aus niemals hätte erreichen können. Als sein Motto hat man über seine Schriften das Wort gesetzt: „Jeder ist sein eigener Prophet“. Ueber seine religiös-philosophischen Anschauungen im einzelnen ¶ Dichter und Denker usw.; hier sei noch besonders erwähnt seine Sammlung von Aufsätzen „Representative men“, weil sie auf weite christliche Kreise nicht ohne Eindruck blieb. In diesen Abhandlungen bietet E. eine Reihe von Charakterstudien über einzelne Männer, in denen er je einen Repräsentanten einer ganzen Klasse von Menschen sieht. Diese sechs Studien gelten: Plato oder dem Philosophen, Swedenborg oder dem Mystiker, Montaigne oder dem Skeptiker, Shakespeare oder dem Dichter, Napoleon oder dem Mann der Welt und Goethe oder dem Schriftsteller. — ¶ Dichter und Denker des Auslands usw., 1. Dort auch Literatur. H. Haupt.

Emery, Louis, reformierter Theologe, geb. 1862 in Cheseaux bei Lausanne, studierte 1880—86 in Lausanne, Berlin und Paris Theologie,

wurde 1886 Hilfsgeistlicher in Assens (Waadtland), 1888 Pfarrer in Champvent, 1890 außerordentlicher, 1900 ordentlicher Professor der systematischen Theologie an der Universität Lausanne, seit 1908 Dekan der theologischen Fakultät.

E. veröffentlichte: Religion et théologie, 1891; — La conscience morale au point de vue chrétien, 1892; — Le problème de la souffrance, 1894; — Le miracle et le surnaturel, 1899; — Evolution et révélation, 1902; — Introduction à l'étude de la théologie protestante, 1904; — Récits d'histoire biblique, (1903) 1909[2]; — Le Royaume de Dieu, (1897) 1907[2]. **Lachenmann.**

Emigranten (Emigrés) = Auswanderer, die ihr Vaterland verlassen, um dem politischen oder kirchlichen Zwang zu entgehen. So die französischen Protestanten nach der Aufhebung des Edikts von Nantes unter Ludwig XIV, die neue Gemeinden in Deutschland, England, Schweiz, Holland, Amerika begründeten (¶ Réfugiés) und die der ¶ Salzburger Protestanten 1732. Die französische Emigration in der Zeit der französischen Revolution (1789 ff) oder die der Polen (1795. 1831) erfolgte aus politischen Gründen. **Zsch.**

Emilie Juliane, Gräfin v. Schwarzburg-Rudolstadt (1637—1706), pietistisch gerichtete Liederdichterin. Von den sonst sehr subjektiven und meist recht langatmigen Liedern der „Freundin des Lammes" (so nannte sie sich mehrfach auf dem Titel ihrer Liedersammlungen) haben bis heut einen festen Platz in fast allen Gesangbüchern: „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende", und „Bis hierher hat mich Gott gebracht"; in vielen steht auch ihr Gewitterlied: „Ein Wetter steiget auf" und das Bittlied für die Obrigkeit: „O heilige Dreieinigkeit"; andere begegnen nur vereinzelt.

GG[3] III, 1887, S. 395 f; — RE[3] V, S. 338. **Zsch.**

Eminenz, Titel, in früherer Zeit auch Bischöfen oder gar regierenden Fürsten verliehen, ist er seit 1630 durch ¶ Urban VIII auf die Kardinäle, die drei deutschen geistlichen Kurfürsten und den Großmeister des Malteserordens beschränkt. **K.**

Emmaus, im NT nur Luk 24_{13} ff erwähnt, ein durch die sinnige Ostererzählung von den sogen. Emmaus-Jüngern berühmt gewordenes „Dorf" in der Nähe Jerusalems. Seine geographische Bestimmung ist eifrig umstritten; am meisten kommen in Betracht kalōnije (Ammaus, Josephus: Jüd. Krieg VII 6_6) und el-kubēbe nordwestlich von Jerusalem. **H.**

Emmeram (eigentlich Haimrhammus, † um 715), einer von den fränkischen Asketen, die vor ¶ Bonifatius in Deutschland der Askese und der Missionsarbeit lebten. Geschichtlich ist, daß er unter dem Herzog Theodo, wohl nach 700, in Bayern wirkte, wo noch heute das Emmeramskloster in Regensburg an ihn erinnert, und daß er den Tod von Mördershand fand, — weshalb, bleibt ungewiß. Unsere einzige Quelle, die von Bischof Aribo von Freising (764—783) verfaßte Lebensbeschreibung E.s, erzählt auch, E. sei früher Bischof von Poitiers gewesen (unkontrollierbar).

RE[3] V, S. 338 f; — W. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen I, 1904[7], S. 136—138. **Heussi.**

Emmerich, Anna Katharina (1774—1824), ¶ Stigmatisierte ¶ Brentano.

Empaytaz, Henri Louis (1790—1853), eine der markantesten Persönlichkeiten der Genfer Erweckung (¶ Schweiz) und Geistlicher der dissidentischen Kirche von Bourg de Four. Von einem Herrnhuter zum Seelenfrieden geführt auf Grund des Glaubens an den Heilstod Christi und längere Jahre Sekretär der Frau von ¶ Krüdener, wurde er wegen Teilnahme an Separatistenversammlungen von der Liste der kirchlichen Kandidaten gestrichen. Durch seine wiederholt aufgelegte und in mehrere Sprachen übersetzte Schrift Considérations sur la divinité de Jésus-Christ, die er 1816 an die Genfer Theologiestudierenden richtete, trennte er sich von dem in Genf herrschenden Arianismus. Seit der Gründung (1849) der evangelischen Freikirche (¶ Freikirchen, schweizerische) bekleidete E. in ihr das Amt eines Aeltesten.

Maury: Le réveil religieux I, 1892, S. 29 ff. **Choisy.**

Empedokles ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Empfängnis Mariä ¶ Maria ¶ Unbefleckte Empfängnis. — Orden der ¶ Unbefleckten Empfängnis.

Empiriokritizismus ¶ Positivismus.

Empirismus.

1. Wesen des E.; — 2. Zur Geschichte des E.; — 3. Stellung der Religionswissenschaft zum E.

1. Unter dem E. versteht man diejenige Auffassung, welche alle wissenschaftliche Erkenntnis allein aus der Erfahrung ableitet, den menschlichen Geist abgesehen von der Erfahrung lediglich als tabula rasa betrachtet und als gültige wissenschaftliche Erkenntnis nur das wertet, was der Erfahrung entnommen ist. Der E. steht im Gegensatz zum ¶ Rationalismus. Mit der Erfahrung meint er die Wahrnehmungen, die sogen. äußeren und inneren. Wo er aber zur Erfahrung nur die äußeren Wahrnehmungen, die Sinnesempfindungen, rechnet, ist er als Sensualismus zu bezeichnen. Besonders radikale Formen des E., die auch aus dem E. rücksichtslos die Konsequenzen für die Weltanschauungsfragen ziehen, sind der Positivismus und der Empiriokritizismus (¶ Positivismus ¶ Comte, 2, ¶ Philosophen der Gegenwart).

2. Der Gegensatz zwischen Rationalismus und E. ist in der alten Philosophie niemals so zu Bewußtsein gekommen, wie in der neuen Philosophie. Doch kann man sagen, daß die Eleaten, Demokrit, Plato, Aristoteles mehr rationalistisch lehren, während die Epikuräer beispielsweise zum E. neigen. Im Mittelalter kündigen sich trotz des Vorwiegens des Rationalismus auch hier und da empiristische Tendenzen an, so bei Roger ¶ Baco und den Nominalisten. In der Neuzeit wird gewöhnlich als Begründer des E. ¶ Baco von Verulam genannt (¶ Philosophie, neuere). Nur unter starken Einschränkungen kann Hobbes als Sensualist angeführt werden. Locke tritt zwar entschieden für den E. ein; gerade neuerdings wird aber vielfach darauf hingewiesen, wie wenig er konsequent und seiner Absicht treu geblieben ist, so daß er sogar für den Rationalismus in Anspruch genommen werden konnte. Dagegen lehrt Condillac entschieden sensualistisch; auch Berkeley ist Empirist. Eine streng folgerichtige Ausprägung findet der E. bei Hume, der eben damit der Vorläufer des modernen E., des ¶ Positivismus wird.

3. Sofern der E. nur Auskunft erteilen will über die Genesis der spezifisch wissenschaftlichen Erkenntnis und sich mit methodologischen Anweisungen für diese begnügt, hat die Religionswissenschaft als solche keinen besondern Anlaß, sich mit ihm zu beschäftigen. Die Sachlage ändert sich aber, sobald der E. Konsequenzen zieht

für die Weltanschauungsfragen, und etwa folgert, daß, weil alle wissenschaftliche Erkenntnis auf Erfahrung beruhe, Gotteserkenntnis unmöglich sei, oder gar noch den weiteren Schluß zieht, daß der Gottesglaube unmöglich und nicht zu rechtfertigen sei. Unter solchen Umständen wird eine Auseinandersetzung zwischen dem E. und der ¶ Apologetik unvermeidlich; und sie wird einerseits, soweit sie auf dem Boden des E. verbleibt, darauf hinweisen, daß zur Erfahrung nicht bloß Wahrnehmungen, sondern auch unmittelbar erlebte Gefühle gehören, andrerseits, den Boden des E. verlassend, daran erinnern, daß auch die wissenschaftliche Erkenntnis sich aus Erfahrung allein niemals ableiten lasse. — ¶ Erkenntnistheorie ¶ Deismus: I, 1, ¶ Rationalismus ¶ Positivismus.

Literatur ¶ Erkenntnistheorie. **E. W. Mayer.**

Emser, Hieronymus (1477 oder 1478—1527), katholischer Polemiker, studierte in Tübingen und Basel (1502 mag. artium), 1502/3 Sekretär und Begleiter des Kardinallegaten Raimund Peraudi in Deutschland, 1504 humanistischer Lehrer in ¶ Erfurt, wo ihn ¶ Luther hörte, 1505 Baccalaureus der Theologie in Leipzig, dann bis zu seinem Tode Sekretär des Herzogs Georg von Sachsen in Dresden. In dessen Auftrag betrieb er die hernach von Luther u. a. stark angefochtene Kanonisation des Bischofs ¶ Benno von Meißen (seine kritiklose Vita Bennonis, 1512). Als Humanist und Kirchenreformer erwies er sich noch 1515 durch Neuausgabe von ¶ Erasmus' Enchiridion, lehnte aber Luthers Reformschriften ab. Sein unter dem Eindruck der Leipziger Disputation von 1519 an den Verweser des Prager Erzbistums Joh. Zack gerichteter Brief über Luther reizte den „Stier zu Wittenberg" zu lang andauerndem Kampf gegen den von Joh. ¶ Eck verteidigten „Bock zu Leipzig" (Anspielung auf den Steinbock im Familienwappen, mit dem E. das Titelblatt seiner Schriften schmückte). Neben seinen polemischen Schriften, in denen er auch mit ¶ Karlstadt wegen der Bilderverehrung und mit ¶ Zwingli wegen des Meßkanons anband, steht seine oft aufgelegte, aber unselbständige Uebersetzung des NT (¶ Bibelübersetzungen, 4).

Streitschriften bei L. Enders: Luther und E., 2 Bde., 1889/91; — G. Kawerau: H. E., 1898; — Ders.: RE³ V, S. 339 ff; — Scharpff: KL² IV, S. 479 ff. **Greving.**

Emser Kongreß, im August 1786 in Bad Ems, wo die Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln, Salzburg unter dem Eindruck der Errichtung der päpstlichen Nuntiatur in München den vergeblichen Versuch machten, durch Ausdehnung ihrer Metropolitangewalt und gestützt auf den Grundsatz der Selbständigkeit der Bischöfe das katholische Deutschland von Rom loszulösen. Ihre Beschlüsse die sogen. Emser Punktation. Ueber die Prinzipien und die Geschichte dieser Bewegung ¶ Episkopalismus ¶ Febronius ¶ Nuntiaturstreit ¶ Deutschland: III, 3.

C. Mirbt: RE³ V, S. 342 ff. **Zsch.**

Enak, hebr. 'Anāq. Söhne, Sprößlinge E.s, hebr. benē oder jelīdē hā'anāq, oder Anāqīm ist der Name eines im südlichen Teil des späteren Judas wohnenden und von diesem vertriebenen Urvolkes Richt 1 $_{10.\ 20}$ Jos 15 $_{14}$. Drei Geschlechter davon siedelten in Hebron, aus dessen altem Namen Kirjath-'Arba' = Vierstadt später ein Ahnherr Arbas (hebr. 'Arba') erschlossen wurde, der als Vater des 'Anāq galt Jos 15 $_{13}$ 14 $_{15}$ 21 $_{11}$. Nach Jos 11 $_{.1\ f}$ sollen sich Reste der Enakiter in den Städten der Philister gehalten haben. Die Sage von der Entsendung der Kundschafter läßt noch durchklingen, welche Furcht das älteste Israel einmal vor den Enakitern empfunden hat IV Mose 13 $_{22.\ 28}$. Daher hat man die Enakiter später den als Riesen der Vorzeit gedachten Totengeistern, d. h. den Rephā'īm (V Mose 2 $_{10}$ f) oder den riesigen Heroen der Urzeit d. h. den Nephīlīm (IV Mose 13 $_{33}$) gleichgesetzt. Doch ist die Meinung, diese Söhne E.s selbst seien nichts anderes als drei sagenhafte Riesen, irrig; daß die Enakiter wirklich ein Volk gewesen sind, beweist ihr noch halbappellativer Name „Benē-hā'anāq" (mit Artikel), sowie, daß Jos 15 $_{14}$ Richt 1 $_{20}$ nicht ihre Erlegung, sondern ihre Vertreibung erzählt wird.

Fr. Schwally: ZAT 1898, S. 139 ff; — Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 264 und Anm. 3. **Gunkel.**

Encontre, Daniel (1762—1818), reformierter Theologe, Sohn eines geächteten Pfarrers der „Wüste" (¶ Hugenotten). 1790 von seinem Vater zum Pfarramt in der „Wüste" eingesegnet, mußte er schon 1792 wegen eines Stimmleidens auf die Predigt verzichten. In bitterster Not, mit seiner Hände Arbeit sich sein Brot verdienend, widmete er sich dem Studium der Botanik, Geometrie, Philologie und Theologie. Nach der Revolution erhielt er den Lehrstuhl für Mathematik in Montpellier. Als 1809 die Fakultät für reformierte Theologie von Genf nach Montauban verlegt wurde, fiel E. die Professur für Dogmatik zu. Er versuchte dem theologischen Studium in der reformierten Kirche Frankreichs, das während der langen Zeit der Verfolgung völlig brach gelegen hatte, einen neuen Aufschwung zu geben, brach aber nach wenigen Jahren unter dem Uebermaß von Arbeit zusammen. Seine zahlreichen Arbeiten über mathematische, philosophische oder literarische Fragen sind in den Zeitschriften der Akademien von Montpellier, deren lebenslänglicher Sekretär er war, Nimes und Montauban enthalten.

Eug. u. Em. Haag: La France protestante IV, S. 585—538; — D. Bourchenin: D. E., son rôle dans l'Eglise, sa théologie, 1877. **Lachenmann.**

Encyclopaedia Biblica ¶ Bibelwissenschaft: II, 7.

Endeavor-Verein, oder wie der vollständige Name lautet: young people society of christian endeavor (Y. P. S. C. E.), der christliche Bestrebungsverein, ist eine von dem amerikanischen Prediger F. E. ¶ Clark gegründete Vereinigung junger Leute, die den Zweck hat, ihre Glieder zu tätiger Anteilnahme an den Aufgaben des Reiches Gottes zu erziehen. Diese Vereinigung trägt interdenominationellen Charakter. Ihr Bestreben ist, jedes Glied in der Kirche, zu der es gehört, festzuhalten, aber gleichwohl die Gemeinschaft der Kinder aller evangelischen Kirchen durch interdenominationelle Konferenzen zu pflegen. Gerade hierdurch hat dieser Verein im Lande der vielen Kirchen, Amerika, seine besondere Bedeutung gewonnen. Der Eintritt in den Verband geschieht durch die Uebernahme eines Gelübdes, das die jungen Leute beider Geschlechter verpflichtet, täglich zu beten und in der Schrift zu lesen, die eigene Kirche zu unterstützen, an allen Hauptgottesdiensten sich zu beteiligen, in den Gebetsversammlungen tätig zu sein und eine monatliche Weiheversammlung nicht zu versäu-

men. 1881 mit 35 Gliedern begonnen, zählte der Verein am 1. Oktober 1908 70 761 Lokalvereine in aller Welt, mit einer Gliederzahl von 3 462 800. Von diesen befinden sich 46 054 Lokalvereine in den Vereinigten Staaten. Das Organ der Vereine ist: The Christian Endeavor World, es erscheint in Boston, Mass. Haupt.

Enders, Ludwig (1833—1906), ev. Theologe, geb. zu Frankfurt a. M., gest. als Pfarrer und Konf.-Rat in Oberrad-Frankfurt a. M., Herausgeber von Briefen und Schriften Luthers. M.

Endicott, John (1589—1665), einer der ersten englischen Gouverneure der Kolonie Massachusetts, in der Kirchengeschichte Nordamerikas bekannt als eifriger Puritaner, der die Strenge des Gesetzes alle die fühlen ließ, die nicht mit seinen puritanischen Anschauungen übereinstimmten. Haupt.

Endzeiten ¶ Eschatologie.

Endzweck, sittlicher, ¶ Charakter.

Energie und Energetik.

1. Das Energiegesetz; — 2. Das Entropiegesetz und seine Konsequenzen; — 3. Energie und Materie: a) Die ältere Atomistik; — b) Die energetische Auffassung; — c) Die Elektronentheorie; — 4. Die Lehre von der psychischen Energie; — 5. Energetik und Religion.

1. Als Energetik bezeichnet man die Anschauung, in der das Energiegesetz oder die Energie zur Grundlage alles physischen, weiterhin auch alles geistigen Geschehens gemacht und somit letztlich zum Range eines Weltprinzips erhoben wird. Ihren ursprünglichen Boden hat sie innerhalb des physikalisch-chemischen Bereichs, genauer gesagt, innerhalb der Wärmelehre. Während man auf dem Boden der Mechanik längst von der Unmöglichkeit eines perpetuum mobile (d. i. einer Maschine, die ohne Kraftzufuhr von außen beständig Arbeit nach außen leistet) überzeugt war, stand einer Verallgemeinerung dieses Satzes das rätselhafte Verhalten der Wärme entgegen, die bei Reibung und Stoß sich neu entwickelte, man wußte nicht, woher. Da gelang es erstmals dem Heilbronner Arzte J. R. ¶ Mayer (1842), festzustellen, daß sich eine gewisse Wärmemenge in eine bestimmte Menge von Arbeit und diese Arbeitsmenge genau in dieselbe Wärmemenge zurück verwandeln läßt, aus der sie entstanden ist. Um ein Gramm Wasser um einen Grad Celsius zu erhöhen, ist eine Arbeit nötig, wie sie ein Gramm von 423,8 m Höhe fallend leisten würde. Diese Zahl (Mayer hatte noch berechnet 365) ist das „mechanische Wärmeäquivalent" (Wärmemaß). Von dieser Erkenntnis aus ergab sich der Antrieb zu jener Verallgemeinerung des Prinzips, die man heute Gesetz der Erhaltung der Energie nennt. Jede physikalische (oder chemische) Zustandsänderung (so sprach Mayer 1845 aus), welche durch Arbeit erzeugt ist, ist dieser Arbeit äquivalent (gleichwertig) und kann, indem sie rückgängig wird, jene Arbeit wieder erzeugen. Neben Mayer sind Helmholtz und der englische Techniker Joule als selbständige Entdecker des Prinzips zu nennen. „Das Bedürfnis nach dem Prinzip hat Mayer am stärksten zum Ausdruck gebracht, und er hat auch dessen Anwendbarkeit auf alle Gebiete dargelegt. Helmholtz verdankt man die vollständigste kritische Durcharbeitung im einzelnen und die Anknüpfung an die vorhandenen Kenntnisse, Joule endlich hat die neue Methode und Denkweise in musterhafter Weise in das Gebiet des messenden Experiments eingeführt" (Mach, S. 268). Mayer wie Helmholtz gebrauchen noch den Namen Kraft; erst seit 1850 (Clausius) bürgert sich der Name der (mechanischen) Arbeit ein. Der Name Energie (griechisch = Arbeitsfähigkeit) ist zwar schon 1800 von Th. Young auf rein mechanischem Gebiet gebraucht, aber erst nach 1850 durch W. Thomson auf das Gesamtgebiet der Physik übertragen. Man bezeichnet heute (nach Rankine) die Spannkraft als potentielle (d. h. ruhende, oder Lagen-), die lebendige Kraft als kinetische (in Bewegung befindliche) Energie. Mit Helmholtz läßt sich jenes fundamentale Gesetz so erläutern: Es ist ein allgemeiner Charakter aller bekannten Naturkräfte, daß ihre Arbeitsfähigkeit erschöpft wird, in dem Maße, als sie Arbeit wirklich hervorbringen. Aber wenn die Leistungsfähigkeit der einen Naturkraft vernichtet wird, erhält immer eine andere neue Wirksamkeit. Ja innerhalb des Kreises der anorganischen Naturkräfte können wir jede derselben mit Hilfe jeder andern wirkungsfähigen Naturkraft in den wirksamen Zustand zurückversetzen, so daß bei allen diesen Wechselwirkungen zwischen den verschiedenartigen anorganischen Naturkräften Arbeitskraft zwar in einer Form verschwinden kann, dann aber in genau äquivalenter Menge in andrer Form neu auftritt. Daraus folgt, daß die Summe der wirkungsfähigen Kraftmengen im Naturganzen bei allen Veränderungen in der Natur ewig und unverändert dieselbe bleibt — ein allgemeines Naturgesetz, welches, soweit unsere bisherige Erfahrung reicht, alle Naturprozesse überhaupt beherrscht und umfaßt, eine ganz allgemeine und besonders charakteristische Eigenschaft aller Naturkräfte ausspricht und nach seiner Allgemeinheit nur den Gesetzen von der Unveränderlichkeit der Masse und der Unveränderlichkeit der chemischen Elemente an die Seite zu stellen ist (S. 176 f). Fragen wir schließlich, worauf das Energiegesetz beruht, so ist selbstverständlich zunächst auf die Erfahrung zu weisen, aus der in letzter Linie alle Naturerkenntnis stammt und die auch allein über die bei der Umwandlung der Energiearten in einander bestehenden Gleichungen Aufschluß geben kann. Aber neben der Erfahrung hat, wie Mach, Poincaré, Riehl u. a. in verschiedenartiger Weise ausführen, das Energieprinzip eine logische Wurzel. Schon Mayer geht von dem allgemeinen Prinzip der Beharrlichkeit, von dem Grundsatz einer Gleichung zwischen Ursache und Wirkung aus, und damit ist ihm die Unveränderlichkeit der Größe der Energie im geschlossenen System gegeben. Ebenso geht Helmholtz von der allgemeinen Voraussetzung aus, daß sich das mathematisch erwiesene Gesetz des ausgeschlossenen perpetuum mobile in allen Zweigen der Physik durchführen lassen müsse. So ergibt sich ihm, daß im geschlossenen System die disponible Arbeit (Spannkraft) stets um ebensoviel vermindert wird als die lebendige Kraft wächst und umgekehrt, so daß also in solchem System die Summen der Spannkraft und lebendigen Kraft (der potentiellen und kinetischen Energie) stets konstant bleibt. Auch hier zeigt die über jede Möglichkeit erschöpfender erfahrungsmäßiger Nachprüfung hinausgehende Allgemeinheit der Formel, daß das Energiegesetz, logisch bemessen, nur eine (dem Bedürfnis der Einfachheit und Oekonomie genügende) Einkleidung des allgemeinen Kausalitätsprinzips

in das Gewand einer physikalischen Theorie ist. Ob aber diese Theorie eine das Gesamtgebiet der Wirklichkeit umspannende Ausweitung verträgt, ob wirklich die Welt oder auch nur die physische Natur ein im Sinne der Theorie völlig in sich abgeschlossenes System ist oder nicht ist, das kann natürlich durch das Energiegesetz selbst nicht entschieden werden.

2. Das Gesetz von der Erhaltung der Energie beherrscht alle physikalisch-chemischen Vorgänge; es kann nichts geschehn, was ihm zuwider wäre. Aber es besagt nur, daß, wenn etwas geschieht, doch die Gesamtsumme aller in einem geschlossenen System vorhandenen Energien trotz aller Wandlungen unverändert bleibt. Daß etwas geschehen müsse, sagt das Gesetz nicht; am einfachsten wird ihm genügt, wenn überhaupt nichts geschieht. In diese Lücke tritt das Entropiegesetz, dessen Fundament durch Sadi Carnot (1824) gelegt, das dann durch Clausius (seit 1850) und W. Thomson (den späteren Lord Kelvin) fest begründet und durch die nachfolgende Forschung in ungeahnter Weise erweitert wurde. Auch dies Gesetz ist zunächst in der Wärmelehre aufgestellt, deren zweiten Hauptsatz (der erste ist das Energiegesetz) es (in sehr abstrakter Formulierung) ausspricht. In der Formulierung von C. Neumann (G. Helm, S. 101) lautet der zweite Satz: „Unter Anwendung beliebig vieler und beliebig beschaffener Substanzen wird niemals ein Prozeß möglich sein, dessen Gesamteffekt in einem wirklichen Wärmeverlust einer kälteren und in dem ebenso großen Wärmegewinn einer heißeren konstanten Wärmequelle bestände". Populär gesagt: Wie das Wasser stets bergab fließt, so sinkt (sich selbst überlassen) stets die Temperatur, indem die Wärme die Tendenz hat, sich auf die kühlere Umgebung zu verbreiten. Dasselbe gilt aber entsprechend von allen andern Energieformen. So wie die schweren Körper abwärts sinken, die Temperaturdifferenzen sich ausgleichen, so führen überhaupt alle natürlichen oder freiwilligen Vorgänge zu einer Ausgleichung der Spannungen, der Niveauunterschiede. Nennt man jenen Faktor, der bei der Wärme Temperatur, beim elektrischen Strom Stromspannung heißt, allgemein die Intensität einer Energieart, so läßt sich (mit Helm, S. 272) sagen, daß „Energie einer bestimmten Form nur dann von einem Körper auf den andern übergeht, wenn beide Körper verschiedene Intensität haben, und daß sie dann von der höhern zur niedern Intensität übergeht." Damit ist natürlich nicht gesagt, daß nicht im bestimmten Falle auch der umgekehrte Vorgang erzwungen werden kann; so wird durch Sonnenwärme und Wind das Meereswasser wieder auf die Berge gehoben, um seinen Lauf von neuem zu beginnen, vermittels der Dampfmaschine Wärme wieder in mechanische Arbeit umgewandelt usw. Im Grunde aber sind alle diese Umkehrungen nur scheinbare. Denn der Vorgang der Intensitätssteigerung läßt sich nur erzwingen, indem gleichzeitig an einem andern Punkte eine um so größere Ausgleichung, also eine Verminderung der Spannung stattfindet, so daß das Gesamtergebnis stets eine Minderung ist. Z. B. kann die Dampfmaschine nicht arbeiten, ohne daß gleichzeitig eine erhebliche Wärmeabgabe an den Kühler (eventuell die umgebende Luft) stattfindet, die auch im günstigsten Fall mehr als 70% aller aufgewendeten Wärme beträgt. Was bei der Wärme, weil der absolute Nullpunkt ihres Niveaus festliegt (auf —273 Grad Celsius) am deutlichsten hervortritt: die natürliche Tendenz zur Ausgleichung aller Differenzen, das gilt in Wirklichkeit auch für alle anderen Energiearten. Jedes natürliche System strebt mithin einem Gleichgewichtszustande, einer möglichst allgemeinen und gleichmäßigen Verteilung der Energie zu. Für die Summe dieser Energieverteilungen, die er mathematisch genau formulierte, führte Clausius 1865 den Namen Entropie ein (wörtlich: Umwandlung) und gewann so den Satz, daß die Entropie der Welt einem Maximum zustrebe. Einfacher läßt sich sagen, daß die Energie, obwohl ihre Summe im geschlossenen System stets die gleiche bleibt, doch stets an Spannung verliert, sich zerstreut und damit für Arbeit im üblichen Sinne entwertet wird. — Die enorme Bedeutung dieses Satzes nicht nur für die Physik, sondern für die gesamte Weltanschauung liegt auf der Hand. Denn falls er nicht durch andre, bisher noch unbekannte Gesetze modifiziert wird, wird durch ihn festgestellt, daß unsere Welt (sofern sie ein geschlossenes System bildet) sich in einem Ausgleichsprozeß befindet, der, allerdings in einem immer langsamern Tempo, zu einer allgemeinen Gleichgewichtslage, einem Stillstand alles Lebens und Geschehens führen muß. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß der zweite Hauptsatz, aus dem alsbald Clausius, Thomson u. a. die genannten Folgerungen zogen, zunächst scharfem Widerspruch begegnete, und daß die Versuche, seine Geltung zu beschränken und einen Kreislauf der Energieformen ausfindig zu machen, bis in die Gegenwart nicht aufgehört haben (vgl. C. Heinke: Energetische Streifzüge, 1899 IV). Dagegen entspricht Häckels diktatorisches Urteil, das einfach den zweiten Hauptsatz für falsch erklärt, dem heutigen Stande der Wissenschaft in keiner Weise. Kaum braucht nochmals betont zu werden, daß das Entropiegesetz nur von einem geschlossenen System, also, wie jeder naturwissenschaftliche Satz, nur von einem endlichen Naturzusammenhang gilt; von unendlichen Größen, etwa einem als unendlich gedachten Weltall, vermag es nichts zu sagen. Zweifelhaft ist, ob es auch für die Welt der Organismen gilt, wie W. Thomson für wahrscheinlich hielt (vgl. Helm, S. 95), oder ob es hier, wo die Möglichkeit einer Entwicklung auch auf kleinste bewegte Teilchen gegeben sein mag, hinfällig wird (so hat Helmholtz vermutet vgl. Auerbach, S. 53). Uebrigens steht auch auf rein physikalischem Gebiet das Entropiegesetz in Spannung mit der üblichen mechanistischen Anschauungsweise. Denn diese muß fordern, daß sich alle Vorgänge beliebig umkehren lassen. Dagegen stellt das Entropiegesetz fest, daß es völlig umkehrbare Vorgänge im strengen Sinne überhaupt nicht gibt und zwingt daher zu der Annahme, daß die mechanische Anschauung für sich allein ein universelles Weltbild nicht zu liefern vermag.

3. a) Hier zeigt sich bereits der Gegensatz, der sich zwischen den Tendenzen der Energielehre und der bisher die Physik beherrschenden mechanischen Atomistik entwickeln mußte. Schon im griechischen Altertum war von Leukipp, Demokrit, Lukrez u. a. die Lehre aufgestellt, daß eine erschöpfende Zerlegung der Materie in ihre kleinsten Teilchen unteilbare und unzerstörbare Körperchen oder Atome (Atom = Unteilbares)

ergeben würde. Diese einheitliche Grundlage aller Stoffe dachte man ohne bestimmte Eigenschaften und leitete die Mannigfaltigkeit der bekannten Stoffe aus Verschiedenheiten in Gestalt und Lage der durch leere Zwischenräume von einander getrennten Atome ab. Von Gassendi († 1695) wieder aufgenommen, von Rob. Boyle mit der andersartigen, aber ebenfalls streng mechanistischen Korpuskular- (d. h. Körperchen) oder Wirbeltheorie Descartes ausgeglichen, erhielt sie durch Huygens († 1695) ihre „wissenschaftliche Vollendung", indem er „als Grundgesetz aller Wechselwirkung in der Bewegung der Atome die Erhaltung der Summe der Bewegungsgröße und die Erhaltung der Summe der Energie aufstellte" (so K. Laßwitz: Wirklichkeiten, S. 34). Indem Lavoisier mit der Wage in der Hand die Erhaltung der Materie auch beim Verbrennungsprozeß, Dalton die Konstanz (den unveränderlichen Bestand) der Atomgewichte nachwies, wurde die Atomtheorie experimentell bestätigt. Indes bleibt zu beachten, daß Physik und Chemie den Atombegriff in seiner philosophischen Reinheit sich nie angeeignet haben, eben als an die Erfahrung gebunden sich nie vollständig aneignen konnten. Für den philosophischen Atombegriff ist, wie Wundt treffend bemerkt, die Gleichförmigkeit der letzten Elemente und ihre absolute Einfachheit entscheidend. Aber dieser Forderung strenger unteilbarer Einheiten entsprach die durch Cauchy begründete, noch heute weithin geltende Annahme nicht; er unterschied zwischen Körperatomen, von deren Wirkungen die Erscheinungen der wägbaren Masse ausgehen, und Aetheratomen, an denen die sog. Imponderabilien (die unwägbaren Stoffe), namentlich das Licht, haftet und die sich gegenseitig abstoßen, während zwischen jedem Atom der wägbaren Masse und dem Aetheratom Anziehung stattfindet. Noch weniger entsprachen dem Ideal unteilbarer Einheiten die Ergebnisse der Chemie, die dazu gelangte, mehr als 80 Grundstoffe („Atome") von sehr verschiedenartigen Eigenschaften festzustellen, wenngleich gewisse Regelmäßigkeiten in der Reihenfolge der Atomgewichte (das „periodische System der Elemente") sowie die große Kompliziertheit der Spektra (d. i. der farbigen Linien der glühenden Dämpfe) der meisten Atome darauf zu deuten scheinen, daß die chemischen „Atome" noch nicht einfachste Massenteilchen sind. Vornehmlich aber sind unter dem Eindruck stets neuer Entdeckungen die Forscher immer vorsichtiger geworden und haben sich immer mehr von der „dogmatischen" einer „kritischen" Atomtheorie zugewendet, d. h. sie behalten „stets die Möglichkeit im Auge, daß den Elementen, die heute als letzte gelten, nach Maßgabe der sich erweiternden Erfahrung dieser Charakter wieder abgesprochen werden muß" (König: Kant und die Naturwissenschaft, 1907, S. 155. Noch schärfer schon 1883 E. Kromann: Unsere Naturerkenntnis, S. 403 ff). Nichtsdestoweniger arbeitet noch heute auf dem Gebiete der Physik und Chemie die herrschende Anschauung mit Maßstäben, die dem Gebiete der Mechanik entlehnt sind, und ist bemüht, alle Energieumwandlungen mechanisch-atomistisch zu deuten, auch die Wärme selbst als eine innere, unsichtbare und dabei „ungeordnete" Bewegung der kleinsten Teilchen der Körper vorzustellen („mechanische" Wärmetheorie), was namentlich zum Verhalten der Gase gut stimmt. Wenigstens denkt die herrschende „kinetische Gastheorie" die kleinen Körperchen „wie winzige elastische Billardbälle, die mit großen Geschwindigkeiten ganz unregelmäßig durcheinander sausen, häufig aneinander treffen und dabei dann so heftig von einander abprallen, daß die zwischen ihnen bestehenden Anziehungskräfte garnicht zur Wirkung kommen können" (Mie, S. 35).

3. b) An diesem Punkte setzt der Widerspruch der Energetiker mit Nachdruck ein. Insbesondere hat Mach seit 1872 die „mechanische" Wärmetheorie abgelehnt und darauf aufmerksam gemacht, daß Rob. Mayer der üblichen Formulierung seiner Entdeckung, „daß die Wärme selbst Bewegung sei", nie zugestimmt habe. Erst Helmholtz habe das Energieprinzip durch Verallgemeinerung des mechanischen Prinzips vom ausgeschlossenen perpetuum mobile zu gewinnen versucht. Aber die beiden Sätze seien nicht identisch. Um aus dem ersten den zweiten zu erhalten, bedarf es erst einer veränderten Form der Auffassung, einer dem Bedürfnis der Einfachheit entsprechenden Zusammenfassung so verschiedener Dinge wie Wärme, Licht, Klang, Elastizität, elektrische Ströme, chemische Verwandtschaft, Lagenenergie usw. unter einem gemeinsamen Obergriff, dem der Energie. Diese bezeichnet „jenes unzerstörbare Etwas, welches die Differenz zweier physischer Zustände charakterisiert, und dessen Maß die leistbare mechanische Arbeit ist bei dem Uebergange aus dem einen Zustande in den andern". Da aber die Summe aller Energien sich (im geschlossenen System) stets gleich bleibt, so erhält sie selbst „substantiellen Charakter". Demnach bietet sich uns im Energiebegriff „eine neue abstraktere allgemeine Substanzvorstellung" (Mach, S. 316—319. 326 f), die zur atomistischen in Gegensatz tritt. „Die moderne Atomistik ist ein Versuch, die Substanzvorstellung in ihrer naivsten und rohesten Form, wie sie derjenige hat, der die Körper für absolut beständig hält, zur Grundvorstellung zu machen." Aber in dem Maße, als die Bedingungen einer Erscheinung erkannt werden, tritt der Eindruck der Stofflichkeit zurück. Man erkennt die Beziehungen zwischen Bedingung und Bedingtem, die Gleichungen, welche größere oder kleinere Gebiete beherrschen, als das eigentlich Bleibende, Substanzielle, als das, dessen Ermittlung ein stabiles Weltbild ermöglicht (S. 428 f). Doch denkt Mach nicht daran, die Atomistik überhaupt verwerfen zu wollen. Für den „Handgebrauch" sind auch dem Naturforscher die rohen Substanzvorstellungen des naiven Menschen unentbehrlich. Der Wert der Atomistik liegt in ihrer Anschaulichkeit, die „die einfachsten, geläufigsten, konkretesten elementaren und instinktiven" Funktionen der Phantasie und des Intellekts in Bewegung setzt (S. 428 f). Mach hat daher gegen die Darstellung physikalischer Vorgänge durch mechanische, gegen die Erläuterung derselben durch mechanische Analogien nichts einzuwenden. Nur eine Identität der physikalischen Vorgänge mit den mechanischen ist abzulehnen (S. 317 f). Ebenso weist er es aber auch ab, dem Energieprinzip eine unbeschränkte Anwendungsfähigkeit zuzugestehen. Das hieße ihm „an die Stelle der mechanischen Mythologie einfach eine algebraische setzen". Es sollen also die bildlichen Vorstellungen beibehalten werden, wo sie nützlich sein können, nur

eben auch als Bilder aufgefaßt werden (S. 345. 363). Diese Sätze ruhen bei Mach auf einer phänomenalistischen Philosophie, wie sie ¶ Avenarius im Empiriokritizismus entwickelt hat, wonach die Außenwelt-Begriffe nichts als (möglichst einfach und zweckmäßig zu wählende) Gedankensymbole für Empfindungskomplexe sind; aber von dieser besondern philosophischen Auffassung sind seine Urteile über Atomistik und Energetik mit Leichtigkeit abzulösen. Sehr nahe steht diesen Gedanken Georg Helm, bei dem die philosophische Fundamentierung fast ganz zurücktritt. „Die mechanische Weltanschauung", so faßt er selbst seine Ausführungen zusammen, „ist ein universelles Abbildungsverfahren, aber sie liefert kein universelles Weltbild; mit ihrer Ausdehnung schwindet ihre Kraft" (S. 361). Dagegen ist Energetik „die Methode, in einer bilderfreien Sprache von den Naturvorgängen reden zu können". Nicht als ob Energie selbst ein Absolutes, ein hinter den Erscheinungen spukendes Wesen wäre, wohl aber, weil sie den „zur Zeit schlagendsten Ausdruck quantitativer Beziehungen zwischen den Naturerscheinungen" bietet (S. 350. 362—364). In dieser vorsichtigen Begrenzung gehalten, ist die Kritik der Atomistik weit über den Kreis der eigentlichen Energetiker hinaus anerkannt. Z. B. erklärt P. Volkmann (Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 1896) es für einen Fehler, die „atomistische Konstitution der Materie als eine Art Quintessenz naturwissenschaftlicher Weisheit" anzusehn. Die Atomistik habe große Erfolge aufzuweisen, aber es lasse sich nicht leugnen, daß ihre Verwertung für die Physik „bisher auf ein verhältnismäßig beschränktes Gebiet hinweist". Für „Fundament und Eckstein der mechanischen Naturauffassung" dürfe man sie nicht erklären (S. 152—154). Poincaré weist darauf hin, daß jede Erscheinung, welche den beiden Prinzipien der Energie und der kleinsten Wirkung gehorcht, auch mechanische Erklärungen gestattet und zwar eine unendliche Anzahl solcher Erklärungen; aber damit eine mechanische Erklärung gut sei, muß sie einfach sein; „nicht der Mechanismus ist das wahre einzige Ziel, die Einheit ist es". Darum hat die energetische Theorie ihre Vorzüge vor der klassisch-atomistischen (S. 177. 125).

Einen erheblichen Schritt weiter geht Wilhelm Ostwald; er macht den lehrreichen Versuch, eine Weltansicht ohne die Benutzung des Begriffs der Materie ausschließlich aus Energien aufzubauen. Auch „Materie" läßt sich in Energie auflösen. Das Vorhandensein eines „Körpers" stellen wir am sichersten durch Betasten fest. In Wirklichkeit erfahren wir aber dabei nichts als die Aeußerungen besondrer Energiearten, „die räumlichen Verhältnisse der Volum- und Formenenergie", womit sich stets noch andre Energien verbinden. Dieser stets gleichzeitig erscheinenden Gruppe von Eigenschaften in der ‚Materie' noch einen besonderen Träger zu geben, ist überflüssig. In Wirklichkeit sind Körper nichts als „räumlich zusammengeordnete Komplexe gewisser Energien" (S. 169. 239. 245). Für diese Auffassung löst sich auch das „Rätsel von der Schwerkraft". Denn da wir die reale Existenz jedes Kräftekomplexes keineswegs auf den von seiner ‚Materie' d. h. von seiner Volum- und Formenenergie eingenommenen Raum beschränken dürfen, so haben wir einfach die Tatsache einer „Distanzenergie" d. h. einer von der Entfernung abhängigen Energieart festzustellen. Die Schwere kommt nicht zur Existenz der „Körper" hinzu, sondern die Gesamtheit aller mit Schwere behafteten Körper ist als ein in sich zusammengehöriges Gebilde gegeben (S. 193 f). Unnötig wird in diesem Zusammenhange auch die Aetherhypothese (S. 150 f. 238 f), wie schon Rob. Mayer gesehen hat (S. 201). Um so wichtiger wird der Begriff der Energie, der geradezu „als vollständige Lösung des im Substanzbegriff aufgestellten Problems" gilt und gleichzeitig auch das Kausalitätsproblem mit umfaßt (S. 146. 152 f). Von ihm aus läßt sich ein Ausdruck für die Tatsachen gewinnen, der zwar sehr abstrakt, aber doch „vollkommen frei von hypothetischen Annahmen ist" (S. 181. 206 f). Diese Ausführungen sind sehr lehrreich, weil sie auch dem Laien zum deutlichen Bewußtsein bringen, wie strittig die theoretischen Voraussetzungen der physikalisch-chemischen Wissenschaften sind. Auch erinnern sie lebhaft an Kants dynamische Konstruktion der Materie als eines Gleichgewichts gegensätzlicher Kräfte. Nur gelangt Kant auf diesem Wege zum Begriff einer „raumerfüllenden Substanz", den Ostwald gerade ablehnt. Indes sind sich Philosophen wie Wundt, Riehl und Hartmann mit Theoretikern wie Edm. König und Poincaré darin einig, daß Ostwalds energetische Auffassung undurchführbar ist. Faßt man die Energie als letztes erreichbares Substrat der Wirklichkeit, so wird sie zu einem aller Anschaulichkeit entbehrenden Begriff, der über alle Erfahrung hinausgeht, da in dieser immer nur bestimmte Energiearten gegeben sind, zu einer metaphysischen Realität, einem Etwas, das prinzipiell konstant bleibt, dessen Konstanz aber empirisch immer nur sehr annäherungsweise nachgewiesen werden kann. Hypothesenfrei ist also die energetische Anschauung ebenso wenig als die mechanistische; wohl aber ist sie unbestimmter und fließender, da Energie bereits ein erheblich komplizierterer und abstrakterer Begriff ist als Materie. Ebenso wie die mechanistische kann auch die energetische Auffassung bei allzustarker Ausdehnung aufhören, der Forschung dienlich zu sein. Dazu kommt, daß die Energetik zu ihrer Durchführung einer Reihe von Hilfsvorstellungen bedarf, die im Grunde den verpönten Begriff der Materie wieder einführen, wie die „Koppelung der Energien" an einem Punkte im Raume, den Extensitäts- (Ausdehnungs-) oder Kapazitäts- (Aufnahmefähigkeit) Faktor einiger Energien (wodurch sich die Konstanz der Massen erklärt) usw.

3. c) Auch die neueste Phase der physikalischen Forschungen hat zwar zu einer Revision des Atombegriffs geführt, aber gleichzeitig der mechanischen Auffassung neue Gebiete erschlossen. Es ist mehrfach gelungen, von Flüssigkeiten (Oel, Seifenwasser) wie von Metall Schichten von ungemeiner Feinheit herzustellen, bei denen die Beschaffenheit und Verteilung des Stoffes sich zu ändern beginnt, und zugleich die Dicke der Schichten genau zu messen. So fand man den Grenzwert der Dicke, bei der eine Aenderung des Verhaltens sich zeigt, die Schicht gleichsam löchricht wird, für Oel bei 3—5, für Wasser bei 1, für Kupfer bei 0,7 Milliontel Millimeter. Dazu stimmen Berechnungen der kleinsten Teilchen (Moleküle), die, nach verschiedensten Methoden

ausgeführt, ergeben haben, daß sich der Umfang eines Moleküls etwa zwischen 1 und $^1/_{10}$ (bei Wasser etwa $^3/_{10}$) Milliontel Millimeter (nach Lord Kelvin) bewegt. Weitere Untersuchungen führten zu dem überraschenden Ergebnis, daß auch in den chemischen Atomen, aus welchen sich die Moleküle zusammensetzen, noch nicht die letzte wirkliche Einheit erreicht sei, sondern man auf noch kleinere Teilchen zurückgehen müsse. Ein solches (elektrisch geladenes) kleinstes Teilchen greifbarer Materie nennt man ein Jon. Untersuchungen der Kathodenstrahlen (Kathode ist der negative Pol, Anode der positive Pol) in der von Crookes bis auf $^1/_{20}$ Milliontel Atmosphärendruck entleerten Geißlerschen (Hittorfschen) Röhre führten zu dem Ergebnis, daß sie aus einem Strom negativ geladener Jonen bestehen, die offenbar von den Körperatomen, denen sie ursprünglich angehörten, losgerissen und und die Körper, wie auch die umgebende Luft negativ laden. Die Menge der elektrischen Ladung entspricht der chemischen Wertigkeit (oder Valenz, d. h. der verschiedenen Bindungsfähigkeit der letzten chemischen Einheiten) des Jons; und die Ladung des einwertigen Jons, also die elektrische Einheit, bezeichnet man als Elektron (elektrisches Jon). In die gleiche Richtung weist die Radioaktivität (d. h. Strahlungstätigkeit) gewisser Substanzen, des Uransalzes, des Thorium, Polonium, Radium u. a., die Becquerel, Hr. und Frau Curie u. a. entdeckt haben; jene Stoffe senden Strahlen verschiedener Art aus, zwei ablenkbare, die für eine Ausströmung elektrisch geladener Teilchen gehalten werden, sowie einen nicht ablenkbaren, der den Röntgenstrahlen verwandt ist. Wissenschaftlich gesichert erscheint nach alledem die Annahme von Teilchen, die bei weitem kleiner sind als das kleinste unter den Atomen der bekannten Stoffe (nach J. J. Thomson etwa 17 000 mal so klein als ein Wasserstoffatom). Wie man nun aus solchen die Atome zusammengesetzt denken soll, darüber gehen naturgemäß die Meinungen auseinander. Eine sehr eingehende Untersuchung bietet darüber J. J. Thomson (andere Auffassungen z. B. bei Mie, S. 131. Righi, S. 241). Die radioaktiven Substanzen sind indes noch in anderer Hinsicht eigenartig; sie strömen zugleich kleine Mengen gasförmiger Substanz aus, geben auch Wärme ab. Man vermutet daher, daß die Radioaktivität auf einer Spaltung der radioaktiven Atome beruht, und daß somit diese Stoffe nur eine begrenzte Lebensdauer besitzen. Verallgemeinert man mit Wundt diesen Gedanken, so wird man zu der Möglichkeit geführt, daß schließlich alle Elemente einem ähnlichen Zersetzungsprozesse unterworfen sind, auch wenn sie keine Strahlungserscheinungen zeigen (weil dazu eine gewisse Geschwindigkeit der Elektronenbewegung nötig ist, unterhalb deren diese keine meßbare Wirkung mehr erzeugen können). Damit gerät selbst der für unumstößlich gehaltene Satz von der Unzerstörbarkeit der chemischen Elemente ins Wanken und verwandelt sich aus einem axiomatischen Prinzip in ein bloß relatives, wenn auch innerhalb unsrer heutigen Forschung im allgemeinen brauchbares Erfahrungsgesetz (Essays 1906², S. 92). Auch ein Physiker wie Oliver Lodge erklärt es für ganz wohl denkbar, daß Elektronen (als „Knoten oder Wirbel, oder sonst irgend eine Art statischer oder kinetischer Modifikation des Aethers oder des Raumes") „in den ursprünglichen Aether zurückkehren, ohne Teile oder individuelle Eigentümlichkeiten zu hinterlassen". Ebenso denkbar wäre es, daß „unter gewissen Bedingungen im Aether Knoten oder Spannungszentren aufträten, die vorher nicht da waren und somit ‚Materie' oder die Basis der Materie künstlich hergestellt würde". „Die Vernichtung und die Schöpfung von Materie liegen jedenfalls durchaus im Bereiche wissenschaftlicher Vorstellungsmöglichkeit, vielleicht sogar im Bereiche experimenteller Möglichkeit" — wie die Veränderung ihres Gewichts und ihrer Trägheit (Leben und Materie, 1908, S. 24—32). Damit ist allerdings der schneidendste Gegensatz zur materialistischen Auffassung erreicht.

4. Viel tiefergreifend als der naturwissenschaftliche Dualismus von Materie und Energie ist der allbekannte von Leib und Seele. Ihn meint Ostwalds Energetik, die auch in diesem Punkte weitverbreitete Tendenzen in System bringt, ebenfalls überwinden zu können, indem sie eine neue Energieart, die geistige oder Nervenenergie einführt, die freilich „nur unter bestimmten, nicht leicht herzustellenden Voraussetzungen von lebenden Organismen in bemerkbarer Menge gebildet werden kann". Das Bewußtsein will Ostwald als eine Eigenschaft einer besondern Art der Nervenenergie, nämlich der im Zentralorgan betätigten auffassen, und es scheint ihm nicht schwieriger „zu denken, daß kinetische Energie Bewegung bedingt, wie, daß Energie des zentralen Nervensystems Bewußtsein bedingt". Mit den Vorgängen der Nervenenergie kann (durch das „Richten der Aufmerksamkeit") das Bewußtsein beliebig verbunden werden. Jede Förderung des Energiestroms (und mithin der Erhaltung des Organismus) wird als angenehm, jede Störung desselben als unangenehm empfunden. Die höchstgesteigerte Form der Selbsterhaltung ist der Wille als „bewußte, auf das Lebensziel gerichtete Tätigkeit höherer Lebewesen". Die Entstehung einer Willensregung beansprucht einen Aufwand von Energie auf Kosten des aufgespeicherten Vorrats an Nerven- und sonstiger Energie. — Nach dieser Theorie müßte, wie Ostwald selbst hervorhebt, während der geistigen Tätigkeit ein Anteil der gewöhnlichen Energien verschwinden, sich in Denken umsetzen, und die im Verlaufe der Geschichte ersichtlich stattfindende Vermehrung des geistigen Kapitals der Menschheit müßte mit einer Verringerung des sonstigen Energievorrats verbunden sein. Indes ist durch die Messungen von Mosso und neuestens durch sorgfältige Untersuchungen von Atwater (Ergebnisse der Physiologie I, 1904) die übliche Auffassung von der Konstanz der physikalisch-chemischen Energien auch im Organismus des lebenden Menschen bestätigt worden. Auch muß hervorgehoben werden, daß bei Ostwald die Eigenart des Bewußtseins nicht zur Geltung kommt. Denn so gewiß die Tätigkeit desselben nach allgemeiner Erfahrung an einen Energieumsatz zumal innerhalb der Gehirnsubstanz geknüpft ist, bleibt es selbst doch etwas von allen physikalisch-chemischen Vorgängen spezifisch unterschiedenes, sofern wir eben im Bewußtsein uns selbst in unserer subjektiven Innerlichkeit erfassen. Indem Ostwalds Energetik diese fundamentale Differenz unterschätzt, berührt sie sich an diesem Punkte

mit dem sonst von ihr bekämpften Materialismus.

Dagegen kann gegen die Annahme einer festen und geordneten Wechselwirkung zwischen physischen und psychischen Funktionen an sich nichts eingewendet werden, zumal solange diese nicht metaphysisch, sondern rein phänomenologisch gefaßt wird. Denn wenn wir uns mit Kant gegenwärtig halten, daß auch unsere Vorstellungen von der Außenwelt Inhalt unsers Bewußtseins sind, „an sich selbst als Bestimmungen des Gemüts zum inneren Zustande gehören", so ist damit eine innere Einheit unserer äußeren und inneren Erfahrung gegeben, die die gegenseitige Beziehung als selbstverständlich erscheinen läßt und durch die Differenzierung der innern und äußern Reihe nicht aufgehoben werden kann. Wenn daher energetische Naturphilosophie und psychologische Biologie in dem Gedanken übereinkommen, daß sich die Natur auf mechanischem Wege nicht ausreichend erfassen lasse, sondern daß man im Bereiche experimenteller Forschung zur Annahme nicht-mechanischer, insbesondere auch psychischer Faktoren greifen und eine Wechselwirkung von Größen beider Art annehmen müsse, so ist dagegen ebensowenig einzuwenden, wie gegen das gleiche Verfahren auf dem Gebiete der Geschichte. Ob die Annahme als solche auf dem Naturgebiet zweckmäßig und notwendig sei, läßt sich nur durch die fortgesetzte Forschung selbst ausmachen. Freilich müßte dann, um nicht mit dem Energiegesetz in Widerspruch zu geraten, die Einleitung und Lenkung physisch-energetischer Prozesse durch nicht physische Faktoren angenommen werden, wie es Busse, Erhardt, Wentscher u. a. durchzuführen versucht haben. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Auffassung der Anerkennung des Geistigen als einer dem Physischen nicht nur gleichgeordneten, sondern es beherrschenden Größe in hohem Maße entgegenkommen würde. Insbesondere würde sich von der Theorie der Einwirkung des Psychischen auf das Physische aus die Möglichkeit eröffnen, daß es „in dem Universum eine Menge von Realitäten geben kann, die Materie nicht auszudrücken und darzustellen imstande ist", daß „Materie der Träger des Geistes, aber zugleich der Geist der Materie Herr und transzendent ist" (Lodge, S. 94. 102).

5. Wundt hat es als eine „große Begriffsverwechslung" bezeichnet, wenn Theologen und Philosophen der Energetik Beifall zollten, weil sie glaubten, mit der Materie werde auch der Materialismus verschwinden (Essays², S. 88). Indes so gewiß die Kontroverse zwischen mechanistischer und energetischer Auffassung eine innere Angelegenheit der physikalisch-chemischen Wissenschaften ist, deren Verlauf die Vertreter einer religiös-idealistischen Weltanschauung mit Gleichmut abwarten dürfen, so muß doch die Entwurzelung des theoretischen Materialismus auf dem Gebiete, das er als sein eigenstes zu betrachten pflegt, um so lebhafter begrüßt werden, als gerade der naivste Materialismus in breiten Volksschichten als Bollwerk gegen die religiös-idealistische Propaganda gilt. Wie man auch über den Begriff der Materie urteilen mag, jedenfalls ist er, seiner fundamentalen Bedeutung entkleidet und seines massiv-sinnenfälligen Charakters beraubt, zu einem bloßen Bilde der Wirklichkeit geworden. So zeigt sich der Materialismus „als die Erstarrung einer durch die Entwicklung gezeitigten und gekräftigten Denkform über Wesen und Bedeutung der Materie, welche, wissenschaftlich nicht ohne mannigfache Anregungen und Erfolge, schließlich doch nach völlig erschöpfender Ausbeutung eines ihrer Form adäquaten Inhalts an den Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit angelangt ist, derart, daß sie sich weiter als ungeeignet und unfähig erweist, neue empirische Inhaltswerte zu schaffen oder auch nur zu fördern, geschweige denn in sich aufzunehmen" (Volkmann: Die materialistische Epoche, S. 9). Auch wenn an Stelle des Materialismus vielfach nur der ¶ Positivismus getreten ist, so hat sich doch notwendig die Stellung zum religiösen Glauben mit diesem Wechsel stark verschoben. Das zeigt in lehrreicher Weise ein Aufsatz Ostwalds über „Persönlichkeit und Unsterblichkeit" (Annal. f. Naturphil., 1907, S. 31—57). Indem er die Wissenschaft im Gegensatz zu Offenbarungen für den sichersten und dauerhaftesten geistigen Schatz erklärt, den die Menschheit besitze, gesteht er doch zu, daß jene, wo sie etwas über die Ewigkeit aussagen solle, unsicher werde, weil sie nur auf Beobachtungen in endlicher Zeit und von begrenzter Genauigkeit begründet sei. Eine sichere Entscheidung über die Annahme persönlicher Unsterblichkeit lasse sich nicht erreichen: „einem unveränderlichen Wesen könnte man auch eine unbeschränkte Dauer zugestehn". Aber dann könnten Beziehungen zu uns nicht bestehen, denn Beziehungen bedeuteten gegenseitige Beeinflussung, d. h. Veränderung. Praktisch, d. i. für die Lebenden, sei aber dieser Fall der Beziehungslosigkeit identisch mit dem andern, daß kein besonderes Wesen nach dem Tode fortbesteht, weil es jedenfalls uns immer unbekannt bleibt (S. 49 f). Indes ist bei diesem Gedankengange übersehen, was doch unbestreitbar ist, daß der Glaube an persönlichen Fortbestand nach dem Tode praktisch von sehr großer Wichtigkeit ist. Es kann mithin vom Standpunkt der „Energetik" aus das Problem nur aus praktischen d. i. Glaubensgründen entschieden werden. Ostwald glaubt nun freilich, daß ohne die Idee eines künftigen persönlichen Lebens sich die Ethik zu höherer und freierer Stufe erheben werde, und er findet die „glücklichsten Augenblicke unsers Lebens" „begleitet von einem merkwürdigen Verschwinden der Persönlichkeit", gekennzeichnet „durch ein vollständiges Vergessen meines armen Selbst". Indes ein solches Selbstvergessen widerstreitet zwar der populären sinnlichen Unsterblichkeitshoffnung, nicht aber der reifen christlichen Erwartung, die die Seligkeit nur ins „Schauen Gottes" setzt; vertiefte Lebenserfahrung zeigt, daß nicht durch Auflösung, sondern nur durch Ausbildung der Persönlichkeit diese Hingabe an Gott und an seine Welt gepflegt und zur vollen Stärke entwickelt werden kann. Doch wie dem sei, jedenfalls zeigt sich, daß im Unterschied vom rohen Materialismus die Energetik wie überhaupt die heutige wissenschaftlich herrschende Naturanschauung eine tiefer dringende und ernsthafte Erörterung der religiösen Fragen mit ihren Vertretern nicht von vornherein unmöglich macht. Allerdings wird man sich dauernd gegenwärtig halten müssen, daß der christliche Glaube ganz andern Quellen entstammt, als physikalischer Erkenntnis, daß er daher von ihr letztlich unabhängig ist und sich mit ihr in sehr verschiedener Weise abfinden kann. Auch ist eine Gott

und sein Heil völlig zureichend beschreibende Darstellung nicht möglich, am allerwenigsten in Formeln der naturwissenschaftlichen Sprache. Aber darum darf die aus der heutigen wissenschaftlichen Situation sich ergebende Befreiung des Gottesglaubens von theoretischen Schwierigkeiten, die einer früheren Generation unlösbar erschienen, doch nicht gering geschätzt werden.

Gemeinverständliche Darstellungen bei H. Helmholtz: Ueber die Erhaltung der Kraft (in Populärwissensch. Vorträge, 2. H.), 1876 [3]; — Felix Auerbach: Die Welttheorie und ihr Schatten. Ein Vortrag über Energie und Entropie, 1902; — O. D. Chwolson: Hegel, Häckel, Kossuth und das 12. Gebot, 1906, S. 44 ff. 61 ff; — Paul Volkmann: Materialistische Epoche und monistische Bewegung, 1909; — G. Mie: Moleküle, Atome, Weltäther, 1907 [2]; — W. Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie, 1905 [3] (auch „Grundriß der Naturph." in: Reclam Nr. 4992. 93); — Ders.: Die Energie (in: Wissen und Können, Bd. I), 1908; — Al. Riehl: Philosophie d. Gegenwart, 1903, S. 128 ff (Naturwiss. u. phil. Monismus); — Snyder: Das Weltbild d. modernen Naturwiss., 1907 [2]; — G. Wobbermin: Die heutigen Anschauungen vom Wesen der Materie und ihre Bedeutung für die Weltanschauungsfrage (in ThR, 1909, H. 4. 5); — W. Wundt: Die Theorie der Materie (in: Essays, 1906 [2], S. 41—104), woselbst weitere Literatur. — Von fachwissenschaftlichen Schriften sind für vorstehenden Aufsatz namentlich benutzt: E. Mach: Die Prinzipien der Wärmelehre, 1896; — Georg Helm: Energetik, 1898; — J. B. Stallo: Die Begriffe und Theorien der modernen Physik, 1901; — Poincaré: Wissenschaft und Hypothese, 1906 [2]; — Ed. König: Kant und die Naturwissenschaft, 1907, S. 99—167; — E. Becher: Philos. Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, 1907; — A. Righi: Die moderne Theorie der physik. Erscheinungen (Radioaktivität, Jonen, Elektronen), 1908 [2]; — J. J. Thomson: Die Korpuskulartheorie der Materie, 1908. **Titius.**

Engel, griechisch ángeloi, lateinisch angeli, hebräisch mal'āchīm, d. h. Boten, nämlich Jahves, sind überirdische, göttliche Wesen, ursprünglich Götter, aber durch den Monotheismus Israels zu Dienern Jahves, die der höchste Gott zu Botendiensten benutzt, herabgedrückt. — ¶ Geister, Engel und Dämonen.

Der Engel des Herrn, genauer Bote Jahves oder Gottes, ist eine untergeordnete göttliche Figur, von Jahve, als dem Herrn, zu Botendiensten ausgesandt, wie auch der irdische König oder Herr seinen Herold, Botschafter, Botengänger sendet in Fällen, wo seine eigene Anwesenheit nicht nötig ist oder sich nicht geziemen würde. Solche Vorstellung von Götterboten ist auch Griechen, Babyloniern u. a. wohlbekannt und bietet durchaus keine Schwierigkeit. Selbstverständlich ist, daß diese Gestalt des Boten von Jahve selbst, hebräisch: von Jahves „Angesicht" (Jes 63 $_{9}$ nach berichtigtem Text) streng unterschieden wird. Besonders häufig ist der E. des Herrn in den alten Sagen, wo er an die Stelle Jahves selbst getreten ist, den eine entwickeltere Frömmigkeit in bestimmten Zusammenhängen nicht mehr ertrug (Beispiel I Mose 16 $_{7}$). Bei dieser Umarbeitung der Texte aber ist man nicht ganz konsequent verfahren und hat an einigen Stellen Jahve selber stehen lassen (z. B. I Mose 16 $_{13}$ 31 $_{13}$); was die späteren Leser sich so zurecht gelegt haben, daß ein wunderbarer, mystischer Zusammenhang zwischen Jahve und seinem Boten bestehe (II Mose 23 $_{21}$). Ganz seltsam aber ist, daß noch viele moderne Gelehrte sich durch diesen komplizierten Zustand unserer Texte haben irreführen lassen und die merkwürdige Behauptung aufstellen, die in Wirklichkeit ganz konkret gedachte und von Jahve selbst natürlich völlig zu unterscheidende Figur des Boten Jahves sei eine abstrakte „Selbstoffenbarung" Gottes, eine „Versenkung Gottes in die Sichtbarkeit". Irrig ist auch die Meinung, der Jahve-Bote verdanke dem Glauben seine Entstehung, daß Jahve selbst nur auf dem Sinai wohne; vielmehr findet man diese Figur an vielen Stellen, wo vom Sinai keine Rede ist. — ¶ Geister, Engel und Dämonen. **Gunkel.**

Engel, Johann Jakob (1741—1802), einer der rührigsten Popularphilosophen der Berliner Aufklärung, theologisch und philosophisch gebildet in Rostock, Bützow und Leipzig, wo er sich 1769 habilitierte, seit 1776 Philosophieprofessor am Joachimstalschen Gymnasium, 1787—94 Direktor des neu errichteten Berliner Nationaltheaters, inzwischen 1787 Lehrer des späteren ¶ Friedrich Wilhelm III in Philosophie und Moral, seit 1794 in Schwerin und Parchim lebend, bis ihn der König 1798 wieder in die Hauptstadt zurückrief. Poesielos, nüchtern, rational, moralisierend, aber klar und mit feiner Beobachtung realistisch das Alltägliche malend, wurden seine viel gelesenen dramatischen und allgemeinphilosophischen Werke Hauptträger der ¶ Aufklärung in den weitesten Kreisen des Bürgertums.

Aus seiner reichen Schriftstellerei (Sämtliche Schriften, 1801—06 in 12, 1851 in 14 Bänden) ragen u. a. hervor: Der Philosoph für die Welt, 3 Teile, 1775. 1777. 1800; — Herr Lorenz Stark. Ein Charaktergemälde, 1801 (fragmentarisch schon 1895/96 in Schillers „Horen". Dramatisiert unter dem Titel: Die deutsche Familie, 1801); — Kleine Schriften, 1785; — Fürstenspiegel, 1798. — Friedrich Nicolais „Gedächtnisschrift auf J. J. E.", 1806, zeigt uns die Achtung, die er unter den Aufklärern mit Recht genoß. — ADB XVI, S. 113 ff; — R. Schröder: J. J. E., 1897; — Walter Wendland: Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III, 1909, S. 22 f. 26 ff. **Zscharnack.**

Engelbrecht, Hans (1599—1642), ungelehrter religiöser Schwärmer, gelernter Tuchmacher in Braunschweig, der durch begeisterte Rede und durch Schriften („Ein Warhafftige Geschicht und Gesicht vom Himmel und der Hellen"; „Ein Gesicht vom neuen Himmel und Erde") den Inhalt seiner Visionen verkündete, um die verweltlichte Kirche zu bekehren. — „In der Lehre weitherzig, legte er allen Wert auf ein Leben in der Liebe." Als Ketzer wurde er aus der Vaterstadt und aus andern Orten vertrieben, und seine Freunde erlangten nur mit Mühe ein ehrliches Begräbnis für ihn.

RE [3] V, S. 372. **Mehlhorn.**

Engelfeste ¶ Engelverehrung.

Engelhardt, 1. Moritz von (1826—81), geb. in Dorpat, hier Schüler von Philippi, in Erlangen von Thomasius und Hofmann, 1853 Privatdozent der historischen Theologie in ¶ Dorpat, 1859 bis zu seinem Tode Professor ebenda. Der Grundgedanke seiner Theologie war: nicht das Wissen um Gott und seine Macht bringt die Gemeinschaft mit ihm, sondern das durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus gewirkte Vertrauen zur gnädigen Gesinnung Gottes. In seinem Hauptwerk: „Das Christentum Justins des Märtyrers" (1878) vertrat er (im Zusammentreffen mit A. Ritschl) die Ueberzeugung, die frühe Umbildung des Evangeliums

durch heidnisch-philosophische Elemente bedeute eine Degeneration. Die evangelische Kirche der Ostseeprovinzen hat er stark beeinflußt; mehrfache Berufungen als Generalsuperintendent lehnte er ab.

Verfaßte außerdem: Valentin Ernst Löscher und seine Zeit, 1855; — Schenkel und Strauß, zwei Zeugen der Wahrheit (gegen Schenkels Charakterbild Jesu und Strauß' Leben Jesu gerichtet), 1864. — Ueber E.: N. Bonwetsch: RE [3] V, S. 374—379; — H. Seesemann: M. v. Engelhardt als Schriftsteller (Mitteilungen und Nachrichten f. d. evang. Kirche in Rußland), 1902. **Frey.**

2. Wilhelm, evang. Theologe, geb. 1863 zu Feuchtwangen, 1886 Repetent in Erlangen, seit 1890 Gymnasiallehrer, Professor am Wilhelmsgymnasium in München; seit 1900 Herausgeber der Neuen kirchlichen Zeitschrift. **M.**

Engelkemper, Wilhelm, kath. Theologe, geb. 1869 zu Münster, 1898 Privatdozent, 1906 a.o. Professor, 1908 ord. Professor für AT daselbst.

Verfaßte u. a.: De Saadiae Gaonis vita, bibliorum translatione, hermeneutica, 1897; — Die Paradiesesflüsse, 1901; — Saadja Gaons religionsphilos. Lehre über die hl. Schrift, 1903. **M.**

Engels, Friedrich (1820—95), mit Karl Marx Begründer der ¶ Sozialdemokratie.

Engelsbrüder (= Gichtelianer) ¶ Gichtel.

Engelsburg, 136 n. Chr. von Kaiser Hadrian als Mausoleum für sich und seine Nachfolger, die bis Septimius Severus dort ruhen, auf dem rechten Tiberufer in Rom erbaut, seit Kaiser Aurelian (271) zur Festung umgewandelt, anläßlich der Goteneinfälle (409 unter Alarich, 537 unter Vitigis) z. T. zerstört, im 10. Jhd. aber von der Adelsfamilie der Crescentier wieder aufgebaut. ¶ Gregor VII hat in ihr seine Zuflucht vor ¶ Heinrich IV gefunden, die folgenden Päpste haben sie immer stärker befestigt, ¶ Alexander VI hat sie durch einen Arkadengang mit dem Vatikan verbunden. Seit dem Uebergange Roms an das Königreich Italien dient die E. als Festung und Kaserne. Eine ca. 600 auf der Höhe erbaute Kapelle zu Ehren des Erzengels Michael gab dem Kastell seinen Namen (Castel S. Angelo). Kunsthistorisch sehr wertvoll, ist die E. mit dem linken Tiberufer durch die mit Engelstatuen Berninis gezierte Engelsbrücke verbunden.

KHL I, Sp. 1299; — Borgatti: Il Castel Sant Angelo in Roma, storia e descrizione, 1890. **K.**

Engelsschwestern ¶ Angeliken.

Engelstoft, Kirchenhistoriker, ¶ Dänemark, 3 a.

Engelverehrung, kirchengeschichtlich. Die Vorstellungen des Spätjudentums, das die Welt voll unendlich vieler guter und böser Geister dachte (¶ Geister, Engel, Dämonen im AT), und die in feste Rangklassen geteilten Engel nicht nur als Erzeuger der Naturerscheinungen, Vermittler göttlicher Offenbarungen, Ueberbringer der Gebete der Menschen an Gott, Schützer ganzer Städte sowie einzelner Personen ansah, sondern ihnen teilweise wohl auch schon eine Art von Verehrung darbrachte, sind von den christlichen Gemeinden in allem Wesentlichen von Anfang an übernommen worden, und haben auch hier schon frühzeitig zu größter Hochschätzung, ja zu Anrufung der Engel geführt. Denn obwohl Paulus Kol 2 $_{18}$ gegen Engeldienst polemisiert, der Verfasser des Kerygma Petri (¶ Apokryphen: II, 4 c) seine Leser mahnt, Gott nicht wie die Juden, die Engel verehrten, zu dienen, und ¶ Irenäus und ¶ Tertullian gnostischen Gegnern ihre E. vorwerfen, so ist die Anrufung der Engel doch auch in der Großkirche schon im 2. Jhd. weit verbreitet gewesen: ¶ Justinus erklärt rundweg, die Christen verehrten den Vater, den Sohn, die Engel und den hl. Geist, ¶ Athenagoras äußert sich ähnlich, und ¶ Origenes erkennt den Engeln zwar nicht göttliche Ehre, wohl aber ein Recht auf Gebet und besonderen Lobpreis zu. Allerdings den Umfang und die Bedeutung der ¶ Heiligenverehrung hat die E. in der Kirche im allgemeinen nicht gehabt; denn die Zustände in Phrygien, wo im 4. Jhd. eine laodicenische Synode dagegen protestiert, daß Christen die Kirche Gottes verlassen, Engel anrufen und ihnen zu Ehren festliche Zusammenkünfte abhalten, und ¶ Theodoret von Kyrus und andere die Existenz größerer und kleinerer Kapellen zu Ehren des Erzengels Michael bezeugen, haben, so weit wir sehen, nur in Aegypten eine wirkliche Parallele, wo nach dem Zeugnis des ¶ Didymus zahlreiche kostbare Wallfahrtskapellen des Michael und Gabriel im ganzen Land errichtet waren. Aber in geringerem Maßstabe ist prinzipiell gleichartiges, besonders im Orient, doch auch sonst üblich gewesen, und sind vor allem dem Michael vielerorts Kirchen errichtet worden: schon ¶ Konstantin hat ihm eine in Konstantinopel geweiht, und ¶ Justinian hat für ihn nicht weniger als sechs bauen lassen; auch in Rom und dem Abendland sind Michaelskapellen nicht unbekannt gewesen. Die Engel standen, auch wenn ihr Kult weniger populär war, dogmatisch doch neben den Heiligen, und das zweite nicänische Konzil vom Jahre 787 (¶ Konzilien) hat daher durchaus folgerichtig gehandelt, wenn es neben der ¶ Heiligenverehrung und in demselben Sinne die E. gestattete, und damit endgültig die dogmatische Grundlage für diese Verehrung legte. In der abendländischen ¶ Scholastik ist die Lehre von Wesen und Art der Engel dann bis in die Einzelheiten ausgearbeitet worden, und die Behauptung des Rechtes und der Pflicht ihrer Verehrung wird auch noch von den im Anschluß an das ¶ Tridentinum herausgegebenen symbolischen Büchern, der Confessio fidei und dem ¶ Katechismus Romanus aufrecht erhalten. Das Michaelisfest (29. Sept.) und das Schutzengelfest (2. Okt.) spielen auch heute noch eine gewisse Rolle. — Der Protestantismus hat mit der Heiligenverehrung auch die E. aufgegeben (vgl. Luthers Predigten von den Engeln 1531, Erlanger Ausgabe 18, S. 62 ff, auch 19, S. 55 ff); die alte scholastische Lehre vom Wesen der Engel wurde hingegen durch seine alten Dogmatiker von neuem und durchaus im alten Geiste bearbeitet (z. B. Johann ¶ Gerhard: Angelologia sacra, 1637). Erst mit der beginnenden ¶ Aufklärung ist auch sie ins Wanken gekommen.

O. Everling: Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1880; — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums, 1903, S. 313 ff; — E. Lucius: Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche, 1904, S. 120 ff; — G. Stuhlfauth: Die Engel in der altchristlichen Kunst, 1897; — W. Lueken: Michael, 1898. **Loeschcke.**

Engert, Thaddäus, reformkatholischer Theologe, geb. 1875 zu Ochsenfurt, Priester seit 1899, Kaplan in verschiedenen Orten Bayerns, mehrfach mit Staatsstipendien zu Studien (in München und Berlin) beurlaubt, 1903 Benefiziat in Ochsenfurt, wurde 1907 vom Bischof von Schlör in Würzburg suspendiert und exkommuniziert, weil er die angeblichen Irrtümer in seiner Schrift

„Die Urzeit der Bibel I" zu widerrufen sich weigerte, leitet seit 1. Dezember 1907 das „20. Jahrhundert", das seit 1. Januar 1909 als „Das neue Jahrhundert" erscheint. Er lebt in Weimar. — ¶ Reformkatholizismus.

Verf. u. a.: Der betende Gerechte der Psalmen, 1902; — Ehe und Familienrecht der Hebräer, 1904; — Die Urzeit der Bibel I, 1906; — Jahves Offenbarung, 1909. — Er gab Schillers historische Schriften heraus, 1909. **M.**

Engländerei im kirchlichen Leben. Während im allgemeinen der englische Einfluß auf unser religiöses und kirchliches Leben nur als günstig bezeichnet werden kann — man denke an die F. W. ¶ Robertson, ¶ Maurice, ¶ Kingsley, ¶ Carlyle, ¶ Ruskin, an den realistischen, christlich-sozialen, psychologisierenden Einschlag, den wir zumeist englischen Einflüssen verdanken —, macht sich immer mehr auch ein unheilvoller Einfluß der Nachäfferei angelsächsischer, nicht bloß englischer, auch amerikanischer Erscheinungen geltend. Hatte schon durch ¶ Bunsens Vermittlung hochkirchlich-rituales Wesen auf preußische Könige und Kirchenmänner eingewirkt und Ideale „schöner, alter Kirchlichkeit" erweckt, die nicht auf deutschem Boden gewachsen waren, hatte in der Evangelischen ¶ Allianz unzweifelhaft der Wunsch den Ausschlag gegeben, über die echt deutschen intellektuellen Kämpfe um die Gottes- und Weltanschauung und über die geschichtlich gewordenen tiefen Differenzierungen des Christentums in den Volksindividuen hinweg eine Verbrüderung auf streng biblizistischem Grunde zu gewinnen, so ist, zum Teil im Bunde mit der auch in Deutschland Filialen errichtenden britischen und ausländischen ¶ Bibelgesellschaft, seit Mitte des 19. Jhd.s von allen englischen Freikirchen eine Missionstätigkeit in Deutschland ausgeübt worden, der wir neben manchen erfreulichen Zeugnissen neuen Lebens eine Fülle ungesunder, nicht bodenständiger Gründungen verdanken. Während der englische Ritualismus wesentlich in aristokratischen Kreisen unerfüllbare Wünsche größerer Betonung der sicher erbaulichen Liturgie gegenüber den Zufälligkeiten der Predigterbauung, offener Kirchen für tägliche Andacht, einer deutschen Nachahmung des Common Prayer Book mit festen, uralten Gebeten und Hymnen u. s. f. erweckte, drang die kleinkirchliche, evangelikale und laienkirchliche Strömung, das Verlangen einer intensiveren Gemeinschaft mit gegenseitiger Erbauung in die unteren Kreise deutschen Christentums, gerade auch in den vierten Stand ein. Nicht bloß methodistische Erweckungsprediger wie R. Pearsall ¶ Smith, ¶ Sankey und ¶ Moody, auch Adventisten wie Edw. ¶ Irving, Baptistenhäupter wie ¶ Spurgeon fanden in Deutschland begeisterte Anhänger; von Amerika und England brachten deutsche Pastoren und Laien, wie Pastor v. Schlümbach, Baedeker, v. Neufville, das Ideal einer Gebetsgemeinschaft, in der auch die mittleren und geringen Gaben des Gebets sich geltend machen und die gegenseitige innerlichste Seelsorge einen Austausch finden könnte. Wie tief diese angelsächsischen Einflüsse auf die Entwicklung des ¶ Gemeinschaftschristentums eingewirkt haben, kann keinem ruhigen Beobachter verborgen sein. Aber auch die deutschen Freikirchen, Baptisten, Methodisten, Adventisten, sind gar nicht denkbar ohne die ideelle und teilweise materielle Abhängigkeit von den größeren englischen, die aber, weil sie nicht Sektencharakter tragen, auch weniger eng und abgeschlossen sind. Die Stempelung dieser Freikirchen zu Sekten nimmt ihnen offenbar viel von der Gesundheit der englischen Vorbilder. Aber jene Stempelung hat ihren tieferen Grund darin, daß diese Bewegungen im allgemeinen doch undeutsch sind. In den atomisierten Großstädten, unter dem Proletariat der Hafen- und großen Industriestädte finden die ¶ Heilsarmee, die extremsten methodistischen und mit Abstinenz verquickten asketischen Tendenzen naturgemäße Anknüpfung. Aber, wenn der Revivalismus, die Erweckungsbewegung, z. B. von Wales, in das deutsche Binnenland, nach Kassel und Großalmerode übergreift, so ist das unorganisch. Vor allem sind zwei Momente an diesen Bewegungen spezifisch undeutsch: das Nachaußenkehren der innersten Bewegungen im Laiengebet und das breite Ausströmen derselben in sentimentalen Gesängen. In der angelsächsischen Rasse liegt eine viel ungescheutere Demonstration des Empfindungslebens als in der deutschen, zumal niederdeutschen, der die starke Aeußerung des Innenlebens als unkeusch und heuchlerisch erscheint, also auch eine viel naivere religiöse Zeugnis- und Bekehrungstendenz; Straßenpredigten, Beten auf der Straße mitten unter Trunkenbolden und Sozialisten kosten Angelsachsen keine große Ueberwindung — uns ist das Sich vor Vielen als Sünder bekennen, das Uebersichbetenlassen, das rückhaltlose Einführen Dritter in das Gespräch der innersten Seele mit Gott, die volle Aussprache des leidenschaftlichen ersten Stadiums des Gebetsringens mit Gottes Willen einfach eine Vergewaltigung der Natur. Wir haben deshalb auch vor dem Zeugen von Laien über ihre innersten Erfahrungen ein natürliches Grauen; ja, es liegt im deutschen Wesen wie in der deutschen religiösen Geschichte begründet, wenn wir nur rite vocatos, berufsmäßige Redner über die innersten Dinge anhören mögen. Ohne über die andere Organisation anderer Völker richten zu wollen, sollen wir unsere Art behaupten gegenüber aufgedrängtem englischem Religionswesen. Die Versuche der Gemeinschaftskreise, den verschlossenen Mund unserer Laien aufzubrechen, die Scheu vor öffentlichem Beten als weltförmig zu überwinden, den Respekt vor Amt und Vorbildung zu bannen, dürfen nicht als gesund zugelassen werden, auch wenn sie sich auf biblische Vorbilder berufen, die ja auch andere nationale Organisation und andere Vorgeschichte voraussetzen. Auch steckt in unsrer deutschen Zurückhaltung der Laien eine tiefe Achtung vor der Weltanschauungsarbeit unsrer Theologen: während der Angelsachse durchschnittlich in seinem unmittelbar praktisch-religiösen und religiös-sozialen Drang nicht durch Kämpfe um die Weltanschauung gehemmt ist, kann der Deutsche persönliches Christentum nur als intellektuell überzeugtes genießen und ausleben. Das ist seine Schwäche, aber auch seine Stärke: es begründet seine vielbeklagte praktische Unfruchtbarkeit, aber auch die charakterbolle Gediegenheit seiner Ueberzeugung. Mögen die rein lyrischen Hymnen der Freikirche: Ancient and Modern mit ihrer Benutzung weltlicher, auch Mendelssohnscher Melodien, oder Sacred Songs von Sankey mit ihrer stark bewegten, öfters bänkelsängerischen Rhythmik auf anglikanischem Boden uns unmittelbar ansprechen, auf deutschem Kirchenboden werden sie uns als Fremdkörper berühren und werden mit Recht samt „Laß mich gehen, laß mich

gehen" und „Wo findet die Seele die Heimat, die Ruh" in den für den Hausgottesdienst bestimmten Anhang des Gesangbuches verwiesen, während die gehaltenen, streng harmonischen Choräle der objektiven Allgemeingültigkeit und in Gott gefaßten Ergebenheit unseres deutschen geistlichen Volksliedes entsprechenden Ausdruck geben. Hüten wir uns davor, unsere zurückhaltendere öffentliche Darstellung des religiösen Lebens gewaltsam zu beleben durch Engländerei! — ¶ Gemeinschaftschristentum ¶ Evangelisation.

O. Meyer: Ist es die Pflicht jedes Laien, die Religion zu verkünden? (MkPr V, 138 ff); — O. Baumgarten: Englische Reiseeindrücke, EvFr VIII, 200 ff. **Baumgarten.**

England. Uebersicht.

I. Bis 1800; — II. Religiöses Denken und Leben während des 19. Jhd.s.

I. Bis 1800.

1. Anfänge des Christentums bis zum Siege Roms (Ende des 7. Jahrh.); — 2. Bildung eines nationalen Kirchentums (bis 1534); — 3. Reformation und Gegenreformation (1534—1689); — 4. Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung (1689—1800).

1. Ueber die Ursprünge des Christentums bei den Kelten im römischen Britannien weiß nur die spätere (römische) Sage Genaueres zu berichten. Darnach wurde im 2. Jhd. ein Fürst, namens Lucius, mit seinem Volke durch Missionare bekehrt, die der römische Bischof ¶ Eleutherus ausgesandt haben soll. Tertullian bietet die ebenso unsichere Nachricht, der Christenglaube sei bis in die Teile Britanniens vorgedrungen, die bisher kein Fuß eines Römers betreten habe. Wahrscheinlich ist das Christentum, unabhängig von Rom, von Gallien oder gar von Kleinasien aus im Zusammenhang mit den dortigen Verfolgungen oder auf dem Wege des Verkehrs nach E. getragen worden. Die Verfolgung Diokletians (¶ Christenverfolgungen) fand jedenfalls auch hier Christen vor, und es kam zu einer Reihe von Martyrien (z. B. ¶ Alban), ohne daß die völlige Unterdrückung der neuen Religion geglückt wäre. Wenn an der Synode von ¶ Arles (314) drei britische Bischöfe (von York, London und Lincoln) teilnahmen, so zeugt das für eine stetige Ausbreitung des Christentums. Die Lehrstreitigkeiten des 4. und 5. Jhd.s machten sich auch in E. bemerkbar. Anfänglicher Opposition gegen den Arianismus folgte starke Hinneigung zu ihm, und noch weiter verbreitete sich der Pelagianismus, dessen Begründer (¶ Pelagius) ja britischer Abkunft war. Der Sieg der Orthodoxie wurde erst durch eine Disputation entschieden, die zwei gallische Bischöfe 429 im Auftrage ¶ Cölestins I von Rom veranstalteten; den kirchlichen Erfolg ergänzte ein politischer in Gestalt des sog. Hallelujasieges, den die bedrängten Briten unter Führung eines der gesandten Bischöfe gegen die seeräuberischen Picten und Sachsen errangen. Zu derselben Zeit, wo der politische Zusammenhang zwischen E. und Rom zerriß, begann sich ein kirchliches Band um beide zu schlingen. Vielleicht hat dies dazu beigetragen, daß das britische Volk, dem man besondere Unbeständigkeit nachsagte, auch nach dem Ende der römischen Herrschaft das Christentum festgehalten hat. — Der seit der Mitte des 5. Jhd.s über E. daherbrausende germanische Völkersturm, den die hilflosen Briten selbst heraufbeschworen hatten, drängte sie in harten Kämpfen nach den westlichen Küstenlandschaften zurück; nur spärliche Reste der alten Bevölkerung verblieben in den nunmehr von heidnischen Jüten, Angeln und Sachsen besetzten Gebieten. Nationaler Haß verhinderte eine missionarische Einwirkung der Unterlegenen auf ihre Feinde; das Christentum galt ihnen als ein um seiner Vorteile willen ängstlich zu hütender Besitz, den sie lieber in die Ferne tragen als in der Nähe mitteilen wollten. Wie sehr die Germanen andrerseits diese Waffe fürchteten, geht z. B. daraus hervor, daß sie in einer Schlacht zuerst die anwesenden, um den Sieg der Briten betenden Mönche niedermachten. Erst etwa 1½ Jhd. nach der Einwanderung der angelsächsischen Wanderscharen wurde ihre Bekehrung vom Kontinent aus in Angriff genommen. Den ersten Anstoß dazu gab die Verheiratung Ethelberts, des Königs von Kent, mit einer christlichen Prinzessin aus dem Frankenreich, der er ungehinderte Ausübung ihres Glaubens zusicherte. Die Missionsunternehmung ¶ Gregors I, die 597 vielleicht mit auf fränkische Anregungen erfolgte, brachte demnach nichts absolut Neues nach Britannien (¶ Augustin von Canterbury). Trotzdem der König seinen Untertanen die Annahme des Christentums völlig freistellte, schloß sich die Mehrzahl dem neuen Glauben an; ob freilich durchweg aus Ueberzeugung, erscheint sehr fraglich. Jedenfalls bedeutete es eine starke Ueberschätzung der bisher erzielten Erfolge, wenn Gregor bereits 601 ein fertiges Schema der künftigen kirchlichen Organisation Britanniens aufstellte; dieses sah zwei Erzbistümer (London und York) mit je 12 Suffraganen vor! Das einzige, was Augustin von diesem Programm verwirklichen konnte, war die Stiftung der Bistümer London und Rochester. Selbst die beiden dringendsten Aufgaben seiner Sendung, feste Begründung des Christentums in Kent und Einigung mit dem altbritischen Kirchenwesen, vermochte der Mönch, in dem sich ängstliches Haften am Buchstaben und herrische Art seltsam paarten, nur höchst unvollkommen zu lösen. So folgte seinem Tode zunächst ein Stocken der Missionsbewegung und dann ihr jäher Rückgang, als Ethelberts heidnisch gebliebener Sohn Eadbald 616 zur Regierung kam. Selbst nach seiner späteren Bekehrung ließ sich das Verlorene nur ganz allmählich wieder zurückgewinnen. — Auch die Christianisierung der nördlichen Gebiete (Northumbrien) wurde durch eine Heirat des heidnischen Fürsten Edwin mit einer christlichen Prinzessin, Ethelberga, eingeleitet, in deren Begleitung der britische Missionar Paulinus erschien. Solange Edwin mit dem Uebertritt zögerte, blieb alles Bemühen fast vergeblich. Schließlich brachte eine Versammlung der „Weisen" zu York (627), in der der heidnische Oberpriester für den neuen Glauben eintrat, die Entscheidung; freilich folgten ihr zunächst nur die Vornehmen. York wird damit zum zweiten Stützpunkt der britannischen Mission; 634 soll sein Bischof das Pallium erhalten und gleichberechtigt neben den Metropoliten von ¶ Canterbury treten. Noch vor Ausführung dieser Bestimmungen erfolgt auch hier ein plötzlicher Umschlag durch die Niederlage Edwins im Kampfe mit Penda, dem König von Mercien. Der geflohene Paulinus gibt alles verloren und stirbt als Bischof von Rochester. Das im Stich ge-

lassene Erbe traten keltische Mönche an, die man aus dem altberühmten Hebridenkloster Hy herbeirief. In harter Arbeit bereiteten sie unter Aidans Führung auf dem schwierigen Boden Northumbriens dem Christentum eine dauernde Stätte. — Am hartnäckigsten sträubte sich das Zentrum des Landes (Mercien) gegen die Annahme der neuen Religion. Penda, der mächtige Verteidiger des alten Glaubens, schien unüberwindlich: da fällte ihn wider alles Erwarten 655 Oswiu, der Fürst von Bernicien, und beseitigte damit das letzte Hindernis der Mission. — E. war endgültig dem Christentum gewonnen; es handelte sich nur noch darum, welche seiner Formen, die altbritische oder römische, den Sieg behalten sollte. Sah man den Umfang der von beiden Kirchen besetzten Gebiete an, so konnte die Entscheidung kaum zweifelhaft erscheinen; einzelne Vorstöße der Römischen änderten wenig an dem Uebergewicht der Briten, deren Kirchenwesen (genannt „Keltische Kirche" ¶ Irisch-schottische Kirche) sich aber vom römischen nicht so weit unterschied, daß auf eine Einigung nicht zu hoffen gewesen wäre. Im Dogma waren keine Differenzen mehr vorhanden, der päpstliche Primat bildete keinen prinzipiellen Gegensatz, und die sonstigen Verschiedenheiten (Tonsur ohne Kranz, einmaliges Untertauchen bei der Taufe) spielten eine ziemlich untergeordnete Rolle. Dagegen wollte keine Partei bezüglich der Berechnung des Osterfestes nachgeben; die Briten folgten hier einem älteren 84 jährigen, die Römischen einem 19 jährigen Mondzyklus. Da in Oswius Reich Christen beider Richtungen zusammenwohnten, berief der König im Interesse einer Union 664 eine Synode nach dem Kloster Streaneshalch; den Ausschlag gab dabei der anglische Kleriker Wilfried. Zur Begründung der römischen Gewohnheit berief er sich auf die an Petrus gerichteten Schlüsselworte (Matth 16 $_{18}$ f) und zog damit Oswiu auf seine Seite. Die Gegner waren besiegt; wer sich nicht fügen wollte, mußte das Land verlassen. In kurzer Zeit wurde ohne ernstlichen Widerstand das lose altbritische Kirchenwesen ersetzt durch die straffere römische Organisation, um deren Durchführung sich besonders der neue Erzbischof von Canterbury, ¶ Theodor, verdient machte. Wo bisher einfache Gotteshäuser gestanden hatten, da erhoben sich nun, zumal auf Wilfrieds Antrieb, prunkvolle Kirchen. Auf der bereits 673 abgehaltenen Landessynode waren fast alle angelsächsischen Gebiete vertreten. Eine weitere Versammlung von 680 sicherte die Rechtgläubigkeit des neuen Kirchentums durch das Bekenntnis zu den Beschlüssen der ökumenischen Konzilien. Das angelsächsische Königtum aber, ohne dessen tatkräftige Unterstützung dieser völlige Umschwung kaum möglich gewesen wäre, geriet bald in eine gewisse Abhängigkeit von der Kirche, während es bisher deren Angelegenheiten selbständig geordnet hatte.

2. Welche Fülle geistiger Kräfte durch die bisherige Polemik gebunden gewesen war, zeigte sich deutlich nach dem Zustandekommen der kirchlichen Einigung. Die kulturellen Leistungen des römischen Kirchentums im 8. Jhd. bildeten eine nachträgliche Rechtfertigung seines Sieges. Ein förmlicher Bildungshunger ergreift das angelsächsische Volk (Schule ¶ Egberts von York). Die Freude an der literarischen Tätigkeit verbreitet sich rasch; die ersten Vertreter nationaler Dichtkunst (meist Verwendung biblischer Stoffe) und Geschichtsschreibung sind am Werke (¶ Caedmon, Cynewulf, ¶ Aldhelm, ¶ Beda). So reich fühlt man sich durch den frisch erworbenen Besitz an Religion und Kultur, daß man dem Kontinent mit vollen Händen von beidem abgibt (die Missionare ¶ Willibrord und ¶ Bonifatius, der Gelehrte ¶ Alkuin). Natürlich war noch nicht alles vollkommen; der Einfluß der Kirche auf die Sittlichkeit des Volkes blieb vorläufig gering, und das Heidentum rettete sich in erheblichen Resten hinüber in den neuen Glauben, obwohl rigorose Gesetzesbestimmungen die Arbeit der Geistlichkeit unterstützten. Bemerkenswerterweise hatte das angelsächsische Kirchenwesen von Anfang an einen nationalen Charakter, insofern als die Landessprache einen Platz im Gottesdienste bekam; die schon früh auftretenden Uebersetzungen des Vaterunsers und biblischer Schriften in das Angelsächsische entsprachen zweifellos einem Bedürfnis. Andrerseits wurde der Zusammenhang der angelsächsischen Kirche mit Rom noch mehr befestigt, besonders durch jene Kirchenvisitation, die 786 zwei italienische Bischöfe im Auftrage ¶ Hadrians I abhielten; die sich anschließenden beiden Landessynoden stellten ein kirchliches Grundgesetz auf, das sich energisch gegen die Ueberbleibsel des Heidentums wandte. — Erst 828 folgte der kirchlichen Einigung der politische Zusammenschluß (künftiger Landesname: Anglia). Er war ermöglicht durch den Aufstieg von Wessex, dessen Herrscher Egbert als Oberkönig an die Spitze der angelsächsischen Bruderstämme trat, und er machte sich notwendig durch die mit immer größerer Wucht erfolgenden Einfälle dänischer Seeräuber, die zunächst bloß mit Plünderungsabsichten, aber dann auch mit Ansiedlungswünschen erschienen. Natürlich wurde die Kirche von der furchtbaren Bedrängnis jener Zeiten mit betroffen; ja gegen die kirchlichen Niederlassungen richtete sich sogar die Hauptwut der heidnischen Eindringlinge. Als endlich der Friede kam, war fast alles vernichtet, was im 8. Jhd. geschaffen wurde, und es galt, einen völligen Neubau aufzuführen. König ¶ Alfred d. Gr. († 901) hat sich dieser Aufgabe mit heldenhafter Energie gewidmet und sie unter kirchlichem Beistand und nicht ohne fremde Hilfe gelöst. Freilich war diese kulturelle und kirchliche Renaissance zu kurz, als daß sie den Wirren des 10. Jhd.s hätte ungeschmälert widerstehen können. Nach wenigen Jahrzehnten schon machte sich eine neue Reform von Klerus und Mönchtum notwendig; ¶ Dunstan führte sie als Klosterabt wie als Bischof von Worcester und London und (seit 959) als Erzbischof von Canterbury nach cluniacensischen Grundsätzen (¶ Cluni) durch, mit Hilfe festländischer Benediktiner, die durch ihn zum herrschenden Orden in E. wurden, und unter heftigem Widerstande der einheimischen Geistlichkeit; sein Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle, ¶ Aelfric, arbeitete in seinem Geiste weiter. — Der Uebergang der Herrschaft an die Dänen (1016) brachte der Kirche keinen Schaden. Denn König Knud der Große (1014—1035, ¶ Dänemark, 2), der im Christentum ein bedeutsames Mittel zur Verschmelzung der beiden feindlichen Nationen erkannte, begünstigte die Kirche auf

alle erdenkliche Weise und erließ scharfe Bestimmungen gegen das noch bestehende Heidentum. Er besetzte sogar die Bistümer seines Stammreichs z. T. mit englischen Klerikern und unterstützte die Bestrebungen ¶ Canterburys, sich den Supremat über die skandinavische Kirche zu sichern. Eduard III, dem die Nachwelt den unverdienten Namen des Bekenners gab, der Erbauer der Westminsterabtei zu London, forderte durch ungerechtfertigte Heranziehung normannischer Geistlicher das wieder erstarkte Nationalgefühl heraus und mußte die Günstlinge preisgeben. Freilich fehlte es im englischen Klerus auch damals nicht an Freunden einer engeren Bindung an Rom; ihnen galt der Eroberungszug Wilhelms von der Normandie beinahe als eine Art Kreuzzug. Papst ¶ Alexander II hatte alles dazu getan, um diesen Eindruck zu verstärken; eine geweihte Fahne mit sinnvollen Emblemen und ein Ring mit einem Haar des Petrus begleiteten den Eroberer. Wenn die englische Kirche auch in den folgenden Jahren ihres bisherigen nationalen Charakters entkleidet wurde (Beseitigung der Landessprache im Gottesdienste, fremde Priester, der Italiener ¶ Lanfranc als Erzbischof von Canterbury), so erreichte die Kurie ihren Zweck einer Romanisierung nur in unvollkommenem Maße. Denn durch Beimischung des normannischen Elements entstand ein neues Volk, dessen nationales Bewußtsein an das vergangener Generationen heranreichte. Wilhelm selbst befriedigte die Erwartungen des Papsttums bloß halb; er zog das Kirchengut mit zu den militärischen Lasten heran und verfuhr bei Besetzung kirchlicher Aemter ziemlich willkürlich. Sein Sohn schritt auf dieser Bahn weiter und geriet dabei in scharfen Konflikt mit Lanfrancs Nachfolger ¶ Anselm. Der Investiturstreit warf seine Schatten auch nach E. hinüber, ohne daß es hier zu so langwierigen Kämpfen wie in Deutschland (¶ Deutschland: I, 4) gekommen wäre; bereits 1106 verzichtete Heinrich I auf die Bekleidung mit Ring und Stab. Stephan von Blois (1135—54) mußte, um den Klerus für sich zu gewinnen, dessen Privilegien bestätigen und sogar die erst künftig zu erwerbenden Rechte garantieren; das verstärkte ebenso wie die Einführung von Appellationen an den Papst ganz bedeutend die hierarchische Position. — So war alles zu dem großen Kampfe zwischen Königtum und Kurie vorbereitet, der nun unter Heinrich II (1154—89) ausbrach; das Hauptobjekt des Streites bildete die Exemtion der Geistlichen von der staatlichen Gerichtsbarkeit. Der König bekämpfte diesen Ausnahmezustand im Interesse der durch allgemeine Verwilderung dringend gewordenen Zentralisation der Justiz; aber er stieß auf zähen Widerstand, der sich in der Person des Erzbischofs Thomas ¶ Becket verkörperte. So schwer auch die schließliche Demütigung Heinrichs war, die Kurie (¶ Alexander III) erfocht doch keinen vollständigen Sieg. Der König hielt sich in der Praxis wenig an die aus Not gegebenen Versprechungen und fügte sich nur bezüglich der geistlichen Jurisdiktion. Nicht lange darnach war eigentlich alles wieder beim alten; das englische Kirchentum geriet immer mehr in staatliche Abhängigkeit und bekam einen ausgesprochen nationalen Charakter. So mußte das Papsttum von neuem zum Kriege schreiten. Jetzt befand es sich in einer wesentlich günstigeren Lage als ehedem; denn in Johann ohne Land (1199—1216) stand ihm ein Feind entgegen, der durch seine Unbeliebtheit und zügellose Heftigkeit den Sieg erleichterte. Der unmittelbare Anlaß des Kampfes war geringfügig; die Wahl des Erzbischofs von Canterbury war strittig zwischen dem Domkapitel und den Suffraganbischöfen. ¶ Innocenz III ergreift begierig diese Gelegenheit, um die kirchlichen Freiheiten E.s und die episkopalen Rechte gleichzeitig zu vernichten. Als Bann und Interdikt nicht genügend wirkten, wurde Johann seines Landes für verlustig erklärt und der französische König aufgefordert, das freie Erbe einzunehmen. Die überraschende, von entwürdigender Buße (Krone als päpstliches Lehen, jährlicher Tribut) begleitete Unterwerfung des Bedrängten verändert die ganze Sachlage. Von nun an verteidigt der Papst, wenn auch ziemlich erfolglos, seinen Schützling gegen die steigenden Ansprüche des Adels, der sich unter Führung des Erzbischofs Stephan Langton 1215 die Magna Charta ertrotzt. Diese stellt auch in kirchlicher Beziehung kein neues Recht auf, sondern greift nur zurück auf Bestimmungen alten einheimischen Rechts. Die kirchliche Sonderstellung E.s ist damit endgültig gegenüber den kurialen Uniformierungsgelüsten gesichert. Freilich bleibt E. auch weiterhin in finanzieller Abhängigkeit vom Papsttum, das hier wie anderwärts schamloseste Ausbeutung anwendet. Die lange Erbitterung darüber machte sich Luft in Johann ¶ Wiclif, dessen Polemik durchaus von nationalen Gesichtspunkten (Beseitigung der Tributpflicht) ausging und erst allmählich auf das dogmatische Gebiet hinüberlenkte; ohne den Papst in der Kirche streichen zu wollen, wollte er die weltliche Gewalt vor der Umklammerung durch das „falsche Papsttum" retten. Diese Reformbewegung erlag dem Ansturm der kirchlichen Autoritäten; aber sie hinterließ eine bemerkenswerte Steigerung des nationalen Selbstgefühls. Das 15. Jhd. mit seinen unausgesetzten inneren und äußeren Kämpfen änderte kaum etwas Erhebliches an den Verhältnissen der englischen Kirche.

3. Auch die Regierung ¶ Heinrichs VIII (1509—1547) ließ zunächst in keiner Weise ahnen, welcher Umschwung sich mit ihr verbinden sollte. Da drang mit bewundernswerter Schnelligkeit die Kunde von Luthers Auftreten nach E., seine Schriften wurden bald auch hier eifrig gelesen. Sie verstärkten eine schon vorhandene antiklerikale Volksstimmung, die sich gegen die Sondergerichtsbarkeit der Geistlichen und deren weitgehende Verwilderung richtete. Die Universitäten ¶ Oxford und ¶ Cambridge erschlossen sich den neuen Lehren (John ¶ Frith, William ¶ Tindale). Strenge Verbote der Verbreitung evangelischer Schriften sowie ein öffentlicher Bücherbrand halfen nur wenig. Da die Verfolgung der Ketzer mit keinem besonderen Nachdruck betrieben wurde, so konnte es geschehen, daß bereits 1526 eine von Tindale gefertigte englische Uebersetzung des NTs erschien, der 1535 das AT in Coverdales Uebertragung folgte. Selbst am königlichen Hofe wurden papstfeindliche Stimmen laut, empfahlen dem stets geldbedürftigen König ziemlich direkt die Konfiszierung des Kirchenguts und setzten den Sturz des bisher allmächtigen Kardinalle-

gaten ¶ Wolsey durch. Trotzdem wäre es kaum zum staatlichen Bruche mit Rom gekommen, hätte nicht die Ehescheidung Heinrichs den Ausschlag gegeben. Durch das Parlament, das sich auch hierbei als ein allezeit gefügiges Werkzeug in der Hand des absoluten Monarchen erwies, wurde bald aus der privaten Angelegenheit eine nationale Sache. Schon 1530 drohte es dem unnachgiebigen Papste mit ernsten Schritten. Ja man wagte sogar kirchliche Steuerforderungen mit Raub und Diebstahl auf eine Stufe zu stellen. Nun konnte der König zu einem entscheidenden Schlage ausholen; unter Berufung auf das sogenannte Prämunire-Statut von 1353 (Verbot der Anerkennung ausländischer Instanzen), das bereits gegen Wolsey als wirksame Waffe verwendet worden war, brandschatzte er 1531 den Klerus um eine erhebliche Summe und nahm gleichzeitig für sich den Rang des einzigen obersten Hauptes der Kirche von E. in Anspruch. Obwohl die synodale Vertretung (Konvokation) der Kirchenprovinzen Canterbury und York sich der Tragweite dieses Verlangens bewußt war, gab sie aus Furcht nach (Beruhigungsklausel: soweit es nach Christi Gesetz zulässig ist). Damit war die Bahn zu weiteren Maßnahmen geebnet; sie machten die Zahlung der ¶ Annaten sowie den Zusammentritt der Konvokationen von dem königlichen Belieben abhängig und knüpften die Rechtsgültigkeit kirchlicher Gesetze an die Zustimmung des Herrschers. Im Januar 1534 kam es zur endgültigen Trennung von Rom, die ja nach alledem nur noch eine Frage der Zeit war. Das Parlament beseitigte die Annaten und andere Abgaben an den Papst, legte die päpstliche Jurisdiktion in die Hände des Königs, nahm den Domkapiteln das Recht unabhängiger Wahl und bestätigte vorbehaltlos gegenüber der „angemaßten Gewalt des Bischofs von Rom" die kirchliche Suprematie Heinrichs, auf die als Reichsgesetz künftig Universitäten und Geistliche ausdrücklich verpflichtet wurden (Suprematsakte). Bei Durchführung der gefaßten Beschlüsse wendete die Regierung starken Druck an, stieß jedoch nur auf geringen Widerstand. In der Geistlichkeit suchte, von verschwindenden Ausnahmen abgesehen (John ¶ Fisher, Londoner Kartäuser), einer den anderen an Willfährigkeit zu überbieten. Dem Volke, in dem es nicht an heimlichen Sympathien für die alten Zustände fehlte, ließ man literarische Belehrungen zuteil werden (Uebersetzungen des ¶ Defensor pacis und des Traktats von Laurentius ¶ Valla über die konstantinische Schenkung). Wie sehr das finanzielle Moment bei dem ganzen Vorgehen des Königs wirksam war, zeigte sich darin, daß die Aufhebung der Klöster und die Beschlagnahme ihrer Güter (1536—1539) rascher als anderwärts erfolgten; vorangegangen war eine Revision, deren tendenziös gefärbten Resultate in dem „schwarzen Buch der Klöster" vorgelegt wurden. Heinrich, dessen Kampf gegen Rom nicht aus inneren Gründen, sondern aus rein egoistischen Motiven hervorgegangen war, hielt eine papstfreie Staatskirche ohne Aenderungen in Lehre und Kultus für möglich und bestrafte jede Abweichung von dieser mittleren Linie mit unnachsichtlicher Strenge. Je länger desto mehr erwies sich aber dieses halbe Verfahren als undurchführbar. Es wuchs die Verwirrung im Volke, für das die Herrschaft der Kurie untrennbar mit dem ganzen katholischen System zusammenhing, und drängte weiter auf der reformatorischen Bahn. Nur widerwillig fügte sich der König dieser Notwendigkeit und ließ 1536 von der Konvokation 10 Artikel annehmen, die einerseits die Zahl der Sakramente auf drei beschränkten, andrerseits Transsubstantiation, Ohrenbeichte usw. festhielten. Die Folge der schon wegen dieses geringen Entgegenkommens ausbrechenden Empörungen war ein durch die katholische Hofpartei (Bischof ¶ Gardiner) gefördertes Zurücklenken zu der früheren Position; das „blutige Statut" (Six bloody articles) von 1539 forderte das Abendmahl unter einerlei Gestalt, den Zölibat, die Privatmessen u. a. und bedrohte die Uebertreter mit Güterkonfiskation und Todesstrafe. Wenn das englische Kirchenwesen bis zu Heinrichs Tode in diesem innerlich unwahren Zwitterzustand verblieb, so war das nur möglich durch das tyrannische Regiment des Königs, der jeden Widerstand blutig unterdrückte. — Unter ¶ Eduard VI (1547—1553) erlangten die protestantisch Gesinnten entscheidenden Einfluß (¶ Cranmer, ¶ Latimer) und benutzten ihn zu allerlei Reformen, die jedoch durchweg das für die englische Reformation charakteristische vorsichtige Gepräge trugen. Die 6 blutigen Artikel von 1539 wurden zwar außer Kraft gesetzt, aber im übrigen blieb Heinrichs Schöpfung unangetastet (Beibehaltung des Suprematseides, Verwendung des eingezogenen Kirchenguts im staatlichen Interesse). Die Neuordnung der kirchlichen Dinge fand 1549 ihre Fixierung in dem ¶ Common Prayer-Book. Während es bisher trotz einzelner Annäherungen zu keiner erheblichen Einwirkung der kontinentalen Reformation auf die kirchliche Entwicklung in E. gekommen war, rief man jetzt eine Anzahl von Theologen reformierter Richtung als Helfer herbei (¶ Calvinismus, 1). Sie wurden die Veranlassung, daß sich das neue Kirchentum 1552/53 ein Glaubensbekenntnis (42 Artikel) und einen Katechismus gab; beide vertraten in den zentralen Punkten (Rechtfertigung, Abendmahl) durchaus evangelische Positionen. Freilich zeigten zunehmende Unruhen, wie sehr zumal das Landvolk noch am Katholizismus hing. — Der Herzog von Northumberland, der sich mehr und mehr zum allmächtigen Minister aufgeschwungen hatte, vermochte in selbstsüchtigem Interesse den sterbenden Eduard dazu, das Testament Heinrichs VIII, das die Nachfolge Marias vorsah, umzustoßen und die protestantische Jane Grey, Heinrichs Großnichte und Northumberlands Schwiegertochter, als Erbin anzuerkennen. Jane ging an der allgemeinen Verhaßtheit dessen, der sie auf den Schild gehoben, zu Grunde. Für Maria erklärten sich trotz ihrem Katholizismus auch durchaus protestantische Gebiete, ohne freilich zu ahnen, was sie von ihrer Regierung zu erwarten hatten. Eins der ersten Opfer des nun einsetzenden kirchlichen Umschwungs war Jane, die alle Bekehrungsversuche standhaft abwies und mit völliger Ruhe starb, da ihr der Tag des Todes besser erschien als der ihrer Geburt. Der neuen Königin, die sich rasch den Namen: die „Blutige" verdiente (1553—1558), stand von Anfang an das Ziel völliger Restitution des Katholizismus vor Augen. Von jeglicher Mäßigung, die selbst ein Karl V ihr empfahl, war diese fast krankhaft fanatische Natur weit ent-

fernt; sie brachte sich so um den Erfolg, der ihr sonst nach Lage der Dinge vielleicht zuteil geworden wäre. Tatsächlich hat Marias Vorgehen der Sache des englischen Katholizismus mehr geschadet als genützt und die endgültige Lösung des Landes von Rom entschieden. Zunächst freilich schien es so, als sollte alles bisher Aufgebaute zerstört werden; die gesetzlich verbotene Messe wurde unter Ausschluß der Landessprache wieder aufgerichtet, ausländische und einheimische Theologen mußten die Flucht ergreifen, das Parlament hob die unter Heinrich und Eduard beschlossenen kirchlichen Verordnungen auf (z. B. Rückerstattung der konfiszierten Annaten und Zehnten) und unterstellte E. von neuem der päpstlichen Gewalt (Kardinal ¶ Pole). Die Inquisition war am Werke und überlieferte viele (im ganzen 200—300, darunter Th. ¶ Cranmer, die Bischöfe Latimer und Ridley) standhafte Protestanten dem Scheiterhaufen. Mit aller Grausamkeit wurde aber nur wenig erreicht. Vollends Marias Heirat mit dem spanischen König Philipp II erbitterte das empfindliche Nationalgefühl derart, daß eine Verschwörung sie zu stürzen versuchte. — ¶ Elisabeth (1558—1603) wurde mit sehr verschiedenen Erwartungen begrüßt. Die Protestanten erhofften von ihr die rasche Wiederherstellung dessen, was die letzten fünf Jahre zerstört hatten; Philipp hingegen glaubte, sie werde dem letzten Wunsche Marias entsprechend in katholischem Sinne regieren. Elisabeth enttäuschte durch ihre langsam und mit vorsichtiger Berechnung fortschreitende Kirchenpolitik gleichmäßig beide Teile. Auch durch die Opposition, die ihr in immer steigendem Maße von katholischer (¶ Allen) wie von evangelischer Seite entgegentrat, ließ sie sich nicht von der eingeschlagenen Bahn abbringen. Die kirchlichen Neuerungen wurden zusammengefaßt in der Uniformitätsakte von 1559 (¶ Common Prayer-Book, 1) und den 39 ¶ Artikeln von 1563. An die Spitze der Anglican Church (verbreitetste Bezeichnung des englischen Kirchentums) trat als erster evangelischer Erzbischof Matthäus ¶ Parker; den Zusammenhang mit der Vergangenheit suchte man auch äußerlich zu wahren durch die streng festgehaltene bischöfliche Sukzession. An der Herübernahme der hierarchischen Organisation und der Beibehaltung vieler katholischer Gebräuche nahm eine von Calvin beeinflußte Partei je länger desto mehr Anstoß (¶ Puritaner). Gegenüber der episkopalen Verfassung mit monarchischer Spitze wurde hier mit zunehmender Entschiedenheit das Recht der Gemeinden vertreten. Auch Lehre und Kirchenzucht gaben diesen ¶ Presbyterianern Veranlassung, sich gegen die Staatskirche zu wenden; man forderte u. a. strenge Bestimmungen über Sonntagsheiligung und erklärte sich für die calvinische Prädestination ohne jede Abschwächung. Vorübergehend schien es, als wolle der Anglikanismus wenigstens im zuletzt genannten Punkte seinen Bestreitern entgegenkommen. 1595 wurden im Lambeth Palace, der erzbischöflichen Residenz zu London, 9 Artikel aufgesetzt, die ein Bekenntnis zur Prädestination enthielten; aber die Königin erkannte sie nicht an. Sie mußte, wenn sie nicht ihre kirchlichen Ideale preisgeben wollte, mit äußerster Strenge die puritanischen Bestrebungen bekämpfen. Freilich erreichte sie mit alledem das Ziel absoluter kirchlicher Einheit nicht, sondern trieb schließlich die Verfolgten, die sich erst, wenn auch unter Gewissensbedenken, der kirchlichen Uniformität anbequemt hatten, zur teilweisen Separation (Th. ¶ Cartwright, ¶ Nonkonformisten). — Bei Elisabeths Tode atmeten Katholiken und Puritaner in gleicher Weise auf; sie erhofften von Jakob I (1603—1625), der einerseits ¶ Maria Stuarts Sohn war und andrerseits als König von ¶ Schottland (seit 1578) den Presbyterianismus voll anerkannt hatte, eine wesentliche Besserung ihrer Lage. Aber der neue König enttäuschte. Noch bevor er London erreichte, wurde ihm eine von über 800 puritanischen Geistlichen unterzeichnete Petition überreicht, die in sehr gemäßigter Form die Beseitigung kirchlicher Mißbräuche erbat. Jakob berief darauf anglikanische und presbyterianische Theologen zu einer Konferenz, obwohl er gar nicht daran dachte, die Bittsteller zu befriedigen. Die bedeutsamste Folge seiner abweisenden Haltung war, daß in den presbyterianischen Kreisen mehr und mehr revolutionäre Tendenzen erstarkten, die offene Auflehnung gegenüber religiösem Absolutismus der Krone verteidigten. Im vollen Kontrast dazu steht die Konvokation durchaus auf der Seite des Monarchen und bezeugt, um Jakob zu schmeicheln, die göttliche Einsetzung und unumschränkte Macht des Königtums. Obwohl man nicht mit Gewaltmaßregeln gegen die Puritaner (Entsetzung von Geistlichen) zurückhielt, wuchs deren Zahl doch so stark, daß sie bereits damals über ein Drittel der protestantischen Gesamtbevölkerung verfügten. Viele wichen dem zunehmenden Gewissensdruck und wanderten nach den eben entstehenden nordamerikanischen Kolonien aus, um dort ihrem Glauben frei zu leben. Die Enttäuschung der Katholiken, die durch Jakob zwar milder behandelt wurden, aber keine Duldung erlangten, fand bereits 1605 ihren Ausdruck in der Pulververschwörung, die unter jesuitischer Mitwisserschaft König und Parlament in die Luft sprengen wollte, jedoch am Abend vorher entdeckt wurde. Dieser Anschlag, hinter dem wahrscheinlich nur eine kleine Gruppe von Katholiken stand, beeinflußte deren allgemeine Situation natürlich ungünstig. Das Parlament forderte von ihnen einen Treueid, der jede Ueberlegenheit der päpstlichen Gewalt über die weltliche ausschloß, ohne jedoch die Anerkennung der königlichen Suprematie zu verlangen. Die meisten fügten sich, ungeachtet aller päpstlichen Verbote; Jakob geriet durch seine literarische Verteidigung des Gesetzes in eine Fehde mit ¶ Bellarmin. Der politische Anschluß E.s an Spanien, der durch die Verheiratung des Prinzen von Wales mit einer spanischen Prinzessin gekrönt werden sollte, weckte im Zusammenhang mit den Ereignissen des dreißigjährigen Krieges beim Volke neue Befürchtungen eines Wiedererstarkens des Katholizismus; das von Pym geführte Unterhaus gab ihnen in energischen Vorstellungen an den König Ausdruck, und altreformatorisch gesinnte Kirchenmänner wie George ¶ Abbot drangen, um ihnen zu begegnen, auf enge Verbindung E.s mit den protestantischen Staaten des Festlandes. Erreicht wurde nichts. Zwar zerschlug sich schließlich das ganze Eheprojekt, weil die Spanier für die gestellten konfessionellen Bedingungen schwerster Art keinerlei politische Ge-

genleistungen gewähren wollten, dafür aber heiratete Karl unter ganz ähnlichen Abmachungen (freie Religionsübung für die Fremde und ihr Gefolge, katholische Kindererziehung und Nichtanwendung der antikatholischen Gesetze) die französische Prinzessin Henriette Maria. — Nach alledem war es kein Wunder, wenn die englischen Protestanten der Regierung Karls I (1625—1649) von vornherein mit starkem Mißtrauen entgegensahen, das durch die zweideutige Haltung des Königs nur gesteigert wurde. 1629 kam es zum offenen Konflikt mit dem puritanischen Unterhaus, nachdem eine königliche Erklärung in den Prädestinationsstreit zwischen Calvinisten und Arminianern (¶ Latitudinarier) eingegriffen, die buchstäbliche Geltung der 39 Artikel eingeschärft und die Konvokation als einziges maßgebendes Forum für Lehrfragen bezeichnet hatte. Der Auflösung des widerspenstigen Parlaments folgte eine elfjährige parlamentslose Zeit, die den Untertanen zeigen sollte, daß sie in einem glücklicheren und freieren Stande lebten, als irgendwelche Untertanen in der christlichen Welt! Seit 1633 wurde die königliche Kirchenpolitik durch den neuen Erzbischof von Canterbury, W. ¶ Laud, bestimmt; er verknüpfte das absolutistische Königtum aufs engste mit der bischöflich organisierten Kirche, deren katholisierender Charakter immer deutlicher wurde (überreiche Ausgestaltung des Kultus, der Episkopat kraft göttlicher Einsetzung und ununterbrochener Sukzession als Bürge apostolischen Christentums, Umbiegung der Rechtfertigungs- und Sakramentslehre). Zur Wiederberufung des Parlaments (1640) veranlaßte den König erst der durch seine kirchlichen Gewaltmaßregeln hervorgerufene schottische Aufstand (¶ Schottland). Die schottenfreundliche Versammlung wurde aber schon nach 20 Tagen wieder nach Hause geschickt (daher das „kurze Parlament“ genannt), während die dem König ergebene Konvokation weiter tagen durfte; ihre Festsetzungen verteidigten Karls unumschränktes Regiment mit göttlichem und natürlichem Recht und forderten von der Geistlichkeit den sog. Etcetera-Schwur (Gelübde, sich an keiner Unternehmung zu beteiligen, die den durch Erzbischöfe, Dechanten, Archidiakonen usw. geleiteten Organismus verändern könnte), der freilich noch in demselben Jahre aufgehoben werden mußte. Die erste Tat des durch die Fortdauer der schottischen Erhebung nötig gewordenen „langen Parlaments“ (1640 bis 1653) war der Sturz der Ratgeber Karls. An die Beseitigung des Königs dachte man noch keineswegs; eine von Pym beantragte Protestation verpflichtete vielmehr die Unterzeichner, mit Leib und Gut die wahre reformierte Religion, die Person des Königs und die Vorrechte des Parlaments zu verteidigen. Diese im allgemeinen bestehende Einigkeit der Evangelischen mußte zerbrechen, sobald die genauere Regelung der kirchlichen Angelegenheiten in Frage kam; die Geistlichkeit wollte sich mit einer Reform des Episkopats begnügen, die Radikalen hingegen verlangten seine völlige Aufhebung. Der damit gegebene Gegensatz verschärfte sich so, daß, als es 1642 infolge des gewaltsamen Einschreitens Karls gegen das Parlament und der irischen Bartholomäusnacht (¶ Irland) zum Bürgerkriege kam, der höhere Klerus auf die Seite des Königs trat. 1643 ergänzte sich das gereinigte Parlament durch die Westminster-Synode (Westminster-Assembly, 1643—1647), deren besondere Aufgabe die Schaffung einer neuen kirchlichen Organisation war. Das Verhältnis der geistlichen und nichtgeistlichen Mitglieder betrug 4 : 1; die Majorität dachte puritanisch. In vierjährigen Verhandlungen wurde versucht, für die drei großbritannischen Königreiche eine einheitliche Kirchenverfassung nach dem Vorbilde der reformierten Kirchen des Festlandes aufzubauen. Unter lebhaftem Widerspruch staatskirchlicher und independentischer (¶ Independenten) Elemente kam eine rein presbyterianische Organisation zustande. An die Stelle des Common Prayer-Book traten neue kultische Bestimmungen. Die Lehre fand ihre Fixierung in der biblisch begründeten und durchaus calvinisch orientierten Westminster-Konfession (starke Hervorhebung der Sonntagsheiligung, die seitdem ein wichtiger Bestandteil englischer Frömmigkeit geblieben ist) und in zwei Katechismen. — Die politischen und kirchlichen Ereignisse der folgenden Jahre schritten freilich über diese synodale Schöpfung hinweg und brachten die auf völlige Trennung von Staat und Kirche und unverkürzte Autonomie der Einzelgemeinde gerichteten Bestrebungen zum Siege. Bis zur Revolution waren diese Ideale auf verhältnismäßig kleine Kreise beschränkt geblieben, obwohl sie in R. ¶ Browne und J. Robinson leidenschaftliche Vertreter gefunden hatten. Erst der Bürgerkrieg schuf die Atmosphäre, in der die Gedanken der „Kongregationalisten“ oder „Heiligen“ oder Independenten Gemeingut des englischen Volkes wurden. Das durch O. ¶ Cromwell geführte Parlamentsheer bildete den Ausgangspunkt der neuen enthusiastischen Religiosität, die mit derselben elementaren Wucht das absolutistische Königtum (Karl 1646 gefangen, 1649 hingerichtet) und das presbyterianische Parlament bezwang und auch die Kampfeszeiten überdauerte (¶ Quäker). Aus dem Independentismus ging u. a. die Sekte der „Gleichmacher“ (¶ Levellers) hervor; sie übersetzten den religiösen Radikalismus ins Politische, vertraten Volkssouveränität, Freiheit jeder religiösen Ueberzeugung, mit Ausnahme des Katholizismus, sowie völlige Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen Bekenntnissen, und leiteten damit zu den Anschauungen des ¶ Deismus hinüber. — Die Schöpfung Cromwells (Republik, Protektorat) war etwas so Individuelles, daß sie bald nach seinem Tode zusammenbrach (1659). Die vertriebenen Stuarts kehrten, vom wandelbaren Volke jubelnd begrüßt, aus dem Exil zurück. Karl II (1660—1685) leitete eine Periode der Restauration und Reaktion ein. Von vornherein schwebte ihm die Rückgewinnung E.s für den Katholizismus als Endziel vor Augen, aber er suchte es im Gegensatz zu Maria durch allmähliches Fortschreiten zu erreichen. Zunächst wurde der episkopale Organismus wieder aufgerichtet; wer von den Geistlichen die erneuerte Uniformitätsakte (1662) nicht unterschrieb, verlor sein Amt. Weitere Gesetze (Conventicle Act, 1664) verpflichteten zum Besuch des staatskirchlichen Kultus und bedrohten die Teilnehmer an Privatgottesdiensten mit Gefängnis und anderen Strafen. Wenn eine nach alledem überraschende Erklärung Karls

denen Straflosigkeit zusicherte, die ohne Störung des öffentlichen Friedens ihrem Glauben lebten, so wollte er unter diesem Deckmantel nur die Lage der Katholiken verbessern. Das Parlament durchschaute jedoch die wirklichen Absichten der Maßregel und nötigte Karl 1673 zur Ratifizierung der Testakte, welche die Qualifikation zu Staatsämtern abhängig machte von dem Suprematseid und der Abschwörung der Transsubstantiation. Die nächsten Jahre brachten sogar infolge der Aufdeckung angeblicher papistischer Komplotte Hinrichtungen von Katholiken. Der König bekannte sich noch auf dem Sterbebette durch Entgegennahme der letzten Oelung und des Abendmahls unter einer Gestalt als Katholik. — Karls Bruder und Nachfolger Jakob II (1685—1688), der um seines Katholizismus willen hatte in langer Verbannung leben müssen, versicherte zwar, er wolle nichts an den bestehenden kirchlichen Verhältnissen ändern. Trotzdem steuerte er mit plumper Offenheit auf Karls kirchenpolitisches Ziel zu (Dispensationen vom Testeide, Einsetzung eines geistlichen Gerichtshofes, Vergewaltigung der Landesuniversitäten) und verwandelte dadurch rasch die anfängliche Zuneigung in steigende Erbitterung. Die „Deklaration der Gewissensfreiheit" (1687), die allen Bekenntnissen das Recht öffentlichen Gottesdienstes gewährte und die Testakte annullierte, wurde lediglich in katholischem Interesse erlassen und stieß deshalb in der staatskirchlichen Geistlichkeit auf energische Opposition. Da die katholische Gefahr sich durch die unerwartete Geburt eines Prinzen steigerte, brach 1688 die „glorreiche Revolution" aus, die mit dem endgültigen Sturze der Stuarts endete und den protestantischen Schwiegersohn Jakobs als Wilhelm III von Oranien (1689—1702) auf den Thron führte. Die Toleranzakte von 1689 regelte die kirchlichen Angelegenheiten in Form eines Kompromisses. Die Dissenters (mit Ausnahme der Antitrinitarier und Papisten) erhielten das Recht der Sonderexistenz, blieben aber (bis 1828) von Staats- und Gemeindeämtern ausgeschlossen; auch ihre Geistlichen mußten den Suprematseid ablegen und sich auf die 39 Artikel verpflichten, ohne an alle Einzellehren gebunden zu sein (¶ Dissenters).

4. Die Toleranzakte war ihrer ganzen Anlage nach nicht geeignet, einen dauernden kirchlichen Frieden in E. zu begründen; so setzten sich denn auch nach ihrem Erlaß die Kämpfe fort, aus denen schließlich als Resultat des Zeitalters der ¶ Aufklärung mehrere Ermäßigungen und Erweiterungen des Gesetzes hervorgingen. Die lange fortdauernden jakobitischen Unternehmungen sowie wiederholte Gerüchte von papistischen Verschwörungen hatten zur Folge, daß sich für die Katholiken zunächst der bisherige Ausnahmezustand erhielt. Ja, das Strafstatut von 1699 setzte sogar auf Messelesen und katholischen Jugendunterricht lebenslängliches Gefängnis und schloß renitente Katholiken von allem Grundbesitz aus. Erst 1778 hob das Parlament diese harten Bestimmungen auf; eine weitere Bill von 1791 gewährte Freiheit des Kultus und des Jugendunterrichts und verlangte von den Katholiken lediglich einen Eid, der den Primat der Kurie gegenüber der staatlichen Gewalt, sowie jeden päpstlichen Einfluß auf E. ausschloß; 1829 endlich wurde die Emanzipation des englischen Katholizismus abgeschlossen. — Der Gegensatz zwischen anglikanischer Kirche und Dissenters verlor in dieser Zeit wenig von seiner Schärfe. Die staatskirchlichen Führer verhinderten immer von neuem eine Milderung durch die Behauptung, die Kirche gerate dann in Gefahr, und brachten 1711 ein Gesetz durch, das den Besuch nonkonformistischer Gottesdienste durch Staats- und Gemeindebeamte mit hohen Geldstrafen bedrohte. Wendete die Praxis auch ein milderes Verfahren an, so wurde dieses doch trotz wiederholten Bitten der Dissenters nicht gesetzlich fixiert; erst das 19. Jhd. brachte neue gesetzliche Regelungen (¶ Dissenters). — Das anglikanische Kirchenwesen selbst verlor im Zusammenhang mit der politischen Entwicklung seine Einheit und spaltete sich in eine hoch- (Tories) und niederkirchliche (Whigs) Partei. Jene bestimmte im 18. Jhd. infolge numerischer Ueberlegenheit den Charakter des Anglikanismus, der sich mehr und mehr in äußerlicher Kirchlichkeit verkörperte und starke Reaktionen lebendiger Frömmigkeit veranlaßte (¶ Methodisten). Nur die Theologie schritt, angeregt durch das Aufsteigen des ¶ Deismus, zu größerer Weitherzigkeit fort und brachte besonders auf systematischem Gebiete bedeutende Leistungen hervor (¶ Butler, S. ¶ Clarke, ¶ Doddridge, ¶ Leland), förderte aber auch in den biblischen Disziplinen und in der historischen Theologie (¶ Lowth, ¶ Lardner, ¶ Warburton) ganz wesentlich die Erkenntnis.

J. M. Lappenberg, R. Pauli u. Mor. Brosch: Geschichte von E., 10 Bde., 1834—1897; — David Hume: History of E. (bis 1688), 6 vol., 1754—1763; — J. Lingard: Hist. of E., 14 vol., 1819—1831; — Dictionary of National Biography, ed. by Stephen and Sidney Lee, 63 vol., 1883—1900; — Henry Thomas Buckle: Hist. of civilisation in E., 3 vol., 1902[3]; — William Hunt und J. Stephens: Hist. of the English Church, 7 vol., 1899—1902; — James Stoughton: Hist. of religion in E., New ed., 6 vol., 1881; — Felix Makower: Die Verfassung der Kirche von E., 1894; — F. Kattenbusch: Anglikanische Kirche (RE[3] I, S. 525 ff). — Zu 1 und 2: H. Zimmer: Keltische Kirche (RE[3] X, S. 204 ff); — Wilkins: Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae, 4 vol., 1737 f; — Haddan und Stubbs: Councils and ecclesiastical documents relating to Great Britain and Ireland, 3 vol., 1869—1878; — H. Boehmer: Kirche und Staat in E. und in der Normandie im 11. und 12. Jhd., 1899; — J. Loserth: Studien zur englischen Kirchenpolitik im 14. Jhd. (SAW 1907); — E. Fueter: Religion und Kirche in E. im 15. Jhd., 1904. — Zu 3: Leopold von Ranke: Englische Geschichte, vornehmlich im 17. Jhd., 9 Bde., 1870—72[2]; — G. Burnet: History of the Reformation of the church of E., 3 vol., 1679 ff; — J. Tresal: Les origines du schisme anglicain (1509—71), 1908; — J. A. Froude: History of E. (1579—1588), 12 vol., (1870 ff) 1893[2]; — S. R. Gardiner: Hist. of E. from the Accession of James I to the Outbreak of the Civil War, 10 vol., 1883—1884; — A. Stern: Milton und seine Zeit, 1877; — Derselbe: Geschichte der Revolution in E., 1882; — Edward Hyde Graf von Clarendon: History of the Rebellion and Civil War in E., new ed., 7 vol., 1871. — Zu 4: Th. B. Macaulay: Hist. of E. from the Accession of James II (bis 1702), 5 vol., 1848—1861; — W. E. H. Lecky: A Hist. of E. in 18th Century, 6 vol., 1878—1890; — J. H. Overton u. Fr. Relton: The English Church from the Accession of George I to the End of the 18th Century, 1906.

Herz.

England: II. Religiöses Denken und Leben während des 19. Jhd.s.

1. Die evangelikale Bewegung inner- und außerhalb der Staatskirche; — 2. Die ritualistische Bewegung, die Entwickelung des neueren Anglikanismus und der katholischen Kirche; — 3. Die liberale Bewegung in der Theologie der Staatskirche und der Freikirchen; — 4. Staatskirche, Freikirchen und neue Bildungen (Verhältnis zu einander; Statistik).

1. Von den drei großen Bewegungen, die das religiöse Leben E.s während des 19. Jhd.s bestimmen, allerdings mit vielfachen Gegenströmungen und Vermischungen, der evangelikalen, der traktarianischen und der liberalen, ist die evangelikale im Anfang des Jhd.s am einflußreichsten gewesen. Ihr Ursprung hängt zusammen mit methodistischen Anregungen (¶ Methodisten), zumal ¶ Whitefields, obschon der unmittelbare Rückgang von allen historischen Formen der Verfassung und Lehre auf die Evangelien, auf das unmittelbare Bibelwort auch ohne methodistische Mittelglieder zu Stande gekommen wäre. Whitefields Einfluß ist am deutlichsten erkennbar bei John Newton († 1807) der durch ihn nach einem wilden Leben als Matrose und Sklavenhändler ein äußerst energischer Landgeistlicher und zuletzt ein sehr einflußreicher Prediger in London wurde. Noch wirksamer wurde Thomas Scott († 1821). Die seine Bekehrungsgeschichte mit enthaltende Schrift: „Die Kraft der Wahrheit" wirkte selbst auf J. H. ¶ Newman bestimmend ein, und sein umfangreicher Kommentar zur heiligen Schrift übertrug seine tiefe, weltfremde Versenkung in die Bibel auf weite Kreise. Neben diesen waren die beiden Milners, Verfasser einer antipapistischen Kirchengeschichte, Venn, der Rektor von Clapham, und der bedeutende Studentenprediger Charles Simeon von Kings College in Cambridge von bestimmendem Einfluß auf Generationen, unterstützt von Laien wie dem Sklavenbefreier Wilberforce und der Bekämpferin der oberflächlichen Mädchenerziehung Hannah More. Nach dem Hauptquartier, das Henry Thornton den Evangelikalen in seinem Hause zu Clapham schuf, nannte man sie die „Clapham-Sekte". Der andere Brennpunkt der Bewegung wurde die Exeter Hall, ein riesiger Versammlungssaal in London. Uebrigens bildeten die genannten Führer durchaus keine Sekte, blieben in der Staatskirche, besaßen weder eine eigene Theologie noch eigene Verfassungsprinzipien, amtierten freilich ohne Bedenken auch in nonkonformistischen Kapellen (¶ Nonkonformisten), obenan in den von Lady Huntingdon begründeten. Charakteristisch ist für sie lediglich das Prinzip, unter Nichtachtung der Tradition und der Hilfsmittel der Wissenschaft allein auf dem Wege des Studiums der Schrift, die mit einem hingegebenen, durch göttliche Gnade erleuchteten Sinn gelesen, und deren dunkle Stellen durch einfache Vergleichung erhellt werden sollten, zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen. Als homines unius libri für anders gerichtete Theologen unerheblich, sind die Clapham-Leute durch die Begründung ihrer Lehren auf die persönliche Erfahrung und durch deren ungewöhnlich strenge Durchführung im Leben, weiter aber durch ihren außerordentlichen Eifer für die körperliche und geistige Wohlfahrt der Nation, ja der Welt — man denke nur an Wilberforce! —, für ausländische Mission, Bibelverbreitung, Armenerziehung, Gefängnisreform eine gewaltige moralische Macht auch unter solchen geworden, die ihren religiösen Standpunkt, daß die Gewißheit der persönlichen Errettung der sichere Gradmesser für die Stellung des Menschen zur Wahrheit sei, nicht zu teilen vermochten. Da sie nun die Autorität der kirchlichen Vorgesetzten anerkannten und sich der Glaubensregel ihrer Kirche unterwarfen, hätte allein ihr fast fanatischer Enthusiasmus und ihr Unabhängigkeitssinn gegenüber der Tradition sie zu einer Sekte stempeln können. Während aber der Mangel an Weitherzigkeit und Weitsichtigkeit bei den anglikanischen Bischöfen in der methodistischen Erweckungszeit die Anhänger Wesleys und Whitefields aus der Staatskirche herausdrängte, konnten sich die Evangelikalen, obschon sie mehr Kongenialität mit den gewöhnlichen ¶ Dissenters hatten, vermöge ihrer Anbequemung an die Regeln und Riten der Staatskirche in dieser behaupten. Zwar wandte sich die allgemeine reaktionäre Stimmung, eine Gegenbewegung gegen die französische Revolution und die von ihr ausgehenden rücksichtslosen Angriffe auf jede soziale, auch auf die kirchliche Ordnung, jene Stimmung, die E. wie im Staatsleben, so auch im Kirchenleben den Vorzug einer loyalen, obschon allzu stockenden Fortentwicklung brachte, gegen die überhitzten Ansprüche der Low church an persönliche Christlichkeit (¶ High church). Allein, da die heutigen Evangelikalen einen weniger starren Calvinismus und noch größere Hinneigung zu den kirchenrechtlichen und liturgischen Grundsätzen der Hochkirche zeigen, alles Gewicht aber auf strikten und tätigen Gehorsam gegen die Bibel legen, so ist ihre Stellung innerhalb der Staatskirche im Großen und Ganzen unangefochten, etwa wie die der Pietisten und Stundenhalter in unseren Landeskirchen. Sie empfehlen sich strengen Kirchenleuten auch durch eine vorsichtige und konservative Haltung gegenüber den Fortschritten der historischen und philosophischen Kritik.

Unter den orthodoxen Freikirchlern haben die Evangelikalen viele Anhänger gefunden. Ja, man kann sagen, daß die theologische Basis der Freikirchen, von den Wesleyanern und Quäkern abgesehen, obschon sie erheblich verbreitert und erweitert ist, in der Hauptsache evangelikal ist. Jedenfalls hat der Evangelikalismus das Verdienst, nicht bloß die protestantischen Elemente innerhalb der Staatskirche gestärkt und den Ernst praktischer Frömmigkeit gesteigert zu haben, sondern auch die Verbindung derer, die mit Ernst Christen sein wollen, in Staats- und Freikirche angebahnt zu haben, wie denn auch die von Kongregationalisten begründete London missionary society (¶ Heidenmission: III), von der Low church unterstützt wird. — Die Schattenseiten dieses englischen Pietismus sind natürlich die aus dem engeren Zusammenschluß der Individuen, die denselben Grund gefunden, dieselben Erfahrungen gemacht haben, folgende Gleichgültigkeit gegen die Kirche als einen lebendigen Organismus, als ein korporatives Ganzes, die unfreundliche Haltung gegenüber der von der beargwöhnten Sinnlichkeit getragenen Kunst und der zu intellektuellem Hochmut neigenden Gelehrsamkeit, die mangelnde Offenheit für Fortschritte der Erkenntnis in Natur- und Geisteswelt, da ja alles Licht allein aus der sich selbst

auslegenden Bibel erwartet wurde, und endlich die Maniriertheit in Sprache (Anbequemung an Sprache und Stil Kanaans) und Haltung, die dem englischen Sinn für Humor, wie er in ¶ Dickens verkörpert ist, unvergleichliche Vorwürfe zu Karrikaturen bot. Im Leben F. W. ¶ Robertsons spielt keine geringe Rolle die sittliche Entrüstung, womit er die kleinkreisigen und engbrüstigen Uebertreibungen der evangelikalen Prediger und Gemeindeblätter zurückweist. Seine Predigt über das stellvertretende Opfer Christi zeigt deutlich die moralischen Verwüstungen, die der besonders in evangelikalen Kreisen übliche Verlaß auf das Strafleiden eines Andern hervorrief. Andrerseits waren es gerade die Früchte dieser Bewegung: Ernst im Leben, Gewöhnung an Selbstbeobachtung, sittliche Reizbarkeit, Sorge um öffentliches Wohl, Anerkennung der Wahrheit als persönlichsten Besitzes der Seele, die feiner und freier gebildete Geister über ihre evangelikalen Ursprünge hinausführten. So waren mit die hervorragendsten Gegner gerade aus den Reihen der Evangelikalen selbst hervorgegangen.

2. Der Traktarianismus ist zwar mehr noch durch die Anfänge des Liberalismus als durch den herrschenden Evangelikalismus und die diesem vorausgehende Stagnation der Staatskirche hervorgerufen, kann aber doch als Gegenschlag gegen die kleinkirchliche Verengung der Religion der kleinen Leute betrachtet werden. Er war zunächst eine meist akademische Bewegung, die in Oxford (daher auch „Oxford-Bewegung" genannt) und in der dort gebildeten Geistlichkeit ihr Zentrum hatte, sich wie die evangelikale zu ihrer Verbreitung der Predigten und literarischen Flugblätter, nicht aber der als demokratisch verpönten Volksversammlungen bediente und aus einer protestantischen Reformbewegung in mehreren führenden Geistern eine katholisierende Abfallbewegung wurde. Die hochkirchliche Richtung vereinigte mit der von den Evangelikalen übernommenen Intensität religiöser Empfindung die romantische Grundstimmung weiter Kreise zumal der Hochtorys: eine ganz neue Schätzung der geschlossenen mittelalterlichen Bildung, fester heiliger Formen, organischer Gemeinschaft, der Autorität und Institution. So lag eine Rückwendung zum katholischen Frömmigkeits- und Lebensideal in ihrer gesamten Tendenz. — Der größte unter den Oxforder Reformern war zweifellos John Henry ¶ Newman. Er selbst hielt Keble († 1866), den Verfasser des „Christian year" (Christliches Jahr), der populärsten, unter allen Denominationen verbreiteten Sammlung christlicher Lieder, der zeitlebens in der anglikanischen Kirche verblieb, für den Begründer der Schule. Auch ¶ Pusey († 1882) erwies sich, bei allem Scharfblick für die Lücken und historischen Blößen der eigenen Kirche, gefeit gegen die Anziehungskraft Roms, die für Newman, Ward, Oakeley u. A. zu stark war. An der Vornehmheit der Gesinnung und dem Ernst der Reformforderungen ist weder bei den einen noch bei den anderen zu zweifeln. Die Beschwerden gegen die anglikanische Kirche als Zweig der katholischen Kirche, wie sie in den Tracts for the time (Traktaten für die Zeit, 1833—42) hauptsächlich von Newman ausgesprochen wurden, richteten sich gegen Lehre und Disziplin der Kirche: gegen die antidogmatische, rein gefühlsmäßige Lehre vieler Geistlichen, die durch die Verweisung auf individuelles Suchen in der Schrift nur die Aufhebung aller unfehlbaren Autorität in Glaubenssachen, aller inspirierten Tradition erreichten, und gegen die Lockerung aller religiösen Disziplin durch Verzicht auf Schlüsselgewalt der Ordinierten, apostolische Sukzession der Bischöfe, sakramentale Wirkungen der Taufe und der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Unentwegt verfolgte man die Wiedererweckung der priesterlichen Autorität auf Grund der starken Betonung der Wirksamkeit der Sakramente. Diese Tendenz war natürlich begleitet von einer ganz neuen Wertschätzung liturgischer Formen, prunkvoller Riten. Aber wenn dieser Ritualismus auch die Aufmerksamkeit des Publikums am meisten auf sich zog, — anziehend für Leute von musikalischem Geschmack und ästhetischer Empfänglichkeit, abstoßend für Leute von ernster, herber, sittlicher Religiosität, — so waren die Führer der Bewegung doch mehr für die wissenschaftliche Begründung derselben interessiert. Seit Newmans und Puseys Tagen datiert die für uns überraschend patristische Richtung der Oxforder Gelehrsamkeit. Die Urkirche und die mittelalterliche Kirche wurde durch hingebendes Studium der Kirchenväter, deren Lehrentscheidungen als autoritativ galten, der durch die Reformation verderbten anglikanischen Kirche als Spiegel vorgehalten. Auch das Studium der einzelnen Vorgänge bei der Reformation, der Anteil von Krone und Geistlichkeit daran, gewann ein intensives praktisches Interesse, da von ihrer Deutung die Gültigkeit der priesterlichen Ordination, ja der ganze Anspruch der anglikanischen Kirche, Rechtsnachfolgerin der mittelalterlichen Kirche Englands zu sein, abhing. — Die größte Schwierigkeit für die Führer der Bewegung war praktisch-kirchlicher Art: wie konnten ihre Anhänger Geistliche der Staatskirche bleiben, bei der Ordination die 39 ¶ Artikel unterschreiben, die, man mochte sie noch so weit auslegen unter Anerkennung ihrer Widersprüche unter sich und mit der Weiterentwickelung des kirchlichen Lebens, doch unbedingt die protestantische Lehre von der Rechtfertigung und Erwählung sichern und den Romanismus in der Heilslehre verdammen wollte? Newmans 90. Traktat, der die Vereinbarkeit der 39 Artikel mit dem anglo-katholischen Gewissen dartun sollte, begegnete stärkster Opposition und führte zu seinem Rücktritt von der Professur und nach Jahren ruhiger Selbstprüfung zum Verzicht auf seine Mittelstellung und zum Uebertritt in die katholische Kirche (1845). Mit ihm traten ca. 150 Geistliche und angesehene Laien über. Der Gorhamsche Taufstreit (1847—50), in dem ein traktarianischer Bischof, der ¶ Gorham nicht einführen wollte, weil er auf die Frage nach der Wiedergeburt in der Taufe keine genügende Antwort gab, durch den Privy-Council, den staatlichen Gerichtshof, desavouiert wurde, und der Denisonsche Abendmahlsstreit (1851—58), in dem wiederum die weltliche Instanz die katholisierende Auffassung der Konsekration der Elemente als in der anglikanischen Kirche nicht zu Recht bestehend ablehnte, zeigten einerseits die Unmöglichkeit, die traktarianischen Ideen auf

dem Gebiet der Lehre zum Sieg zu führen, überzeugten andrerseits manche Anhänger der ¶ High-Church-Partei von der scheinbar hoffnungslosen Abhängigkeit der Staatskirche vom Staat.

So vereinigten sich Hochkirchliche mit politischen Freikirchlern zu der Forderung der Entstaatlichung der Kirche. Die unmittelbare Folge aber war ein ungemeines Wachstum der Zahl und des Eifers der englischen Katholiken. Sie waren lange Zeit eine ruhige Partei ohne aggressiven Trieb gewesen. Nachdem aber 1829 die Emanzipationsbill, unter starkem Protest der Tories von dem großen Toryführer Robert Peel durchgesetzt — zunächst zur Beschwichtigung der Katholiken Irlands, aber auch als Konsequenz der protestantischen aufklärerischen Toleranzidee —, den Katholiken das Parlament, die Staats- und Militärämter geöffnet hatte, und wenig später die traktarianische Bewegung ihnen, die meist arme irische Einwanderung ergänzend, kapitalkräftige Konvertiten zugeführt hatte, die in den Werken katholischer Erziehung und sozialer Reformen vielfach Erstaunliches leisteten, gewann in den Jahren 1840—50 der englische Katholizismus eine Bedeutung wie nie zuvor seit der Reformation. Geführt von so geistesgewaltigen Männern wie dem späteren Kardinal ¶ Newman, dem ebenso geschickten als energischen Kardinal ¶ Wiseman, dem christlich-sozialen herrschsüchtigen Kardinal ¶ Manning, erhielt er zumal im Hochadel und im Proletariat eine starke Uebertrittsbewegung in Gang, ohne doch in das eigentliche Volk eindringen zu können, obwohl der praktisch-soziale Instinkt der katholischen Hierarchie nirgends imposanter auftrat als bei Manning, dem Vermittler des größten Dockarbeiterstreiks. Wichtiger noch als die starke Vermehrung von Klerus und Klöstern, von katholischen Unterrichtsanstalten und Zeitungen war die 1850 unter einem Entrüstungssturm der Protestanten von Kardinal Wiseman durchgesetzte Wiederaufrichtung der englisch-katholischen Hierarchie: 12 Bischöfe unter dem Erzbischof von ¶ Westminster. Der englische Katholizismus hat zwar den dem englischen Volksgeist eigentümlichen Abscheu gegen Papstknechtschaft — no popery! — nicht zu überwinden vermocht, aber er beeinflußt durch den Ritualismus die Staatskirche vielfach im katholischen Sinn. Andrerseits ist der Verbleib der ritualistischen, hochkirchlichen Partei in der Staatskirche gerade ein Bollwerk gegen die auf dem Kontinent meist überschätzte Uebertrittsbewegung.

Nach dem Austritt der Anhänger Newmans begannen die Zurückgebliebenen, nach ihrem akademischen Führer (¶ Pusey) Puseyisten genannt, desto energischer den Kampf um das Recht ihrer Richtung innerhalb der Staatskirche zu führen. Nach dem Fehlschlag der dogmatischen Reformbewegung warf man sich wesentlich auf ritualistische Reformen mit dem Erfolg, daß, was man vor einem halben Jhd. für gefährlich „hoch" hielt, nun für entschieden „niedrig" gilt. Die englische Kirche verdankt der Oxforder Bewegung unbestreitbar die größere Häufigkeit der Gottesdienste, die herrliche Kirchenmusik — der Chor in der St. Pauls-Kathedrale dürfte der erlesenste in allen protestantischen Ländern sein —, die steigende Würdigung der kirchlichen Architektur, um die wir sie beneiden. Die Abneigung des Volks gegen die hochkirchliche Partei hat einen verdienten Rückgang gefunden infolge der hingebenden Arbeiten vieler ihrer Vertreter in den ärmsten Teilen der Großstädte, wie Father Lowder in Ost-London und Father Dolling in Portsmouth. Nicht wenige Einrichtungen, die man zunächst als katholischen Ursprungs beargwöhnte, so die der Schwester- und Bruderschaften zur Seelsorge an den Armen und zur Mission, sind als wertvoll anerkannt und selbst von Freikirchen nachgeahmt. Mag Ohrenbeichte und Seelenleitung dem Volkscharakter dauernd widersprechen, so ist die Annäherung des Frömmigkeitsideals vieler anglikanischer Geistlicher an das katholische, eine gesteigerte Schätzung der Anbetung, der heiligen Orte und Geräte, der schönen, sinnigen Kunst im Gottesdienst ein unverkennbarer Erfolg der Oxford-Bewegung. Man muß ihr gerechterweise im Vergleich mit der engen, kleinkirchlichen Bewegung der Evangelikalen das Verdienst zusprechen, wie im Verhältnis zu Kunst, Form und Stil und in vorurteilsloser Würdigung mancher Entwickelungsphasen von Kirche und Kultus, so in einem weiteren, freieren Ueberblick über die menschlichen Dinge nicht weniger als in der gesammelten Hingabe an göttliche Dinge und in der gewissenhaften, würdigen Auffassung des geistlichen Amts segensreich gewirkt zu haben. — Dagegen ist ebenso unbestreitbar außer der Gefahr materialistischer und formalistischer Verflachung die Tendenz zur Verschärfung der Gegensätze innerhalb der Kirche und der Freikirchen. Wenig anziehend sind die erbitterten Kämpfe, die der Ritualismus bis in die neueste Zeit durch willkürliche Zusätze zum ¶ Common-Prayer-Book (Meßfeier, Priestergewänder, Lichter, Weihrauch, Ohrenbeichte, Prozessionen, Anrufung der Heiligen und der Jungfrau, Fronleichnamsfest usw.) hervorrief; man wird der erbitterten Abwehr puritanischer und evangelikaler Eiferer, die sich dafür auf das antipäpstliche Gefühl der Masse beriefen, zu gute halten müssen, daß sie tumultuarische Störungen ritualistischer Gottesdienste und peinliche Rechtsprozesse nicht verschmähten, um der Bedrohung des protestantischen Charakters englischen Kirchenwesens entgegenzuwirken. — Wichtiger noch ist die Erweiterung der Kluft zwischen Staatskirche und Freikirchen, die eine Hauptfolge der Oxforder Bewegung war. Während die evangelikale Bewegung darauf abzielte, die Differenzen zwischen den ernsten Christen aller Bekenntnisse (mit Ausnahme der Römisch-katholischen und der ¶ Unitarier) zu verringern, zogen die Führer der Anglo-Katholiken eine harte und scharfe Linie zwischen den Gliedern bischöflich regierter und anderer Kirchen. Bei persönlicher Wertschätzung freikirchlicher Frömmigkeit und Gelehrsamkeit betrachten sie alle Freikirchler als solche als Schismatiker, halten die Differenzen zwischen ihren und den Gottesdiensten der „Kirche" für solche der Art, nicht des Grades, und lassen dadurch jede Aussicht auf Wiedervereinigung oder auch nur religiöse Arbeitsgemeinschaft und Gleichberechtigung unvernünftig erscheinen.

3. Die Zusammenfassung der sehr verschiedenartigen Gruppen der dritten größeren Bewegung unter dem Titel „liberal" ist nicht

ganz zutreffend. Es ist ihnen allen aber die Tendenz gemeinsam, der Religion ihren Platz in unserm ganzen Leben und Denken zu erhalten und zu sichern, indem man unsere religiösen Gedanken und Motive mit allen Resultaten fortschrittlicher Erkenntnis und Kultur in Einklang bringt. Das erforderte aber eine neue, freiere Theologie gegenüber der evangelikalen, die höchstens zur allegorischen Wegerklärung ärgerlicher alttestamentlicher Stellen und zur Erweichung gewisser dogmatischer Lehren bereit war, und gegenüber der ritualistischen, die bei aller freien kritischen Bewegung in den Fragen, die nicht durch dogmatische Entscheidungen der Kirche festgelegt sind, und bei aller Offenheit für alt- und neutestamentliche historische Kritik doch durch das Prinzip der kirchlichen Autorität, und insbesondere durch die Gebundenheit an das apostolische und nizaenische Bekenntnis, den kritischen Tendenzen der modernen Zeit nicht frei zu folgen vermochte. Auch von den freieren Theologen begnügten sich nicht wenige, zum Teil auch der mangelnden philosophischen Vorbildung und geistigen Trägheit gebildeter Engländer folgend, mit der weniger kompromittierenden Aufgabe, unter Verzicht auf dogmatische Probleme lediglich sittliche Fragen zu behandeln. So stehen nicht wenige Sozialreformer, die oft geradezu Ungeduld aussprechen gegenüber doktrinären Erörterungen, da diese doch nur die Kräfte verzehrten, die für die Verbesserung des praktischen Lebens erforderlich seien. Die Zahl der englischen Theologen, die solchem Praktizismus gegenüber auf gründlicher prinzipieller Erörterung der zwischen Glauben und Natur- und Geschichtswissenschaft strittigen Fragen bestehen, ist nicht sehr erheblich, und wenn wir von sehr fleißigen, meist mehr philologischen als theologischen Studien zur neutestamentlichen Textkritik und zur Patristik, wie sie von Lightfoot, Westcott und Hort in Cambridge ausgingen, absehen, geht die ganze englische Theologie auf deutsche Anregungen zurück. — Die sogen. ¶ Broad church party ist wohl auf Samuel ¶ Coleridge († 1834) zurückzuführen, zu dessen wesentlichsten Voraussetzungen das Studium Kants gehört, den er auch seinen Landsleuten verständlich zu machen suchte. Charakteristisch für den feinsinnigen Dichter und sich leicht einfühlenden Nachdenker ist der konservative Grundzug, womit er zwar sich prinzipiell keinem fortschrittlichen Gedanken widersetzte, aber überängstlich darauf hielt, daß kein Stück der Wahrheit, das je der Menschheit wichtig geworden, den kommenden Generationen verloren ginge. So wurde der Greis umlagert von solchen, die ihre modernen Zweifelsnöte beschwichtigt wünschten durch seinen „Transzendentalismus", der es ihnen ermöglichte, in einem neuen Licht auf den alten Pfaden zu wandern. Ein ganz verwandter Geist war ¶ Maurice († 1872), fortschrittlich mit konservativer Tendenz, sogar die 39 Artikel seinem theologischen Unterricht zu Grunde legend, doch in einen heißen Streit um die Ewigkeit der Höllenstrafen verwickelt, wegen seiner freisinnigen theologischen Essays von der Kanzel auf die Cambridger Professur für Moralphilosophie sich zurückziehend. Er wurde von größter Bedeutung einmal durch die energische Bekämpfung der Begründung des Christentums auf äußere Zeugnisse und der traktarianischen Betonung der kirchlichen Autorität, die er mechanisch und ungeistlich schalt, dann aber durch seine einzig anziehende religiöse Tatkraft, die er in edelmütigem Eintreten für alle Unterdrückten und Emporstrebenden, für höhere Frauenbildung, größere Unabhängigkeit der Arbeiter im Arbeitsvertrag u. a. einsetzte. Durch Maurice und ¶ Carlyle, den großen Anreger der christlichen Sozialisten, beeinflußt, wurde der Dichter Charles ¶ Kingsley († 1875) durch seinen sozialen Roman „Alton Locke" und durch seinen historischen Roman „Hypatia" der ungemein wirksame Verkündiger eines männlichen, muskulösen (muscular) Christentums. Jäger und Sportsmann, Sozialreformer und Geschichtsphilosoph, sonnig und kulturfreudig, öffnet er sein christliches Herz den Strahlen antiken und modernen Heidentums. Mit ihm war in der Betonung der moralischen Redlichkeit und darauf gegründeten persönlichen Verehrung Christi als Maßstab der Christlichkeit völlig einig Thomas ¶ Arnold († 1842), der in seiner Schule zu Rugby das muskulöse Christentum, das nun gemeinenglische Prinzip der Verantwortlichkeit der Aelteren für die Jüngeren und des Vertrauens zu Ehre und Gewissen der Knaben begründete, zugleich aber den Zöglingen den Glauben an die Vereinbarkeit der Religion mit allem menschlich Edlen und Wahren mitgab. Sein Schüler, der Dean ¶ Stanley von Westminster, der die Abtei zum Mausoleum für Englands große Männer ohne Unterschied der Kirchenzugehörigkeit machte, verbreitete durch die seltene Feinheit und den Adel seines Wesens in den höchsten Kreisen der englischen Gesellschaft seine sonst kaum geduldete Sympathie für Heiden und Ketzer, für jede Mannigfaltigkeit des Denkens und Charakters, ein Freund des Religionshistorikers Max ¶ Müller und, wie er und Kingsley, gern und oft gesehen am Hof der Königin Viktoria und des Prinzgemahls. Endlich darf hier nicht übergangen werden der früh verstorbene F. W. ¶ Robertson (1816—1853), dessen zumeist nach seinem Tode einsetzender Einfluß durch seine Predigtskizzen und durch sein „Leben in Briefen" auf die Befriedigung der edelsten Bedürfnisse nach Vertiefung des Denkens, nach moralischem Enthusiasmus, nach psychologischem Verständnis fremder Denkart begründet wurde. Nicht nur, daß er den Weg durch die von evangelikaler und traktarianischer Seite angeregten Probleme der Taufe und Wiedergeburt, der Verehrung der Jungfrau, der Sabbatheiligung, des stellvertretenden Leidens gewiesen hat, sondern mehr noch: seine wunderbare Einfühlung in die sittliche Herrlichkeit Jesu hat der broad church den Segen einer ebenso freien als frommen Christlichkeit hinterlassen. Als Theologe wandte er, den Namen eines Eklektikers ablehnend, die der Hegelschen verwandte Methode der Auffindung der Wahrheit als der Einheit über den Gegensatzpaaren an: jede streitende Partei habe ein bestimmtes Stück Wahrheit, und die richtige Lösung sei nicht ein Mittelweg zwischen beiden, sondern eine kühne Vereinigung der Gegensätze. — Der Verbleib dieser freieren Richtung in der Staatskirche war nicht unangefochten. Im Jahre 1860 war ein Pendant zu den traktarianischen „Tracts for the times", die „Essays and reviews" von sieben zumeist Oxforder Theologen erschienen (¶ Broad Church Party); sie wurden z. T. von einem geistlichen Gericht verur-

teilt, von der Appellinstanz des Privy Council aber freigesprochen. Bald darauf wurde ein ebenfalls nur teilweise erfolgreicher Versuch gemacht, den Bischof von Natal, ¶ Colenso, abzusetzen, weil er in seinem Werke über den Pentateuch dessen zusammengesetzten Charakter gezeigt und seine mosaische Abfassung geleugnet hatte. Neuestens hören wir nichts mehr von Verfolgung der freien Forschung, die nicht minder in die Freikirchen als in die Staatskirchen eindringt. Es gibt nicht weniger freie Theologen unter den Methodisten, Baptisten und Kongregationalisten als unter den Staatskirchlichen, wenn auch diese Freiheit zumeist erkauft werden muß durch eine gewisse Anbequemung an feste Formen der Tradition und Liturgie.

Die große Erschütterung der religiösen Gewißheit, die um die Mitte des Jhd.s durch die ¶ Darwin'schen Forschungen und ihre Popularisierung durch Huxley und andere erfolgte, erwies sich doch bald als zu weitgehend. Man erkannte, vielfach mehr dem englischen Gesetz der intellektuellen Bequemlichkeit und praktischen Unanstößigkeit als klaren philosophischen, erkenntniskritischen Einsichten folgend, daß durch das Darwinsche Entwickelungsprinzip (¶ Entwicklungslehre) keine vollständige Zerstörung, nur eine allgemeine Revision des christlichen Glaubens nötig geworden sei. So hat dies Prinzip allmählich mehr und mehr Eingang gefunden in biblische und historische und religionsvergleichende Studien, letztere von Max ¶ Müller und Tylor und ihren „Sacred books" angeregt, und hat da zu einem rationelleren Verständnis bekannter und zu neuen Entdekkungen unbekannter Erscheinungen geführt. Religionsphilosophische und dogmatisch-apologetische Prinzipienlehre schienen lange Zeit nicht im englischen Volkscharakter zu liegen; doch dürfen hier die beiden Cairds (vgl. J. ¶ Caird), F. H. ¶ Green, J. ¶ Martineau nicht unerwähnt bleiben; auch ist kürzlich in Cambridge ein Lehrstuhl für Religionsphilosophie begründet worden. Der Positivismus, der in Lewes und J. St. ¶ Mill und in George ¶ Eliot edelste, auch religiös verständnisvolle Vertreter fand, hat nur in natur- und sozialwissenschaftlich angeregten Kreisen viel Anklang gefunden. Natürlich gab und gibt es auch in E. viele Leute, die ihren wissenschaftlichen Standpunkt unvereinbar gefunden haben mit ihrem religiösen Glauben, oder die Religion durch ihn für überflüssig gemacht halten. Sie scharen sich vorzüglich um Herbert ¶ Spencer, der die Religion ins Gebiet des Unwißbaren, die Sittlichkeit ins Gebiet der sozialen Gewöhnungen verwies. Bedeutender wohl ist die Zahl der sich nach Huxleys Ausdruck Agnostiker nennenden Leute, die es ablehnen, eine Ansicht zu äußern mit Beziehung auf das Dasein einer übernatürlichen Welt; die „Agnostiker" umfassen eine große Mannigfaltigkeit außerkirchlicher Personen von solchen, die es entschlossen leugnen, bis zu solchen, die es passiv gelten lassen. Aber die liberale Theologie der broad church ermöglicht vielen Tausenden, die Brücke zu finden zurück zu einem weitherzigen und geistvollen Christentum.

4. Es hieße, den konservativen, praktisch-utilitarischen Charakter des durchschnittlichen Engländers verkennen, wollte man den Schein entstehen lassen, als ob die Mehrzahl englischer Christen inneren Anteil an den theologischen Streitigkeiten und kirchlichen Spaltungen nähme. Tatsächlich gibt es eine Fülle religiösen Denkens und Wirkens in E., die zu keiner besonderen Schule, ja zu keiner besonderen Kirche gehört; viele ernste Christen sind unbewußt verschiedenen Einflüssen auf ihre Gedanken und Grundsätze verpflichtet. So findet man nicht selten Leute, die liberal sind in ihrer Ueberzeugung, gemäßigt hochkirchlich in ihren religiösen Begehungen und evangelikal in ihrer Grundstimmung. Zwei Gebiete liegen jenseits der Kämpfe der Sekten und Parteien: die Gelehrsamkeit und die Liebestätigkeit, leider nicht auch die Volkserziehung. Die soliden neutestamentlichen Studien der drei großen Cambridger sind allgemein anerkannt. Die Revision der autorisierten Bibelübersetzung (1884), in der Tat unserer deutschen an Wissenschaftlichkeit und modernem Stil ungemein überlegen, wurde durchgeführt durch ein Komitee aus verschiedenen Denominationen. Freikirchler haben die Gelegenheit benutzt, ihre theologische und allgemeine Bildung zu heben durch allmähliche Abschaffung der Glaubensexamina an den Universitäten. Einige Sekten, die bisher besonders isoliert lebten, besonders die Quäker und die Unitarier, deren hervorragendster neuerer Vertreter James ¶ Martineau war, sind zu allgemeinerer Anerkennung ihrer intellektuellen und sozialen Vorzüge gekommen. Die Gegensätze der Kirchen und Richtuugen vermittelnd wirkt besonders die erhebliche Abhängigkeit vieler Geistlichen und Laien in ihren religiösen Gedanken von ein- und derselben nicht-theologischen Literatur. Der Einfluß eines Wordsworth mit seinem gewaltigen Zeugnis andächtiger Versenkung in Gottes Natur, eines ¶ Tennyson, des Freundes von Maurice, der in seinem „In memoriam" den Sieg des Glaubens über Beraubung und Verzweiflung herausarbeitet, eines Browning, der in seinen zahlreichen Verehrern eine edle Toleranz und freudigen Optimismus erweckt, eines ¶ Dickens, der in seinen meist verbreiteten Hausbüchern die humanen Gedanken des Christentums über Brutalität, Selbstsucht und Geiz siegen läßt, eines Thackeray mit seinen satirischen Angriffen auf soziale Fehler, einer George ¶ Eliot, die, ohne zu einer positiven Stellung zum Christentum zu kommen, seine charakterbildende Wirkung in Menschen von verschiedenster kirchlicher Herkunft beweist, kann nicht leicht zu hoch eingeschätzt werden. Aber vor allem ¶ Carlyles prophetische Predigt von der Notwendigkeit, die aus den Ellbogen gegangenen Kleider der Kirche durch neue, neuzeitlichen Bedürfnissen entsprechende zu ersetzen, sowie sein Kampf gegen die Heuchelei, und ¶ Ruskins begeisternde Anbetung von Wahrheit und Schönheit menschlichen Wesens, J. St. ¶ Mills, der ohne alle Religion erzogen und niemals auch nur voller Theist wurde, wunderbar ergreifende Würdigung moralischen Edelmuts, der nur auf dem Grunde von Freiheits- und Wahrheitsliebe erwächst, und Matthew Arnolds klare Erörterung der Beziehungen zwischen Kultur und Religion — all diese Welt- und Lebensanschauungsarbeit gestaltete unbemerkt und sicher das religiöse Denken der Staats- und Freikirchenleute, Geistlichen und Laien, in einer weiteren, innerlicheren, freieren Richtung um. Da nun die einflußreichsten Führer des 19. Jhd.s in Literatur

und Leben mit ganz wenigen Ausnahmen voll Ehrfurcht vor dem Geist des Christentums und im ganzen tolerant gegen seine verschiedenen Formen waren — man denke nur an George Eliots „Adam Bede“! —, und da die energischsten Arbeiter an der Hebung der sozialen Not zugleich aufrichtig religiös waren und sind, so ist ein achtungsvolles Verhältnis der Nation zu den verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften und zu der allen gemeinsamen christlichen Religion gesichert. Die Kirche hat sich, einerlei ob Staats- oder Freikirche, auf Grund neuer Lebenstriebe zu zahlreichen nicht unwichtigen Reformen entschlossen. Die Pananglikanischen Kongresse zeigen eine steigende Ueberwindung der interkonfessionellen Schranken.

Falls man den Schätzungen Göß-Schölls glauben darf, bedeutet das Zahlenverhältnis der Kirchen ein langsames, aber stetiges Zurückgehen der Staats- im Verhältnis zur Freikirche. Danach stiegen 1801 bis 1896 die Kirchensitze der Staatskirche von 4,3 auf 6,8 Millionen, die der Freikirchen aber von 640 000 auf 7,6 Millionen. Miß Gardner (s. u.) macht aber darauf aufmerksam, daß die Bedingungen der Mitgliedschaft in den verschiedenen Denominationen zu verschiedenartig, auch zu rasch wechselnd sind, als daß man sich solchen Schätzungen anvertrauen könnte. Nach ihrer Ueberzeugung dürfte gerade umgekehrt die Staatskirche relativ stärker wachsen wegen der Zunahme des historischen Sinnes, der dem Katholizismus entgegenkommt, wegen der ästhetischen Ueberlegenheit der Staatskirche in Gottesdiensten und Gebäuden, im ganzen Ton, und wegen des sozialen Prestige der Staatskirche. Nachdem seit 1818 allmählich die die ¶ Dissenters einengenden Schranken gefallen waren, konnten die Freikirchen ihre Anziehungskraft ungehemmt entfalten. Der Methodismus (¶ Methodisten) überlebte die kritische Zeit der 50er Jahre, auch die Absplitterungen bedeutender Gruppen, und sah diese seit den 60er Jahren wieder sich annähern. Ihren festen Sitz haben die Methodisten im städtischen Mittelstand, den sie durch rege Armenpflege vor dem Sinken bewahren, während Aristokratie und Bauerntum ihnen fehlt. Die ¶ Kongregationalisten stärkten 1832 ihr Kirchenwesen durch die „Congregational union of England and Wales“. Die ¶ Baptisten gewannen durch ¶ Spurgeons mächtig andringende, freilich ungeordnete Beredsamkeit und sein Predigerseminar ungemein an Einfluß, ja Bedeutung weit über ihre Kirche hinaus. Gemeinsame Liebeswerke beginnen auch die Spaltung zwischen arminianischen und streng calvinistischen Gruppen zu überwinden. Die ¶ Unitarier, ebenso Theisten wie Pantheisten und Agnostiker umfassend, haben durch Zusammenschluß zu einer „British and foreign Unitarian association“ (370 Gemeinden) und durch eine energische Vortrags- und Diskussionstätigkeit (Hibbert Lectures, nicht exklusiv unitarisch) ihren Mitgliederstand und Einfluß nicht wenig gehoben.

Aber das 19. Jhd. hat auch neue kirchliche Bildungen hervorgebracht. Während die alten Freikirchen, dem allgemeinen Zuge der demokratischen und imperialistischen Organisation folgend, immer weitergehende Koalitionen kleiner Körperschaften zu größeren, immer innigeres Zusammengehen in praktischen Tätigkeiten erlebten, bewirkte die extreme apokalyptische Stimmung, die in puritanischen und evangelikalen Kreisen aufkam, im Anfang des 19. Jhd.s die Absplitterung der ¶ Irvingianer, und der ¶ Darbysten und Plymouthbrüder. Beide, ohne alle historische und Selbstkritik, überließen sich Edward Irvings und Darbys enthusiastischen und exegetischen Einfällen, beschränkten dadurch aber auch ihre Expansionskraft; die katholischen resp. protestantisch-independentistischen Nebenmotive bedeuten wenig für die Ausdehnung der Bewegung. Weit überragt werden sie an innerer und sozialer Bedeutung durch die ¶ Heilsarmee, deren militärischer Name mehr ist als eine Redeweise, vielmehr die strikteste Subordination unter den „General“ und seinen Stab von Offizieren bezeichnet. General Booth (geb. 1829), zunächst methodistischer Laien- und Erweckungsprediger, fühlte sich zu sehr in die Schranken des Ueblichen gebannt und begründete 1865 seine Mission in den verrufensten Quartieren Ostlondons, in darkest E. Die Aufgabe der Armee ist, durch Aufsehen erregende und durch die Sinne auf den Willen wirkende Disziplin die soziale und religiöse Wiedergeburt der Welt zu bewirken. Ohne erhebliche wissenschaftlich-theologische Bedürfnisse, lediglich an die individuelle Erfahrung appellierend und wie Wesley anticalvinistisch, will die Heilsarmee durchaus nach ihrer eminent praktischen Wirksamkeit an sozial und ethisch völlig zersetzten untersten Bevölkerungskreisen beurteilt werden. Die große Sympathie, die ihre Erfolge in den Großstädten mit ihrer zusammengeballten leiblichen und sozialen Not, mit ihrer Verkommenheit in Prostitution und Trunksucht ihr erwarb, scheint letztlich im Schwinden begriffen, da der soziale Zweck der Unternehmung nicht erfüllt ist, sie vielmehr nach der Meinung vieler Philanthropisten weitergehende Verarmung zur Folge hat, auch der hohe religiöse Schwung seit Katherine Booths Tode geschwunden ist. Stiller und solider ist doch wohl die soziale Arbeit der Wesleyischen Methodisten und die teils staats-, teils freikirchliche Arbeit der sogen. University settlements. Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß in E. wie in Deutschland die arbeitenden Klassen als ganzes gleichgültig sind nicht nur gegen die Kirche von E., sondern gegen alle religiösen Organisationen, wie andererseits, wiederum genau wie in Deutschland, die höchstgebildeten, intellektuell höchststehenden Leute der Mehrheit nach nicht mehr als regelmäßige Besucher der religiösen Versammlungen betrachtet werden können. Doch dürfte der vorstehende Ueberblick den Eindruck hinterlassen, daß die Engländer noch immer ein religiöses Volk sind mit ungeheuren Fonds praktischer Frömmigkeit.

Diese Skizze ist eine teilweise verkürzte und statistisch ergänzte Uebersetzung des Ergänzungskapitels, das Miß Alice Gardner der englischen Uebersetzung von Hans v. Schuberts Grundlinien der Kirchengeschichte (Outlines of Church History, 1907) angefügt hat pag. 348—376: On religious thought and life in England during the nineteenth Century. — Vgl. auch R. Pauli: Gesch. Englands seit 1814, 3 Bde., 1864—75; — A. Zahn: Abriß einer Gesch. der evang. Kirche im brit. Weltreich im 19. Jhd., 1891; — Schöll-Kattenbusch: Anglikanische Kirche (RE[3] I, S. 525—547); — O. Pfleiderer: Entwicklung d. protest. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825, 1891; — P. Thureau-Daugin: La renais-

sance cathol. en Angleterre au 19. siècle, 3 Bde., 1899—1906; — Schöll-Götz: England (statistisch; RE³ V, S. 379—390); — Horst Stephan: Handbuch d. Kirchengeschichte, IV. Die Neuzeit, 1909, S. 167 f. 265 ff. **Baumgarten.**

Englische Fräulein heißen die Mitglieder des von vornehmen, um ihres Glaubens willen geflüchteten Engländerinnen um 1631 in München begründeten „Instituts Mariä" (Institutum Beatae Mariae Virginis = I. B. M. V.), einer jetzt besonders in Bayern und Oesterreich verbreiteten und durch ihr Werk des Unterrichtes und der Erziehung der weiblichen Jugend einflußreichen Frauenkongregation. Sie entstanden aus der Genossenschaft der Jesuitinnen (Jesuitissae), welche Maria Ward (1585—1645), eine nach Flandern geflüchtete katholische Engländerin, 1609 zu St. Omer zum Zwecke der Mädchenerziehung nach dem Muster des Jesuitenordens gegründet hatte; diese rasch nach England, Deutschland, Oesterreich und Italien verbreitete Genossenschaft fand jedoch nicht die von M. Ward in Rom persönlich nachgesuchte Bestätigung, wurde vielmehr durch eine (erst im Mai 1631 veröffentlichte) Bulle ¶ Urbans VIII von 1630 aufgehoben. Angehörige ihres bisherigen Münchener Hauses gründeten nun das „Institut Mariä" als Genossenschaft mit einfachen Gelübden; in Bayern, Oesterreich, am Rhein, auch in England entstanden Niederlassungen. Die E.n Fr. behielten die Kleidung der Jesuitinnen (die englische Witwentracht des 17. Jhd.s) bei, ihre 81 Regeln lehnen sich an die Jesuitenregel an. ¶ Benedikt XIV erklärte in einer Bulle von 1749 ausdrücklich, daß die E.n Fr. mit den Jesuitinnen nicht identisch, aber auch keine eigentlichen Religiosinnen seien, und approbierte von neuem ihre Regeln, die schon ¶ Clemens XI 1703 mit dem Bemerken bestätigt hatte, daß das Institut als solches dadurch nicht approbiert sei. Dessen Bestätigung als Kongregation ist erst 1877 durch ¶ Pius IX erfolgt. Nachdem das Institut durch die ¶ Säkularisation viel Einbuße erlitten, hat es im 19. Jhd. einen bedeutenden Aufschwung genommen. Der dem Generalmutterhaus zu Nymphenburg bei München unterstehende „bayerische Institutsverband der E.n Fr." zählt (1907) allein 2853 Mitglieder (Lehrschwestern = „Fräulein" und Laienschwestern) in 92 Mutterhäusern und Filialen; zu ihm gehören auch die Niederlassungen in Rumänien, Indien, Rom und ein Teil derer in England. Das 1680 von München aus gegründete Haus zu York in England ist seit 1816 selbständig; auch die ¶ Loreto-Nonnen in Irland sind eine selbständige Abzweigung der E.n Fr. Der „österreichisch-ungarische Verband" mit dem Generalmutterhaus in St. Pölten (gegründet 1706) hat 11 Filialen und 634 Mitglieder, der „hessisch-preußische Verband" mit dem (1752 gegründeten, 1807 wiederhergestellten) Generalmutterhaus in Mainz 8 Filialen und 225 Mitglieder.

Heimbucher² III, S. 364—369; — RE³ V, S. 390 ff; — M. G. F. v. Pechmann: Gesch. des Englischen Instituts B. M. V. in Bayern, 1907. **Joh. Werner.**

Englischer Gruß = Ave Maria, ¶ Formeln, liturgische usw.

Englisches Bibelwerk (1749—70) ¶ Bibelübersetzungen usw., 5.

Enkolpion 1. auf der Brust getragenes Reliquienbüchschen; weil hier die heidnische Sitte der ¶ Amulette nachzuwirken schien, ursprünglich mehrfach von Synoden verboten. — 2. das ¶ Brustkreuz der Geistlichen.

Enkratiten = die Enthaltsamen, die sich der Fleischnahrung, berauschender Getränke (auch beim Abendmahl nahmen sie statt des Weines Wasser ¶ Aquarier) und des Geschlechtsverkehres enthielten. Derartiges findet sich nahezu in allen Religionen und ist in dem Charakter der Religion, die Opfer und Verzichte verlangt, begründet (¶ Erscheinungswelt der Religion: III, C 1). Die indischen Gymnosophisten, die Cyniker (Diogenes in der Tonne), die ¶ Nasiräer und ¶ Essener sind außerchristliche Parallelen zu den E. Gerade um deswillen, weil sie eine religiöse Begleiterscheinung sind, ist es falsch, aus den E. eine christliche Sekte zu machen. Sie sind eine schon I Tim 4 $_{3-6}$ teilweise bekämpfte asketische Richtung innerhalb des Christentums, die sich ohne einen Stifter von selbst gebildet hat (Eusebius gibt den ¶ Tatian, Irenäus den ¶ Saturninus und ¶ Marcion als solchen an, aber diese Männer waren nur wie unzählige andere auch E.). Geschätzt war bei den E. als Literatur besonders das Aegypterevangelium (¶ Apokryphen: II, 2 b) die Akten des Andreas, Johannes, Thomas u. a.

G. Krüger: RE³ V, S. 392 f. **K.**

Ennodius, Magnus Felix (ca. 473—521), geb. in Arles, erzogen in Pavia, trat dann zum Katholizismus über und wurde infolge einer schweren Krankheit geistlich; seine Gattin veranlaßte er, in ein Kloster zu gehen. Seit 496 ist er Diakon in Mailand, trat in dem Papstschisma energisch für Bischof ¶ Symmachus ein, den Papst, los von aller weltlichen Gewalt, allein Gott unterstellend; er ist um deswillen für die Entwicklungsgeschichte des ¶ Papsttums, besonders der papalen Theorie, bedeutsam. Als Bischof von Pavia (seit 514) wurde er in politischen Missionen (nach Burgund und Byzanz) wiederholt verwandt. Seine Gedichte zeigen Verquickung von heidnisch-Rhetorischem mit Christlichem, als Theologe ist er Semipelagianer. Sein Panegyricus dictus regi Theoderico ist historisch wichtig.

MSL Bd. 63; — CSEL Bd. 6; — MG: Auctores antiquissimi Bd. 7; — RE³ V, S. 393 ff; — F. Vogel: Chronologische Untersuchungen zu E. (Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde), 1897; — H. Laufenberg: Der historische Wert des Panegyrikus des Bischofs E., 1902. **K.**

Entführung (raptus) oder Frauenraub ist die unmittelbare Erlangung und Anmaßung körperlicher Herrschaft über eine Frauensperson, um sie zur Unzucht oder zur Ehe zu bringen. Sie war nach römischem, fränkischem, kanonischem und ist teilweise nach österreichischem Recht ein Ehehindernis; nicht dagegen nach preußischem, französischem und gemein-deutschem Recht. Ebensowenig nach dem Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch; doch sind die zur Erteilung der Zustimmung zur Eheschließung Berechtigten unter allen Umständen befugt, diese zu verweigern, ohne daß das Gericht den Mangel dieser Zustimmung ergänzen könnte. — Die E. ist nach kanonischem Recht ein kirchlich strafbares Vergehen (¶ Gerichtsbarkeit, kirchliche), das als kirchlich-staatlichen, gemischten Charakters (delictum mixtum) angesehen wurde. — Heute ist sie ein staatlich strafbares Delikt, das in Deutschland (Reichsstrafgesetzbuch §§ 236—238) dann begangen wird, wenn der Täter eine Frauensperson wider ihren Willen, um sie zur Unzucht oder zur Ehe zu bringen, durch List, Drohung oder Gewalt entführt, oder wenn

er eine minderjährige unverehelichte Frauensperson mit ihrem Willen, jedoch ohne Einwilligung ihrer Eltern, ihres Vormundes oder ihres Pflegers entführt. In beiden Fällen tritt die Verfolgung nur auf Antrag ein und findet, im Falle der Entführer die Entführte geheiratet hat, nur statt, nachdem die Ehe für nichtig erklärt worden ist.

Wolfgang Mittermaier: Verbrechen und Vergehen wider die Sittlichkeit in der vergl. Darstellung des deutschen und ausl. Strafrechts, 1906, S. 136 ff; — Colberg: Ueber das Ehehindernis der E., 1869. **Friedrich.**

Enthaltsamkeit ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 c γ und III, C 1, ¶ Askese. — Die moderne Enthaltsamkeitsbewegung ¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen.

Enthusiasmus, urchristlicher, ¶ Geist und Geistesgaben im NT ¶ Paulus ¶ Heidenchristentum. — E., dogmatisch, ¶ Erleuchtung, innere.

Entropie-Gesetz ¶ Energie usw., 2.

Entsagung ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, C 1. Weiteres vgl. ¶ Enthaltsamkeit.

Entsündigung.

1. Allgemeines; — 2. E. vom Zauber; — 3. E. von Dämonen; — 4. E. vom Zorn der Gottheit.

1. Der Ausdruck E. besagt wörtlich die Befreiung von der Sünde. Nun ist Sünde für uns ein tiefinnerlicher Begriff, der die Entfernung der Seele von Gott bezeichnet; darum ist auch die Erlösung ein seelischer Vorgang, der durch äußere Mittel weder bewirkt noch gefördert werden kann. Für den antiken Menschen dagegen ist die Sünde ursprünglich etwas Aeußerliches, das auch durch äußerliche Handlungen wieder beseitigt werden kann. Eine Sünden- und Versöhnungstheorie ist ihm unbekannt; statt dessen hat er Sühneriten, und nur von diesen soll hier die Rede sein (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 a η). Hinter diesen Riten stehen natürlich bestimmte Vorstellungen, aber nicht auf diese, sondern auf jene wird in der praktischen Religion alles Gewicht gelegt. Allein auch in dieser Beschränkung ist der Terminus E. sehr irreführend, da das Wort Sünde viel zu eng ist, um den ganzen Bereich der durch Sühnebräuche beseitigten Uebel zu umspannen. Indessen fehlt es an einem besseren zusammenfassenden Ausdruck. — E. heißt Abwehr vorhandenen oder drohenden Unheils von Lebewesen und Dingen durch rituelle Handlungen. Da Krankheit das überall und immer herrschende Leiden ist, von dem die Menschheit geplagt wird, so bedeutet die E. hauptsächlich Befreiung von der Krankheit. So mannigfach nun die Ursachen sein können, durch die eine Krankheit veranlaßt wird, so mannigfach sind auch die von den Menschen ersonnenen Abwehrmittel. Der Moderne ergreift zunächst medizinische Maßregeln; beim Antiken dagegen sind diese, wo sie überhaupt vorhanden sind, mit rituellen Bräuchen verknüpft. Denn er kennt nicht rein natürliche Ursachen, sondern sieht überall ein übermenschliches Wesen wirksam, sei es einen Zauberer, einen Dämon oder eine Gottheit. Ob man annehmen darf, daß die drei genannten Wesen zugleich drei aufeinander folgenden Stufen der Sühneriten entsprechen, bleibe hier dahingestellt; Tatsache ist jedenfalls, daß sie in den uns überlieferten Literaturen, besonders in unserer besten Quelle, der babylonischen, gleichzeitig nebeneinander vorkommen. Wenn im folgenden der Versuch gemacht wird, die große Stofffülle der E.en trotzdem nach diesen drei Wesen zu sondern und zu ordnen, so darf man niemals vergessen, daß das, was hier geschieden wird, für den antiken Menschen untrennbar zusammengehört.

2. Die Krankheit kann auf den Zauberer und seine Praktiken zurückgeführt werden. Eine Haupttätigkeit der Zauberer war das „Binden"; dieser Bindezauber mußte „gelöst" werden. Wer „binden und lösen" kann, wie Petrus Mtth 16_{19}, besitzt die größte Zaubermacht. Eine andere Möglichkeit zu schaden hatte der Zauberer durch den „bösen Blick", gegen den man sich vornehmlich durch die blaue Farbe schützt; dazu kamen der „böse Finger", das „böse Wort" (der Fluch), das Verbrennen von Figuren und was dergleichen Dinge mehr sein mochten, an denen die babylonische Literatur überreich ist. Diesen Schadenzauber durch Gegenzauber zu hemmen, war Sache der Sühnepriester. Im AT erfährt man nur wenig davon; mag auch in Israel diese Art der E. seltener gewesen sein als in Babylonien, so fehlte sie doch nicht ganz, wie aus den zahllosen, bei den Ausgrabungen gefundenen ¶ Amuletten hervorgeht, die ja als Gegenzauber dienten.

3. Die Krankheit kann auf einen Dämon zurückgeführt werden, von dem der Mensch besessen ist. In diesem Falle besteht die E. in dem ¶ Exorzismus, dem Austreiben des Dämons. Das geschieht mit Hilfe der Gottheit oder durch den mit ihr eins gewordenen Sühnepriester. Er bannt den Dämon durch Worte oder Handlungen. Als zauberkräftige Worte benutzt er entweder Namen der Gottheiten, die im Laufe der Zeit immer mehr gehäuft und noch mit Ehrenprädikaten versehen werden — aus diesen Bannformeln sind die Hymnen hervorgegangen — oder Erzählungen von zaubermächtigen Taten der Gottheiten, die im Laufe der Zeit immer weiter ausgeschmückt werden — daraus sind die Mythen entstanden —, oder er bläst etwa den Dämon an und zwingt ihn, indem er durch Auflegen der eigenen Körperteile auf die entsprechenden Körperteile des Besessenen den Gott vom Kranken hat Besitz ergreifen lassen, mit einem Niesen auszufahren II Kön 4_{34} f. Zauberei, Medizin, Exorzismus und Religion sind hier oft untrennbar verbunden. Trotz aller Mannigfaltigkeit im einzelnen kehren doch dieselben Grundzüge bei allen Völkern wieder.

4. Die Krankheit kann auf die Gottheit zurückgeführt werden, deren Zorn wieder besänftigt werden muß, nachdem er durch irgend eine „Sünde" erregt worden ist. Wie die Heiligkeit in der ältesten Zeit als ein reiner, glänzender Stoff gedacht wird, so wird auch die Sünde als körperliche Unreinheit, als Schmutz aufgefaßt, der abgewaschen werden kann und muß. Hierher gehören daher alle die zahlreichen Lustrationen (Reinigungsbräuche) durch Oel, Butter, Honig und andere Flüssigkeiten, mit denen der ganze Körper oder seine einzelnen Teile, besonders Mund und Gaumen, bestrichen und somit entsündigt werden. Das gebräuchlichste Lustrationsmittel ist das Wasser, das bei vielen Völkern verwandt wird; noch in der Gegenwart erinnert daran die heilige Handlung der ¶ Taufe. Wie der Aussätzige durch Baden im Jordan gesund wird II Kön 5_{14}, so ist überhaupt die kultische Reinheit nur durch Waschen zu gewinnen, wofür das Besprengen mit dem Sprengwedel des Ysop als Vereinfachung eingetreten ist Pslm 51_{9}. Bisweilen ist indessen die E. auch durch andere

Mittel vollzogen worden, so durch Berühren mit einem glühenden Stein Jes 6_6 usw.

Von den Menschen sind endlich dieselben Riten auch auf andere Lebewesen und Dinge übertragen worden.

Walther Schrank: Babylonische Sühnriten (Leipziger Semitistische Studien III, 1), 1908. **Greßmann.**

Entweihung im eigentlichen Sinn ist die Entziehung der durch die Konsekration erlangten Weihe bei Kirchen, Kirchhöfen und kirchlichen Geräten, durch völlige oder teilweise Zerstörung oder wesentliche Veränderung. Diese Exsekration kann nur durch erneute ¶ Konsekration behoben werden. Im Gegensatz dazu steht die Pollution, d. h. die Befleckung einer geweihten Sache durch ein Verbrechen, die durch bischöfliche Rekonziliation behoben wird. Politisch bedeutsam wurde die Auffassung, daß eine altkatholische Messe die katholische Kirche polluiere, im Anfang des Kulturkampfs. Zu erinnern ist auch an die neueren Kirchhofstreitigkeiten.

Richter-Dove-Kahl: Lehrbuch des evg. und kath. Kirchenrechts, 1889, § 306. **Meydenbauer.**

Entwicklung, religiöse, des Menschen.

1. Das Aufkommen des Entwicklungsgedankens; — 2. Verschiedene Arten des Entwicklungsbegriffs; — 3. Religion und Entwicklung; — 4. Entwicklung und Religionsgeschichte.

Das heutige Denken stellt die großen Religionsbildungen und mit ihnen die religiöse Auffassung des Menschen und seines religiösen Lebensziles selbst unter den Gedanken der Entwicklung. Das ist nicht immer so gewesen. Im Altertum und Mittelalter überwog durchaus die Anschauung, daß Menschen und Dinge in feste Grenzen eingeschlossen seien, daß die Wirklichkeit sich in einem Beharrungszustande befinde. Freilich hat es schon in der jonischen Naturphilosophie Gedanken von E. gegeben (über das Alter des E.-gedankens ¶ Entwicklungslehre, 1), aber sie haben doch keine größere Bedeutung zu erringen vermocht. Gerade in der klassischen Zeit der griechischen Philosophie besaß die Beharrungslehre volle Geltung. Denn wie auch die platonischen Ideen zu deuten sein mögen, jedenfalls stellen sie ein Beharrendes dar, dem gegenüber das wechselnde Sein nur einen untergeordneten Rang einnimmt; und für Aristoteles ist die Form, dieser Grundbegriff seiner Philosophie, ein Unveränderliches innerhalb ihres jedesmaligen Wirkungsbereiches; die erstandenen Wirkungsbereiche oder Formreiche selbst bauen sich allerdings stufenförmig auf. Natürlich wird nicht alle Bewegung geleugnet, aber sie ist nur ein Kreislauf. Wie die Gestirne an ihren Ort zurückkehren, um ihren Lauf von neuem zu beginnen, so ist es mit allen Dingen und auch mit den Schicksalen der Menschen. Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Was ist, das war schon früher und wird wieder einmal sein. Namentlich auch in der babylonischen Kultur waren derartige Gedanken angebahnt worden. Das alte Christentum enthielt allerdings Anschauungen, die mit dem Gedanken einer E. wenigstens Verwandtschaft besaßen. Die großen Ereignisse, die im Mittelpunkt seiner Ueberzeugungen standen, die Geburt des Heilandes, sein Kreuzestod, seine Auferstehung, seine Wiederkunft zum Gericht waren ihrer Natur nach einmalig und duldeten keine Wiederholung. So stellt sich hier die Geschichte der Menschheit als eine mächtige, ihrem Ziele zudrängende Bewegung dar. Bevor die positive E. einsetzte, hat es allerdings eine negative gegeben, indem die Menschheit durch den Sündenfall von dem Stande ursprünglicher Vollkommenheit herabsank und immer tiefer in das Verderben hineingeriet, aber durch Gottes Eingreifen ist die Abwärtsbewegung in eine Aufwärtsbewegung umgewandelt, ja auch jene muß schließlich dem Heilsplane Gottes dienen, da vor dem dunklen Hintergrunde menschlicher Sünde um so heller das Licht göttlicher Gnade strahlt. Auch Augustins geschichtsphilosophische Betrachtung, dem sich die Weltgeschicke als ein Ringen zwischen dem Gottes- und Satansreiche darstellen, gehört hierher. Im Mittelalter jedoch gewann die Beharrungslehre wieder ein vollkommenes Uebergewicht, wenigstens insofern das Ergebnis der gottgeleiteten Geschichte von jetzt bis zum Weltende ein schlechthin fertiges und dauerndes ist; eine Entwicklung gibt es jetzt nur noch im Reinigungsfeuer des Jenseits. Das Christentum ist die Wahrheit, und die Wahrheit ist unwandelbar. Die Kirche als Verwalterin dieser Wahrheit schreibt den Einzelnen den Inhalt ihrer Ueberzeugungen und die Aufgaben ihres Handelns vor. Von einem selbständigen Suchen und Finden kann hier nicht die Rede sein, es kann sich nur darum handeln, die vorhandene Wahrheit anzueignen. Ein Wandel konnte erst mit einer Befreiung der Einzelnen kommen, so daß fortan Ueberlieferung und Institution nicht mehr alles waren. Renaissance, Reformation, Aufklärung haben hierin Entscheidendes geleistet. Indem sie bisher Geltendes zerstörten, schufen sie freie Bahn für die Entstehung eines neuen Lebens, für die Möglichkeit einer größeren Beweglichkeit und somit für das Aufkommen des E.sgedankens. Gleichwohl ist auch ihre Arbeit zunächst mehr der Beharrungslehre zu gute gekommen, denn sie konnten im Interesse ihres eigenen Rechts und Erfolges dem bisher Geltenden nur ein neues Geltendes entgegensetzen, das wieder seiner Natur nach ein Unwandelbares sein mußte. Für die Renaissance war dies Unwandelbare die Antike, für die Reformation das alte Christentum, für die Aufklärung die Vernunft. Noch immer beherrscht der Glaube, daß es möglich sei, sich schnell und sicher in eine absolute Wahrheit zu versetzen, die Gemüter. Wie sehr auch die Aufklärung unter der Macht einer ältern Denkweise stand, zeigt sich z. B. darin, daß sie die natürliche Religion an den Anfang der Geschichte setzte und dann die positiven Religionen nur als eine Fehl-E. zu deuten wußte. Die Wiederentdeckung der natürlichen Religion in der Gegenwart war dann nichts als eine restitutio in integrum (d. h. eine Wiederherstellung des normalen Anfangs). Aber wenn so die Ueberzeugung von einer überall gleichen und von jeder Gegenwart aus leicht zugänglichen Wahrheit dem Aufkommen des E.sbegriffs entgegen war, so mußte die zunächst in ganz anderem Interesse unternommene Beschäftigung mit den verschiedenartigen Gestaltungen geschichtlichen Lebens seinem Vordringen dienen. In der Tat beginnt der E.sbegriff in die Forschung Eingang zu gewinnen. Es sei an ¶ Lessings Erziehung des Menschengeschlechts, an ¶ Herders Ideen erinnert; auch ¶ Kant hat mit seiner Lehre von einem den Fortschritt hervorbringenden Gegensatze in den menschlichen Anlagen den E.sgedanken vertreten. Doch eine Großmacht ist er erst im klassischen deutschen

Idealismus und im Gegensatz gegen die Denkweise des Rationalismus geworden. Indem die konkreten geschichtlichen Erscheinungen als sehr viel reicher ihrem Gehalte nach empfunden wurden denn die natürlichen Wahrheiten, konnten sie nicht mehr als bloße Fehlbildungen geschätzt werden. Allerdings konnten sie auch nicht als reine Verwirklichungen der Wahrheit gelten, wohl aber als Stationen auf dem Wege dahin begriffen werden. Damit gewinnt der E.sbegriff entscheidende Bedeutung und erreicht seine höchste Steigerung in dem System ¶ Hegels, dem die gesamte menschliche und außermenschliche Wirklichkeit zu einer Selbst-E. der absoluten Idee wird. Eine unermeßliche Verstärkung erfährt der Gedanke der E. nun weiter durch die Naturwissenschaft, indem sie zu zeigen unternimmt, daß die Arten der Pflanzen und Tiere auf einige wenige Grundformen, vielleicht eine einzige zurückgehen. Wie stark und wie berechtigt auch heute die Kritik an der besonderen Theorie ¶ Darwins sein mag, der E.sgedanke selbst hat dadurch nicht im geringsten eine Abschwächung erfahren. So steht er heute in voller Herrschaft. Jedermann weiß, daß er auch das religiöse Denken heute in seine Bahn hineingezogen hat, und die Frage ist, welche Wirkung dieses von ihm aus empfängt und in sich aufnehmen muß.

2. Es darf nun nicht übersehen werden, daß der E.sbegriff keineswegs eine völlig eindeutige Größe ist, daß vielmehr *verschiedene Arten* sich unterscheiden lassen, und zwar kommen zunächst der monistische und der atomistische E.sbegriff in Betracht. Der *monistische* geht von dem Gedanken des Weltganzen, des Universums als einer umfassenden und selbstgenügsamen Einheit aus. War für die kirchliche Anschauung die Welt das unselbständige, von Gott geschaffene und in jedem Augenblick von ihm abhängige Sein, so gewinnt sie seit den Tagen der Renaissance volle Selbständigkeit und wird selbst in die göttliche Sphäre erhoben, die Anschauung ist da, für die Spinoza die Formel fand deus sive natura (d. h. Gott = die Natur). Immer ist hierbei das Ganze in allem Geschehen gegenwärtig, alles Werden ist nur eine aus innerem Bewegungsgesetz des Weltganzen folgende Wandelung des Ganzen selbst. Das Einzelne, für sich genommen, ist immer nur ein Moment in diesen Gesamtwandelungen. Es ist ein bei aller Verschiedenheit gemeinsamer Typus, der bei Giordano ¶ Bruno, ¶ Spinoza, ¶ Herder, ¶ Goethe, ¶ Schelling, ¶ Hegel uns entgegentritt. Ganz andere Art zeigt der *atomistische* E.sbegriff. Nach ihm bilden den Grundbestand der Wirklichkeit kleinste, nicht weiter zerlegbare Elemente. Die Elemente treffen zusammen, gehen die verschiedenartigsten Verbindungen miteinander ein, treten wieder auseinander, um in neuen Kombinationen sich zusammenzuschließen. Der monistische und atomistische E.sbegriff zeigen darin eine Verwandtschaft miteinander, daß sie beide auf gewissen metaphysischen Voraussetzungen beruhen, sie sind mit bestimmten Weltanschauungen verbunden, mit denen sie stehen und fallen. — Daß diese Weltanschauungen nicht über allem Zweifel erhaben sind, gibt sich schon darin zu erkennen, daß ihrer zwei auftreten, die sich nicht wohl miteinander vereinigen lassen. Von einer ausführlichen Kritik muß hier Abstand genommen werden (¶ E.slehre ¶ Deszendenztheorie ¶ Darwinismus ¶ Naturalismus ¶ Monismus); hier genügt hervorzuheben, daß diese Weltanschauungen mit der christlich-religiösen unverträglich, aber auch nichts weniger als notwendige Forderungen des Denkens sind. Nun läßt sich freilich der E.sgedanke von derartigen metaphysischen Voraussetzungen ablösen, aber auch dann bleiben Schwierigkeiten übrig. Mit dem E.sgedanken verbindet sich nämlich der Glaube an den *Fortschritt*, und auf diesem Glauben beruht zu einem guten Teil die Anziehungskraft, die dem E.sgedanken eignet. Aber nun erhebt sich die Frage: hat die fortschreitende E. ein Ziel oder hat sie keins; und auf diese Frage findet sich keine sichere Antwort. Einerseits scheint ein Ziel unentbehrlich zu sein, andererseits die E. über jeden erreichten Stand hinauszutreiben. Es kommt hinzu, daß der Glaube an einen Fortschritt selbst problematischer Natur ist. Fortschritt ist eben ein mit einem kräftigen Lebensgefühl verknüpfter Glaube, nicht eine aus der Erfahrung gewonnene sichere Tatsache. Denn die Wirklichkeit zeigt nicht nur Aufwärts-E., sondern auch Entartung und Verfall. Wäre der Fortschritt eine so unanfechtbare Tatsache, wie öfter vorgegeben wird, dann wäre ein pessimistisches System wie das Eduard von ¶ Hartmanns, dem als Ziel die Aufhebung des gesamten geteilten Daseins oder der Welt gilt, einfach unmöglich. So ist auch der mit dem Fortschrittsglauben verbundene E.sbegriff mit manchen Schwierigkeiten behaftet. — Auch diese Form des E.sgedankens ist es nicht, die das religiöse Denken zu bestimmen ein unbestrittenes Recht hat. Eine solche kommt vielmehr erst einer *letzten Art* des E.sbegriffs zu, die sehr viel bescheidener auftritt und nicht eine Antwort auf die letzten Fragen sein will. Er ist dann einfach ein Instrument der empirischen Forschung. Seine Voraussetzungen sind, daß Erscheinungen nicht von Anfang an fertig vorhanden, sondern geworden sind, daß sie nicht isoliert sind, sondern in Zusammenhängen stehen, daß sie inhaltlich nicht völlig unvergleichbar sind, sondern Verwandtschaft mit anderen Phänomenen besitzen. Er ist begründet in der Natur unserer Erkenntnis, denn wir meinen nur zu erkennen, wo wir irgendwie noch die Stadien des Werdens aufweisen, die Zusammenhänge aufdecken, den Inhalt durch Vergleich schärfer herausheben können. Wenn er eine gewisse Verwandtschaft mit dem Begriff der Kausalität hat, so ist doch streng zu vermeiden, daß in ihn weder etwas von dem mathematischen Funktionsbegriff noch von dem physikalischen Energiebegriff eingetragen wird. Denn das Verhältnis der Erscheinungen, mit denen es der E.sbegriff zu tun hat, läßt sich nicht in Gleichungen ausdrücken. Sein Gebiet ist das des geschichtlichen Geschehens im weitesten Sinn, wozu z. B. auch das Werden der Pflanzen und Tiere zu zählen ist. Die Verknüpfungen, die er zwischen Erscheinungen vorzunehmen vermag, sind nicht so sicher wie die des mathematischen Funktions- und des physikalischen Energiebegriffs. Aber darum ist er doch ein Leitfaden, der durch das Gewirr der Erscheinungen hindurchfinden hilft. Immer hat er es bei seiner Arbeit ausschließlich mit empirischem Material zu tun, ein transzendenter Faktor wäre für ihn gar nicht faßbar. Er braucht Transzendentes nicht zu leugnen, aber er hat damit nichts zu tun. Wenn nach dem allen der E.sbegriff als

Werkzeug der empirischen Forschung aus der Verbindung mit metaphysischen Voraussetzungen und mit der Frage nach einem E.sziel oder der Endlosigkeit des Fortschritts gelöst werden kann und muß, zunächst im Interesse seiner Reinheit, so kann doch nun auch zugestanden werden, daß er eine gewisse Beziehung zum Fortschrittsgedanken hat. Denn es erscheint als selbstverständlich, daß das Einfachere früher ist als das Kompliziertere, das Niedere früher als das Höhere. So ist mit dem E.sbegriff dieses Vorurteil verbunden, und man soll sich bewußt sein, daß es ein Vorurteil ist, ein wohl begründetes zwar, von dem man nicht ohne Not abgeht, aber eben doch ein Vorurteil, denn es muß immer vorbehalten bleiben, daß es auch eine Umkehrung der E. gibt, eine Dekomposition und ein Herabsinken von erreichter Höhe. Eine Vergewaltigung der Phänomene darf nicht stattfinden. Natürlich kann auch bei einer Reihe ein in der empirischen Beobachtung fehlendes Glied mit Hilfe des E.sbegriffs erschlossen werden, namentlich dann, wenn andere ähnliche und vollständige Reihen vorliegen; es können auch Behauptungen über Glieder, die vor einer gegebenen Reihe liegen, gemacht werden, aber es darf die Sicherheit der so gewonnenen Ergebnisse nicht überschätzt werden. Je weiter eine vorausgesetzte Erscheinung von einer empirisch gegebenen Reihe entfernt ist, um so problematischer sind alle Annahmen darüber. Insbesondere reicht das Vermögen des E.sbegriffs nicht aus, sichere Aussagen über den Anfangszustand der Menschheit zu verbürgen. Nur die negative Bestimmung kann hier aufgestellt werden, daß der Anfangszustand nicht als ein Zustand der Vollendung gedacht werden darf, weil dadurch alle E. überhaupt unmöglich gemacht würde. Uebrigens läßt sich hierbei die interessante Beobachtung machen, daß bei den Aussagen über einen Anfangszustand von entscheidender Bedeutung ist, wie der gegenwärtige Zustand, der zu jenem in Beziehung gesetzt wird, empfunden wird. Es waltet da etwas wie ein Gesetz der Entgegensetzung. Empfand z. B. der Grieche die gegenwärtige Welt als einen Kosmos, so war sie ihm aus dem Chaos entstanden, empfand er die gegenwärtigen Verhältnisse als voller Mühsal, so war dies eiserne Zeitalter aus einem goldenen Zeitalter hervorgegangen. So wenig das bloße Kausalgesetz auf eine erste Ursache und ihre Beschaffenheit uns führt, so wenig vermag der bloße E.sbegriff zu wirklich positiven Aussagen über einen Anfangszustand zu führen, auch er ist eben, wie das Kausalgesetz, für alle sichere Erkenntnis auf empirisches Material, das gegeben sein muß, angewiesen.

3. Welches ist nun die Wirkung des E.sgedankens auf das religiöse Denken der Gegenwart, oder vielmehr welches soll und muß seine Wirkung sein? Das hängt natürlich von seiner besonderen Art ab. Der monistische E.sgedanke hat selbst etwas Religiöses an sich, er weckt Gefühle der Andacht, der Bewunderung von der Herrlichkeit und Tiefe des Alls. Denn das All ist es, von dem jedes Geschehen ausgeht, und was es tut, das ist groß und gut. Freilich darf gefragt werden, ob die Gefühle, welche die Betrachtung des Alls hervorruft, schließlich nicht nur ein Abglanz von Gefühlen sind, die ursprünglich und rechtmäßig mit dem Glauben an Gott verbunden sind, und weiter, ob diese Gefühle wirklich echt religiöser Art sind und nicht nur einen religiösen Schein erborgt haben. Es ist ja hier alles bloße Kontemplation, und diese hat nun einmal mehr ästhetische als religiöse Art an sich; der große religiöse Gedanke, mit Gott gegen die ganze Welt zu gehen, kann hier gar nicht aufkommen, denn Gott und Welt sind ja eines. Aber immerhin ist der monistische E.sgedanke nicht direkt religionsfeindlich. Bedingungslose Ablehnung kann es dagegen für die Religion nur gegenüber dem atomistischen E.sgedanken geben. Denn in ihm ist die atomistische Wirklichkeit ausdrücklich als die einzige gesetzt und jede andere geleugnet, er kann die Religion nur als eine Illusion ansehen und sie als solche begreiflich zu machen versuchen. Religion und atomistischer E.sbegriff schließen sich gegenseitig aus. Wohl aber vermag sich die Religion mit dem E.sbegriff zu vertragen, der nichts weiter als ein Instrument der empirischen Forschung sein will. Wer seine Art durchschaut, der weiß auch, daß es bei seiner Anwendung sich um eine Abstraktion zu bestimmten Erkenntniszwecken handelt, daß darum mit der Aufhellung der empirischen Zusammenhänge noch nicht alles gesagt ist, daß darum Raum für den Gedanken bleibt, daß die gesamte E. von der Allmacht und Weisheit Gottes getragen und gelenkt wird. Beide Anschauungsweisen, die entwicklungsgeschichtliche und die religiöse, gehen aber nicht bloß neben einander her, sondern können von bedeutsamem Einfluß auf einander sein. Die religiöse Anschauung muß es immer mehr lernen, daß sie aus ihrer Grundgewißheit von Gottes Wesen und Gedanken die empirische Wirklichkeit nicht einfach zu konstruieren vermag, daß sie nicht von sich aus sagen kann, wie Gottes Handeln sich in der Welt-E. darstellen müsse, sondern daß sie nur dem nachgehen muß, wie es sich tatsächlich ausgewirkt hat. Gerade eine von allen bloß individuellen Vorurteilen und Liebhabereien freie Forschung wird da der Religion die besten Dienste leisten, indem sie zeigt, daß die Wirklichkeit größer ist als die Gedanken der Menschen, und so wird die Religion finden können, daß Gottes tatsächliches Wirken immer größer ist als alle Vorstellungen, die Menschen sich davon machen können. — Für das Verhältnis von Religion und E. ist noch der Beachtung nicht unwert, daß es verschieden ist, je nachdem die Religion sich bei sich selbst gestaltet. Sofern die Religion nur in der Beziehung: Gott und die Seele aufgeht, hat sie überhaupt kein Verhältnis zum E.sgedanken. Vor der Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses verschwinden Vergangenheit, Zukunft, Gemeinschaftsleben und Umgebungswirklichkeit. Aber keine kräftige Religion kann sich damit begnügen, sich allein in dieser Beziehung zu bewegen, es gehört zu ihrem Wesen, daß sie Teilnahme für das Schicksal der Menschheit, ja der Welt hat, und da tritt nun ein Verhältnis zum E.sgedanken, sofern er zugleich Ueberzeugung von einem Fortschritt ist, hervor. Die Religion kann nicht von der Ueberzeugung lassen, daß sich Gottes Gedanken, seine Pläne und Ziele durchsetzen müssen; sie besitzt darum eine ¶Eschatologie, eine Anschauung von dem, was nach Gottes Willen werden soll, und den Glauben, daß der Erreichung dieses Zieles alles Weltgeschehen dienen muß. Sie gibt dem Fortschritts-

gedanken, der in einer streng naturalistisch gedachten Wirklichkeit ohne alle Befestigung ist, einen Halt. Denn daß alle E. nicht schließlich ins Leere verläuft und wohl einmal gar in einem chaotischen Zustande endet, dafür bürgt letztlich nur die religiöse Ueberzeugung von dem Walten Gottes. Innerhalb dieser Gedankenrichtung tritt das Interesse an der Zukunft ganz und gar in den Vordergrund, während das an der Vergangenheit zwar nicht erloschen, aber doch erheblich geringer ist. Doch erfährt das Interesse für die Vergangenheit dadurch eine Verstärkung, daß in den früheren Taten Gottes eine Stütze für die religiösen Hoffnungen gesucht wird. Während aber die Religion bei ihren Zukunftserwartungen erklärlicherweise vielmehr aus ihrem Eigenen herausgestaltet, sieht sie sich heute bei ihrer Betrachtung der Vergangenheit ganz anders an die wirklich feststellbare geschichtliche E. gewiesen, als in früheren Zeiten, wo sie auch die Vergangenheit mehr nach ihren Wünschen und Forderungen zu formen vermochte. So sehen wir, wie die Religion auch von sich aus ein verschieden geartetes Verhältnis zum E.sgedanken besitzt.

4. Fragen wir noch nach dem *Gange* der tatsächlichen religiösen E. der Menschheit oder der Religionsgeschichte, so ist mit aller Entschiedenheit daran festzuhalten, daß hier das erste Wort der E.sbegriff, der ein Werkzeug der empirischen Forschung ist, zu reden hat. Aber wichtig ist es auch, daß man sich über seine wirkliche Leistungsfähigkeit klar werde. Wie bereits hervorgehoben wurde, vermag er allein von sich aus einen Anfangszustand der Menschheit nicht positiv zu bestimmen, er kann ihn nur als E.sfähigkeit überhaupt angeben, er muß sich aber auch gegen einen Zustand ursprünglicher Vollkommenheit erklären. Auch über die Art des ersten Schrittes von dem Anfangszustande fort kann er keine positiven geschichtlichen Aussagen machen. An und für sich ist allein vom E.sbegriff aus beides möglich, daß der erste Schritt ein Herabsteigen und daß er ein Aufsteigen war. Das allerdings kann der E.sbegriff nicht zugeben, daß er ein Schritt in absolutes Verderben war, denn dadurch würde aller Zusammenhang zerrissen, und so muß er darauf halten, daß der erste Schritt, auch wenn er in einer Beziehung eine Verschlechterung gegenüber dem Anfangszustande herbeiführte, doch in anderer Hinsicht ein Aufsteigen bedeutete. So ist auch überall da, wo das Ziel der religiösen E. nicht einfach als eine Wiederherstellung des Anfangszustandes gefaßt wurde, dem ersten Schritte, auch wenn er zunächst abwärts führte, doch die Bedeutung zuerkannt worden, daß er ein Schritt auf einem Wege sei, der, auf die Gesamtheit seiner Richtung gesehen, dennoch in die Höhe führte. Das ist z. B. die Ansicht Kants in seiner Schrift: „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" und die Hegels in seiner Religionsphilosophie, aber auch im wesentlichen die der neueren Dogmatik. Ueber ganz allgemeine Bestimmungen ist aber hier nicht hinauszukommen. Auch dazu reicht die Fähigkeit des E.sbegriffs nicht aus, mit Sicherheit die Gestalt zu bestimmen, welche die anfänglichen religiösen Ueberzeugungen hatten. Ob am Anfange ¶ Animismus, ¶ Ahnenkult, ¶ Totemismus oder Henotheismus steht, darüber läßt sich Sicheres nicht ausmachen. Alle Anschauungen haben da ihre Vertreter gefunden. Der Hinweis auf die Tatsache, daß auch heute noch bei den sogen. Naturvölkern derartige religiöse Vorstellungen und Bräuche vorhanden seien, hilft auch nicht weiter. Denn die Deutung, daß hier einfach das Ursprüngliche erhalten sei, ist nicht so sicher, wie manchmal vorgegeben wird; es muß mit der Möglichkeit, daß hier Degenerationserscheinungen vorliegen, gerechnet werden. Auch die Ableitung der Religion aus psychischen Beständen, die noch nicht Religion waren, vermag der E.sbegriff nicht zu leisten. Alle in dieser Hinsicht unternommenen Versuche setzen im Grunde voraus, was sie erst entstehen lassen wollen. Vermag in diesen Beziehungen der E.sbegriff nicht viel zur Lösung von Fragen beizutragen, so ist in anderer Hinsicht die in ihm über die Menschheitsgeschichte enthaltene Behauptung von großer Bedeutung. Er nimmt nämlich die Menschheit als eine Einheit, nicht in dem Sinne, daß er die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Paare zu erhärten vermöchte, sondern daß er die Menschheitsgeschichte als einen einheitlichen Zusammenhang ansieht. Wo darum der E.sbegriff anerkannt wird, da kann die Menschheit nicht in zwei Hälften, eine von Gott geleitete und eine von ihm verlassene, geteilt werden. Wie groß auch die tatsächlichen Unterschiede in religiöser Beziehung sein mögen, sie können nicht verabsolutiert werden, in aller Geschichte muß das Walten Gottes anerkannt werden. Was die Stufen religiöser E. angeht, so darf die Leistungsfähigkeit des E.sbegriffs nicht überschätzt werden. Eine apriorische Konstruktion der Religionsgeschichte ist unmöglich; Hegels Versuch, den er in seiner Religionsphilosophie unternahm, muß als mißglückt angesehen werden. Schon das ist eine Schwierigkeit, daß die religiösen E.sstufen nicht eine in sich zusammenhängende Reihe bilden, daß sie vielmehr nicht nur verschiedenen Zeiten, was selbstverständlich wäre, sondern ganz verschiedenen Ländern und Völkern angehören, sie gehen nicht aus einander hervor, sondern stehen schließlich neben einander. Das ist aber auch eine Schwierigkeit, von der ebenso heutige Aufstellungen gedrückt werden. Auch die heute sehr beliebte Stufenfolge von Natur-, Gesetzes- und Erlösungsreligionen ist viel weniger ein Ausdruck für eine E.sreihe als für eine Wertabstufung. Diese Stufenfolge bezeichnet durchaus kein E.sgesetz. Es ist nötig, daß man die hier vorhandenen Schwierigkeiten sich klar macht und in dem E.sbegriff nicht ein Zaubermittel sieht, mit dessen Hilfe sich alle Rätsel lösen. Gleichwohl ist er ein gutes und unentbehrliches Mittel der Forschung, vielleicht weniger dadurch, daß er Fragen beantwortet, als daß er sie stellt. Denn er gestattet keine Beruhigung bei irgend einem Tatsachenkomplex, sondern treibt das Forschen weiter zu immer größerer Aufhellung des Geschehens, zur Herstellung immer größerer Zusammenhänge. Ob die Zukunft noch höhere E.en des religiösen Geistes bringen wird, als das Christentum, das ist eine Frage, über die der E.sbegriff keine Auskunft zu geben vermag. Wir stehen hier vor der Frage der ¶ Absolutheit des Christentums.

M. Reischle: Christentum und Entwicklungsgedanke (Hefte zur ChrW, 31), 1898; — ‡ *R. Otto*: Naturalistische und religiöse Weltansicht, (1904) 1909[2]; — ‡ *H. Siebeck*: Zur Religionsphilosophie, 1907; — ‡ *R. Eucken*: Geistige Strömungen der Gegenwart (1878 unter dem Titel: Grund-

begriffe der Gegenwart), 1909[4]; — ‡ W. Bousset: Das Wesen der Religion, dargestellt an ihrer Geschichte, (1903) 1906[3]; — ‡ K. Beth: Der Entwicklungsgedanke und das Christentum, 1909; — Fr. M. Schiele: Der Entwicklungsgedanke in der evg. Theologie bis Schleiermacher (in ZThK 1897, S. 140—170); — E. Troeltsch: Absolutheit des Christentums, 1901. **Kalweit.**

Entwicklungslehre (Entwicklungstheorie).

1. Der allgemeine Entwicklungsgedanke in seiner Anwendung auf das Gebiet der Natur; — 2. Welt- und Erdbildungstheorien; — 3. Geologische Kontinuitätstheorie; — 4. Die äußern Faktoren der organischen Entwicklung; — 5. Immanente Bildungsgesetze; — 6. Psychische Faktoren der organischen Entwicklung; — 7. Entstehung des Menschen; — 8. Biologische Deutungen der geistigen Entwicklung; — 9. Natürliche Entwicklung und christlicher Glaube.

1. Unter Entwicklungstheorie versteht der heutige Sprachgebrauch vornehmlich die biologische (¶ Biologie), von ¶ Darwin und seiner Schule (¶ Darwinismus) zur Geltung gebrachte Theorie einer Entfaltung der Organismenwelt (mit Einschluß des Menschen) von niederster Stufe bis zur gegenwärtigen Organisationshöhe und eventuell darüber hinaus vermittelst gemeinsamer Abstammung von einfachsten Urwesen (¶ Deszendenztheorie). Diese biologische Entwicklungstheorie ist indes nur die Anwendung des (bereits erheblich ältern) allgemeinen Entwicklungsgedankens auf ein spezielles Gebiet und, wie sie diesem Gedanken wertvolle Stützen gibt, so erfährt sie von ihm (und von seiner Bewährung auf andern Gebieten) einen Zuwachs an Ueberzeugungskraft, dessen sie nicht entraten könnte. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß, wenn man in nichts über das Tatsächliche hinausgehen, das „Denken" verbieten wollte, das empirische Beweismaterial, so wichtig es ist, nicht ausreichen würde, eine biologische Entwicklungstheorie aufzustellen. Erst im Rahmen des allgemeinen Entwicklungsgedankens aufgefaßt und gewürdigt, vermögen die festgestellten Tatsachen ihre volle, überzeugende Kraft auszuwirken. — Der Entwicklungsgedanke ist sehr alt. Um von Spuren in der griechischen Naturphilosophie, namentlich in Heraklits Lehre vom ewigen Werden abzusehen, die in der Kosmologie der Stoiker fortgewirkt hat, weise ich nur auf ¶ Augustin, der die Weltentwicklung der Entfaltung eines Baumes aus seinem Samen verglich. Die mystische Spekulation eines ¶ Johannes Scotus Eriugena und Späterer steigerte diesen Gedanken dahin, das Ganze der Welt als eine Entfaltung der Ewigkeit zu einem Leben in der Zeit zu fassen, und ¶ Nikolaus von Kues zog die Konsequenz, daß die Welt als Auswicklung des unendlichen Lebens den Trieb zu unbegrenztem Fortschritt in sich trage. Denn nur ein Fortschritt ins Unendliche könne die Lebensfülle des absoluten Seins zum Ausdruck bringen. Der religiöse Einschlag dieser Anschauung wird bei Giordano ¶ Bruno durch ein künstlerisches Moment überwogen. Die Welt stellt sich ihm als lebensvolles Kunstwerk dar; alle Gegensätze lösen sich in einer tiefen Harmonie; alle Bewegung erfolgt von innen her, durch Entfaltung ihres eignen Wesens. Den Uebergang zur empirischen Wendung des Gedankens vollzieht ¶ Descartes. Schon Descartes denkt an die Möglichkeit, daß der gegenwärtige Weltzustand mit der Zeit in allmählicher Abfolge entstanden sei. ¶ Leibniz stellt für seine Monaden ein inneres Entwicklungsgesetz auf und vermutet, daß es nur Entwicklungen, Vermehrungen oder Verminderungen der bereits gebildeten Wesen gebe; er spricht von einem immerwährenden und ganz freien Fortschritt des ganzen Universums. Hatte ¶ Turgot in seiner Rede über die stetigen Fortschritte des menschlichen Geistes (1750) die Ueberzeugung vom stetigen genetischen Fortschritt in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit ausgesprochen, so begründeten in Deutschland besonders ¶ Lessing, ¶ Kant und ¶ Herder, ¶ Schelling, ¶ Hegel, ¶ Krause u. a. die Auffassung der Geschichte als einer ewigen Entwicklung des Weltgeistes. Unterstützt durch die großartige Aufschließung der Völkerkunde in Vergangenheit und Gegenwart, hatte sich durch die Arbeiten von W. v. ¶ Humboldt, ¶ Savigny, J. ¶ Grimm, ¶ Ranke u. a. der Entwicklungsgedanke auf dem Boden der Historie längst Bürgerrecht verschafft, als er in der Biologie noch anscheinend aussichtslos um seine Existenz rang (¶ Deszendenztheorie, 1). Freilich handelte es sich, wie am deutlichsten Hegel aussprach, in dieser idealistischen Entwicklungslehre nur um eine Entwicklung der Ideen. Die Umwandlung kommt nur dem Begriff als solchem zu, da seine Veränderung allein Entwicklung ist. Dagegen wäre die Annahme, daß eine Stufe der Natur aus der andern natürlich erzeugt würde, für Hegel eine „nebulose" Vorstellung. Dem gegenüber ist der Entwicklungsgedanke, wie ihn die empirische Forschung auf biologischem Gebiete zur Geltung gebracht hat, zwar nüchterner, aber auch lebenswahrer. — Schon diese knappe Skizze zeigt, daß der Entwicklungsgedanke einem Proteus gleicht, der stets neue Gestalten annimmt. Klarheit kann hier nur erreicht werden, wenn wir die einzelnen, in seinem Begriffe enthaltenen Momente auf ihre logische Zusammengehörigkeit prüfen. Nun ist es naheliegend, daß der Inhalt des Gedankens sich mit seiner Anwendung auf verschiedenen Gebieten ändert. Kann man nach der heute üblichen Klassifizierung Natur und Geschichte als die zwei Hauptgebiete der Forschung bezeichnen, so empfiehlt es sich zu fragen, welche Differenz sich in der Anwendung auf sie für die Gestaltung des Entwicklungsgedankens ergibt. Daß beide Gebiete einen mehr oder minder als grundsätzlich empfundenen Unterschied zeigen, läßt sich nicht verkennen. In Kants Sinn formuliert ihn Kuno ¶ Fischer als Unterschied zwischen Naturgesetzen und Freiheitsgesetzen; erstere bestehen in den Bewegungsgesetzen der Körperwelt, in der Kausalität der äußern wie der innern Veränderungen, in notwendiger Zeitfolge der Weltzustände; letztere in sittlichen Vernunftzwecken, woraus jene äußern und innern Freiheitsgesetze folgen, die in der Entwicklung der Kultur und des Staates, der Religion und der Kirche erfüllt werden sollen. Aehnlich bestimmen den Unterschied heutzutage etwa Eucken, Siebeck u. a. (Ueber diese und die weiter Genannten vgl. ¶ Philosophen der Gegenwart). Simmel z. B. formuliert, daß der Natur gegenüber die „sinngebenden Voraussetzungen, die Kant Ideen der Vernunft nennt, als Spekulation jenseits des Tatsachenbildes bleiben", die Geschichte aber von ihnen durchflochten werde (Probleme der Geschichtsphil., 1905[2], S. 144). Die letzten Konsequenzen dieser Gegenüberstellung zieht Hugo Münsterberg: Entwicklung kann es nur dort geben, wo ein Werden in freier Tat einsetzt. Im kausalen Gefüge ist das Neue, ‚das

Kommende, bereits vollkommen in der Gesamtheit des Gegebenen vorausbestimmt und somit letztlich kein Neues; in der Entwicklung aber muß das Werden zum Neuen führen, vor dem die freie Tat steht, und das im Gegebenen nur als Ziel angelegt ist. Im folgerichtigen Natursystem, der konsequenten und bewußt ausschließlichen Kausalbetrachtung, gibt es keine Zwecke, keine Werte, und folgerichtig auch keine Entwicklung und keinen Fortschritt. In diesem der Idee nach und grundsätzlich wertfreien Natursystem schaut bei genügender Ausweitung über das Ganze der Blick nur „ein endloses Kommen und Gehen, Wachsen und Vernichten, einen ewigen Rhythmus, in dem es überhaupt nicht mehr eine einzige Richtung geben kann. Es ist ein unablässiges Pendelspiel; in anfanglosem, endlosem, ziellosem Wiederkehren und Wiederkehren bauen sich die Welten auf und zerfallen; Jahrtausende und Jahrmilliarden, es ist immer dasselbe in periodischem Kommen und Gehen — kein Ziel, keine Absicht, kein Sinn in dem unendlichen Getriebe". Es wird zu untersuchen sein, ob es nicht doch einen guten Sinn hat, auch auf dem Gebiet der Naturwissenschaft von Entwicklung und Fortschritt zu sprechen, aber sicherlich bilden für den naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriff nicht Werte oder Ideen oder Zwecke, sondern die kausale Verknüpfung der Erscheinungen den festen und unverrückbaren Ausgangspunkt. — Es ist hier nicht erforderlich, auf den an sich schwierigen und umstrittenen Begriff der Kausalität näher einzugehen. Nur darauf sei hingewiesen, daß das Prinzip der kausalen Gesetzmäßigkeit ein apriorisches, von uns selbst den „Dingen" auferlegtes, und im Grunde nichts andres ist als das „Axiom der Begreiflichkeit der Natur" (Windelband). Auch ist es wichtig, mit Riehl sich klar zu machen, daß durch das Energiegesetz (¶ Energie und Energetik) unsere Vorstellung von dem ursächlichen Zusammenhange in der äußern Natur eine präzisere geworden und im Grunde auf den Satz der Identität zurückgeführt ist. Denn zwischen Ursache und Wirkung besteht nach dem genannten Gesetz Uebereinstimmung, Konstanz in der Größe. Damit sind „die beiden Grundsätze der Beharrlichkeit und der Verursachung der Veränderungen in e i n Prinzip verschmolzen" (Zur Einführung in die Philos. der Gegenwart, 1903, S. 239). Wenden wir diesen axiomatischen und zugleich durch die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung aufs genaueste bestätigten Grundsatz auf einen in sich geschlossenen, in innerer Bewegung befindlichen Komplex an, so erhalten wir eine Entwicklung im allgemeinsten (kausalen) Sinn des Wortes, eine Reihenfolge von Veränderungen, die ihren Grund nur in dem Komplex selbst, nicht aber in äußern Einflüssen haben. Es ergibt sich eine kontinuierliche Reihe von Zuständen, so daß der gegenwärtige eine natürliche Folge des vorangehenden ebenso wie der Keim des folgenden ist. Gibt man diesem Prozeß eine endlose räumliche wie zeitliche Ausdehnung, so erhält man die kosmische Entwicklungsreihe im Sinne der Naturwissenschaft. Bei dieser Verallgemeinerung wirkt indes neben gewissen Ergebnissen namentlich der astronomischen Wissenschaft bereits eine Vernunftidee mit, das Streben nach einer Totalität, einem gegen äußere Einwirkungen abgeschlossenen Ganzen der Erkenntnis. Kant hat gezeigt, daß diese Vernunftidee den Verstandesgebrauch in der Erfahrung vermittelst dreier Prinzipien regelt, nämlich der Homogenität (Setzung der Gleichartigkeit), der Spezifikation (Setzung der Verschiedenartigkeit und Mannigfaltigkeit) und der Kontinuität der Formen (Setzung eines allmählichen Ueberganges der Formen ineinander), und es ist lehrreich, zu beobachten, wie auf Grund dieser der Vernunft einwohnenden Denknötigungen sich der Entwicklungsgedanke gestaltet. Sehr charakteristisch ist für diesen die Annahme, daß überall von möglichst wenigen, einfachsten Elementen auszugehen sei, die in der Entwicklung durch Vereinigungen und Trennungen zu immer komplizierteren Gebilden aufgebaut werden. Diese Forderung, das Zusammengesetzte, mannigfach Differenzierte aus einem möglichst einfachen und gleichmäßigen Anfangszustande abzuleiten, entspringt eben aus dem Prinzip der Homogenität, welches die systematische Einheit der Natur postuliert und möglichste Vereinfachung der Anfänge gebietet, ja die Zurückführung der ganzen Natur auf eine einheitliche Grundkraft anstrebt. Diese genetische Betrachtungsweise hat Kant selbst auf das Planetensystem, die Struktur der Erde und die Formenunterschiede der Organismen anzuwenden begonnen. Fast noch interessanter sind Kants Sätze über das dritte, die Gleichartigkeit mit der Mannigfaltigkeit vereinigende Prinzip der Kontinuität, die geradezu das Programm des darwinistischen Entwicklungsgedankens aussprechen und seinen hohen logischen Reiz verständlich machen: „Das dritte vereinigt jene beiden, indem es bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Uebergang von einer Spezies zur andern vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamme entsprossen sind". „Alle Verschiedenheiten der Arten grenzen aneinander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann" (Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. Kehrbach, S. 514). Allerdings hat schon Kant vorausgesagt, daß die unbeschränkte Durchführung dieses Prinzips auf die Spezies in der Natur scheitern müsse, weil diese wirklich abgeteilt sind, während das Prinzip der Kontinuität „eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweier gegebenen Arten liegen", erfordere, was unmöglich sei (S. 515). Er hat eben festgestellt, daß diesen Prinzipien nicht „konstitutive", sondern nur „regulative" Bedeutung zukomme, daß es sich um „heuristische Maximen" von unerschöpflicher, jedoch unbestimmter Anwendung handle, daß aber der bestimmte Geltungsbereich nur durch die empirische Feststellung ermittelt werden könne. — Hiermit ist im wesentlichen erschöpft, was vom logischen Gesichtspunkt über den (kausal aufgefaßten) Entwicklungsgedanken zu sagen ist. Es leuchtet ein, daß diese genetische Methode der Forschung nicht nur eines der stärksten Instrumente ist, das sich der Geist zur Bewältigung der Wirklichkeit geschaffen hat, sondern daß in ihrer konsequenten und erfolgreichen Durchführung auch ein wahrhaftes Vernunftbedürfnis befriedigt wird. Daraus ergibt sich, daß allseitig mit der Geltung und immer präziseren Durchführung dieser Methode zu

rechnen ist, und daß schon die Uebereinstimmung mit ihr spezielleren Methoden und Theorien, etwa auf biologischem Gebiete, einen Wahrheitswert gibt, der selbstverständlich die Nachprüfung der Einzelheiten an der Wirklichkeit nicht überflüssig macht, sondern erfordert. Nur zwei Bemerkungen sind hinzuzufügen. Zunächst diese, daß die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf ein Gebiet einen Ausgangspunkt voraussetzen muß, der als ursprünglich gegeben gedacht wird. Es ist aber selbstverständlich, daß, was auf einem Forschungsgebiet als gegeben betrachtet wird, auf einem andern selbst als Ergebnis einer Entwicklung dargestellt werden kann oder daß, was von der Forschung zur Zeit nicht weiter aufgelöst werden kann, sondern als gegeben hingenommen werden muß, von einer späteren, tiefer dringenden Erkenntnis in einfachere Kräfte oder Formen aufgelöst werden kann. Nicht minder sollte die Möglichkeit einleuchten, daß eine Gesamtbetrachtung der Wirklichkeit nicht notwendig bei den letzten Elementen, welche empirische Forschung festzustellen vermag, stehen bleiben muß, sondern genötigt sein kann, unabweisbaren Vernunftgründen entsprechend auf eine letzte (überempirische) Einheit zurückzugehen. Die zweite Bemerkung betrifft den Gedanken einer zielstrebigen, auf die Steigerung allgemein gültiger Werte gerichteten Entwicklung. Es gilt nur, diesen Gedanken von vornherein in der notwendigen Begrenzung zu halten. Gegenüber den stolzen Träumen der Hegelschen Geschichtsphilosophie genüge es, das entsagungsvolle Wort von Ranke zu zitieren, daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich birgt, welche nach und nach zum Vorschein kommen und zwar nach Gesetzen, die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und größer als man denkt. Noch resignierter äußert sich Gustav Claß (Phänomenologie, 1896, S. 225): „Wir werden allerdings nicht meinen, den ganzen Reichtum des subjektiven und objektiven Geistes in der irdischen Geschichte vorgeführt zu bekommen. Alle dahingehenden philosophischen Versuche müssen fehlschlagen". Wenn somit selbst die Geschichte, die doch der heimatliche Boden der Zwecke und Werte ist, keinen stetigen und mit Gesetzesnotwendigkeit eintretenden Fortschritt der Idee oder, sagen wir konkreter, der menschheitlichen Werte, Güter und Zwecke erkennen läßt, um wieviel weniger besteht dann die Aussicht, die Entwicklung der Natur von Zweckgedanken aus verständlich zu machen. Immerhin kann auch hier der teleologische Gesichtspunkt nicht völlig ausgeschlossen werden, weil sich jede Kausalbeziehung in gewissem Sinne auch als Finalbeziehung verstehen läßt. Z. B. hat Hermann Siebeck (Religionsphilosophie, S. 380 ff) im Anschluß an Gedanken von Aristoteles und Kant darauf hingewiesen, daß die Kausalität stets spezifisch bestimmt ist durch die Eigenart des bestimmten Zusammenhanges und Gebietes, worin sie samt der Wirkung beschlossen ist. Ursache und Wirkung sind stets homogen. Daraus folgt, daß jedes einzelne Kausalitätsverhältnis immer das Glied eines Gesamtbestandes ist, der durch die Gesamtheit der in ihm beschlossenen Wechselwirkungen sich aufrecht erhält und entwickelt. Innerhalb einer zusammenhängenden, in sich geschlossenen Entwicklungsreihe lassen sich mithin die einzelnen kausalen Beziehungen als die notwendigen Mittel für den Verlauf des Gesamtprozesses bezeichnen. Man kann diesen Gedanken noch verallgemeinern. Falls es nämlich, wie schon oben angedeutet, bei einer Gesamtbetrachtung der Wirklichkeit unvermeidlich sein sollte, die Weltentwicklung auf eine letzte (überempirische) Einheit zurückzuführen, so könnte der Gesamtprozeß nichts zu Tage fördern, als was in dieser bereits seine Möglichkeit hätte und in ihr angelegt wäre. Die Kausalverhältnisse aber wären die notwendigen Mittel zur Verwirklichung der Totalität aller mit einander vereinbaren Anlagen oder Seinsmöglichkeiten. Man darf hiermit noch einen andern Gesichtspunkt verbinden. An sich läßt sich nichts dagegen einwenden, das Verhältnis von Ursache und Wirkung als ein umkehrbares zu betrachten, d. h. nach Belieben A als Ursache von B und B als Ursache von A vorzustellen. Die Erfahrung zeigt uns einen andern Verlauf. Eine im strengen Sinne umkehrbare Entwicklung ist, wie das Entropie-Gesetz (¶ Energie usw., 2) beweist, selbst auf physikalischem Gebiete unmöglich, geschweige denn auf biologischem. Die notwendige Folge ist, daß alle Veränderungen und somit die Gesamtentwicklung auf dem Naturgebiet in eindeutig bestimmter Richtung vor sich gehen. Die Annahme, daß dieser Prozeß auf Umwegen schließlich wieder zum Anfang zurückführen, also in eine Kreisbewegung auslaufen müsse, ist rein hypothetisch und hat alle bisherige Naturerkenntnis wider sich. Für einen stetigen Fortschritt beweisen freilich die Tatsachen nichts, es sei denn in dem rein formalen Sinne, daß die Weltentwicklung, soweit sich darüber urteilen läßt, beständig neue Wege beschreitet, in einer bestimmten Richtung unablässig fortschreitet und relativen Dauerzuständen und Dauerformen zustrebt. Ob nun aber die Entwicklung inhaltliche Werte schafft, ob ein Fortschritt zum Bessern erfolgt, ob es in diesem Sinne natürliche Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit gibt, darüber kann durch rein formale Analysen nach Art der bisherigen nichts entschieden werden, sondern das muß durch die Tatsachen auf den mannigfaltigen Gebieten der Erfahrung ausgemacht werden.

2. Die erste folgerichtige Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Natur ist in der sog. Kant-Laplaceschen Hypothese über die Bildung unseres Sonnensystems gemacht. Während noch ¶ Kepler die Sonne das Herz des Universums genannt hatte, räumte Huyghens († 1695) den Fixsternen den Rang von Sonnen ein, und 1691 kam ¶ Leibniz auf den Gedanken, daß auch unsere Erde einstmals ein „brennender Stern" gewesen sein müsse, der sich allmählich verdunkelte, wie jetzt die Sonne (deren Flecken damals bereits die Aufmerksamkeit auf sich zogen). Thomas Wright legte 1734 in seiner „Neuen Theorie des Weltalls" der Milchstraße die gleiche Bedeutung für das Fixsternsystem bei, wie sie die Ekliptik für unser Sonnensystem hat. Diese Gedanken sowie ¶ Newtons Gravitationsgesetz bilden den Ausgangspunkt für Kants Theorie des Weltalls (1755), mit der die wenige Jahre später von seinem Freunde Lambert unabhängig aufgestellte viel gemein hat. Kant weist darauf hin, daß „die Planeten in eben derselben Richtung, worin die Sonne sich um ihre Achse schwingt, um sie in Kreisen laufen und ihre Bahnen so sehr nahe mit dieser ihrer Aequatorsfläche zusammen treffen". Unter der Voraussetzung, daß

„der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer ist, vorher erfüllet war", müsse jene Regelmäßigkeit sich mechanisch erklären lassen, und zwar faßt Kant den „genialen" Gedanken (so Helmholtz), daß dieselbe Anziehungskraft aller wägbaren Materie, welche jetzt den Lauf der Planeten unterhält, auch einst imstande gewesen sein müßte, das Planetensystem aus lockerer im Weltraum verstreuter Materie zu bilden. Auch wendet er bereits auf die Bildung des Saturnsystems das Gesetz an, daß, wenn in der Ebene des Aequators die Zentrifugalkraft die Schwere überwiege, sich der Zusammenhang der Atmosphäre mit dem Körper lösen müsse. Eben dies bildet den Grundgedanken der Laplaceschen Theorie. Er geht nicht vom Chaos aus, sondern von der Sonne als einer langsam um eine Achse rotierenden und glühenden Dunstmasse, welche sich über den ganzen Planetenraum ausdehnt. Nach und nach kühlte sich diese Masse durch Ausstrahlung in den Weltenraum etwas ab und zog sich zugleich bei infolgedessen zunehmender Rotations-Geschwindigkeit zusammen. Die Zentrifugalkraft habe am Aequator überwogen; ein dünner Ring habe sich abgelöst, sei schließlich auf Grund seiner Unregelmäßigkeit gerissen und habe sich zu einem Planeten zusammengeballt. Auch konnte er zu einer größern in Verbindung mit einer oder mehreren kleinern Kugeln werden. So bestechend einfach diese Theorie aussieht, so beruht sie doch auf unsichrer Grundlage. Nicht nur ist die vorausgesetzte Regelmäßigkeit durch die neuern Beobachtungen beschränkt, die bei einigen Asteroiden, bei den Marsmonden und Saturntrabanten eine Neigung von mehr als 25 Grad gegen die Ekliptik, bei den Uranusmonden und dem Neptunmonde sogar eine mehr als 90 Grad betragende, eine rückläufige Bewegung bedingende, festgestellt haben. Vor allem wird behauptet, daß die Hypothesen einer eindringenden mathematisch-physikalischen Kritik nicht standhalten, sondern gegen anerkannte Gesetze verstoßen. Unter diesen Umständen ist festzustellen, daß das Problem, wie „eine neblige Masse sich in ein System von der wunderbaren Symmetrie unsers Sonnensystems verdichten und umwandeln könne oder müsse", noch nicht als gelöst gelten darf. — Dagegen gilt allerdings die von Kant begründete Nebularhypothese nach wie vor als der sicherste Ausgangspunkt für das Verständnis des Werdens der Welten und ist durch die Uebereinstimmung mit den Beobachtungen der Spektralanalyse und mit den Konsequenzen des Gesetzes von der Erhaltung der Energie immer neu bestätigt worden. Neben gasförmigen Nebeln kommen Körper im Zustande stärkster Verdichtung, im höchsten Glutzustande vor. Die Anordnung der einzelnen Massen ist keine regellose gleichförmige, sondern sie sind um einzelne Konzentrationszentra in Haufen zusammengedrängt, die aber miteinander in einem lockeren Zusammenhange stehen und in Gestalt einer großen mehrarmigen Spirale angeordnet sind. In den entfernteren Teilen dieser Spirale herrschen die heißeren und gasförmigen Sterne vor, während die mit der Sonne, welche dem Zentrum der Spirale verhältnismäßig nahe ist, in engerer Beziehung stehenden Sterne überwiegend ihr auch im physikalischen Zustande (weiß- bis rotglühend) ähnlich sind. Der Sonne wohnt eine auf einen Punkt in der Milchstraße, der Hauptebene der ganzen Spirale, gerichtete Bewegung inne, an der eine größere Anzahl der ihr nahe stehenden Sterne teilnimmt (Kobold, S. 227 f). Dies auf mühsamsten Forschungen beruhende, im wesentlichen hypothesenfreie Ergebnis ist ersichtlich der Nebelhypothese sehr günstig. Ferner haben „Helmholtz, Thomson u. a. dargetan, daß, wenn wir die Abkühlungsprozesse, die jetzt in der Natur vor sich gehen, zurückverfolgen, wir zu einem Zeitpunkte kommen, wo die Planeten in die Feueratmosphäre der Sonne eingehüllt waren und daher selbst flüssige oder dampfartige Form hatten". Bekanntlich strahlt die Sonne nach allen Seiten Wärme in den Raum aus, von der nur ein kleiner Bruchteil (1 zu 2170 Millionen) die Erde trifft. Nach dem Energiegesetz bedarf diese ungeheure Kraftverausgabung der Deckung. Wäre die Wärmequelle keine andere als die durch ihre Temperatur angezeigte, so müßte die Sonne sich in wenigen Jahrtausenden nach ihrer Entstehung vollständig abgekühlt haben. Nicht länger würde sich die Temperatur durch Verbrennung von auf der Sonne befindlichen Stoffen erhalten lassen. Es ist daher vermutet worden, daß die Wärme durch Zusammenziehung und Verdichtung der Sonnenmasse erfolgt. Nach dem bekannten mechanischen Aequivalent ausgestrahlter Wärme hat man berechnen können, daß bei der gegenwärtigen Größe der Sonne eine jährliche Verkürzung des Durchmessers um 70 Meter genügt, um den Wärmeverlust zu decken. Nehmen wir eine dauernd gleichmäßige Zusammenziehung an, so würde der Sonnendurchmesser vor 1000 Jahren um 6 Kilometer größer gewesen sein usw. So kann man bis zu einer Zeit zurückgehen, wo die Sonnenkugel bis zur Merkurbahn reichte, weiter bis zur Erdbahn, schließlich bis dahin, wo sie den ganzen Raum ausfüllte, den das Sonnensystem jetzt einnimmt, — womit wir zu dem von Kant bereits angenommenen Urnebel zurückgelangt sind. — Wie unser Planetensystem in einem langen, aber doch endlichen Zeitraum geworden ist, so muß sich auch in einer begrenzten Zeit sein Energievorrat erschöpfen, bis etwa aus dem Sturz der Planeten in die Sonne, aus dem Zusammenstoß erstarrter Weltsysteme oder auf andere noch unbekannte Möglichkeiten hin das Spiel der Kräfte neu beginnt. Aber viel früher schon muß mit dem allmählichen Erlöschen der Sonne alles Leben auf Erden aufhören. Mit der Erdwärme müssen auch die sonstigen Lebensbedingungen allmählich verschwinden, wie der Mond zeigt, der „längst nicht nur alles Wasser, sondern auch die Luft mit seinen festen Gesteinen aufgesogen hat". Es wäre ein leeres Spiel mit Möglichkeiten, auf diese Zukunftsphantasien näher einzugehen; aber es ist wichtig festzustellen, daß nach allen Anforderungen heutigen naturwissenschaftlichen Denkens die Geschichte unserer Erde und des auf ihr pulsierenden Lebens als bestimmt begrenzt anzusehen ist.

3. Im Zusammenhange mit der Nebularhypothese muß auch für die Erde eine Zeit angenommen werden, wo sie mit der Sonne nur eine Masse feurigen Dampfes bildete, eine spätere Periode, in der sie weißglühend war, bis sie durch die Stadien der Verdichtung, Erhitzung und Abkühlung in den z. T. flüssigen Zustand überging und bei weiterer Abkühlung eine aus Gestein bestehende Erstarrungskruste bildete.

Das schnelle Ansteigen der Temperatur im Erdinnern, die heißen Quellen, vor allem auch die Vulkane deuten noch heute auf diesen Werdegang hin. Doch scheint die weit verbreitete Ansicht, daß die Erde nicht bloß einst in feurigem Fluß war, sondern es in ihrem Innern noch heute ist, auf Grund der Beobachtungen über ihre elastische Widerstandskraft aufgegeben werden zu müssen, da sie, wie die Beobachtung der Erdbebenwellen zeigt, in der Tiefe von 1500 km eine viermal größere Riegheit als Stahl erweist. Die Annahme einer feurig-flüssigen Phase der Erde zog ihre geologischen Konsequenzen in dem sog. Plutonismus und Vulkanismus gegenüber dem Neptunismus. Werner in Freiberg (1750—1817), den man gewöhnlich als Begründer einer wissenschaftlichen Geologie (als der Lehre vom Erdkörper in seiner gegenwärtigen Erscheinungsweise und Zusammensetzung sowie von seiner allmählichen Entwicklung) bezeichnet, hatte die Theorie aufgestellt, die gesamte feste Erde sei durch Ablagerung aus Wasser entstanden (daher Neptunismus). Dem gegenüber wurde von James Hutton (1726—97), Buffon (Epochen der Natur, 1780) u. a. der Plutonismus (nach dem Gott der Unterwelt benannt) vertreten, der der Reaktion des noch flüssigen Erdinnern gegen die schon erstarrte Kruste eine mannigfaltige Rolle bei Bildung und Umbildung der Gesteine zusprach. Diese Ansicht, der Leopold v. Buch, A. v. Humboldt, Laplace, Lamarck, Cuvier u. a. mehr oder weniger beistimmten, fand sehr weite Verbreitung. In gleicher Richtung vorwärts schreitend, kam man dazu, alle Hebungen und Senkungen auf vulkanische Kräfte zurückzuführen, die Gebirge durch Druckkräfte erzeugt zu denken, die in radiärer Richtung von unten nach oben gewirkt haben sollten usw. Diese außerordentlichen Vorgänge wurden fast ausschließlich der Vorwelt zugeschrieben und sollten sich unter gewaltigen Katastrophen vollzogen haben (so ¶ Cuvier), welche die geologischen Formationen zum Abschluß brachten und jede Vermittlung zwischen aufeinanderfolgenden Epochen verhinderten. Dem gegenüber hat Ch. Lyell (1830) klargestellt, daß für die Entwicklungsgeschichte der Erde die langsamen, aber dauernden Wirkungen weit wichtiger seien, als die stets nur lokal auftretenden Katastrophen oder Revolutionen. Bei allen Umwandlungen waren keine andern Ursachen und Kräfte wirksam als die, welche wir noch heute am Werke sehen, die Gestalt der Erde zu verändern. Daraus hat sich denn auch die Ausgleichung des Streites zwischen Neptunisten und Plutonisten ergeben. Auf die erste Erstarrungskruste hat, wie man heute glaubt, das Wasser zu wirken angefangen und hat durch Zerstörung und Wiederablagerung der ursprünglich erstarrten Massen die geschichteten oder sedimentären Gesteine gebildet, die in regelmäßiger Reihe auf einander folgen. Während dieser Ablagerungsprozesse haben aber fortgehende Reaktionen des Innern stattgefunden. Infolge der Abkühlung und Zusammenziehung der Erde runzelte sich ihre Oberfläche zu Falten, die sich über- und aneinanderschoben (Gebirge). Lavaartige Massen, sog. Eruptivgesteine wurden durch Spalten emporgepreßt usw. Dieser noch heute wirksamen Kraft gegenüber arbeitet das Wasser an der Nivellierung von Berg und Tal. Auch die Gesteine sind in einer beständigen Umwandlung begriffen, durch die ihre Struktur und chemische Zusammensetzung verändert wird. Diese Kontinuität der Entwicklung hat v. Cotta in dem allgemeinen Gesetz formuliert: „Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen ist eine notwendige Folge der Summierung von Resultaten aller Einzelvorgänge, die nacheinander aufgetreten sind". — Die Abgrenzung der geologischen Perioden ist eine konventionelle. Denn es versteht sich von selbst, „daß sich zu allen Zeiten in verschiedenen Erdgegenden ungleiche Formationen gleichzeitig abgelagert haben, und daß wir daher den Ausdruck Formation nicht als gleichbedeutend mit Ablagerungszeit brauchen dürfen". Man unterscheidet, von der Gegenwart ausgehend, die känozoische (neuzeitliche), mesozoische (mittelalterliche), paläozoische (altertümliche) und archäische (urzeitliche) Periode. Die Urzeit zeigt noch keine Spuren organischen Lebens (daher auch azoische genannt); die paläozoische zeichnet sich durch das vollständige Fehlen der Palmen, Angiospermen, Vögel und Säugetiere, durch das Vorherrschen der Gefäßkryptogamen und der niederen Tiere inkl. der Mollusken aus. In der mesozoischen Periode herrschen Coniferen, Cycadeen, Amphibien und Reptilien, wogegen Palmen, Angiospermen, Vögel und Säugetiere nur wenig entwickelt sind. Die känozoische Periode erhält ihr eigentümliches Gepräge durch das Dominieren letzterer vier Gruppen und der Gliedertiere über alle andern organischen Wesen (so nach Steinmann, S. 11. 12). Man teilt, von der Gegenwart zur Vergangenheit zurückschreitend, die neuzeitliche Periode in Gegenwart (Alluvium), Quartärformation oder Diluvium und Tertiärformation (Eocän, Oligocän, Miocän, Pliocän), die mittelalterliche nach den Formationen der Kreide, des Jura, der Trias, die paläozoische nach den Formationen von Perm (Dyas), Steinkohle, Devon, Silur und Cambrium. — Die Berechnung der Zeitdauer dieser Perioden ist bisher unausführbar. Auf alle Fälle handelt es sich um sehr große Ziffern. Eine allerdings auf unsichere Voraussetzungen basierte Rechnung von Croll fixierte die letzte Eiszeit der nördlichen Hemisphäre, die bekanntlich in das Diluvium fällt, auf die Zeit vor etwa 80 000 Jahren. Aus den Niagara-Fällen, die im Zustande des stetigen Zurückschreitens begriffen sind, hat man die Zeiträume, die zum Einschneiden der Schlucht nötig waren, auf wenigstens 36 000 Jahre berechnen zu können geglaubt, und während dieser Periode blieb der organische Gesamtbestand der Erde scheinbar vollständig stationär und unverändert („Gegenwart"). Man glaubt daher, in der Entwicklungsgeschichte der Erde mit unermeßlich großen Zeiträumen rechnen zu müssen (Cotta: Geologie, S. 290 ff). Eine sehr wichtige Grenzbestimmung wäre gewonnen, wenn die bei Newcomb-Engelmann vorliegende Schätzung des Zeitraums, während dessen auf Erden Wasser in flüssigem Zustande vorhanden ist, auf höchstens 10 Millionen Jahre (S. 611) sich bewähren sollte.

Soll die Kontinuitätstheorie mit Bezug auf die Erdentwicklung streng festgehalten werden, so ergibt sich als Konsequenz, daß auch die Entstehung der Organismenwelt, die, wie gezeigt, in sehr frühe Zeiten hinaufreicht, innerhalb dieser Entwicklung sich von selbst, d. h. ohne äußere Einwirkungen vollzogen haben muß (¶ Biologie: I, 3,

Sp. 1261 ff). Soweit naturwissenschaftliche Erfahrung reicht, stammt stets ein Organismus von einem andern vorangehenden Organismus. Indes ist „die Annahme einer Urzeugung für den Naturforscher, der auf dem Boden der Entwicklungslehre steht, ein philosophisches Bedürfnis" (Hertwig, S. 262). Ebenso erklärt Kassowitz eine solche Evolution für „ein unabweisliches Gebot logischer Denkforderung" und versucht sie durch die Annahme theoretisch verständlich zu machen, daß sich die hochkomplizierten chemischen Einheiten, welche jetzt die Grundlage des Lebens bilden, erst langsam und allmählich aus immer einfacheren Verbindungen herausgebildet haben (I 391. II 8. 9). Der tiefste Grund für das Postulat der Urzeugung kommt in den Worten v. ¶ Baers zum Ausdruck, daß es „garnicht naturwissenschaftlich" sei, „die Allmacht unmittelbar formend" sich zu denken (Reden II, 461 f. 465). Er besteht in der berechtigten Scheu, vor irgend welchen Tatsachen als definitiv unerforschlichen Halt zu machen und damit jener „ignava ratio" (faulen Vernunft) zu verfallen, deren Bannkreis das neuzeitliche Denken mit so unendlichen Mühen durchbrochen hat. Selbstverständlich aber darf die hier vorliegende Denkforderung kontinuierlicher Entwicklung noch nicht für den Nachweis einer solchen gehalten werden, da dieser nur empirisch geführt werden kann.

4. Die empirischen Tatsachen, auf Grund deren man die gemeinsame Abstammung der Organismen von einfachst organisierten Urzellen annimmt, brauchen hier nicht zusammengestellt zu werden (¶ Deszendenztheorie ¶ Darwinismus). Ohnehin bringt jede der unten genannten Schriften eine Fülle von anschaulichen Beispielen. Nur darum kann es sich handeln, die prinzipiellen Richtlinien für das Verständnis der Entwicklung der Organismen zu ziehen. Die entscheidende Frage, die sich hier zunächst erhebt, ist die nach dem Einfluß äußerer „zufälliger" Faktoren auf die Entwicklung. Leibniz stellte den Satz auf, daß jede Monade nur dem Gesetze ihrer innern Entwicklung folge; alle Veränderungen eines Dinges sollten unabhängig von außen nur aus dem Gesetz ihrer Natur folgen. Im schärfsten Gegensatz dazu steht Darwins Transmutationslehre, die alle Veränderungen von äußern Bedingungen ableitet. Die Bewegung aufwärts, die Vervollkommnung der Organismen wird von einem allmählichen Weitergestoßenwerden durch die äußern Notwendigkeiten, von einer langsamen Summierung kleinster Verschiebungen erwartet; die gesamte Entwicklung ist nichts als immer vollständigere Anpassung an die äußern Umstände durch mechanisch erfolgende Ansammlung der jeweils nützlichen Merkmale. Am durchschlagendsten ist wohl die prinzipielle Kritik, die Pauly an der Zuchtwahltheorie als einer angeblich mechanischen Erklärung der Zweckmäßigkeit der Organismen geübt hat: die unermeßliche Menge von Zweckmäßigkeiten, welche durch die beiden organischen Reiche repräsentiert wird, diese jeder Messung und Schätzung sich entziehende Menge von Treffern würde, wenn durch bloßen Zufall erworben, nach den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung eine mathematisch unendliche Zeit voraussetzen. Aber die geologische Zeit ist trotz ihrer gewaltigen Ausdehnung diesen Ansprüchen gegenüber, weil an die Grenzen der planetarischen Entwicklung gebunden, so begrenzt, daß sie für ein Zufallspiel nicht ausreicht. Wenn man z. B. die von Mayer-Eymar für die ganze Tertiärentwicklung angesetzten 325 000 Jahre auch mit Blytt verzehnfachen wollte und vom Untereozän bis zur Gegenwart 3 250 000 Jahre annähme, so wäre damit ein für die Unsumme der in dieser Formation durch „Zufall" entstandenen Zweckmäßigkeiten nicht im entferntesten ausreichender Zeitraum gegeben. Wie an der unendlichen Zeit, fehlt es der Theorie für ihre Wahrscheinlichkeitsspekulation an der großen Zahl. Gerade die in kleinsten Zahlen sich vermehrenden, also für das Glücksspiel am schlechtesten ausgestatteten Wesen, die Säugetiere, sind zu reichster Differenzierung und Durchbildung ihrer Organisation gelangt. Sodann der Kampf ums Dasein: Wenn in der Natur ein solcher Kampf bestehen soll, von der mechanischen Wirkung eines Siebes, so müßte in allen Stadien, in welchen wir zweckmäßige Erwerbungen vorfinden, stets eine Ueberzahl von Bewerbern der entsprechenden Stufe als Material für die Auslese vorhanden sein. Aber der Untergang der Individuen ist am größten im Keimesstadium; für die Zeit des aktiven Lebens ist nur eine relativ geringe Zahl übrig. Ebensowenig entsprechen die Forderungen einer richtungslosen, rein zufälligen Variabilität und einer uniformen Vererbung der Wirklichkeit. Zugleich zeigt sich die Tatsache, daß in der freien Natur Wesen mit hochgradigen pathologischen Defekten, also Krüppel, ihr Leben zu erhalten vermögen. Als reine Zufallslehre aufgefaßt, ist die Selektionstheorie völlig leistungsunfähig, da sie auf alle Anfragen nur die stereotype Antwort hat: Wer so variierte, blieb übrig. Es geht geradezu wider das Denken, die außerordentlich große Zahl von Zweckmäßigkeiten, von „nützlichen Varianten", die in jedem höheren Organismus vereinigt sind, und die ein verwickeltes System zusammengehöriger Teile bilden, auf Zufall zurückzuführen (Pauly, S. 25—41). — Diese Kritik im Großen läßt sich nun durch eine Fülle von spezielleren Gesichtspunkten ergänzen, von denen ich nur die wichtigsten andeuten will. Darwin ging von dem Parallelismus zwischen der künstlichen Zuchtwahl und der natürlichen Auslese aus; aber dieser Parallelismus besteht nicht, weil die vom Züchter herbeigeführte Verhinderung einer Kreuzung, durch welche die gewünschte Eigenschaft nicht herbeigeführt oder vergrößert wird, in der Natur fortfällt; es müßte denn sein, daß durch schnellen Untergang den weniger geeigneten Individuen die Möglichkeit zur Fortpflanzung genommen würde. Aber es bleibt unbegreiflich, wie Variationen minimalen Betrages den Untergang eines Individuums zu verhüten vermögen. Die Abweichung muß immer schon eine gewisse Höhe erreicht haben, um sich als nützlich zu erweisen. Umgekehrt sind ganze Rassen der Vernichtung anheimgefallen, ohne daß die Selektion sich fähig erwies, durch Ausstattung mit minimalen Abweichungen einzelne Individuen zu erhalten. Viel wichtiger als solche Abweichungen müssen sich in der konkreten Situation ganz zufällige Vorteile der günstigen Gelegenheit erweisen. Entscheidend aber ist der Umstand, daß die morphologischen (d. i. die Arten konstituierenden) Charaktere mit dem Nutzen überhaupt nichts zu tun haben. Unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit sind die Arten für ihren individuellen Lebens-

zweck gleich vollkommen angepaßt. „Wenn auch nichts bestehen kann, was unbedingt schädlich ist, so besteht doch unendlich Vieles, was mit unmittelbarem Nutzen garnichts zu tun hat, und was also niemals von der Zuchtwahl berührt wurde" (Eimer). Dazu kommt aber, daß der Kampf allerdings in der Natur vorkommt, „aber nicht die Regel ist und durch ebensoviel gegenseitige Hilfe auch in der Natur aufgewogen wird" (Francé nach Kropotkin). — Besonders gern wird zum Beweis für die natürliche Auslese die „Schutzfärbung" herangezogen, eine Färbung oder Zeichnung, die angeblich Schutz gegen Nachstellungen gewähren soll. Dazu gehören die Fälle der sog. Mimikry, bei der eine Art mit einer andern oft recht entfernten in ihrem Aeußern oft auffallend übereinstimmt. Mit Behagen wurde darauf hingewiesen, wie durch eine kleine vorteilhafte Aenderung der Färbung die einen ihren Feinden entgingen, während die andern leicht erkannt und verzehrt wurden. Aber in Wirklichkeit kann man sich nicht vorstellen, wie der gefräßige Feind gerade nur die wenigen verschont, die ein wenig anders gefärbt waren; auch beweist die Wirklichkeit, daß die vermeintliche Schutzfärbung gar keinen wirklichen Schutz gewährt. Ferner hat sich ergeben, daß angeblich geschützte Schmetterlinge ihre Schutzzeichnungen besonders auf der Unterseite haben, die sie beim Fliegen verbergen, daß viele blattähnliche garnicht Wald- sondern Wiesenschmetterlinge sind usw. Auch hat Eimer gezeigt, daß diese Zeichnungen ohne jede Rücksicht auf Vorteil oder Nachteil ganz bestimmten Wachstumsgesetzen unterliegen. Schließlich hat Wiener die Vermutung begründet, daß es sich bei den Farbenanpassungen von Raupen und Schmetterlingen um eine photographische Empfindlichkeit der Haut handeln könne, während von andrer Seite die Nachäffung geradezu auf eine Art Suggestion zurückgeführt wird. Wie dem sei, die Selektion hat auch hier an Boden verloren. Es kann daher nicht überraschen, wenn K. Göbel (mit Bezug auf die botanische Literatur) feststellt, „daß der eigentliche Darwinismus, d. h. die Richtung, welche der natürlichen Zuchtwahl die Hauptrolle bei dem Zustandekommen der Anpassungen zuschreibt, in Deutschland wenigstens fast keine Vertreter hat" (nach Francé, S. 55). Auch Plate, der bedeutendste Apologet der Selektion, muß zugeben, daß zahllose Merkmale der Lebewesen mit ihr garnicht oder nur zum geringsten Teile zusammenhängen, und daß eine einmal eingeschlagene Richtung der Variation im Laufe der Geschlechter in verstärktem Maße immer wiederkehre (Orthogenesis). Ja er urteilt, daß sich die Richtigkeit der Selektionslehre nicht aus der Beobachtung spezieller Fälle in der Natur erweisen lasse, sondern sich auf allgemeine Grundsätze zurückführe. Man wird daher der Selektion nur einen negativen Einfluß beimessen können, sofern sie alles ausmerzt, was sich seinen Lebensbedingungen nicht ausreichend anzupassen vermag, aber eine positive, schöpferische Wirkung kann sie nicht besitzen. — Durchaus irrig wäre es freilich, wenn man diese Herabsetzung der Selektion zu einem nur sekundären Entwicklungsfaktor dahin verstehen wollte, als ob überhaupt im Leibnizschen Sinn den äußern Bedingungen keine wesentliche Bedeutung für die Entwicklung der Organismen beigemessen würde. So viel Meinungsverschiedenheit unter den Sachkundigen über das Maß der Beeinflussung der Gesamtentwicklung durch die äußern Faktoren herrscht, so ist doch darüber kein Zweifel, daß jede Phase durch äußere Bedingungen mitbestimmt ist. „Infolge seines beständigen Verkehrs mit der Außenwelt, auf welchem der Lebensprozeß beruht, muß sich der Organismus unzähligen Bedingungen anpassen. Schwerkraft und mechanische Kräfte wie Zug und Druck, Licht und Wärme und alle die zahllosen chemischen Kräfte, welche in den Stoffen der Luft, des Wassers und der Erde wirksam sind, üben ihren Einfluß auf ihn aus und beherrschen seine Gestaltbildungen." „Meist handelt es sich um komplizierte Faktoren, unter deren Einfluß sich der Organismus befindet" (Hertwig). Dabei zeigen zahlreiche Tatsachen, daß ganz bestimmte äußere Einwirkungen und Bedingungen notwendig sind, um bei den Pflanzen die charakteristischen Formbestandteile zur Entwicklung zu bringen. Aber auch von den Tieren gilt, „daß dieselben, mit den gleichen Anlagen ausgerüsteten Zellen unter so und soviel verschiedenen äußern Einwirkungen auch ebensoviele verschiedene Gestaltungen hervorbringen können". So ergibt sich der Grundsatz, „daß ein jeder Organismus in jeder Phase seiner Entwicklung nichts andres sein kann, als ein Kompromiß zwischen seinen ererbten Anlagen und der Gesamtheit der auf ihn wirkenden äußern Bedingungen" (Kassowitz: II, S. 60—77). Die ganze Ausdehnung der Organismenwelt in die Breite, ihr unendlicher Formreichtum scheint unter diesem Gesichtspunkt der äußern Einwirkungen auf die Gestaltung voll verständlich zu werden. Jeder Raum auf der Erde und jede Lebensmöglichkeit ist, wie nach Oken und Möbius Hensen bemerkt (Planktonexpedition, S. 53 f), voll ausgenutzt, und je vollkommener Organismen ihre Lebensmöglichkeit ausnützen, desto vollkommener sind sie in ihrer Art. Eine andere Frage aber ist es, ob auch die Höherentwicklung des morphologischen Typus aus den äußern Bedingungen sich erklären läßt. Das ist mindestens vorerst nicht einleuchtend. Mag auch ihre Mitwirkung stets erforderlich sein, so wird man doch hier geneigt sein, in erster Linie auf die innern Entwicklungsbedingungen Gewicht zu legen.

5. Für die Existenz immanenter Bildungsgesetze kann man schon auf die Kristallisationsformen der Mineralien hinweisen, die sich ebenso wie die organischen Typen nach den Graden ihrer Verwandtschaft in ein natürliches System ordnen lassen. Dazu kommt, was bereits Goethe so lebhaft empfunden und in seiner Lehre vom Urtypus zu formulieren versucht hat, der durch alle wissenschaftliche Erkenntnis, zumal die Zellenforschung, stets vertiefte Eindruck von einer innern Verwandtschaft aller Gestaltungen des Lebendigen, so daß auf der höchsten Stufe nur wiederkehrt, was auf der niedersten auch schon da war, nur eingewickelt, keimartig, gleichsam in niederer Potenz. Ueber bloße Deszendenz geht diese Verwandtschaft weit hinaus, da sie alles mit allem verbindet und weit reichere, vielseitigere und verschlungenere Beziehungen herstellt, als die notwendig auf geradlinige, einfache Zusammenhänge beschränkte agenealogische Verwandtschaft. Eine Erklärung ergibt sich auch hier nur, wenn man auf eine innere Gesetzmäßigkeit der organischen Entwicklung zurückgreift. Eine weitere wichtige Tatsache, die den gleichen Rück-

schluß erfordert, ist die Korrelation der Teile. Schon Cuvier formulierte den Satz: „Jedes organische Wesen bildet ein Ganzes, ein einiges und geschlossenes System, dessen Teile sich wechselseitig entsprechen und durch eine reziproke Reaktion zum gleichen Schlußeffekt zusammenwirken. Keiner dieser Teile kann sich ändern, ohne daß auch die andern sich ändern, und daher zeigt jeder Teil, für sich genommen, alle die andern an und bestimmt sie". Mit diesem Gesetz der Korrelation oder, wie er sagt, der Integration hat Spencer das von v. Baer aufgestellte Gesetz der Differenzierung verbunden, wonach die Reihe der Veränderungen, die jeder Organismus durchläuft, sich als Uebergang aus einem homogenen (gleichartigen) in einen heterogenen (ungleichartigen) Zustand der Struktur darstellt. Aus der Verknüpfung ergibt sich Spencers bekanntes Gesetz für die Entwicklung: In demselben Maße, als die Differenzierung der Teile sich steigert, wird ihre relative Selbständigkeit verringert und werden sie in die Lebensbewegung des Ganzen einbezogen und dieser untergeordnet. In weiterer Ausführung dieser Gedanken kommt O. Hertwig zu drei Gesetzen für den Verlauf des Entwicklungsprozesses der Zelle: 1. Auf den gleichen Reiz antwortet die Zelle durch gleichmäßig sich wiederholende Reizwirkungen. Daraus ergibt sich die Wichtigkeit konstanter Verhältnisse für die Ausbildung besonderer Funktionen und Strukturen an den Zellen. 2. Im Zellenverein führt die Differenzierung zu physiologischer Arbeitsteilung, wobei aber auch gegenseitige Vertretung stattfindet. 3. Entsprechend dem Grade ihrer Differenzierung wird die einzelne Zelle zu einem unselbständigen und abhängigen Teil einer übergeordneten Lebenseinheit. Die große Bedeutung, welche die Konstanz der Bedingungen für die Entwicklung des Organismus besitzt, erklärt sich aus seiner Nötigung, sich in einem biologischen Gleichgewichtszustande zu erhalten. Je länger ein solcher Zustand gedauert hat, desto mehr befestigt er sich und gelangt schließlich zu endgültigem Stillstande, wie man das im allgemeinen für die heute bestehenden Hauptformen annimmt. Daraus ergibt sich, daß Grundlage einer Weiterentwicklung nicht ein fertiger Typus sein kann, sondern nur ein noch biegsamer, der in sich noch Spannungen und Ueberschüsse enthält. Umgekehrt zeigt sich nicht selten, daß wo die äußern Nötigungen (z. B. bei Parasiten) aufhören, auch eine Rückbildung oder Verkümmerung von Organen erfolgt; ebenso bleiben unter Umständen Arten beim Durchlaufen ihrer Larvenformen auf einer solchen stehen und werden geschlechtsreif, ohne vorher ihre vollentwickelte Form erreicht zu haben. — Dem Prinzip der Korrelation, deren Verständnis im einzelnen noch vielfach versagt, entspricht die Art der Variabilität. Darwin ließ, dem logischen Prinzip der Kontinuität (s. Nr. 1) folgend, die Variationen in kleinsten Abständen, gleichsam als mathematische Differentiale und unbestimmt nach allen Seiten vor sich gehn und jedes Organ beliebig verändern ohne alle Beziehung zum Gesamtorganismus (wenngleich auch er die Korrelation der Teile nicht überhaupt leugnete). Dieser richtungslosen (also zufälligen) und isolierten Abänderung der einzelnen Eigenschaften hat die neuere Forschung eine symmetrisch, korrelativ wirksame Variabilität gegenübergestellt. Werden die Variationen nach ihrer Aehnlichkeit geordnet, so ergeben sie kein Chaos, sondern ein natürliches System im Kleinen. Quetelet hat nachgewiesen, daß die Variationen nach ganz bestimmter Gesetzmäßigkeit erfolgen, indem die Merkmale sich von einem Durchschnitt entfernen und zwar desto seltener, je abweichender sie sind. Die Variabilität gleicht einer Wellenbewegung, die in den mannigfachsten Kurven und Zickzackbewegungen um den Normaltypus stattfindet und nach jeder Ausweichung stets zu diesem zurückstrebt. — Neben dieser alltäglichen, um einen Mittelpunkt schwingenden Veränderlichkeit haben Forscher wie Kölliker, Korschinsky, Eimer, de Vries, Standfuß u. a. eine zweite Art der Variation entdeckt, welche die Nachkommen sprunghaft verändert und vielfach durch Vererbung erhalten bleibt (Mutation, Heterogenesis, Halmatogenesis). Welcher Art die hier sich ankündigende immanente Gesetzmäßigkeit sei, ist noch keineswegs ausgemacht. Erwähnt sei indes die Annahme des französischen Chemikers Gautier, daß jeder Formenänderung eine chemische Umgestaltung des Protoplasmas vorangehen müsse. Im Prinzip der „Koaleszenz", d. h. der Vereinigung der Bildungselemente von gewissen, sich nahe stehenden Organismengruppen, glaubt er den Grund für plötzliche große Sprünge in der Formenentwicklung der Tiere und Pflanzen aufweisen zu können. Fraglich ist noch, ob durch sprunghafte Veränderung nicht nur die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften vermehrt, sondern auch die Organisationshöhe gesteigert werden könne; einen einwandsfreien Fall solcher Steigerung glaubt Francé vorlegen zu können (S. 146). Neben der Tatsache der Variabilität und Mutation wird man zum Erweise einer innern Gesetzmäßigkeit der Entwicklung auf die Vorgänge der Regeneration, d. h. des Wiederersatzes in Verlust geratener kleinerer oder größerer Körperteile, zu achten haben, sowie der Heteromorphose, d. h. der Bildung neuer Organe an Körperstellen, wo sie unter normalen Bedingungen nicht hingehören und nicht gebildet werden können. Die hier vorliegenden Tatsachen, die von Loeb, von Wolff u. a. durch höchst interessante Experimente festgestellt wurden, sind so sinnvoll, daß an ihnen die neue teleologische Schule (s. u.) ein sehr gewichtiges Material besitzt. — Sichergestellt wird schließlich die Annahme immanenter Entwicklungsgesetze durch die wundersamen Tatsachen der Vererbung. Freilich läßt sich auch hier der Einfluß der äußern Bedingungen nicht übersehen. Es ist festgestellt, daß durch äußere Einflüsse, welchen die Eier in Bezug auf Wohnung und Nahrung ausgesetzt werden, eine veränderte Formbildung erzielt werden kann. Z. B. hängt es nur von der Größe der Zelle und der Reichlichkeit der Ernährung ab, ob befruchtete Eier der Bienenkönigin Arbeiterinnen oder wieder Königinnen werden. In der gleichen Richtung sind Veränderungen der Lichtintensität, der Temperatur, sowie mannigfache chemische oder mechanische Einflüsse wirksam. Es ist ferner gelungen, in einzelnen Fällen auch unbefruchtete Eier zur Entwicklung zu bringen, die sich freilich häufig als eine krankhafte und bald abgebrochene erweist. Vornehmlich aber zeigt die Vererbung erworbener Eigenschaften, die trotz Weismanns Einspruch immer mehr als erwiesen angesehen wird (das Nähere ¶ Deszendenz-

theorie), den Einfluß der äußern Faktoren. Indes überwiegt doch bei weitem der Eindruck, daß in der Vererbung bestimmte Gesetzmäßigkeiten wirksam sind. Wenn wir überlegen, daß in der winzigen Ei- und Samenzelle fast alle Bedingungen für die Entstehung des Organismus in allen seinen Teilen enthalten sein müssen, ja daß jede einzelne Zelle nicht nur mit allen erblichen Eigenschaften der Art ausgestattet, sondern auch der Träger der individuellen Züge des Erzeugers bis ins geringfügige und nebensächliche ist, daß das Kind meist eine wundersame Durchdringung und Mischung von Eigenheiten der Eltern zeigt, so kann uns vor solcher Gesetzmäßigkeit der Uebertragung schwindeln. Aber auch die Einzelheiten, die die Forschung bisher hat feststellen können, bestätigen jenes Walten einer festen und harmonischen Gesetzmäßigkeit. Die im Kern der Geschlechtszellen vorhandenen Fäden oder Chromosomen, die für jede Art stets in konstanter Anzahl vorhanden sind, werden als die materiellen und sichtbaren Ueberträger der Vererbung angesehen. Die männlichen und weiblichen Chromosomen verschmelzen keineswegs miteinander, sondern bleiben zunächst getrennt. Ihre Summe erst entspricht der Anzahl von Chromosomen, die jede nicht zur Fortpflanzung bestimmte Zelle des betreffenden Organismus in sich enthält. Bei der Reifung der Geschlechtszellen, die somit nur die halbe Zahl enthalten dürfen, vermindern sich die Chromosomen um die Hälfte, indem je eines der bisher geschiedenen väterlichen und mütterlichen Chromosome sich mit einander vereinigt. Diese Reduzierung der Vollkerne zu Halbkernen fordert die teleologische Beziehung geradezu heraus. Das schließt selbstverständlich das Bestreben nicht aus, den ganzen komplizierten Vorgang der Vererbung als „Lebensprozeß kleinster, organisierter, sich selbständig vermehrender, verschiedenartiger Stoffteilchen" zu erfassen (Hertwig), aber mindestens fraglich muß es doch erscheinen, ob eine rein mechanistische Auffassung den Vorgang befriedigend darzustellen, geschweige denn zu erklären vermag. — Ausschließlich Sache prinzipieller Erwägungen, nicht aber empirischer Nachprüfung ist zur Zeit noch immer die Frage, ob die bestimmte Richtung einer ganzen Entwicklungsreihe, nicht bloß des einzelnen Individuums, im Innern des Organismus angelegt ist, sodaß die Gesamtentwicklung einer vorgeschriebenen Bahn, einer ihr eigentümlichen Gesetzlichkeit folgt, oder ob grundsätzlich, sozusagen, aus allem alles werden kann. Die Annahme einer innern Zielstrebigkeit, eines auf Selbststeigerung, Höherbildung, Vervollkommnung gerichteten Bildungstriebes, durch den, soweit es die äußern Bedingungen gestatten, der Stammesentwicklung feste Richtlinien vorgezeichnet sind, wie sie einst von Männern wie v. Baer, Bronn, Nägeli vertreten war, erfreut sich heute wiederum steigender Anerkennung. Doch kann darüber erst geurteilt werden, wenn der psychische Faktor der Entwicklung, der heute von einer sich mehrenden Gruppe in den Vordergrund gestellt wird, ausreichend gewürdigt ist.

6. Schon längst war von philosophischer Seite darauf hingewiesen, daß die darwinistische Biologie in Gefahr stehe, ein wesentliches, ja das ausschlaggebende Moment zu übersehen: „Voraussetzung für das Ringen ums Leben ist natürlich der Wille zum Leben, der Wille zum Kampf ums Leben in allen Wesen, die an der Entwicklung beteiligt sind. Sie erleiden die Entwicklung nicht passiv, sie werden nicht wie Kieselsteine im Bach, durch mechanisch wirkende Ursachen von außen in die neue Form hineingestoßen. Vielmehr ist ihre eigne innere Aktivität die absolute Bedingung der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl. Ohne diesen Willen, den Willen zur Erhaltung und Betätigung des Eigenlebens und zur Erzeugung und Erhaltung von Nachkommen, wäre natürlich von einem Kampf ums Dasein überall nicht die Rede. Und zwar ist dieser Wille zum Leben die absolute ursprüngliche Voraussetzung" (Paulsen: Einleitung, S. 205 f). Schon früher hatte Fechner versucht, die Bildung der Sporen des Hahnes, die noch heute vom Zorn in Tätigkeit gesetzt werden, auf diesen, auf das Streben, dem Gegner tüchtig zuzusetzen, zurückzuführen, und Wundt hat dem Gedanken die allgemeine Wendung gegeben, daß alle organischen Tätigkeiten ursprünglich Willenstätigkeiten seien, die Organisation gleichsam erstarrte Willenstätigkeit. Es ist begreiflich, daß die biologische Fachwissenschaft nur sehr langsam und zögernd auf derartige Gedanken einging. In bezeichnender Weise hat Wilhelm Roux die Schwierigkeit zum Ausdruck gebracht, indem er von dem Lamarckschen Prinzip aussagt, daß es „von den verschiedenen Autoren in sehr ungleichem Maße als mitwirkend zugelassen wird . . weil man garnichts über die Ursache desselben kennt und nicht weiß, ob es als ein mechanisches und alsdann möglichst auszubeutendes, oder als ein metaphysisches, teleologisches, möglichst zu unterdrückendes aufzufassen ist" (zitiert nach Pauly, S. 85). In der Tat, hier liegt die Schwierigkeit. Die Naturwissenschaft ist ihrer Idee nach genötigt, mit unveränderlichen, stets sich gleichbleibenden Ursachen zu arbeiten. Läßt sich das Psychische als eine solche, mit Bezug auf ihre Sicherheit dem Mechanismus gleichwertige Ursache behandeln? Indes vermeiden ließ sich der Lamarckismus nicht; Darwin selbst hatte ihn in Ergänzung seiner Auslesetheorie anerkannt, ja er hatte selbst in seiner Lehre von der geschlechtlichen Zuchtwahl auf ein konkurrierendes, irgendwie psychisches Prinzip hingewiesen. Je mehr das Unvermögen der Selektionstheorie anerkannt wurde, desto mehr Gewicht mußte auf die Selbstanpassung des Organismus an die Außenwelt fallen. So gut wie allgemein anerkannt ist der halbe Lamarckismus, d. h. die Annahme, daß die Entwicklung durch eigene Leistung des Organismus, besonders durch Gebrauch und Uebung seiner Organe in Anpassung an die gegebenen Lebensbedingungen sich vollzieht, daß veränderter Gebrauch die Organe umbildet, Nichtgebrauch sie verkümmern läßt. Roux formulierte diese Wirkung der funktionellen Anpassung in zwei Gesetzen: 1. Die stärkere Funktion vergrößert das Organ bloß in denjenigen Dimensionen, welche die stärkere Funktion leisten; 2. Die stärkere Funktion ändert die qualitative Beschaffenheit der Organe, indem sie die spezifische Leistungsfähigkeit derselben erhöht. Diese Selbstanpassung des Lebendigen befähigt es, unter ungünstigen Bedingungen sich bis zu einem gewissen Grade selbst zu helfen, spontan auf Reize zu reagieren, gegen Kälte oder Hitze oder Nachstellungen Schutzvorrichtungen zu treffen, beschädigte Organe wiederherzustellen, ja ganz verlorene unter Umständen neu zu ersetzen, neue Färbungen,

Formen, Organe hervortreten zu lassen. — Indes, wer so weit gelangt ist, den drängt die Konsequenz weiter. Schon 1877 stellte Ernst Pflüger den Satz auf: „Die Ursache jedes Bedürfnisses eines lebenden Wesens ist zugleich die Ursache der Befriedigung des Bedürfnisses". W. Roux schrieb 1880: „Wenn es möglich wäre, einmal neue Formen zu züchten ohne Mitwirkung der funktionellen Anpassung, so würde man höchlichst überrascht sein über die gar nicht lebensfähigen Mißgeburten, denn es würde die zum Leben nötige innere Harmonie der Teile fehlen, welche nur durch die funktionelle Anpassung hergestellt werden kann". Der Pflanzenphysiolog W. Pfeffer wies darauf hin, daß „das Bedürfnis jedesmal diejenigen Prozesse erweckt oder beschleunigt, die auf Wiederherstellung des Gleichgewichts, auf Befriedigung des Bedürfnisses hinarbeiten". Neuerdings (1906) hat auch Boveri sich dahin ausgesprochen, daß allerdings „in diesen Begriffen des Gebrauchs und der Aktivität ohne Zweifel etwas Psychisches als bei der Transmutation wirkend" eingeführt werde. Diese Autoren gehören nicht der Schule des Neulamarckismus an. Um so schwerer wiegen ihre Zugeständnisse. Unter dem Eindruck der Kluft zwischen Organischem und Unorganischem (¶ Biologie ¶ Vitalismus ¶ Bunge ¶ Driesch) oder, vorsichtiger ausgedrückt, zwischen rein mechanischem Geschehen und organischem Naturprozeß sind aber immer zahlreichere Forscher zu der Folgerung fortgeschritten, daß „Lamarckismus ohne die Annahme einer, die Anpassungen bewirkenden Seele ein Unding" sei. Der Begriff der Zweckmäßigkeit, so führt Pauly, einer der Wortführer der neuen Schule, aus, ist das Zentrum der Frage nach dem Organischen. „Als das wahre Abzeichen des Lebens in steigender Manifestation von unten bis oben" umfaßt er die ganze organische Natur. „Das allgemeinste Vermögen jener Materie ausdrückend, die wir lebendig nennen, ist er Eins mit dem Begriff des Lebens, als Vermögen zu handeln und in Handlung vernünftig zu wirken und Vernünftiges zu gestalten." Zweckmäßiges kann nur durch ein urteilendes Prinzip zustande gebracht werden, weil es durch aktive Synthese eines Bedürfnisses und des sie befriedigenden Mittels entsteht. Darum ist Teleologie ohne eine, wenn auch minimale Form von ratio (Vernunft) nicht möglich. Erst die Voraussetzung der Aktivität eines seelischen Vermögens des Organismus erschließt den Zugang zur Erkenntnis organischer Leistungsfähigkeit. Der teleologische Akt aber hat kein anderes Ziel als sich selbst, ist allein abhängig von konkreten Erregungen und Bedingungen und ist insofern selbst ziellos, d. h. nicht beabsichtigte Vorstufe für den nächsten Schritt aufwärts. Diese auf Naturbeobachtung und Denknotwendigkeit gegründete Teleologie läßt sich experimentell untersuchen und in ihren Einzelheiten feststellen. — Die großen Schwierigkeiten dieser Theorie liegen auf der Hand; ein Rätsel ist zunächst schon die Verknüpfung physischer und psychischer Wirkungen zu festem eindeutigem Kausalzusammenhang; bekanntlich handelt es sich hier um eines der umstrittensten metaphysischen Probleme. Pauly selbst faßt seine Anschauung in dem Satze zusammen: „Alles, was wir von der Wirksamkeit des Psychischen ergründen können, ist dynamisch und immer von physikalischem Charakter, so seine wahre Ursächlichkeit, seine steigerungsfähige Spannkraft, seine Arbeitsleistung". Er will also eine Wechselwirkung des Psychischen und Physischen statuieren und das Psychische im Sinne der Energetik unter den allgemeinen Energiebegriff subsumieren, eine Auffassung, die schwere Bedenken gegen sich hat (¶ Energie und Energetik). Indes lassen sich diese durch eine vorsichtigere Formulierung beseitigen. Denn das wirkliche Verhältnis des Psychischen zum Physischen mag sein, wie es wolle, so geht doch in allen Fällen, in denen psychisches Erleben nachweisbar ist, die psychische Kausalreihe der physischen derart parallel, daß es a u s s i e h t, a l s o b der psychischen Ursache eine physische Wirkung entspreche. Diese allgemein geübte Zuordnung psychischer Ursache und physischer Wirkung (im Sinne der mathematischen Funktion) und umgekehrt ist aber das einzige, dessen empirische Forschung bedarf, um den Begriff einer teleologisch wirkenden Ursache einführen zu können. Im Uebrigen kann es offenbar nur darauf ankommen, ob dieser Begriff sich in der naturwissenschaftlichen Forschung empfiehlt oder gar als notwendig erweist, indem er zu tieferer Einsicht in die biologischen Vorgänge befähigt. Daran kann wohl ein Zweifel nicht bestehen, da z. B. Pawlow der experimentelle Nachweis einer Magensaftabsonderung ausschließlich auf seelische Anregung hin gelungen ist. Hält man den Begriff der psychischen Ursache in der angegebenen Begrenzung, so fällt damit auch ein zweites Bedenken. Besonders Francé hat ausgesprochen, daß in der Konsequenz des Neulamarckismus die Annahme von Pflanzenseelen, von Zellseelen, ja überhaupt von einer Beseelung des Stoffes liege (Panpsychismus). „Die bedürfnismäßigen Handlungen der ersten Zelle, die zum Leben kam, wären nicht möglich, wenn nicht bereits in den Vorstufen des Lebens, in dem physikalisch-chemischen Geschehen — natürlich gehörig vereinfacht — auch die Vorstufen der Urteilskraft als einfachste teleologische Reaktionen wirksam wären." Man mag dieser auf Fechner zurückgehenden naturphilosophischen Annahme noch so sympathisch gegenüberstehen, so wird man doch die hier unternommene Verflechtung von Spekulation mit empirischer Forschung nicht billigen können. Gegen eine solche Verdoppelung der Prinzipien werden sich Physik und Chemie so lange, bis sie etwa auf Grund von Nötigungen auf ihrem eignen Gebiet zu psychischen Faktoren greifen müssen, mit Recht verwahren. Auch wird im Panpsychismus der Seelenbegriff in einer Abblassung und Verallgemeinerung verwendet, in der er überhaupt nichts Bestimmtes mehr in sich schließt. Anders gestaltet sich die Sachlage, sobald sich die empirische Forschung unter Verzicht auf eine philosophische Gesamtbetrachtung der Dinge dazu entschließt, mit psychischen Faktoren dort zu rechnen, wo für sie ein Bedürfnis dazu vorliegt. Es kann wohl sein, daß es sich als nützlich erweist, mit Pflanzenseelen zu rechnen, wie Francé will, während andere noch widerstreben. Ebenso mag es sich, wie Wundt annimmt, als notwendig erweisen, sogar schon „ein aus einer gleichförmigen Protoplasmamasse zusammengesetztes" Protozoon als ein „unter dem innern Einfluß von Empfindungen und Gefühlen handelndes Wesen", als einen einzigen, von einheitlichen Willensakten bestimmten, zugleich aber einfachsten psychophysischen Organismus aufzufassen (System I, S. 323). Grundsätzlich kann in allen diesen Fällen

das Maß der geistigen Regsamkeit durch Experiment festgestellt und so der „psychische" Faktor als bestimmte Größe in die Rechnung eingestellt werden. Sehr viel weniger gilt das schon von den „Seelen" aller einzelnen Zellen eines Zellverbandes, weil stets nur die Reaktion des Gesamtorganismus, nicht die der isolierten Zelle unter Beweis gestellt werden kann, weil auch durch den Vorgang der Integration (s. N. 5) die Einzelzelle gegenüber dem einzelligen Organismus an Selbständigkeit verliert; es muß daher bezweifelt werden, ob wirklich die Forschung dazu gelangen wird, mit Pauly, Francé u. a. „Zellseelen" mit eignem Urteil, mit selbständigem Aufsuchen und Ergreifen der Mittel anzunehmen. — Als heuristisches Prinzip für neue Versuchsreihen und Methoden betrachtet, wird die neulamarckistische Voraussetzung psychischer Ursachen oder, wie sie auch bezeichnet wird, die Theorie der biologischen Psychologie voraussichtlich sich fruchtbar erweisen, da sie unzweifelhaft das Problem des Organismus am entscheidenden Punkte anfaßt. Dagegen wird der Versuch, das Prinzip zum alleingeltenden zu machen, schwerlich gelingen. Ganz abgesehen von jener mißlichen Notwendigkeit, den psychischen Faktor nicht nur zu statuieren, wo man ihn nicht mit Sicherheit zu konstatieren vermag und obendrein dieser hypothetischen Wirkungskraft die kompliziertesten Vorgänge der Vererbung usw. zuzurechnen, fehlt es dem Prinzip an der erforderlichen kosmischen Weite. Denn grundsätzlich faßt der Neulamarckismus nur die einzelne „Seele" mit ihrem Handeln von Fall zu Fall ins Auge. Aber damit statuiert er die Herrschaft des Zufalls, dessen Ohnmacht er den Darwinisten gegenüber vortrefflich nachweist. Denn vom Standpunkt der einzelnen Psyche ist alles mit Ausnahme ihrer selbst „zufällig". Nur vom Gesichtspunkt des einheitlichen Weltzusammenhanges aus ist, weil eben alles in fester und geregelter Verbindung steht, nichts mehr zufällig. Auch ist es absurd, der einzelnen Seele, wohl gar der hypothetischen Zellseele, den ganzen Reichtum wunderbarster Zweckmäßigkeiten, den sie handelnd darstellt, als ureignen Besitz beizulegen, es müßte denn sein, daß alle mit einander den Wunderbau des vielzelligen Organismus zu bilden beratschlagten, oder daß die Atome übereinkamen, die wunderbaren Welten zu bilden, deren tiefsinniger Harmonie unsere größten Geisteshelden in Demut und Andacht nachspüren. Es ist eben unmöglich, ohne über die Einzelseelen übergreifende und sie leitende Zusammenhänge, Gesetzmäßigkeiten und Kräfte, man nenne und man denke sie, wie man wolle, Dominanten, Entelechien, göttliches Leben und Wirken, die zweckmäßigen, harmonischen Einheiten verständlich zu machen. Experimentell lassen sich freilich diese Annahmen nicht verwerten, aber sie warnen vor der Ueberspannung irgend einer empirisch verwertbaren Methode, als sollte es durch sie möglich sein, bis auf den letzten Grund der Dinge hinabzusehen. Von dem höchsten Standpunkt aus, den das Denken einnehmen kann, dem der denkenden oder doch intelligenten (denn das Ganze kann nicht geringeres in sich enthalten, als die Teile) Welteinheit kann auch die gesamte Weltentwicklung, vollends die biologische, die zugestandenermaßen zweckmäßiges in sich enthält, nur als zweckmäßige angesehen werden. Allerdings glaubt Francé, daß die Annahme einer überpsychischen Teleologie durch die Bedingtheit und Beschränktheit der organischen Teleologie, sowie durch die Diskontinuität (Zusammenhanglosigkeit) der Entwicklung ausgeschlossen sei (S. 156. 161). Indes liegt hier ein Mißverständnis vor. Denn selbst in der Menschheitsgeschichte (s. N. 1) lassen sich Kausalgefüge und zweckvoller Zusammenhang nicht zur Deckung bringen; vielmehr erscheint die Erzeugung geistigen Gehalts und wertvoller Zwecke als eine im Kampf mit dem bloßen Mechanismus durch Aufnahme in den Willen zu verwirklichende Aufgabe, ohne daß doch deshalb der Leitgedanke eines zweckvollen Ganzen, das durch Entwicklung herzustellen ist, aufgegeben würde. Es liegt kein Grund vor, ein analoges Verständnis der organischen Entwicklung auszuschließen. Im Gegenteil legt sich, wenn man mit dem Neulamarckismus den psychischen Faktor der Umbildung für den konstitutiven erachtet, die Annahme nahe, daß die Steigerung und Höherbildung eben dieses geistigen Moments den tiefsten Gehalt der Entwicklung ausmachen werde, namentlich soweit sie sich nicht nur als sich verzweigende, als divergierende, sondern als zu höhern Lebenstypen aufsteigende darstellt. In der Tat hat Pauly, um nur ihn zu nennen, diese Konsequenz gezogen und ist geneigt, zwar nicht den Menschen in der besonderen Form seines Daseins, wohl aber „eine so hochgradige Potenzierung des Geistigen als Erkenntnis, Gefühlsleben und Machtentfaltung", wie sie uns im Menschentum begegnet, für eine „unausweichliche Notwendigkeit" des natürlichen Entwicklungsprozesses zu halten (S. 311 ff). Wie ein solches Aufsteigen des Geistes, sei es in Wechselwirkung oder in Parallele mit dem Aufsteigen der morphologischen Stufenfolge der Organismen möglich, wie es zu denken sei, das läßt sich nur auf Grund von Annahmen über den einheitlichen Weltgrund, die unter exakten Beweis nicht gestellt werden können, diskutieren. Mit dem Wesen des Geistes unverträglich erscheint nur die Annahme, daß aus allen Lebensformen das Geistige in höchster Potenz hätte hervorgehen können, aber infolge von äußern Hemmungen nicht entstanden ist. Ob man aber den einzelnen Urzellen ein bestimmtes, bald engbegrenztes, bald weit reichendes Bildungspotential beimißt (wie z. B. Reinke will) oder beim Aufsteigen zu höheren Stufen (mit Spencer) ein neues Moment aus unmittelbarem Kontakt mit dem Weltgrund einströmen läßt, dürfte in beiden Fällen auf eine symbolische Aussprache des Unsagbaren herauskommen. Zu betonen ist nur noch, daß, wie die Entwicklung des organischen Lebens keineswegs den logischen Forderungen der Kontinuität entspricht, sondern eignen Gesetzen folgt, so auch organischer und geistiger Fortschritt keineswegs zusammenfallen. Das ergibt sich schon aus der bekannten Tatsache, daß die Intelligenz der Tiere durchaus nicht der Stufe ihrer organischen Entwicklung parallel läuft. Vielmehr läßt sich sagen, „daß einer im Ganzen stetig fortschreitenden Entwicklung auf physischem Gebiet eine unstetige auf psychischem zugeordnet ist, daß graduellen und quantitativen Verschiedenheiten auf der einen Seite qualitative und spezifische auf der andern entsprechen können" (Stumpf, S. 58). Diese Regel läßt sich auf das allgemeinere Gesetz zurückführen, daß das Gesetz des stetigen Ueberganges nur für Größen, nicht für Qualitäten gilt. Schon die Modalitäten unsrer Empfindungen von

Farbe und Ton, Geschmack und Temperatur beweisen dafür. Auch Erwägungen der Gehirnphysiologie, wie sie von Kries angestellt hat (Ueber die materiellen Grundlagen des Bewußtseins, 1901), machen jene Ungleichartigkeit in der Korrespondenz von Physischem und Psychischem deutlich. Wendet man dieses Gesetz des unstetigen Ueberganges auf die Entwicklung an, so kann es nicht befremden, daß diese auf geistigem Gebiet noch viel mehr als auf dem der organischen Form ungleichmäßig und sprunghaft vorgeht, wie z. B. die erste Regung von Bewußtsein einen solchen Sprung bedeutet (vgl. Riehl, S. 166).

7. Besonderer Behandlung bedarf noch die Anwendung der E. auf den Ursprung des Menschen. Ohne jede Frage erfordert es die Theorie, anzunehmen, daß auch der Mensch aus einfachsten niedern Anfängen sich zu seiner gegenwärtigen Organisation entwickelt habe. Aber wie die Tiere mit dem Menschen zusammenhängen, ist für die heutige Wissenschaft noch eine offene Frage. So spricht sich z. B. Fischel dahin aus, wir dürften allerdings auf Grund der durch vergleichende Anatomie und Entwicklungsgeschichte ermittelten Tatsachen annehmen, daß der Mensch das Endglied einer unendlich langen Entwicklungsreihe darstellt, daß er in derselben ein Fisch-, ein Amphibien- u. a. m. ähnliches Stadium durchlaufen habe, aber welche von den bekannten Tierarten, ob namentlich jetzt noch existierende Arten in direktem und welchem Verwandtschaftsverhältnis zum Menschen stehen, das sei im Speziellen nicht mit Sicherheit zu ermitteln, weil die formalen Aehnlichkeiten zwischen nahestehenden Arten sehr verschiedene Deutungen zulassen. Mit Bezug auf die „Affen“theorie (¶ Darwinismus) gilt als allgemein zugestanden, daß der Mensch von keinem der jetzt lebenden Anthropoiden oder sonstigen Affen abstamme. Daß der Mensch mit den katarrhinen Affen zu einer Gruppe zusammenzufassen sei (gegenüber den platyrrhinen), hält man vielfach für durch Friedenthals Versuche mit Bluttransfusion erwiesen. Diese haben ergeben, daß Blutmischung bei verschiedenen Spezies um so schwerer sei, je weiter beide von einander abstehn, weil damit zugleich die physiologischen Eigenschaften des Blutes sich ändern. So läßt sich das Blut des Orang-Utang auf den Gibbon übertragen, ebenso das Blut des Negers auf den Weißen; aber auch mit dem Blute des Schimpanse ist Menschenblut verträglich, während es das Blut nicht anthropoider Affen auflöst. Indes beweisend ist dies gleiche chemische Verhalten für eine gemeinsame Abstammung nicht, es kann sich möglicherweise nur um eine Parallelerscheinung handeln, d. h. Zusammensetzung und physiologische Qualität der Blutkörperchen homolog genug sein, um ein gleiches oder analoges chemisches Verhalten zu erzielen. Etwas zurückgetreten ist in der Diskussion der bekannte Fund des Arztes Dubois auf Java, der „Pithecanthropus erectus“ (aufrechtgehender Affenmensch). Schwalbe findet in ihm wegen seines großen Gehirns und seiner aufrechten Haltung (letztere wird aus dem Oberschenkelknochen abgeleitet) eine schöne Zwischenform zwischen Anthropoiden und Mensch. Auf der andern Seite wird geltend gemacht, daß das hohe Alter, das dem Funde zugeschrieben wird, höchst zweifelhaft sei (Selenkasche Expedition); die Zusammengehörigkeit der auseinanderliegend gefundenen Knochenreste wird bestritten (Virchow), sie werden einer ausgestorbenen reinen Affenart zugesprochen (Hertwig). Daß unter den Anthropoiden eine Steigerung der Kapazität wirklich stattgefunden hat, kann mithin der Fund nicht beweisen. Die Kluft zwischen dem Pithecanthropus und dem rezenten (d. i. „gegenwärtigen“) Menschen versuchte Schwalbe zu überbrücken, indem er die im Neanderthal bei Düsseldorf gefundenen Skelettreste (zweifellos wirkliche Menschenreste) als vermittelnde Form auffaßte. Den Einwand Virchows, daß es sich um eine pathologische Entartung handeln könne, entkräftete er dadurch, daß er an andern inzwischen gefundenen Schädeln (zu Spy, Krapina usw.) die gleichen Eigentümlichkeiten nachwies. Als Hauptergebnis dieser Arbeiten bezeichnet Kohlbrugge in seinem kritischen Referat dies, daß „das Cranium Neandertaliense Formen zeigt, die niemals bei einem homo sapiens, er sei normal oder pathologisch verändert, er sei Neger, Europäer oder Australier, gefunden wurden, während der Schädel im übrigen doch auch menschenähnliche Formen aufweist“ (S. 13). Freilich schrieb Schwalbe: „Ein jeder Fund ausgestorbener Primaten kann uns zwingen, unsere Wegmarken anders zu stecken.“ Ein solcher bedeutender Fund scheint neuestens gemacht zu sein. In den Sanden von Mauer bei Heidelberg fand sich ein Unterkiefer, der „von den bisher aufgefundenen stratigraphisch [d. h. durch wissenschaftliche Untersuchung der Schichtungsverhältnisse] beglaubigten menschlichen Resten der älteste“ ist und dem ältesten Diluvium, wenn nicht gar dem Oberpliozän angehört. Den eingehenden Untersuchungen von Schoetensack entnehme ich, daß sich hier eine Kombination von Merkmalen zeigt, wie sie bisher nicht angetroffen ist. Es fehlt gänzlich ein Merkmal, welches als spezifisch menschlich gilt, nämlich ein äußerer Vorsprung der Kinnregion, und dieser Mangel findet sich „mit äußerst befremdenden Dimensionen des Unterkieferkörpers und der Aeste“ vereinigt. „Der absolut sichere Beweis dafür, daß wir es mit einem menschlichen Teile zu tun haben, liegt lediglich in der Beschaffenheit des Gebisses.“ Vergleiche mit einem Unterkiefer von Spy I ergeben einen Zusammenhang in dem Sinne, daß das Heidelberger Fossil bis in die Einzelheiten einem Vorfahrenstadium dessen von Spy entspricht, also „präneandertaloid“ ist. „Die individuellen Variationen der Mandibula (Unterkiefer) des Menschen von Krapina weisen auf einen Ausgangszustand hin, der dem Heidelberger Fossil ganz nahe gestanden hat.“ Vergleiche mit den Anthropoiden ergaben, daß das Fossil dem Ausgangszustande der Anthropoiden nahesteht, daß aber der Gorilla wie der Orang den sekundären, der Homo Heidelbergensis den primären Zustand repräsentiert und der gemeinsame Ausgangspunkt dem letztern viel näher steht. „Die Zunahme des Eckzahnes in der Anthropoidenreihe ist der Faktor, der den von der Bahn des Menschen entfernenden Schritt verschuldete.“ Insbesondere ergibt die Untersuchung der Zahnformen sowie des Innern der Zahnkronen „die Persistenz eines sehr primitiven Charakters überhaupt, wie er in der Stammesgeschichte des Primatengebisses als notwendiges Durchgangsstadium angenommen werden muß.“ Der „kindliche Charakter“ der Zähne, an die „keine großen Ansprüche gestellt worden sind“, „schließt jeden Gedanken an eine Spezialisierung der Vorfahrenform nach anderer Richtung aus. Kein Anthropoidenstadium kann

hier vorangegangen sein". Falls sich diese Beobachtungen bewähren, so wäre damit der exakte Beweis geliefert, daß der Mensch sich nicht aus der Anthropoidenreihe entwickelt haben kann, daß vielmehr die Anthropoiden von einem ihnen mit dem Menschen gemeinsamen Urtypus aus entartet sind. Schon Virchow hatte darauf hingewiesen, daß die Aehnlichkeit der jungen Affen mit Menschenkindern sehr viel größer ist, als die der alten Affen mit erwachsenen und ausgebildeten Menschen. Er hatte die Folgerung gezogen, „daß die Entwicklung des Affen von einer gewissen Zeit an einen Weg einschlägt, welcher dem entgegengesetzt ist, der beim Menschen die Regel ist, daß also der Affe, auch was seinen Kopf anbetrifft, durch seine weitere Ausbildung immer mehr dem Menschen unähnlich wird. Selbst der größte Affe behält ein Kindergehirn, wenngleich sein Gebiß das eines Ochsen beinahe erreicht. Es liegt daher auf der Hand, daß durch eine fortschreitende Entwicklung des Affen nie ein Mensch entstehen kann, sondern vielmehr umgekehrt durch diese jene tiefe Kluft hervorgebracht wird, die zwischen Mensch und Affe besteht (Menschen- und Affenschädel, S. 22. 25). Dieser (übrigens schon 1863 bei Karl Snell vorliegende) Gedankengang ist von Ranke, Kollmann, Klaatsch u. a. aufgenommen und daraus die Folgerung abgeleitet, daß die Affen von mehr menschenähnlichen Formen abstammen müssen. Snell hat sogar die These verteidigt, daß der Mensch sich direkt aus dem Urstamm der Wirbeltiere entwickelt habe, während die Tiere gewissermaßen abgeirrte Seitenzweige dieses Urstammes sind, die sich durch Differenzierung vom Urstamm gänzlich entfernt haben. In ausgebildeterer Form wird dieselbe Hypothese von Klaatsch vertreten, der die Stammgruppe bis ins Paläozoikum glaubt verfolgen zu können. Damit verbindet er das von vielen anerkannte Naturgesetz, daß eine einmal eingeschlagene spezialisierte Richtung nicht wieder rückgängig gemacht werden könne. Erwähnt sei noch, daß Schwalbe wie Klaatsch die Katarrhinenaffen (als vom gemeinsamen Typ divergierend) aus der Stammreihe des Menschen wegfallen lassen, Hubrecht (The descent of the primates) die Lemuriden (wegen der Form ihrer Plazenta) aus dem Stammbaum streicht, Haacke nicht einmal den gemeinsamen Ursprung von Menschen und Affen, sondern nur eine Abstammung aus einer dem Prosimier (Voraffen) ähnlichen Form zulassen wollte. Man sieht, wie hypothetisch und unsicher — der Natur der Sache nach — alle Aufstellungen auf diesem Gebiete sind. Sicher ist nur, daß der Dogmatismus Häckels in Festlegung von Stammbäumen gründlich verfehlt ist; als ebenso sicher muß freilich gelten, daß eine Entwicklung des Menschen aus andersartigen Formen stattgefunden hat. Ueber die Anwesenheit des Menschen auf Erden läßt sich mit Bestimmtheit nur sagen, daß er während der Diluvialzeit vorhanden ist, daß er aber vor dem Tertiär nicht gelebt hat. So wird die Entstehung der morphologischen Struktur des Menschen in der Hauptsache vermutlich in der Tertiärzeit anzusetzen sein; für seine Existenz während dieser Zeit scheinen Bearbeitungen von Knochen und Steinen zu sprechen.

8. Aus der Eingliederung des Menschen in die Natur sollte sich, wie man im ersten Eifer verkündigte, ergeben, daß auch die geistigen Leistungen nur als Erzeugnisse eines besonders begabten Tieres zu würdigen und darum die Wissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen, wie Anthropologie, Ethnologie, Psychologie, Sprachwissenschaft, Kultur-, Wirtschafts-, Staats- und Rechtswissenschaft, auch Ethik und Religionswissenschaft nichts als Naturwissenschaften seien. Soll hiermit nur die Notwendigkeit des Zusammenhanges und der lebendigen Wechselwirkung aller Wissenschaften betont sein, so besteht, vom Entwicklungsgedanken aus beurteilt, diese Konsequenz durchaus zu Recht. Machte sich aber, wie nicht zu leugnen ist, in jener Forderung das Bestreben geltend, den Menschen bei seinen primitiven Anfängen festzuhalten, und ihn nur als „Tier" zu beurteilen, so hat dem gegenüber schon Albert Lange hervorgehoben, daß das menschliche „Geistesleben noch ein Problem bleibt, wenn auch alle Konsequenzen der Deszendenzlehre zugegeben sind". „Man kann nicht verhindern, daß zwischen Natur und Geist unterschieden wird, solange wir zur Erkenntnis beider Gebiete verschiedene Ausgangspunkte und zur Beurteilung ihrer Erscheinungen verschiedene Wertmesser haben" (Gesch. des Materialismus, 1896[5], S. 313). Die von der Deszendenzlehre ausgehende Betonung des Primitiven auf allen geistigen Gebieten hat sich unzweifelhaft als sehr fruchtbringend erwiesen, aber das tiefere Eindringen der Forschung hat stets von neuem den Unterschied zwischen Mensch und Tier, den man möglichst verwischen wollte, deutlich hervortreten lassen, nicht als einen in jeder Beziehung absoluten, aber doch insofern absoluten, als hier „alle relativen Unterschiede zusammenwirken, um eine besondere Form hervorzubringen" (Lange, S. 437). — Es ist weder angängig noch erforderlich, hier in Einzelheiten der Forschung über die primitive Kultur einzutreten. Nur die prinzipiell wichtigen Gesichtspunkte sind kurz herauszuheben. Gründlich widerlegt ist durch die prähistorische Forschung die Annahme, es müsse gelingen, ein Stadium rein tierischen Lebens der Menschen aufzudecken. Schon „der paläolithische Mensch vom Schweizersbild war kein Kannibale; er stand bereits auf einer gewissen Stufe der Gesittung"; er kannte das Feuer, wußte aus dem Feuerstein alle nötigen Werkzeuge anzufertigen, kleidete sich in Felle, wußte der stärksten wie der schnellsten Tiere Herr zu werden, bestattete aller Wahrscheinlichkeit nach seine Toten außerhalb der Wohnstätte (J. Nüesch: Das Schweizersbild, 1896, S. 248). Naturgemäß sind es hauptsächlich die Werkzeuge, die heute von der Lebensweise und Kultur jener Zeit Zeugnis ablegen. Aber eben in der Beschaffung künstlicher Werkzeuge zeigt sich bereits der Unterschied vom Tiere, eine Fähigkeit der Ausdauer und des Abstrahierens vom unmittelbaren Bedürfnis, die bei den Tieren nicht beobachtet ist. Der gleiche Abstand zeigt sich in der Sprache. Häckel hält es (mit andern) für ausgemacht, „daß unsere hochentwickelte Begriffssprache sich langsam und stufenweise aus der unvollkommenen Lautsprache unserer pliozänen Affenahnen entwickelt hat". Nun hat Garner die „Sprache" namentlich der Kapuzineraffen eingehend, freilich auch kritiklos, studiert, kommt indes, wiewohl selbst ganz in Häckels Gedankenkreis stehend, nur dazu, neun Laute wesentlich vokaler Art zu konstatieren, deren Bedeutung er glaubt verstanden zu haben, die aber kaum etwas anderes als Interjektionen sind, deren Bedeutung die Umstände an die Hand geben. Ge-

wiß läßt sich annehmen, daß unwillkürliche wie absichtlich gebrauchte Töne eine Grundlage der menschlichen Sprache gebildet haben; aber was auch die primitivste Sprache von solcher Lautsymbolik unterscheidet, ist die artikulierte Wortbildung und die Verwendung des Wortes für einen bestimmten Vorstellungsinhalt. Durch den Willen hervorgebracht, bringt die Sprache Vorstellungen zum Ausdruck. Wohl mögen die ersten Wortwurzeln aus Tonmalerei, aus der Nachbildung oder Andeutung irgend einer Eigenschaft des bezeichneten Gegenstandes entstanden sein, aber immer handelte es sich um die Bezeichnung eines Gegenstandes, und so konnte sich das Wort allmählich in ein bloßes Vorstellungszeichen umwandeln; so tritt in der Sprache die geistige Eigenart des Menschen zutage: „die Sprache ist unser Rubikon, und kein Tier wird wagen, ihn zu überschreiten ... kein Prozeß natürlicher Auswahl wird je bedeutungsvolle Worte aus dem Vogelgesang oder dem Tiergeschrei herauslesen" (Max Müller). — Auf psychologischem Gebiet hat namentlich Spencer die evolutionistisch-biologische Methode durchzuführen versucht und hat den Uebergang der automatischen Reflexbewegungen in instinktive Handlungen und weiterhin in Vernunft und Wille aus der zunehmenden Komplikation der äußern Umstände und der Reaktionen auf sie erklärt. Der Tierpsychologie hat insbesondere Romanes seine Kraft zugewendet. Ohne Zweifel sind durch diese Bemühungen prinzipiell bedeutsame Untersuchungsreihen angeregt. Indes urteilt ein Kenner wie Wundt, daß man noch immer nötigenfalls menschliche Psychologie treiben könne, ohne sich sonderlich um die Resultate der Tierpsychologie zu bekümmern, während diese bei jedem Schritt auf die Vorarbeiten angewiesen sei, die die experimentelle Analyse des menschlichen Bewußtseins geleistet habe. Der psychische Unterschied zwischen Mensch und Tier scheint Wundt darin begründet zu liegen, daß der Mensch den Schritt von der bloßen Assoziation der Vorstellungen zu ihrer bewußten logischen, d. h. gesetzmäßigen Verbindung, zur intellektuellen Bewußtseinstätigkeit hat machen können, womit sich ihm der Zutritt zu unbegrenztem geistigem Fortschritt eröffnete. Dagegen sei es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß eine Spezies unserer höheren Tiere irgend einmal diesen ungeheuern Schritt machen werde (Menschen- und Tierseele, S. 440). Parallel mit der Betätigung der Intelligenz geht die künstlerische Phantasietätigkeit. Darwin hat bekanntlich die Schönheit der Natur, ihre Farbenpracht, ihren Formenreiz, den süßen Duft, den Wohlgeschmack auf den Schönheitssinn der Tiere zurückgeführt. So vieles gegen diese Theorie spricht (vgl. z. B. Kassowitz II, S. 144 ff), so ist gewiß Farbensinn und Tongefühl bei manchen Tieren anzunehmen; auch darin, daß das Tier spielt, zeigt sich ein geistiger Trieb, durch den es sich dem Menschen nähert. Indes fehlt es ihm, wie Wundt nachweist, durchaus an einer planmäßigen einheitlichen Verknüpfung der Vorstellungen und damit an der erfinderischen, freien Tätigkeit der Phantasie, welche die Grundlage des künstlerischen Schaffens bildet (S. 428 ff). Dagegen hat der Mensch schon in der paläolithischen Periode (in der alten Steinzeit), zu einer Zeit, in der er auf Mammuth und Rhinoceros jagte, die Anfänge der Gravierung und Skulptur hervorgebracht. In reizvoller Weise hat Verworn ein Bild dieser Kunstanfänge entworfen, und Wundt hat versucht, ihre psychologischen Gesetze zu entwickeln. Freilich wird es dabei bleiben, daß die Kunstleistungen der Primitiven vielmehr ein höchst schwieriges Problem der Aesthetik als ein Mittel zum Verständnis des Schönen darbieten (Volkelt). — Analog wird man über die sittlichen und religiösen Vorgänge urteilen müssen. Wenn z. B. Wilhelm Stern einen „innerhalb des menschlichen Geschlechts und der Tiergeschlechter durch genetische Entwicklung allmählich entstandenen und durch unzählige Generationen auf die einzelnen menschlichen und tierischen Individuen vererbten Trieb" als Prinzip der Ethik hinstellt (Krit. Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft, 1897, S. 338), so wird damit der Erkenntnis des Sittlichen nicht gedient. Es ist freilich gewiß, daß wir auch bei den Tieren auf seelische Dispositionen treffen, die die notwendige Vorbedingung sittlicher Entwicklung bilden, Triebe, die sie zu Gemeinschaften vorübergehender oder dauernder Art („Tierstaaten") verbinden können, Regungen des Mitleids mit den Schmerzen eines andern Wesens, opferfreudigen Wagemut für ihre bedrohten Jungen u. dgl. Aber das eigentliche Wesen des Innenvorganges ist schwierig zu erforschen, weil wir nicht ohne weiteres es nach der Analogie unsers eigenen Innenlebens beurteilen dürfen; dazu kommt, daß zwar alle diese Regungen Vorbedingungen des Sittlichen sind, aber nicht sein Wesen ausmachen. Denn hierzu muß das Handeln autonom, also willkürlich oder spontan sein, nicht aus blindwirkendem Instinkt hervorgehn, setzt also eine Intelligenz voraus, die nur menschliches Vorrecht ist. Viel befruchtender als durch den Hinweis auf eine angebliche tierische Sittlichkeit hat die evolutionistische Ethik durch die Erforschung der Sitte bei den Naturvölkern, sowie durch den Ausbau der Soziologie und der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gemeinschaftsformen gewirkt. Indes sind auch in alledem zwar Bausteine für die Ethik gegeben, aber ihre wichtigsten Aufgaben, die in der Aufdeckung des ethischen Apriorismus, der Geltung von Normen gipfeln, noch nicht einmal angefaßt (¶ Ethik). Was schließlich die Religion angeht, die Beziehung des Menschen zum Uebersinnlichen, so ist ohne weiteres deutlich, daß sie eine solche Potenzierung geistiger Kraft erfordert, daß dem Tiere irgend eine Anlage hierzu nicht eignen kann, man müßte sie denn in der Furcht und dem blinden Abhängigkeitsgefühl erblicken wollen, auf die man wohl in arger Verkennung ihres geistigen Charakters die Religion hat reduzieren wollen. Dagegen hat die Prähistorie Spuren religiöser Zeremonien (Totenkult) schon beim Uebergange zur neuern Steinzeit, wenn nicht früher, nachweisen können. Auch mit Bezug auf die Religion hat die evolutionistische Forschung das Verdienst, die Fragen nach den Anfängen, nach primitiven Formen, nach Rudimenten tieferstehender religiöser Anschauungen in den historischen Religionen der zivilisierten Völker in lebhaften Fluß gebracht zu haben. Aber auch hier zeigt sich mit steigender Deutlichkeit, daß es nicht möglich ist, von den primitiven Religionen aus die höchststehenden in ihrem wirklichen Wesen zu erfassen, sondern daß vielmehr umgekehrt erst eine an dem höchsten Inhalte gereifte und vertiefte Forschung hoffen darf, in die Dunkelheit und Sinnlosigkeit, die den Anfängen anhaftet, Licht

und Sinn hineinzubringen (¶ Erscheinungswelt der Religion). So stark man auch — mit Recht — die Notwendigkeit betont, im Interesse eines lückenlosen Verständnisses die Linien zu zeichnen, welche auch die höchsten geistigen Schöpfungen der Menschheit mit ihren ersten Anfängen, ja darüber hinaus mit der dämmernden tierischen Seele verbinden, so gewiß die hierauf gerichteten Forschungen an die Stelle eines abstrakten und blutleeren idealistischen Schemas Bilder voll Lebenswahrheit und Wirklichkeit setzen werden, so bleibt es doch dabei, daß nicht in den Anfängen, sondern im Verlaufe der menschheitlichen Entwicklung sich ihr wahres Wesen erschließt.

9. Nachdem wir dem Entwicklungsgange von der Entstehung unsers Sonnensystems bis zu den Anfängen des menschlichen Geisteslebens gefolgt sind, haben wir noch darnach zu fragen, ob und wie der christliche Glaube die hier für ihn vorliegenden Probleme und Schwierigkeiten zu bewältigen vermag. Daß solche Schwierigkeiten bestehen, nicht nur für die genau festgelegten Ausprägungen des kirchlichen Christentums, sondern für jeden wirklichen Glauben, darf ich als zugestanden voraussetzen; sie liegen auch nicht nur in Einzelheiten, über die sich streiten läßt, so gewiß durch manche Einzelaufstellungen der Gegensatz über Gebühr verschärft ist (man denke z. B. an Häckel), sondern in dem Verhältnis des Gottesglaubens zum Entwicklungsgedanken als solchem. Denn indem die Wissenschaft, seinem Leitstern folgend, die Maschen ihres Gewebes weiter und weiter zu einem das ganze Weltgeschehn umspannenden Netze auszieht, alles Gegebene wieder auflöst und in grenzenlose Reihen des Bedingten umwandelt, scheint keine Handhabe mehr für die Statuierung des Unbedingten, in der ruhelosen Flucht der Erscheinungen keine Stelle für das ewig Bleibende und Unveränderliche offen zu bleiben. Gelöst werden kann die Spannung nicht durch das Bestehen auf der alten Ansicht von willkürlichen, wie von außen kommenden Eingriffen Gottes in das unablässige Getriebe. Denn damit wird prinzipiell der Entwicklungsgedanke selbst zerstört und damit dem wissenschaftlichen Denken seine schärfste Ausprägung genommen, wogegen dies mit Recht bis aufs äußerste ankämpfen muß. Ebenso wenig kann es genügen, wenn die äußersten Punkte des Systems, welche das moderne Denken noch immer nicht hat erobern können, die Ursprünge der Weltbildung, der Uebergang vom Unorganischen zum Organischen, vom Tierischen zum Geistigen und alle sonstigen Unbegreiflichkeiten vom Glauben in Anspruch genommen werden. Weder kann lebendige Forschung je darauf verzichten, auch auf diese noch widerstrebenden Gebiete den Grundsatz der Kontinuität anzuwenden, noch vermag die Frömmigkeit lebendig zu bleiben, wenn sie so an die äußersten Grenzen der erforschten Welt verwiesen wird. Es entsteht so nur der schon von Comte in System gebrachte Anschein, als müsse die überlebte Geistesform der Religion vor der siegreichen Wissenschaft mehr und mehr absterben. In Wahrheit ist die Religion kein absterbendes Gebilde, sondern wird gerade durch die Forschung, durch die tiefere Erkenntnis der Wirklichkeit, wie es unsere Tage zeigen, neu belebt und verjüngt. Denn je mehr die Wissenschaft in die Tiefe und Breite geht, desto mehr erschließt sich eine Tiefe und Universalität des Weltlebens, die vollbegreiflich nur dann wird, wenn wir sie auf Gottes Wirken als den treibenden innern Grund aller Entwicklung zurückführen. Darum vermag sich der Gottesglaube mit jeder Entwicklungstheorie, sie sei mechanistisch, panpsychistisch oder wie sonst entworfen, abzufinden, so lange nicht behauptet wird, es sei in ihr die letzte Tiefe der Wirklichkeit entschleiert. Diese Behauptung wird aber auch durch nüchterne Selbstbesinnung auf die Bedingungen unserer Erkenntnis, wie sie Kant angebahnt hat, ausgeschlossen. Es ist indessen selbstverständlich, daß die heute um sich greifende Rückkehr zu teleologischen Gesichtspunkten, zu psychischen Kräften (s. Nr. 5. 6) dem Gottesglauben noch stärkere Stützpunkte gewährt als mechanistische Theorien im Sinne Darwins (¶ Teleologie). Die Rückwirkung der entwicklungsgeschichtlichen Weltansicht auf das Verständnis des Wesens Gottes (¶ Gottesbegriff usw.) und seiner Wirkungen (¶ Schöpfung ¶ Vorsehung ¶ Wunder, dogm., ¶ Gebet, dogm.) ist hier nicht darzustellen. Wohl aber muß dem Mißverständnis entgegengetreten werden, als ob durch den Hinweis auf Dysteleologien (Zweckwidrigkeiten) in der Natur, auf ihre (übrigens vielfach übertriebene) Grausamkeit, auf Diskontinuitäten (Zusammenhanglosigkeiten) oder Rückfälle der natürlichen Entwicklung der christliche Gottesgedanke abgetan sei (¶ Theodicee). Denn dieser gründet sich nicht in erster Linie auf die Natur, sondern auf die besondere Erfahrung des geschichtlich-geistigen Lebens der Menschheit. Auch beansprucht er keineswegs, im Sinne Hegels eine volle Einsicht in das Wesen der natürlichen Entwicklung als Vollzug eines göttlichen Planes zu besitzen. Wie er als Erlösungsglaube überall von den Gegensätzen und Kämpfen des Weltlebens, um sich in ihnen aufrechterhalten zu können, an Gott appelliert, so kann er auch die Natur nicht als eine völlig durchsichtige Darstellung Gottes selbst beurteilen, sondern muß auch in ihr neben fördernden und das Geistesleben anregenden Wirkungen, die ihm als Gottes Walten verständlich sind, entgegengesetzte und feindliche anerkennen, die ihm erst im Glauben, nicht im Erkennen (teleologisch) verständlich werden. Die rein optimistische Naturbetrachtung des Pantheismus ist ihm daher unzugänglich und erscheint selbst vom Schöpfungsglauben aus als unzureichend. Sollte sich die neuere Zurückführung der biologischen Entwicklung auf wenigstens zum Teil psychische, mithin relativ freie Ursachen bewähren, so würde damit vielleicht auch etwas für die Erklärung jener Zwiespältigkeit der Natur wenigstens in einigen Beziehungen gewonnen. Daneben wird freilich die Selbständigkeit des Naturmechanismus und das Uebergreifen seiner allgemeinen Gesetze auch auf die psychischen Ursachen als wesentlichstes Moment in Betracht zu ziehen sein. — Läßt sich mithin die formale Vereinigung des Gottesglaubens mit der Entwicklungstheorie sehr wohl vollziehen, die Entwicklung selbst als Schöpfung, als dauernde Hervorbringung Gottes auffassen, ja erhält die übliche Auffassung der Entwicklung als einer unendlichen erst durch Verbindung mit der Gottesidee den notwendigen Halt, so ist doch damit die inhaltliche Schwierigkeit der Verbindung um nichts gemindert. Am deutlichsten kommt sie in der aus dem christlichen Gottesgedanken fließenden Schätzung des Menschen als Gotteskindes und in der Idee eines Reiches Gottes als letzten Zieles aller Weltentwicklung zum Ausdruck. Zwar ist es ja nicht

der Mensch als Mensch in seinem empirischen Bestande, sondern der Mensch als sittlicher Geist in seiner innigsten Vereinigung mit dem unendlichen Geiste, der als Ziel der irdischen Entwicklung gedacht wird. Aber allerdings ist diese Suprematie des Geistes dem christlichen Glauben unveräußerlich. Wird sie sich behaupten können, wo alles sich im Fluß der Entwicklung in bloße Relativität aufzulösen scheint, wo insbesondere für den Menschen der engste Anschluß an die Entwicklung der andern irdischen Organismen gewonnen ist? Bei genauerer Betrachtung lassen sich diese Schwierigkeiten überwinden; sie sind ohnehin durch die neuere Entwicklung der Biologie, wie man sich überzeugt haben wird, erheblich verringert worden, in der teleologisch wirkende psychische Kräfte anerkannt werden. Man wird vor allem, ohne mit den Tatsachen in Widerspruch zu kommen, behaupten dürfen, daß innerhalb der natürlichen Entwicklung sich Platz genug für die eigenartige geistige Größe des Menschen und Anknüpfung genug für seine geistige Bildung bietet, um eine unvermittelte Menschenschöpfung als zwecklos erscheinen zu lassen. Ist ein geistiges Moment schon in den Organismen, zumal den hochentwickelten, mehr oder minder stark wirksam, ist ferner die Mannigfaltigkeit der individuellen Formen eine um so reichere, je höher die Stufe ist, auf der Lebewesen sich befinden, so entfällt die Nötigung, bei der Entstehung des Menschen einen absoluten Neuanfang anzunehmen, zumal ja auch sein geistiges Leben sich nach allen Seiten hin ebenso an das Gesetz der Entwicklung gebunden zeigt wie die Bildung jedes einzelnen menschlichen Körpers. Weiter muß man sich vergegenwärtigen, daß der Entwicklungsgedanke an sich durchaus nicht zu einer Nivellierung aller Unterschiede führt. Zwar scheint das logische Prinzip der Kontinuität (s. Nr. 1) mit seiner Forderung kleinster Uebergänge eine solche zu bedingen, aber auf die Wirklichkeit läßt es sich nur in Verbindung mit dem Prinzip der Spezifikation, der Statuierung von Mannigfaltigkeit, anwenden. Welche Mischung in Wirklichkeit eintritt, darüber läßt sich prinzipiell gar nichts ausmachen, wie schon Kant hervorgehoben hat (Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, S. 515). Nun zeigt die Natur schon in Hinsicht der äußern Formen nicht ein solches Maß unmerklicher kleinster Uebergänge, wie die Theorie sie konstruieren könnte. Noch weniger können solche (nach dem gegen Ende von Nr. 6 Bemerkten) für das Innenleben in Betracht kommen; hier muß der Uebergang noch viel sprunghafter sein. Denn nehmen wir zunächst rein quantitative Unterschiede in der Ausbildung der Organismen an, so müssen diesen für sie selbst und ihre eigene Empfindung qualitative Unterschiede entsprechen, weil sich im engsten Zusammenhange mit den gewissermaßen quantitativen Unterschieden der Struktur die jedem Wesen zukommende Lebenshaltung und sein unübertragbares Lebensgefühl ändert. Machen wir die Anwendung auf den Menschen. Es mag sein, daß der ursprüngliche Unterschied der physischen wie der psychischen Organisation zwischen Mensch und Tier nur ein relativer war. Dennoch hat der Unterschied zwischen beiden sich als einen spezifischen erwiesen. Denn der Mensch hatte nicht nur eine feinere und entwickeltere physische Organisation, nicht nur einen beweglicheren und von den äußern Umständen unabhängigeren Verstand (s. Nr. 8), sondern im Zusammenhange damit mußte sich für sein Innenleben der Schwerpunkt verschieben, und es ist in steigendem Maße ein anderes geworden mit einem nur ihm eignenden Lebensgehalt und Lebensgefühl. Gerade in seinem Willen, seiner tatsächlichen Lebenshaltung, seinen Gefühlen und zumal in seinen Idealen, diesen höchsten Kombinationen von Intellekt und Wille, weiß sich der Mensch von allem untermenschlichen, natürlichen Leben bestimmt unterschieden. Das Bewußtsein dieses bestimmten Unterschiedes erlangt er zwar erst auf einer hohen Entwicklungsstufe, aber eben darin zeigt sich ein neues unterscheidendes Moment, die unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit, die mit seinem geistigen Wesen gegeben ist. Mag ein intellektuelles Moment schon bei höhern Tierarten sich zeigen, erst auf menschlichem Gebiet ist dieser Faktor stark genug, um eine Entwicklung zu gestatten, die den Schwerpunkt des Lebens aus rein natürlichen Motiven in geistige und sittliche verlegt. Damit ist aber in der Geschichte ein wirklicher, unendlicher Werdeprozeß gesetzt, der sich von dem natürlichen bestimmt unterscheidet. Denn erstens werden hier geistige Werte geschaffen, die in der Natur nicht vorhanden sind und ihrem Wesen nach anderer Art sind als die natürlichen Werte. Zweitens ist im natürlichen Entwicklungsprozeß nicht der Einzelne das in Betracht kommende, sondern an die Gattung ist der Fortschritt gebunden durch die Fortpflanzung. Auch im Gebiete der Geschichte sind natürlich die Fortschritte der Gattung, der allgemeinen Kulturentwicklung von großer Bedeutung, daneben aber kommt entscheidend in Betracht eine beständig fortgehende Schöpfung geistiger, persönlicher Kräfte, das Werden von Personen, die uns durch den Reichtum ihres Gemüts über uns selbst hinausheben und bereichern. Als ein drittes Moment darf man vielleicht hervorheben, daß die organische Entwicklung auf die Erreichung von Dauerzuständen gerichtet ist, denen schließlich ein marasmus senilis (Greisenhaftigkeit) folgen muß. Dagegen läßt sich von einer „psychischen Tendenz zur Stabilität" (wie J. Petzoldt will) nicht reden, es sei denn, daß man an die drohende Gefahr einer steigenden Mechanisierung unsers Geisteslebens denkt. Denn wenigstens dem sittlichen und religiösen, aber auch dem Erkenntnisstreben sind, wie es so begeistert Fichte ausgesprochen hat, wahrhaft unendliche Ziele gesetzt. Diese Unübersehbarkeit der geschichtlichen Entwicklung läßt im Zusammenhange mit der fortschreitenden Individualisierung des Geistes die Erwartung begründet erscheinen, daß innerhalb des einheitlichen Menschheitslebens noch total divergierende Entwicklungsreihen möglich sind. Dabei werden wir als Christen überzeugt sein dürfen, daß die Entwicklung des höchsten und reichsten Lebens dem Geiste nur im bleibenden Zusammenhange mit seinem Ursprunge, mit Gott gelingen wird, während alle andern Entwicklungsreihen, so sehr auch sie den Reichtum des menschlichen Geistes erweisen mögen, doch ohne jenen zentralen Zusammenhang schließlich zur Depravation, zur Verkümmerung des gesamten geistigen Lebens führen. Bei solcher Auffassung bietet die Einordnung des Menschen in die Entwicklung alles natürlichen Lebens vollen Raum für die sittlichen und religiösen Werte, und schließt sich mit der Unterwerfung des geistigen Lebens unter die Gesetze geschichtlichen Werdens, wie sie das gesicherte

Ergebnis unsrer Geisteswissenschaften ist, zu einer innerlich zusammenhängenden und lückenlosen Gesamtanschauung zusammen. Verzichtet werden mußte hierbei allerdings auf jenen Begriff einer unveränderlichen Seelensubstanz (¶ Seele), wie ihn z. B. der jesuitische Ameisenforscher Wasmann gemäß dem Dogma seiner Kirche festhält; denn er macht eine wahrhafte Kontinuität der Entwicklung anzunehmen unmöglich; aber diese Seelensubstanz hat schon Kant kritisch vernichtet. Sie macht auch unsre Ewigkeitshoffnung um nichts gewisser, die sich nicht auf Hypothesen über Substanzen, sondern auf die Gewißheit der persönlichen geistigen Kraft stützt, die wir in uns und in den führenden Persönlichkeiten der Menschheit erleben. Diese Geisteskraft aber ist Tatsache, in welcher Weise wir auch ihr Einströmen aus Gott in die Menschheit uns vermittelt denken mögen.

Zu 1 und zum Ganzen: Vornehmlich: Rudolf Eisler: Evolution, in: Wörterbuch der philos. Begriffe, 1909^{3}; — Rudolf Eucken: Geistige Strömungen der Gegenwart, 1904^{3}, S. 185 ff; — Hugo Münsterberg: Philosophie der Werte, 1908, S. 298 ff; — Max Reischle: Wissenschaftl. Entwicklungserforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum, ZThK 12, 1—43; — H. Siebeck: Zur Religionsphilosophie, 1907; — C. Stumpf: Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie, 1903^{2}; — M. Heinze: Evolutionismus, in RE^{3} V, S. 672 ff; — Otto Liebmann: Platonismus und Darwinismus, in: Analysis der Wirklichkeit, 1900^{3}, S. 317 ff; — Rud. Otto: Naturalist. u. relig. Weltansicht, (1904) 1909^{2}; — Friedr. Paulsen: Einleitung in die Philos., 1907$^{17-19}$, S. 205 ff; — Jos. Petzoldt: Einführung in d. Philos. der reinen Erfahrg., Bd. II, 1904; — Sigwart: Logik II, 1904^{3}, § 94. — **Zu 2:** J. Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels nebst zwei Supplementen, hrsg. v. Kehrbach. Dazu orientierende Vorrede v. Kehrbach (Reclam 1954/55); — Ferner Edm. König: Kant und die Naturwissenschaft, 1907, S. 24 ff. 218 ff; — P. S. Laplace (Neben dem Traité de mécanique céleste, deutsch von J. C. Burckhardt, 1800 ff, seinem Hauptwerke): Exposition du système du monde, 1796; — Zu nennen sind ferner: Hermann Helmholtz: Ueber die Entstehung des Planetensystems, 1871 (Vorträge u. Reden, II); — G. Holzmüller: Elementarische kosmische Betrachtungen über das Sonnensystem und Widerlegung der von Kant und Laplace aufgestellten Hypothesen, 1906; — Rudolf Wolf: Handbuch der Astronomie II, 1891; — Newcomb-Engelmanns Populäre Astronomie, 1892^{2}, S. 592 ff, Kosmogonie; — H. Kobold: Der Bau des Fixsternsystems mit besondrer Berücksichtigung der photometrischen Resultate, 1906; — Otto Liebmann: Aphorismen zur Kosmogonie, in: Analysis der Wirklichkeit, 1900^{3}, S. 370 ff. — **Zu 3** ist als epochemachend zu nennen: Ch. Lyell: Principles of Geology, London (1830/32) 1875^{12}; — Ferner ‡ B. v. Cotta: Die Geologie der Gegenwart, 1878^{5}; — Ders.: Beiträge zur Geschichte der Geologie, 1877; — H. Credner: Elemente der Geologie, 1887^{6}; — M. Neumayr: Erdgeschichte, 1895; — ‡ Quenstedt: Die Schöpfung der Erde (mit Illustrationen), 1882; — E. Wiechert: Was wissen wir von der Erde unter uns? Vortrag 1907 (Deutsche Rundschau 33, H. 12); — G. Steinmann und L. Döderlein: Elemente der Paläontologie, 1890; — Das großangelegte Handbuch der Paläontologie von Zittel seit 1876; — Literaturbesprechungen in „Neues Jahrbuch für Mineralogie, Geologie und Paläontologie" (Stuttgart). — **Zu 4—6** vgl. die Angaben bei ¶ Darwinismus, ¶ Deszendenztheorie. — Referate bei: R. H. Francé: Der heutige Stand der Darwinschen Fragen. Mit zahlr. Abbildungen, 1907^{2}; — E. v. Hartmann: Die Abstammungslehre seit Darwin (Annal. d. Naturphil., Bd. II); — J. P. Lotsy: Vorlesungen über Deszendenztheorien mit besond. Berücksichtigung der botan. Seite der Sache, 1908; — H. Meyer: Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre, 1908; — Ferner Th. Boveri: Die Organismen als historische Wesen. Festrede, 1906; — E. Koken: Paläontologie und Deszendenztheorie, 1902; — Karl Cam. Schneider: Versuch einer Begründung der Deszendenzlehre, 1908; — Gust. Steinmann: Paläontologie und Abstammungslehre am Ende des Jhd.s, 1899; — Derselbe: Die zoolog. Grundlagen der Abstammungslehre, 1908; — E. Wasmann (S. J.): Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie, 1906^{3}; — R. Wettstein v. Westersheim: Der Neo-Lamarckismus, 1902. — Von Zeitschriften neben dem Biolog. Zentralblatt vornehmlich: Annalen für Entwicklungsmechanik der Organismen, hrsg. v. W. Roux (dazu: Vorträge und Aufsätze über Entwicklungsmechanik der Organismen); — Archiv für Anatomie und Physiologie, darin Abteilung: Anatomie und Entwicklungsgeschichte; — Archiv für mikroskop. Anatomie und Entwicklungsgeschichte, hrsg. v. Otto Hertwig; — Zeitschrift f. d. Ausbau der Entwicklungslehre, hrsg. v. R. H. Francé; — Jahresberichte über d. Fortschritte der Anatomie und Entwicklungsgeschichte, hrsg. von Gustav Schwalbe (eingehendster Literatur-Nachweis). — **Zu 7:** ‡ G. Beck: Der Urmensch. Kritische Studie, Basel 1899 (zugleich Bericht über die Prähistorie); — Kohlbrugge: Die morphologische Abstammung des Menschen. Kritische Studie über die neueren Hypothesen, 1908 (daselbst die sonstige Literatur); — H. Friedenthal: Ueber einen experiment. Nachweis von Blutsverwandtschaft, in: Archiv für Anat. u. Phys., 1900; — Karl Cam. Schneider: Ursprung und Wesen des Menschen, 1908; — Otto Schoetensack: Der Unterkiefer des Homo Heidelbergensis usw., 1908. — **Zu 8:** Für die primitive Kultur: E. B. Tylor: Primitive Culture, 1871, und die Kulturgeschichten; — Für den Ursprung der Sprache u. a.: R. L. Garner: Die Sprache der Affen, deutsch v. Marshall, 1900; — H. Steinthal: Der Ursprung der Sprache, 1888^{4}; — Fr. Max Müller: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, neue Bearbeitung, deutsch von R. Fick u. W. Wischmann, 1893; — W. Wundt: Völkerpsychologie Bd. I, (1900) 1904^{2}, usw.; — Für die Tierpsychologie u. a.: W. Wundt: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 1906^{4}; — Für die primitive Kunst: Max Verworn: Zur Psychologie der primitiven Kunst, 1908; — W. Wundt: Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der bildenden Kunst (Völkerpsychologie II 1, 1905, S. 95 ff); — Für die Ethik und Soziologie ¶ Ethik; — Für die primitive Religion ¶ Wesen der Religion ¶ Erscheinungswelt usw. — **Zu 9** seien (außer der Literatur unter ¶ Entwicklung, religiöse, des Menschen) nur noch genannt: Dav. Fr. Strauß: Der alte und der neue Glaube, 1872; — Ed. Fischer: L'état actuel de la théorie transformiste et l'attitude, que nous avons à observer à son égard, in: Liberté chrét. 1904, S. 510—522; — Ad. Hansen: Grenzen der Religion und Naturwissenschaft, 1908; — Fr. Naumann: Religion und Darwinismus, in: „Darwin". 6 Aufsätze, 1909; — A. Titius: Naturwissenschaft und Religion, 1904; — G. F. Weitbrecht: Der Entwicklungsgedanke und die christl. Hoffnung. Vortrag, 1907. — Vgl. die Literatur zu ¶ Monismus.

Titius.

Entwicklungsstufen des Menschen.

1. Naturgrundlage; — 2. Geschichtliches; — 3. Pädagogisches; — 4. Religionsunterricht und E. des Kindes.

1. Sieht man von der Zeit vor der Geburt ab, so durchläuft der Mensch folgende Lebensalter: Säugling, Kind, Jüngling, Mann, Greis. Wenn der Säugling Zähne bekommt, wird er zum „Kinde". Die nächste Grenze setzt der Ver-

lust der Milchzähne. Das Mannesalter beginnt mit dem Ende des Längenwachstums und mit der vollen Geschlechtsreife. Der Beginn des Greisenalters ist schwer zu bestimmen, da der Verfall des Körpers schon weit früher einsetzt, als er merklich in die Erscheinung tritt. Nach Monaten und Jahren lassen sich die Lebensalter nur sehr summarisch bestimmen. Für das Weib hat die Entwicklung ein schnelleres Tempo als für den Mann; hier wird zwischen dem 40. und 50. Lebensjahre das frühere von dem späteren Frauenalter durch das Aufhören der Gebärfähigkeit abgegrenzt.

2. Schon bei den Naturvölkern sind die Grenzen der Altersstufen, zumal Entwöhnung, Pubertät, volle Wehrhaftigkeit und Mannbarkeit mit religiösen Bräuchen umgeben. Nicht minder knüpfen die mannigfaltigen heiligen Weihen und Ordnungen der halbkultivierten Völker zum großen Teile an sie an. Und noch bis in die höchste Kultur hinein erhalten sich religiöse Feiern, welche die Lebensalter des Menschen heiligen: bei uns noch Kindertaufe und Konfirmation. Man bezeichnet die religiösen Weihen und Bräuche am Eingang (initium) einer Altersstufe als Initiationen. Vergleichen wir Lebenszeiten und Jahreszeiten, so scheinen zwar auf den ersten Blick die Jahreszeiten mit ihrer zwingenden Regelung der Lebensfürsorge einen Festkreis von allgemeinerer Bedeutung zu schaffen, als die Lebenszeiten. Indessen der Festkreis der Lebensalter von der Wiege bis zur Bahre mit der Hochzeit als hoher Zeit im Zenith des Lebens mag wohl bei Kulturvölkern wesentlich nur noch für die Einzelnen und erst durch sie für die Allgemeinheit in Betracht kommen: dort aber, wo das Individuum sich noch nicht aus dem Schoße des Volkes losgerungen hat, wird das Gesamtleben des Volkes durch diese Feste, welche der Aussaat, Blüte und Ernte des Lebens gelten, nicht minder tief bestimmt, als durch den Frühling, Sommer, Herbst und Winter der nährenden Natur. Denn hier (man denke an die uns geläufigen Beispiele aus Griechenland) ist die ganze Volkskraft ihren Entwicklungsstufen gemäß nach Altersklassen organisiert. Dem Hause verbleibt nur die frühste Jugend. Alsbald setzt die öffentliche Erziehung der Knaben zur Gemeinschaft ein mit wesentlich den beiden Seiten der musisch-kultischen und der militärischen Ausbildung. Ist die Knabenerziehung abgeschlossen, so tritt die waffenfähige ritterliche Mannschaft nach heiligen Eiden in Jünglingsbündnisse ein, in Ephebieen. Nachdem die männliche Reife erlangt ist, erfolgt die Aufnahme der Jünglinge in die Männerbünde der Vollbürger mit ihren Rechten und Pflichten. Eine Pforte zu höchstem Einfluß eröffnet schließlich das Greisenalter: im Rate der bewährten Alten sollen die Geschicke des Volkes entschieden werden. — Auch die Theoretiker der Politik bauen ihren Staat abgestuft nach den Lebensaltern auf. So schließt sich Plato bis ins Einzelne seines politisch-pädagogischen Planes der jeweiligen Entwicklungsstufe des Menschen an: 1.—3. Lebensjahr leibliche Pflege. Dann gleichmäßige körperliche und geistige Ausbildung der Kinder (die geistige erst durch Erzählung gereinigter Mythen; darauf Lese- und Schreibunterricht). Vom 14.—16. Jahre treten zur Gymnastik Dichtkunst und Musik, vom 16.—18. Jahre die mathematischen Wissenschaften (Mathematik als Grundlage des Welterkennens). Das 18.—20. Jahr dient der militärischen Ausbildung. Das Mannesalter (auf 30 Jahre veranschlagt) dient, je der Befähigung des Mannes gemäß, entweder dem Kriege oder nach weiterer wissenschaftlicher Durchbildung der Verwaltung. Mit 50 Jahren werden die gebildetsten und bewährtesten Verwaltungsmänner unter die Archonten, die regierenden Staatsmänner, aufgenommen. — Betrachten wir als weitres Beispiel die Berufs- und Bildungsstände des Mittelalters, so sehen wir sowohl im geistlichen Stande die Weihen, als in den beiden weltlichen die Grade des Knappen, Junkers und Ritters oder des Lehrlings, Gesellen und Meisters an Altersstufen derart gebunden, daß der Einzelne am Ganzen nur durch die Zugehörigkeit zu seiner Altersgenossenschaft teil hat. Auch die Grade der geistlichen Bildung wurden an ein Gesellen- und Meisterstück geknüpft, sodaß auch die Genossenschaften der Baccalaren (Gesellen) und der Meister (Magister, Doktoren) gewissermaßen Altersbünde in der Korporation (= universitas) der Lehrenden und Lernenden darstellen. Initiationen religiöser Art (z. B. Ritterschlag, Promotion) weihten den Eingang zum neuen Grade; Initiationen sehr weltlicher Art (Hänseln, Deposition) fehlten gleichfalls nicht. — Heute beschränkt sich die öffentliche Ordnung darauf, rechtlich nach Lebensjahren die Grenze festzustellen für die Geschäfts- und Handlungsfähigkeit (Volljährigkeit, Mündigkeit, Ehe-, Eides-, Strafmündigkeit), für die Ausübung der Bürgerrechte (Wahlrecht), für den Genuß des Jugendschutzes und der Altersversorgung, für Impfzwang, Schulzwang und Militärdienstzwang usw. Religiöse Initiationen beim Eintritt in diese Altersstufen sind (bis auf den Fahneneid und, am Ende des Schulzwanges, die Konfirmation) ganz geschwunden. Dem Eintritt in die Jugendorganisationen, wie sie schon bei den Naturvölkern sich fanden, entspricht heute der Eintritt in Schule und Armee. Die Initiation zur Abendmahlsgenossenschaft der Kirche (Konfirmation) hat in den oberen Ständen, zumal für die Mädchen, heute zugleich die Rolle einer Eintrittsfeier in die sog. „Gesellschaft“ übernommen, gilt aber nicht minder in den unteren Ständen als eine angemessene Grenze für die Zulässigkeit der geselligen Genüsse, Tabak und Bier, Tanz und Liebe.

3. Die Pädagogik hat den Altersstufen stets besondre Aufmerksamkeit zugewendet, aber sich doch bis vor nicht allzulanger Zeit den Zahlenspekulationen einer veralteten Physiologie mehr oder weniger angeschlossen (Periodizität nach dem Duodezimalsystem von je 6 und 12 Jahren; oder nach der heiligen Siebenzahl von je 7 Jahren, oder nach Lustren von je 5 Jahren; volkstümlich sind noch heute Perioden von je 10 Jahren: „mit 10 Jahren ein Lamm, mit 20 ein Bock, mit 30 ein Stier“ usw). Die Bemühungen der Herbartischen Schule (¶ Herbart) um Anpassung des Erziehungs- und Unterrichtsplanes an die menschliche Entwicklung wurden durch die Lehre Zillers, daß die Entwicklungsstufen des Kindes den Kulturstufen der Menschheit entsprächen und sie wiederholten, mehr gestört als gefördert. Erst die neuere „Kinderpsychologie“ hat begonnen, hier besseren und anerkannten Grund zu legen. Man unterscheidet heute

etwa mit dem Herbartianer Herm. Schiller (s. u.) folgende Stufen: 1. Vorwiegende Tätigkeit der Sinne, Bildung der Wahrnehmungswelt und ihr Begreifen in der Sprache, Freude am Spiel der eignen Gliedmaßen (ca. 1.—3. Jahr). — 2. Hinausgehen über das sinnlich Gegebene. Bewußte Ideenassoziation. Fragen über Fragen. Sittliche Grundlagen: Liebe, Gehorsam. Das Spiel nach außen gerichtet: Zerstören und Gestalten (4.—5. Jahr). — 3. Beginn der Schulerziehung. Gemeinsamkeit der Anschauungen. Bewährung der Sittlichkeit. Kameradschaft, Aufrichtigkeit (Kinderlüge!), Knabenmut. Starker Nachahmungstrieb (6.—9. Jahr). — 4. Größte Kraft des mechanischen Gedächtnisses. Starke aber unbeständige Freundschaft. Gemeinschaftliches Spiel. Räubergeschichten (9.—12. Jahr). — 5. Pubertät. Gefährdung von Körper und Geist durch die Entwicklung. Innere Unsicherheit (Flegel- und Backfischjahre). Wechsel von Schlaffheit und gesteigerter Fähigkeit. Differenzierung der Begabungen. Erwachende Freude am anderen Geschlecht. Vorwiegen der Phantasie. Ausblick aufs Leben (Berufswahl). Mit dem Ende der Periode, sobald der Körper zur Ruhe gekommen ist, Sicherheit des Urteils und Festigkeit des Willens (13.—18. Jahr).

4. In steigendem Maße richtet sich die Erziehungs- und Unterrichtspraxis, auch die öffentliche, mit Lehrplan, Lehrverfahren und Umgangston nach den Aufstellungen der Physiologie über die physische und die ihr entsprechende psychische Entwicklung des Menschen. Die Aufgabe jedoch, auch die religiöse Erziehung auf diese Entwicklungsstufen einzustellen, ist nicht nur wegen der Sprödigkeit des überlieferten Lehrstoffs sehr schwer lösbar, sondern mehr noch deshalb, weil das Herkommen fordert, daß schon das Ganze der Religion (wenn auch in verkürzter Gestalt) den Zöglingen irgendwie zum Bewußtsein gebracht werden soll, während das eigne Erleben der Kinder auf diesen unabgeschlossenen Entwicklungsstufen in der Regel noch keine Handhaben bietet, um die tiefen Erfahrungen, auf denen das Ganze des Christentums beruht, ihnen wirklich zum Verständnis zu bringen.

Wilh. Preyer: Die Seele des Kindes, (1882) 1908[7]; — Ders.: Die geistige Entwicklung in der ersten Kindheit, 1893; — Gabr. Compayré: Die Entwicklung der Kindesseele (Evolution intellectuelle et morale de l'enfant), übers. v. Chr. Ufer, 1900; — K. Groos: Das Seelenleben des Kindes, (1903) 1908[2]; — R. Gaupp: Die Psychologie des Kindes (Aus Natur und Geisteswelt, 213), 1908; — H. Schiller: Altersstufen, in: Jos. Loos: Enzyklopäd. Handbuch der Erziehungskunde I, 1906, S. 14 ff; — Die Kinderfehler, Zeitschrift für Kinderforschung usw., hrsg. von J. Trüper und Chr. Ufer, 1895 ff; — Weitere Literatur ¶ Psychologie, pädagogische. **Schiele.**

Enzinas, 1. Francisco de (etwa 1520—52), hellenisiert Dryander, um die Reformation in ¶ Spanien verdient, obwohl er sein Leben lang heimatlos umherzog. Studierte seit 1539 in Loewen, seit 1541, von Schriften Luthers und Melanchthons angelockt, in Wittenberg, wo er auf Melanchthons Rat das Neue Testament ins Spanische übertrug (El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Jesu Christo, 1543. Als E. sein Werk in Brüssel ¶ Karl V überreichte, wurde er gefangen genommen, entkam aber Anfang 1545 nach Antwerpen, von da nach Wittenberg, ging 1546 nach Straßburg, Konstanz, Zürich, Basel, wo er als aufmerksamer Beobachter der Zeitgeschichte seine Historia de la muerte de Juan ¶ Diaz († 1546) und Acta Concilii Tridentini anno M. D. XLVI celebrati schrieb. Nach weiteren Reisen in Süddeutschland und der Schweiz, auch England (1548 Professor für Griechisch in Cambridge) starb er in Straßburg. Für die Beurteilung der Spanier, die außerhalb Spaniens als Protestanten lebten und wirkten, gibt es kein treffenderes Beispiel als das Leben F. E.s, in dem sich Humanismus und Protestantismus harmonisch einte. Sein Bruder Jaime E., gleich Francisco in Holland erzogen, hat eine spanische Katechismusübersetzung herausgegeben und wurde nach mehr als einjähriger Gefangenschaft schon März 1547 in Rom als Ketzer verbrannt.

RE[3] XVIII, S. 580 ff; — Neuendez y Pelayo: Historia de los heterodoxos Españoles, II, 1880, S. 2237; — E.s Denkwürdigkeiten vom Zustand der Niederlande und von der Religion in Spanien, deutsch von Hedwig Böhmer, 1893; — H. Böhmer: Bibliotheca Wiffeniana I, 1874, S. 131 f; — E.s Briefe in der Zeitschrift für histor. Theol., 1870. **Heep.**

Enzyklika (literae encyclicae oder circulares) = Zirkulare = Rundschreiben des Papstes an einen größeren Umkreis von Kirchengemeinden oder an die Gesamtkirche oder deren Kirchenoberen, früher auch eben solche Rundschreiben aller Bischöfe und Metropoliten. Der Form nach an die ¶ Bullen und ¶ Breven erinnernd, tragen sie als Aufschrift den Namen des Papstes und der Adressaten und werden nach ihrem Anfang zitiert. Sie behandeln brennende Zeitfragen. Rechtlich und dogmatisch werden sie bezüglich ihrer Tragweite verschieden beurteilt. In der neueren Geschichte des Papsttums ist vor allem berühmt geworden die als unfehlbar geltende E. ¶ Quanta cura ¶ Pius IX vom 8. Dez. 1864 (gleichzeitig mit dem ¶ Syllabus). Demselben Papst gehört die E. ¶ Quod numquam 5. Febr. 1875 an. Auch ¶ Leo XIII hat über wissenschaftliche, politische, ethische und soziale Fragen zahlreiche E.en erlassen (¶ Aeterni patris 4. Aug. 1879; Diuturnum illud 29. Juni 1881; ¶ Immortale Dei 1. Nov. 1885; Arcanum dioinae 10. Febr. 1880; ¶ Rerum novarum 15. Mai 1891; ¶ Providentissimus Deus 18. Nov. 1893). Aus der Regierungszeit des gegenwärtigen Papstes ¶ Pius X, der wiederholt bei Gedenktagen E.en erlassen hat, ist die E. ¶ Pascendi, „betreffend die Lehren der Modernisten" (¶ Reformkatholizismus) vom 8. Sept. 1907 viel besprochen.

KHL I, Sp. 1309 f; — KL XI, S. 1018 ff (über die E. Pius' IX). **Zsch.**

Enzyklopädie, theologische, ¶ Theologie.

Enzyklopädisten. Die Zusammenfassung der französischen Aufklärungsphilosophie, wie sie sich unter dem Einfluß der englischen Aufklärung gestaltet hatte, bildet das große Lexikon: Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres, mise en ordre et publiée par Diderot et quant à la partie mathématique par d'Alembert, das von 1751—80 in 37 Bänden (19 Text-, 11 Kupfer-, 5 Supplement-, 2 Registerbände) erschien. Es war durch die 1728 in zwei Bänden erschienenen englischen „Cyclopaedia" von Ephraim Chambers angeregt und hatte in Frankreich schon Vorläufer in den Lexika über Wissenschaften und Künste von Furetière 1690, und Tho-

mas Corneille 1694, in Moreris „Dictionnaires" 1673 (1759[20]), vor allem aber in ¶ Bayles Dictionnaire historique et critique von 1695, und wie dieses wurde es durch seine weite Verbreitung und durch vielfache Uebersetzungen und Umarbeitungen der wirksamste Träger der ¶ Aufklärung. Aber während ¶ Bayle ein aufrichtiger Skeptiker gewesen war, der zwar den Widerspruch der Vernunft gegen das Dogma aufs schärfste hervorgehoben hatte, aber nur um dadurch das Verdienst des Glaubens um so höher erscheinen zu lassen, schritt die Encyclopédie vor allem unter dem Einfluß ¶ Diderots von einem anfänglich mehr bloß skeptischen zu einem immer mehr dem Materialismus sich annähernden Standpunkt fort. Sie verbreitete auf diese Weise zugleich mit einer großen Summe von realen Kenntnissen auch die Stimmung, die der kirchlichen Lehre am meisten den Boden untergrub, und ihr Haupterfolg war die Zersetzung des kirchlichen Glaubens. Ihre Herausgeber waren ¶ d'Alembert, der aber infolge der Quälereien der Zensur und mancher Meinungsverschiedenheiten schon 1757 zurücktrat, und ¶ Diderot; Mitarbeiter waren Edmund Mallet für Theologie und Geschichte, Daubanton für Medizin und Naturgeschichte, Tarin für Anatomie und Physiologie, La Chappelle für Arithmetik und ebene Geometrie, Toussaint für Jurisprudenz, Yvon für Logik, Ethik und Metaphysik (Artikel: Athée, Dieu), Rousseau für Musik und Philosophie (seit 1757 Gegner der Encyclopédie), Marmontel für Literaturgeschichte, Dumarsais für französische Sprache, außerdem ¶ Voltaire (der später zurücktrat, um sein eigenes Dictionnaire philosophique zu schreiben; 1757 Questions sur l'encyclopédie), der Baron von Grimm, ¶ Holbach, ¶ Turgot, Duclos, Jaucourt u. a. Der Standpunkt ist nicht bei allen Mitarbeitern der gleiche, sodaß das Wort E. doch keine bestimmte und geschlossene Gruppe bezeichnet; man kann nicht alle mit dem oft zu den E. gezählten ¶ Helvetius, oder mit ¶ Holbach identifizieren. Einen Kompromiß schloß schon ¶ d'Alembert im „Discours préliminaire" (Neuer Abdruck Paris 1894); er gab darin im engsten Anschluß an ¶ Bacos Novum organum eine Art Uebersicht und Einteilung der Wissenschaften ohne tiefere philosophische Durchbildung; aber wie seine „Mélanges de litérature, d'histoire, et de philosophie" (Paris 1752) gab er sie mit bewußtem Skeptizismus, der zwar die Offenbarung nicht bekämpft und den deistischen Schluß von der Zweckmäßigkeit der Welt auf einen intelligenten Urheber nicht ablehnt, aber das Verhältnis dieses „Gottes" zur Welt als ewig unerkennbar ansieht, dabei an der Religion vornehmlich den Nutzen hervorhebt. Radikaler ist ¶ Diderot, der als skeptischer Deist die Redaktion übernahm, aber während der Arbeit von da zum naturalistischen und schließlich zu einem hart an der Grenze des Materialismus stehenden Pantheismus fortschritt; ihm gehören die Artikel Théologie, Christianisme, Providence, Liberté, Morale, Tolérance, Théisme, Philosophie, Raison, Foi, Révélation und viele religionsgeschichtliche Artikel (darunter auch Religion naturelle) an, in denen die Skepsis unter der Hülle der Vergleichung am deutlichsten durchscheint. Die von andern theologischen Mitarbeitern, besonders von Mallet geschriebenen Artikel (Bible, Testament, Inspiration, Prophétie, Dogme usw.) treiben vielfach geradezu antideistische Polemik, während unter den naturwissenschaftlichen und besonders den physiologischen Artikeln einige fast schroff materialistisch gehalten sind. Die Gesamthaltung zwingt aber dazu, E. nicht mit Materialisten schlechthin gleichzusetzen, sondern ihr Werk nur als antischolastische und meist auch antisupranaturale Zusammenfassung der Ergebnisse der modernen sensualistischen Philosophie ¶ Lockes und der Erfahrungswissenschaften aufzufassen. Inwieweit nur die Furcht vor der Zensur zu konservativerer Haltung auf theologischem und kirchlichem Gebiet gezwungen hat, bleibt ungewiß. — ¶ Deismus: I, 3 b, ¶ Diderot.

E. Troeltsch: RE³ IV, S. 553 f; — Ue III, 1907[10], S. 258 ff; — P. Duprat: Les encyclopédistes, leurs travaux, leurs doctrines, leur influence, 1866; — Ducros: Les encyclopédistes, 1900; — J. Barni: Histoire des idées morales et politiques en France au 18. siècle, 1867; — J. Bertrand: D'Alembert, 1889; — Rocafort: Les doctrines littéraires de l'Encyclopédie, 1891; — A. Körbel: D'Alemberts Vorrede zur Enzyklopädie im Rahmen der philos. Auffassungen der Zeit (Gymnasialprogramm, Bielitz 1907); — J. Morley: Diderot and the Encyclopaedists, 1886². **Christlieb.**

Eobanus Hessus ¶ Hessus.

Eparchie, zunächst eine politische, die einzelnen Ortschaften zusammenfassende Unterabteilung der politischen „Diözese" (noch heute in Griechenland zu Wahlzwecken dienende Unterabteilung der „Nomarchie"), danach kirchliche Zusammenfassung der Gemeinden der politischen Eparchie unter einem Metropoliten (¶ Beamte: I, 1), in der späteren griechischen und russischen Kirche der bischöfliche Sprengel. **Jsch.**

Epheserbrief ¶ Paulusbriefe.

Ephesus, Konzilien (431. 449) ¶ Christologie: II, 3 b ¶ Konzilien ¶ Monophysiten.

Ephod. E. ist ursprünglich der Ueberzug über das Gottesbild und das Gottesbild selbst; doch ist diese Bedeutung nur einmal mit Sicherheit zu erweisen Richt 8 $_{27}$. Ueberall sonst bezeichnet der E. ein Orakelinstrument, das vom Priester herbeigeholt wird, um mit seiner Hilfe den Willen der Gottheit zu erforschen. Die Priester als die Orakelgeber hießen danach „die Träger des E." I Sam 2 $_{28}$ 14 $_{3.\ 18}$. Diese Art der Orakelerteilung war in der Zeit Sauls und Davids besonders beliebt; überall, wo nur ganz allgemein von einem „Befragen Jahves" die Rede ist, muß man an den E. denken. Später wurde dies technische Orakel durch die Inspirationsorakel der Propheten verdrängt. Dürftigen Aufschluß über Form und Handhabung des E. gewährt I Sam 14. Danach waren ¶ Urim und Tummim die Lose, genau so wie später beim Hohenpriester. Demnach kann der E. nichts anderes gewesen sein als ein Behälter für diese Lose. Der Hohepriester trägt sie allerdings in einer besonderen Lostasche, aber diese Tasche ist auf der Brustseite eines Kleidungsstückes befestigt, das den Namen E. hat, genauer E. bad („linnener E."). Da dies Kleid aus zwei Teilen besteht, die auf der Schulter durch Spangen zusammengehalten werden II Mose 28, so redet man am einfachsten von einem Schulterkleide. Diese Vorstellung paßt gut zu dem alten priesterlichen E.; denn von David wird gesagt, daß er nackt sei, obwohl er den E. anhat II Sam 6 $_{14.\ 20}$. Der E. war also, wenn wir die verschiedenen Züge zusammenfassen, ein kurzes Schulterkleid mit einem

taschenartigen Bausch an der Brustseite, in dem die Lose Urim und Tummim lagen. Wollte der Priester ein Orakel erteilen, so holte er das Gewandstück, hängte es um und „ließ" die Lose „fallen". Von hier aus darf man rückschließend vermuten, daß der „Ueberzug" über das Gottesbild und das „linnene Schulterkleid" des Priesters ursprünglich identisch waren. Während gewöhnlich das im Heiligtum aufgestellte Bild des Gottes mit dem E. bekleidet war, nahm der Priester zum Zweck der Orakel denselben E. und umgürtete sich damit, um als Bevollmächtigter der Gottheit die Zukunft zu künden. Wahrscheinlich glaubte man, daß das mit Heiligkeitsstoff durchsetzte Kleid ihn besonders dazu befähige. In Israel verschwand das Bild des Gottes sehr früh, nur das Gewand und die mit ihm betriebene Mantik blieb übrig. Auf die Frage, welchem Gott das „linnene Kleid" ursprünglich gehörte, läßt sich keine sichere Antwort geben. Doch spricht manches für den babylonischen Gott Nabû, der als Nebo in Kanaan seit uralten Zeiten bekannt war; denn für ihn ist das Linnenkleid charakteristisch, vgl. Ezech 9 $_2$, für ihn auch die auf der Brust befestigten Schicksalstafeln, die den Urim und Tummim entsprechen, für ihn die Kunst der Weissagung überhaupt ¶ Babylonien und Assyrien: 4, B m.

Wilhelm Lotz: RE³ V, S. 402 ff; — Ernst Sellin: Das altisraelitische E. (in den „Orientalischen Studien", 1906, S. 699 ff); — Immanuel Benzinger: Hebräische Archäologie, 1907², S. 342 ff. **Greßmann.**

Ephorus, d. i. „Aufsichtführender", in manchen Gegenden Titel oder Nebenbezeichnung für den Inhaber des untersten kirchenregimentlichen Amts ¶ Superintendent. Auch Leiter von Predigerseminaren, theologischen Studentenkonvikten oder Stipendienanstalten werden so bezeichnet. **Sn.**

Ephräm Syrus, syrisch: Afrêm (nach 306—ca. 373), wahrscheinlich als Christ geboren, in seiner Jugend Einsiedler, später in seiner Vaterstadt Nisibis Leiter einer Schule, zog sich, als diese 363 in die Hände der Perser fiel, nach Edessa zurück, wo er als Diakon starb. Er wurde als „der Prophet der Syrer" geehrt. Seine vielfach auch ins Griechische, Armenische, Arabische, Aethiopische übersetzte Schriftstellerei ist umfangreich, aber zum Teil unbedeutend und nur schlecht erhalten, am berühmtesten die Auslegungen der Bücher des AT und NT; der Evangelienerklärung ist das Diatessaron ¶ Tatians zu Grunde gelegt. Unübersehbar ist die Zahl seiner meist abstrakt lehrhaften Gedichte, die nur durch die Behandlung der syrischen Metra Bewunderung verdienen.

Eb. Nestle: RE³ V, S. 406 ff; — C. Brockelmann: Gesch. der christl. Literaturen d. Orients, 1907, S. 17 ff; — Ausgaben: Mit viel unechtem Material und unzuverlässiger Uebersetzung von J. S. und St. Ev. Assemani, 1732—1746 (3 griech.-lat. u. 3 syr.-lat. Bände); — Der Diatessaronkommentar in lat. Uebersetzung von J. B. Aucher und G. Mösinger, 1876; — Die Gedichte und Predigten von Th. J. Lamy: S. Ephraemi Syri hymni et sermones, 1882—1902; — „Ausgewählte Schriften", deutsch von Pius Zingerle, 1830—1838; — F. Crawford Burkitt-E. Preuschen: Urchristentum im Orient, 1907, S. 35 f. 64 ff; — F. Cr. Burkitt: E.s quotations from the Gospel, 1901; — Walter Bauer: Der Apostolos der Syrer, 1903, S. 6 ff u. ö. **Preuschen.**

Ephraim. 1. Die ägyptische Priestertochter Asnath gebar dem Joseph nach der Sage zwei Kinder: der Erstgeborne war ¶ Manasse, der zweite E., volksetymologisch als der „Fruchtbringende" gedeutet I Mose 41 $_{50}$ ff 46 $_{20}$. Zu einer Personifikation und Sagenbildung ist es bei diesen beiden kaum gekommen; denn die einzige uns überlieferte Sage ist ätiologischer Natur und beruht auf durchsichtigen stammesgeschichtlichen Ereignissen. Sie will erklären, warum der ältere Stamm Manasse weniger Glück und Erfolg hatte als der jüngere E.: weil Jakob damals, als er seine Enkelkinder segnete, seine Rechte auf E., seine Linke auf Manasse legte, oder weil er im Segensspruch den Namen E.s voranstellte I Mose 48 $_1$ ff. Die Sage stammt wohl erst aus der Zeit nach Gideon, da unter diesem „Richter" Manasse größere Macht hatte als E., wie namentlich aus dessen Eifersucht hervorgeht Richt 7 $_{24}$ ff 8 $_1$ ff.

2. Das Gebiet des Stammes E. umfaßte das „Gebirge E.", die fruchtbare Gegend nördlich von Bethel Jos 16 $_1$ ff; doch gehört Sichem schon zu Manasse. Die Abgrenzung gegen Manasse ist nicht genauer zu verfolgen. Der ursprünglich besetzte Landstrich war jedenfalls sehr klein, da sich zwischen E. und das etwas südlicher gelegene Juda noch Benjamin einschob, der freilich mit seinem „Bruder" Joseph, dem Vater von E. und Manasse, aufs engste zusammengehört. Späterhin, nach der Trennung der beiden hebräischen Reiche, bezeichnet E. das Nordreich Israel, besonders in dichterisch gehobener Rede.

3. Die Geschichte des Stammes E. kann aus der Ueberlieferung nur dunkel erkannt werden. Da E. und Manasse mit Joseph identisch sind, so hat man angenommen, daß grade sie auf ihren Wanderungen nach Aegypten gekommen und von dort unter Mose ausgezogen sind. Da Josua ferner ein Ephraimit ist und das nach ihm benannte Buch den Zug der Israeliten von Jericho nach Sichem beschreibt, so darf man vermuten, daß hier ephraimitisches Sagengut vorliegt und daß das, was jetzt von Gesamtisrael erzählt wird, sich ursprünglich nur auf E. und die mit ihm verbundenen Stämme bezogen hat. Diese Vermutung wird durch eine andere Nachricht bestätigt, nach der Juda und Simeon auf eigene Faust in Kanaan eingebrochen sein sollen Richt 1. Während aber dieser judäische Eroberungszug nur angedeutet wird, ist der „ephraimitische" aus dem Buche Josua trotz sagen- und märchenhafter Elemente noch zu erkennen: die Nordstämme zogen über Jericho, Ai, Bethel nach Silo und setzten sich in der dortigen Gegend bis Sichem hin fest. Jetzt erst scheint der Name E. aufgekommen zu sein und den älteren Sammelnamen „Haus Josephs" verdrängt zu haben; denn er gehört ursprünglich der Landschaft an und ist erst von ihr auf den dort angesiedelten Stamm übertragen. Während Manasse schon früher, ebenfalls unter anderem Namen (Machir), eine Sonderexistenz gehabt hatte, spaltete sich nun noch der südliche Teil E.s ab und erhielt den Namen Benjamin („der südliche"); dieser gilt darum in der Genealogie als der jüngste Sohn Jakobs I Mose 35 $_{16}$ ff. E., Manasse und Benjamin bildeten damals den Kern Israels: aus ihnen stammten Gideon, Abimelech und Saul, die drei mächtigsten Herrscher vor ¶ David. Unter David und Salomo verloren die Nordstämme die Führung, die in die Hände Judas überging. Aber schon nach dem Tode Salomos empörten sich die Ephraimiten unter Jerobeam und gründeten ein eigenes Reich. — ¶ Israel, Geschichte.

Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1908. **Greßmann.**

Epigenesis ¶ Deszendenztheorie, 1.

Epigraphik (Inschriftenkunde). Die historischen Hilfswissenschaften werden unter ¶ Kirchengeschichtschreibung behandelt.

Epiklese, eine altliturgische Anrufung des hl. Geistes in der ¶ Messe.

Epiktet ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Epikureer. Ihr Stifter Epikurus (342/1—271/0 v. Chr.; seit 306 dauernd in Athen ¶ Philosophie, griechisch-römische) war, trotzdem er sich in naiver Selbstüberschätzung für den Urheber der wahren Philosophie ansah, in seinem Denken wenig originell und tief. Seine Erkenntnistheorie ist sensualistisch-empiristisch; Erkenntnis ergibt sich aus der stets wahren und evidenten Wahrnehmung, zu der auch die Gefühle, d. h. Lust und Unlust gehören, und auf der die durch das Wort mitteilbare Vorstellung beruht. Die nicht auf Wahrnehmungen gestützte Meinung (z. B. die von Demokrit übernommene Atomtheorie) ist wahr, wenn ihr nicht gegenteilige Wahrnehmungen entgegenstehen. Hauptaufgabe der Philosophie ist nicht physikalisches und logisches Wissen, sondern Anleitung zur Lebensweisheit, zur Glückseligkeit (eudaimonia) zu geben. Anfang und Ende der Glückseligkeit ist die Lust, die nicht vergeht, und es gilt auf Grund vernünftiger Einsicht zu berechnen, wie man handeln muß, um das möglichst geringe Maß von körperlichem und seelischem Schmerz und das größte Maß von Lust zu erreichen. Epikurus war kein Lebemann, sondern empfahl Genügsamkeit, Vermeidung kostspieliger und gesundheitswidriger Genüsse und die Seelenruhe erschütternder Begierden. Und seine Schüler waren human, charaktervoll und edel in ihrer Stellung zu Schmerz und Begierden, Armut und Reichtum, Leben und Tod, von den Stoikern (¶ Philosophie, griechisch-römische) mit Unrecht verlästert. Der Religion wurde diese Lehre gefährlich, weil sie zwar nicht das Dasein der Götter leugnete, wohl aber diese, um ihre Seligkeit im Einklang mit dem System zu erweisen, als dem Leid und Schmerz entrückte Wesen ansah, die ihre Zeit in seligem Nichtstun verbrächten, denen Liebe und Haß in gleicher Weise fremd sei, die der Welt ihren Lauf ließen, und von denen weder etwas zu hoffen, noch etwas zu fürchten sei; Gottesdienst, Opfer, Gelübde und Gebete hatten mithin keine Wirkung, wenn auch die Verehrung der Götter um ihrer Vortrefflichkeit willen natürlich und angemessen erschien. Aber auch sittlich waren die Folgen von Epikurs egoistischer Lust- und Nützlichkeitsmoral nicht unbedenklich; sie ist schließlich als Empfehlung bequemer Genußsucht aufgefaßt worden, und das Vorbild der im Nichtstun seligen Götter reizte dazu, auch das Menschenglück auf demselben Weg zu suchen. So erhielt der Name einen Makel, der ihm bis auf den heutigen Tag anhaftet. Innerhalb der christlichen Kirche ist Epikur von alten Zeiten her (Justin, Theophilus, Dionysius v. Alex. u. a.) auch da verworfen worden, wo man Plato, Pythagoras, die Stoa und Heraklit anerkannte. Schon dem Judentum war Epikur tödlich verhaßt und „Epikuräer", „epikuräisches Schwein" (vgl. scherzhaft Horaz: Epicuri de grege porcus, Epist. I, 4 ₁₆) ist in den rabbinischen Schriften der ärgste Ketzername.

Ue[10], 1909, S. 266—283; Lit. S. 98*—102*; — Steinhart in: Grubers Enzyklopädie I. Bd. 35, S. 459 ff; — Ed. Zeller: Philosophie der Griechen III, 1, 1880[3], S. 363—477; — Epikurs Fragmente gesammelt von H. Usener: Epicurea, 1887. **Preuschen.**

Epileptiker ¶ Seelsorge: III.

Epiphanie ¶ Christologie: I, 3 a.

Epiphaniendramen ¶ Drei Könige.

Epiphanienfest, im Orient entstanden und dort zuerst gefeiert zum Andenken an die Erscheinung des Gottessohnes auf Erden, wobei man bald an seine Geburt, bald an die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande, bald an die Taufe im Jordan, bald an das erste Allmachtswunder (bei der Hochzeit zu Kana) dachte. Die erste Nachricht, daß der 6. Januar in einem Teil der Kirche (wo, bleibt ungewiß) als Geburtstag Christi in besonderem Ansehen stand, gibt ¶ Clemens von Alexandrien, der zugleich sagt, daß die Basilidianer (¶ Gnostizismus) den 10. Januar dafür hielten. Für das E. im Abendlande als Geburtstagsfest Jesu findet sich kaum eine Spur, und auch im Orient kam diese Bedeutung des Tages nach dem Aufkommen des Weihnachtsfestes in Vergessenheit. Die älteste uns erhaltene Predigt auf Epiphanias („Theophania"), eine Homilie des ¶ Hippolytus, handelt ausschließlich von der Taufe Jesu, die Hymnen ¶ Ephräms In festum Epiphaniae von der Taufe Jesu und der Christen, die sechs Predigten ¶ Augustins auf das E. von der Ankunft der Magier. Dazu kam in der römischen Messe die Bezugnahme auf die Hochzeit zu Kana. Luther (Predigt von der hl. Taufe, 1535; zwei Predigten, 1546) nennt das Fest eines von den vornehmsten Festen des Herrn; er läßt alle drei Beziehungen gelten, betont aber, daß es geordnet sei, von der Taufe Christi und der Christen zu predigen. Indes wurde schon im 16. Jhd. bei den Reformierten und vielerorts auch bei den Lutheranern das E. aufgegeben; in Preußen ist die Feier seit 1754 auf den folgenden Sonntag verlegt. Auch die Anregung, den Tag als Fest der Heidenmission zu feiern, hat nicht die allgemeine Wiederaufnahme dieses alten Festes bewirken können. Dem katholischen Volke gilt der 6. Januar als der Tag der heiligen ¶ drei Könige.

Caspari: RE[3] V, S. 414—417; — K. A. H. Kellner: Heortologie, (1900) 1906[3], S. 122—128. **O. Clemen.**

Epiphanius (ca. 315—403), in Judäa von jüdischen Eltern geboren, früh dem Mönchtum zugeführt, wurde 367 Bischof von Konstantia (Salamis) auf Cypern. Sein Lebenswerk galt der Bekämpfung der Ketzereien, die er mit mehr Eifer als Einsicht dargestellt und verfolgt hat. Im origenistischen Streit war er einer der Haupteiferer gegen ¶ Origenes. Als Greis noch in diesem Kampf begriffen und dabei von Theophilus von Alexandrien (¶ Alexandrinische Theologie, 4) mißbraucht, starb er auf der Heimfahrt von Konstantinopel nach Cypern. Sein „Arzneikasten" (panárion) enthält eine aus zahlreichen älteren Quellen zusammengetragene Darstellung von 80 Ketzereien, die wegen der Benützung verlorener Quellenschriften unentbehrlich ist.

Bonwetsch: RE[3] V, S. 417 ff; — Eine (unzulängliche) Ausgabe seiner Werke besorgte W. Dindorf, 1858—62; eine abschließende ist von K. Holl zu erwarten. — Auszüge aus dem Panarium und das Schriftchen „Anker" deutsch von C. Wolfsgruber, 1880. **Preuschen.**

Episkopalismus: I. Im Katholizismus. Die Reformkonzilien des 15. Jhd.s stellten im Gegensatz zu dem im Mittelalter auf die Spitze getrie-

benen Papalsystem (¶ Papat usw.) den Satz von der Abhängigkeit des Papstes vom allgemeinen Konzil auf und brachten ihn durch Absetzung von Päpsten zu praktischer Geltung (¶ Konzilien, rechtlich). Dem im Konzil vereinten Gesamtepiskopat, also der Versammlung der Bischöfe (Episcopi) wurde die unmittelbar von Christus kommende kirchliche Vollgewalt zugesprochen. Diese Lehre kam in Frankreich bald zu politischer Bedeutung. Der seiner selbst bewußte Staat hatte die dem Papalsystem günstigen Disziplinardekrete des ¶ Tridentinums nicht veröffentlichen lassen, waren sie doch der „confirmatio" des Papstes unterworfen worden. Schon 1594 hatte Pierre Pithou die „libertés de l'église Gallicane" in 83 Artikeln zusammengestellt, die mit 1. der Lehre von der Superiorität des Konzils zugleich 2. die Forderung der Unabhängigkeit des Staats in weltlichen Dingen vom Papste verbanden. Auf Veranlassung Ludwigs XIV verfaßte dann Bossuet 1682 die „declaratio cleri gallicani", in der außerdem 3. vom Papst verlangt wurde, die Einrichtungen und Gebräuche der gallischen Kirche zu achten, und ihm 4. die eigene Unfehlbarkeit in Glaubenssachen (ohne Zustimmung der Kirche = nisi ecclesiae consensus accesserit) abgesprochen wurde (¶ Gallikanismus). In Deutschland fanden diese Gedanken einen beredten und überaus erfolgreichen Vertreter in dem Trierer Weihbischof Nikolaus von Hontheim, dessen berühmtes Buch „De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis" unter dem Pseudonym des Rechtsgelehrten Justinus ¶ Febronius 1763 mit Angabe eines erdachten Verlagsorts in Frankfurt a. M. erschien. Das Buch hatte einen ungeheueren literarischen Erfolg, erzeugte eine ganze Literatur und war in Kurzem in fast allen katholischen Staaten verbreitet. Nach Febronius hat die Kirche als Gesamtheit die ¶ Schlüsselgewalt erhalten, die Apostel und Bischöfe haben sie nur als Diener der Kirche (ministri ecclesiae) und nur secundum usum, zur Ausübung. Alle Bischöfe stehen gleich. Der Primat dient nur der Erhaltung der kirchlichen Einheit, der Papst ist primus inter pares (Erster unter Gleichstehenden), nimmt als solcher Berichte über den Zustand der einzelnen Diözesen entgegen, schickt Gesandte, schlägt dem Konzil neue Gesetze vor, hat aber keine unmittelbare Rechtsgewalt in fremden Diözesen, kann das gemeine Recht der Kirche nicht ändern, sondern steht unter ihm wie die übrigen Bischöfe. Es wurde ein förmliches System der dem Primat wesentlichen und der ihm historisch zugefallenen Rechte aufgestellt. Diese Lehren des Febronius haben die Kirchenpolitik Kaiser Josefs II (¶ Josephinismus) stark beeinflußt. Auch haben sie zu dem Protest der drei geistlichen Kurfürsten und des Erzbischofs von Salzburg im Münchner Nuntiaturstreit zu Bad Ems (1786) geführt (¶ Emser Kongreß), der die Bischöfe für befugt erklärte, sich in die eigene Ausübung der ihnen von Gott verliehenen Rechte „unter dem Schutz" des Kaisers wieder einzusetzen. Die Stürme der Revolution, die die deutsche katholische Kirche zertrümmerten, machten diesem heute nahezu unglaublich scheinenden Versuch der Gründung einer deutschen Nationalkirche ein rasches Ende. Die Restauration hob das Papsttum zu neuer Macht, die Regierungen verhandelten über ihre Landesbischöfe hinweg mit Rom, die episkopalistischen Theorien verschwanden allmählich, an ihre Stelle trat die an Schärfe der Formulierung alles frühere übertreffende Lehre des ¶ Syllabus Pius IX vom 8. 12. 1864 und letzten Endes das Vatikanische Konzil (¶ Vatikanum), das dem Papst dogmatisch den Universalepiskopat der ganzen Kirche zuspricht. (Kap. III der Constitutio „pastor aeternus" vom 18. Juni 1870 „de vi et ratione primatus Romani pontificis".) Jetzt steht der Papst kraft göttlichen Rechts mit konkurrierender Jurisdiktion neben jedem Bischof. Der E. ist verdammt, die Zentralisation der Kirchenregierung vollendet. — ¶ Papat und Primat ¶ Papsttum.

Paul Hinschius: System des kathol. Kirchenrechts I, 1869; — Ders.: Die Stellung der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vatikanischen Konzils, 1871; — Rösch: Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht, 83, 84 und 85. **Meydenbauer.**

Episkopalismus: II. Im Protestantismus. E. ist hier die Bezeichnung einer wissenschaftlichen Theorie zur Erklärung des nach der Reformation in den lutherischen Staaten aufgerichteten Kirchenregiments des Landesherrn. Es wird von dieser Theorie begründet unter Zuhilfenahme eines vorreformatorischen kanonischen Begriffs, des jus episcopale: die bischöfliche Regierungsgewalt der katholischen Kirche sei durch den Passauer Vertrag (1552) und den Augsburger Religionsfrieden (1555) auf die evangelischen Stände innerhalb ihres Gebiets übergegangen. Zugrunde liegt durchaus der dürftige Staatsbegriff des katholischen Mittelalters, wonach sich der Staat um die Regierung der Kirche eigentlich nicht kümmern dürfe. Von diesem Staatsbegriff aus mußte das tatsächlich entstandene, von den Reformatoren auf den Beruf der christlichen Obrigkeit als eines Standes innerhalb des Corpus christianum begründete Landesherrliche Kirchenregiment als anstößig empfunden werden. Diesen Anstoß beseitigt die Theorie, indem sie den Schein einer Usurpation zerstört und eine rechtsgültige Sukzession der Landesherren in die suspendierte bischöfliche Gewalt konstruiert. Nur ist weder im Passauer Vertrag noch im Augsburger Religionsfrieden von einer solchen Uebertragung die Rede. In einer Beziehung freilich lehrten die Episkopalisten eine Beschränkung der Episkopalgewalt des Landesherrn; sie behaupteten nämlich, ohne rechte Begründung und Wirkung, daß er sein Regiment nicht ohne Beirat der Theologen führen dürfe. — Hauptvertreter der Theorie sind, nachdem schon Johann Gerhard (1582—1637) den Grund gelegt hatte, Theodor Reinkingk (1590—1664), Joachim Stephani (1577—1623), der Theologe Johann Benedikt Carpzov (1607—1657) und vor allem Samuel Stryk (1640—1710). Im 19. Jhd. hat die Theorie neu verteidigt der spätere preußische Justizminister K. A. von Kamptz in einem sehr folgenreichen Aufsatz der Jahrbücher für die preußische Gesetzgebung Bd. 61, 1828.

Die Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts von Kahl, Köhler, v. Kirchenheim, Sohm (1. Bd. Die geschichtl. Grundlagen, 1892, S. 657 ff); — Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evang. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1893, S. 208—225. **Foerster.**

Episkopat, Entstehung und Geschichte ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 b, ¶ Beamte: I.

Episkopius, Simon (1583—1643), seit 1610

Pfarrer in Bleiswyk, 1613 Professor der Theologie in Leyden. Er war schon als Student ein entschiedener Anhänger des ¶ Arminius, und nach dessen Tode der hervorragendste Vertreter der anticalvinistischen Richtungen, weshalb die orthodoxen Prediger überall gegen seine Anstellung protestierten. Er und sein Freund Uytenbogaert standen 1611 auch an der Spitze der Remonstranten (¶ Arminius usw.). Obschon viel angefeindet, konnte er doch von 1613—18 ziemlich ungestört seines Lehramtes walten, bis die ¶ Dordrechter Synode ihn aus Kirche und Land wies. Er lebte bis 1626 in Antwerpen, Paris und Rouen, schriftstellerisch unermüdlich tätig in Streitschriften gegen die Beschlüsse von Dordrecht, wie auch gegen den Saumurer Professor Capellus und Camero in Montauban. 1626 in die Heimat zurückgekehrt, nahm er eine Pfarrstelle in Rotterdam an und wurde 1634 Vorsteher des Remonstrantenseminars in Amsterdam. Er war der erste wissenschaftliche Vertreter seiner Partei, zugleich auch einer der ersten Verfechter des Gedankens der bekenntnisfreien Kirche. Sein Arminianisches Glaubensbekenntnis (Confessio, 1622), seine Apologia, die Institutio theologica und andere Schriften (Gesamtausgabe 1650—65) zeigen seine, der des ¶ Grotius verwandte Entwicklung zu einer rationalen Theologie, wie sie sich in der holländischen ¶ Aufklärung heranbildete. ¶ Niederlande.

RE³ V, S. 422 ff; — Haentjens: S. Episcopius, 1899. **Hadorn.**

Episteln ¶ Perikopen.

Epistolae formatae ¶ Literae formatae.

Epistolae obscurorum virorum (Dunkelmännerbriefe), eine der berühmtesten Satiren, hervorgerufen durch den Streit, in den ¶ Reuchlin durch die Wühlereien Johann Pfefferkorns mit den Kölner Dominikanern, besonders Jakob ¶ Hochstraten, verwickelt wurde. Der Name soll die Epistolae als Gegenstücke erscheinen lassen zu den Clarorum virorum epistolae . . . ad Joannem Reuchlin Phorcensem (Tübingen 1514). Während diese die stattliche Anhängerschar Reuchlins zeigen sollten und mit offener Begeisterung für ihn und die Sache des Humanismus eintraten, erdichteten die Verfasser der Ep. obsc. vir. in köstlichem Mönchslatein einen Briefwechsel der Gegner Reuchlins, in dem diese ihre Dünkelhaftigkeit, Dummheit, Heuchelei und Unsittlichkeit enthüllten. Der Hauptadressat der Briefe ist Ortuinus ¶ Gratius in ¶ Köln, in dem man die ¶ Scholastik überhaupt zu bekämpfen glaubte, neben dem aber auch andere Gelehrte in Köln, Löwen, Mainz, Paris als Feinde des ¶ Humanismus angegriffen werden. Der 1. Teil der Ep. obsc. vir. (41 Briefe) erschien spätestens Anfang 1516, vielleicht schon Herbst 1515, in Hagenau; 1516 kamen in einer 3. Ausgabe 7 weitere Briefe hinzu; der 2. Teil, gegen Pfefferkorns Defensio gerichtet, erschien spätestens im Frühjahr 1517 in Basel und enthielt 62 Briefe, die 2. Auflage mit einem Anhang von 8 Briefen. Als Verfasser des 1. Teils ist auf Grund äußerer Zeugnisse, wie stilgeschichtlicher Untersuchung ¶ Crotus Rubianus, als Verfasser des Anhangs zum 1. und des 2. Teils ¶ Hutten anzusehen. Der Anhang des 2. Teils gilt in erster Linie ¶ Wimpfeling, nicht ¶ Reuchlin, und ist außerhalb des Erfurter Humanistenkreises und unter ganz anderen Verhältnissen entstanden. ¶ Luther war von der Satire wenig erbaut; er nannte den Verfasser einen Hanswurst. Auch ¶ Erasmus von Rotterdam verhielt sich ablehnend.

F. Cohrs: RE³ V, S. 431 ff; — G. Bauch und K. Steiff im Zentralblatt für Bibliothekswesen XV; — Beste Ausgabe von Eduard Böcking: Vlrichi Hutteni equitis operum supplementum. Epistolae obscurorum virorum cum inlustrantibus adversariisque scriptis, Tom. I und II, 1864—70; — Deutsche Uebersetzung von W. Binder, 1904; — W. Brecht: Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum, 1904. **O. Clemen.**

Epistolae paschales ¶ Osterbriefe.

Epistolar heißt in der katholischen Kirche der Subdiakon (¶ Beamte, kirchliche), der beim Hochamt, auf der rechten Altarseite (Epistelseite) stehend einen Text des Epistolariums (Apostelbriefe und Apostelgeschichte) verliest. **Zsch.**

Epistolographie, urchristliche, ¶ Literaturgeschichte des NT.

Epitaph ¶ Ausstattung, kirchliche, 3c.

Eppinger, Elisabeth ¶ Niederbronner Schwestern.

Erasmus, 1. der Heilige, einer der 14 Nothelfer, (gegen Viehkrankheiten und Bauchweh), soll nach der Legende als Bischof in Antiochien und Sirmium gemartert, dann nach längerer Wundertätigkeit in Kampanien als Märtyrer (303) gestorben sein; seine Reliquien wurden nach Gaëta übertragen. Heiligentag: 2. oder 3. Juni. Nach ihm (St. Elmo) soll das Elmsfeuer (¶ Dioskuren) seinen Namen haben. — ¶ Heiligenverehrung. **K.**

2. Desiderius von Rotterdam (1466—1536).

1. Aeußerer Lebensgang; — 2. Wissenschaftliche und religiöse Bedeutung.

1. Als Sohn eines spätern Priesters geboren, der Eltern im 13. Lebensjahr beraubt, vom Vormund um sein Erbgut betrogen, durchlief E. einen unregelmäßigen, beschwerlichen Bildungsgang, indem auf die ersten fruchtbaren humanistischen Anregungen zu Deventer eine lange geistig und vor allem körperlich ungesunde Klosterzeit zu Steyn bei Gouda folgte; Kenntnis des Mönchslebens und im Gegensatz dazu gesteigerte Altertumsbegeisterung war der Ertrag. Durch Vermittlung des Bischofs von Cambray aus dem Kloster befreit, setzte er in Paris seine Ausbildung fort, zugleich lernend und lehrend, der Scholastik, so weit er sie kannte, feind, der antiken Literatur ausschließlich ergeben, voll Sehnsucht nach Italien. 1499 zog ihn ein vornehmer Schüler nach England, wo er Thomas ¶ Morus und in ¶ Oxford den christlichen Humanisten John ¶ Colet zu Freunden gewann; seine Wendung zu den christlichen Studien datiert daher (vgl. auch ¶ Cambridge). Durch die Sprichwörtersammlung (Adagia) begründete er seinen humanistischen Weltruhm, während das „Handbuch des christlichen Streiters" (Enchiridion militis christiani) eine neue Tonart des christlichen Moralismus anschlägt. 1506 reiste er endlich nach Italien und gewann Beziehungen zu allen dortigen Gelehrten und zum spätern Papst ¶ Leo X. Seitdem wechselt sein Wohnsitz zwischen England und der holländischen Heimat je nach dem augenblicklichen Wunsch und der Unterstützung seiner Gönner, ohne feste Berufsstellung; die Aufgabe, die er selbst sich stellte, war die Herausgabe aller wichtigen heidnischen und altchristlichen Schriftsteller, um dadurch antiken und speziell altchristlichen Geist an Stelle der scholastischen und mönchischen Barbarei zu verbreiten. Ein großer Kreis von

Freunden und Schülern, besonders immer mehr in Deutschland, schaute bewundernd zu ihm empor und arbeitete mit ihm für „die Renaissance des Christentums". Als Luther auftrat, sah E. in ihm den Bundesgenossen im Kampf gegen die gleiche kirchliche Verderbnis (vgl. E. in Köln, ¶ Deutschland: II, 1520), obschon er früh über dessen scharfe Kampfweise erschrak und in steigendem Maß eine Gefährdung seines friedlichen gelehrten Unternehmens durch die tumultuarische Bewegung befürchtete. Als er mit allen Mitteln der anonymen Publizistik eine friedliche Beilegung des Konflikts versuchte und selbst bis zur Bezweiflung der Echtheit der päpstlichen Bulle ging, traf er in dem päpstlichen Legaten ¶ Aleander einen ihn durchschauenden Gegner, dessen inquisitorische Art ihn zur Verlegung seines Wohnsitzes, zur eigentlichen Flucht, trieb. Er ging nach Basel, wo er zuvor schon seit Jahren durch seine engen Beziehungen zu Froben, dem Buchdrucker, heimisch geworden war. Gleichzeitig offenbarte ihm Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft" im Gegensatz zu seiner die kirchliche Einheit und Kontinuität über alles hochschätzenden Denkweise den ihm verhaßten revolutionären Charakter der Reformation. Gleichwohl folgt eine Periode der Mittelstellung zwischen den immer unversöhnlicher sich befehdenden Parteien, bis die Verleugnung ¶ Huttens in der Schweiz den Bruch mit ¶ Zwingli herbeiführte und 1524 E. durch seine „Diatribe über den Freien Willen" öffentlich als Gegner Luthers sich am Kampf beteiligte (Luthers gewaltige Antwort: De servo arbitrio, 1525, ¶ Deutschland: II, 2, 1523 ff). Aber nun mußte er erleben, daß in seinem eigenen Wohnort Basel die Reformation einsetzte und 1529 auf revolutionärem Weg die alte Kirche umschuf; er siedelte nach dem katholisch gebliebenen Freiburg im Breisgau über, setzte hier seine Kirchenväterausgaben wie seine immer aussichtsloseren Vermittlungsversuche fort, und starb bei einem nur vorübergehenden Aufenthalt in Basel; ein von viel Krankheit geplagter Gelehrter war er zeitlebens gewesen.

2. Seine allgemeine Bedeutung für die Renaissance des Altertums muß hier auf sich beruhen, da ihm doch die Literatur des **christlichen** Altertums an Wichtigkeit alles übertraf. Er gab eine große Reihe der Kirchenväter zuerst im Druck heraus, voran seinen Liebling Hieronymus, zuletzt auch Augustin. Sie alle sollten helfen, das ursprüngliche, durch die Scholastik verlorengegangene Verständnis der Bibel zu erneuern, des NT, dessen von der Vulgata so stark abweichender griechischer Urtext ihm durch Laurentius ¶ Valla in seiner Wichtigkeit aufgegangen war, und den er 1516 als erster bei Froben herausgab, trotz der Flüchtigkeit und unsoliden Grundlage seine größte Tat (¶ Bibel: II, B 6). Das Verständnis unterstützten seine beigefügten „Annotationen" und später angeschlossenen „Paraphrasen" der biblischen Bücher, sowie die begeisterte Vorrede (Paraclesis) und die später zum Programm des **christlichen Humanismus** ausgewachsene „Methode der wahren Theologie", eine zusammenfassende wissenschaftliche Einführung in das Bibelverständnis. Auch der Wunsch der Uebersetzung des NT in alle Volkssprachen und ihrer Verbreitung bei der Mission stammt von E. Vor allem den Paulus empfahl er, immer bei sich zu tragen und auswendig zu lernen, und regte dadurch Zwinglis erstes Paulusstudium an. — Aber innerhalb des NT ist nicht Paulus der Maßstab des Bibelverständnisses, sondern das synoptische Evangelium der Bergpredigt und der Gleichnisse, von E. die **himmlische Philosophie** genannt, die der himmlische Lehrer Christus uns gebracht hat, ausgelegt freilich im Geist antiker Moral und Unsterblichkeitshoffnung und eingebettet in eine universale Gottesoffenbarung, die sich in der Lehre Jesu vollendet. Es ist auf der Grundlage des Vorsehungsglaubens und der jenseitigen Vergeltung ein kräftiger Moralismus unreflektierter, laienhafter Art mit eindrucksvollem Appell an den Willen, dabei freilich stark dem Aeußern, der Reform der Sitten und der Verbesserung der Welt zugekehrt, mit dem Ideal des seine Affekte beherrschenden Weisen und dem Ideal der Humanität, des Frauenrechts, des idealen Kommunismus usw. „Undogmatisches Christentum" würden wir heute sagen, nur daß das alte Dogma und die bestehende sakrale Ordnung in keiner Weise angefochten werden, wenn auch das religiöse Interesse sich ihnen entfremdet hat. Dabei hat selbstgerechte Einbildung auf seine Moral dem E. ferngelegen; alles Gute von Gott, nur das Böse von uns selbst, ist seine Losung, und Christus ist ihm neben dem Lehrer und Vorbild zugleich der Heiland, die Quelle aller Gnade, in dessen Kreuzestod allein der Trost in der Todesstunde liegt. Aber von dieser sehr positiven christlichen Philosophie aus kritisiert und karikiert nun E. das gesamte bestehende Christentum, die Hierarchie bis hinauf zum Papst, Mönchtum, Scholastik und Volksreligion als jüdische und heidnische Entartung mit allen Waffen seines im Ernst und Witz gleich überlegenen Geistes und wird dadurch der wichtigste negative Vorbereiter der Reformation („Lob der Narrheit", „Gespräche"), ja der Bahnbrecher aufklärerischer und kritischer Theologie. Die Anfänge der biblischen Text- und Kanonskritik, der philologischen Exegese, der Dogmen- und Sakramentskritik liegen alle bei E., obschon für seine Zeit der über die Mönche, Theologen und Pfaffen und über das katholische Vulgärheidentum ergossene Spott allein von direkter Wirkung war, — nur Luther roch den dogmatischen Aufklärer heraus, den Heiden und Epikuräer, wie ja in der Tat E. die frommen Heiden selig werden ließ und theoretisch den kirchlichen Exklusivismus durchbrach. Erst die Aufklärungstheologie, vor ihr ¶ Coornheert, Hugo ¶ Grotius und die Arminianer (¶ Arminius), haben das Erbe des E. angetreten. — Warum ist gleichwohl nicht von E., sondern von Luther die Reformation durchgeführt worden, und im Gegensatz zu dem im katholischen Lager verbleibenden E.? Der nächste Grund liegt im Temperament des Mannes, der konservativen, friedliebenden Gelehrtennatur mit ihrem Abscheu vor der Revolution, dem unbedingten Verlangen, gerade für seine individuelle Freiheit eine autoritative und einheitlich geschlossene Kirche hinter sich zu haben, zur Eindämmung eines anarchischen, die Gesellschaft aufhebenden Subjektivismus; seine individuelle Freiheit schränkte ihm die damalige römische Kirche in der Tat weniger ein als die neuen theologischen Zwangskirchen der Reformation. Dazu kommt aber, daß er bei aller sittlichen Begeisterung die Absolutheit der sittlichen For-

derung, den ganz radikalen persönlichen Ernst des Gotteswillens nie wie Luther erlebte und darum auch nie so frei von sich selbst und so an Gott allein gebunden wurde, daß er eine Kirche, ja eine Welt aus den Angeln heben konnte. Der Katholizismus hat ihm seine halbherzige, opportunistische Treue nicht gedankt; der Verdammung einzelner E.sätze bei dessen Lebzeiten durch die Pariser Sorbonne folgte die Vernichtung seines Lebenswerks auf dem tridentinischen Konzil durch die Kanonisierung der Vulgata und der Tradition, und später die systematische Austreibung seiner Literatur durch die Jesuiten. Indem der Protestantismus sich auf den Urtext des NT stellte und die wissenschaftlichen Grundsätze des Bibelverständnisses bei E. soweit respektierte, als es das zum Auslegungsmaßstab erhobene neu erweckte paulinische Dogma ertrug, hat er seinen neuen, aus der Kontinuität herausgetretenen Kirchen eine freie Zukunft und den wissenschaftlichen Fortschritt gesichert, wenn auch diese Freiheit den in Dogmatismus und Traditionalismus wieder erstarrten Kirchen erst wieder abgerungen werden mußte und noch muß.

R. Stähelin: RE³ V, S. 434 ff; — ADB VI, S. 160 ff; — P. S. Allen: Opus epistolarum Des. Erasmi, 1906; — P. Kalkoff: Die Vermittlungspolitik des E. und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit (ARG 1904); — Derselbe: Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden (VRG 1903—4); — G. Kawerau: Luther und E. (DEBl, XXXI 1, 1906, S. 12 ff); — H. Hermelink: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907; — H. Trog: Gespräche des E. (Uebersetzung ausgewählter Kolloquien), 1907; — P. Wernle: Die Renaissance des Christentums im 16. Jhd., 1904; — K. Zickendraht: Der Streit zwischen E. und Luther über die Willensfreiheit, 1909. **Wernle.**

Erastianer ¶ Erastus.

Erastus (Lüber, Lieber, Liebler), Thomas (1524—1583), wurde nach eifrigem Studium der Theologie in Basel, der Philosophie und Medizin in Bologna und Padua Leibarzt des Grafen von Henneberg. Von Otto Heinrich (¶Bayern: II. Pfalz) nach Heidelberg als Professor der Medizin berufen, 1558 und 1559 schon zum Rektor erwählt, bekämpfte er Astrologie, Alchemie und Magie, besonders ¶ Paracelsus, verteidigte aber, seiner Zeit Kind, die Hexenprozesse. Wegen seiner regen kirchlichen Interessen unter Friedrich III in den Kirchenrat gekommen, trat er auf den Kolloquien in Heidelberg 1560 und Maulbronn 1564 sowie in mehreren Schriften für Zwinglis Abendmahlslehre ein. Mit lebhaftem Eifer wandte er sich 1569 in seinen 75 Thesen und seiner Confirmatio gegen die von der calvinischen Partei ¶ Olevians erstrebte Einführung der Genfer Kirchenzucht mit ihrem Kirchenbann. Deshalb in Ungnade gefallen und wegen des Verkehrs mit den Unitariern Sylvan und Neuser des Arianismus verdächtigt, lebte er bis 1575 in förmlichem Kirchenbann. Bei Einführung der ¶ Konkordienformel verlor er sein Amt und war bis zu seinem Tode Professor der Ethik in Basel. Er verfaßte zahlreiche philosophische, medizinische und theologische Schriften. — Nach ihm nannten sich die Erastianer, eine von dem Londoner Geistlichen Coleman gegründete Sekte in England und Schottland, welche der Kirche jedes eigene Strafrecht abspricht.

RE³ V, S. 444 ff; — ADB VI, S. 180 ff. **Schaller.**

Erbauung. Uebersicht.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Theologisch; — III. E. an Natur und Kunst.

Erbauung: I. Religionsgeschichtlich ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 5.

Erbauung: II. Theologisch.

1. Der heutige Begriff; — 2. Der Begriff im Neuen Testament; — 3. Der Normalbegriff.

1. Die nähere Besinnung fördert folgende Bestandteile des heutigen Begriffes zutage. a) Es handelt sich bei der E. stets um einen höheren Seeleninhalt. Genauer ist es nur das religiöse Leben, worauf er angewandt wird, alle andern Anwendungen, z. B. auf das Gebiet des Schönen und Edlen, sind davon abgeleitet. Das ist daran kenntlich, daß man dann ein „wahrhaft" einzuschieben pflegt; z. B. „ich habe mich wahrhaft erbaut an dieser Musik oder an diesem Sonnenuntergang." Damit will man sagen, daß die Wirkung dieses Erlebnisses so tief und so voll Weihe war, wie man es im allgemeinen nur von religiösen Einwirkungen voraussetzt. b) Dazu kommt das weitere Moment, daß in der E. dieser religiöse Seeleninhalt gefördert und gestärkt wird. Diese Stärkung aber kommt ihm immer von außen her. Es sind bestimmte Eindrücke von Personen, Veranstaltungen, Büchern oder was es sonst ist, auf die man diese Förderung zurückführt. Zwar sagt man: „Ich habe mich erbaut"; aber dabei ist stets eine solche Berührung mit einem Objekt der geschilderten Art mitgedacht. Man wird höchstens sagen, man habe sich im Gebet selber erbaut; dabei ist aber die Berührung mit Gott vorausgesetzt. Meist wendet man das Wort E. an auf die Berührung mit einer Predigt, einem Gottesdienst, oder irgend einem Bestandteil eines solchen, besonders dem Lied und dem Gebet, oder einem Lesestück aus der Bibel; oder auch man wendet es an auf ein Werk der kirchlichen Kunst, etwa auf ein eindrucksvolles Kirchengebäude oder ein Oratorium. Es liegt also immer die Vorstellung zugrunde, daß die Seele, wenn sie noch weit zurück ist in ihrer religiösen Entwicklung oder wenn sie zurückgekommen ist, durch den überlegenen Einfluß einer äußern Größe weitergebracht oder wieder auf ihren frühern Stand emporgehoben wird. — Das sind die beiden objektiven Bestandteile des Begriffs. Dazu kommen noch zwei andere, subjektive. c) Einmal denkt man bei E. an ein gewisses Ruhen und Feiern. Dann ist es entweder wirklich ein Feiertag, an dem alle äußere Arbeit ruht und die Seele bei sich selber einkehrt. Oder es ist ein Feiern im innern Leben selbst; dieses macht auf jeden Fall auch den Feiertag zu einer E.sgelegenheit. Dabei kommt es auf folgendes an: verschiedene geistige Tätigkeiten müssen ausgeschaltet oder auf ein sehr geringes Maß beschränkt werden. Das ist zumal das Willensleben und das aktive Leben überhaupt. Denn es ist seelische Feier, in der der ruhende Teil unsres Ich zur Geltung kommt. Dann aber ist auch das Verstandesleben bei der E. darauf eingeschränkt, die von außen kommenden Einwirkungen aufzunehmen und weiter zu tragen. Das logische und das kritische Moment treten zurück; oder wenn sie hervortreten, dann ist die E. gefährdet. So trägt also die E. einen stark passiven Charakter. Sie wird empfangen, sie ist eine Sache der Gelegenheit und zwar der günstigen Gelegenheit. Man kann nicht sagen, daß man sich erbauen will, in dem Sinn, in dem man sagt, daß man sich unterrichten

oder daß man sich bessern will. Die E. hängt dafür viel zu sehr von der Beschaffenheit der Seele und von der des aufgesuchten oder entgegenkommenden Vermittlungsorgans und der augenblicklichen Weise ab, wie beide auf einander abgestimmt sind. Sucht man sie, so bleibt sie oft aus, und ungesucht kommt sie häufig. Sie ist also nur mittelbar Gegenstand einer absichtsvollen Tätigkeit dessen, der erbaut sein will. Er kann sich mit jenen Gelegenheiten und Organen in Verbindung setzen, um abzuwarten, ob sich jene Berührung herstellt. d) Zu diesem Moment der Feierlichkeit tritt dann noch als das entscheidende das des Genusses. Wir gebrauchen alle gegenwärtig das Wort E. in dem Sinne, daß sie eine Freude in sich schließt. Das Empfindungsleben wird angenehm erregt. Man genießt etwas von Gott oder von dem höheren geistlichen Leben. So rückt die E. in den Bereich der Stimmung hinein. Das fromme Empfindungsleben erfährt eine Erhebung, die mit angenehmen Gefühlen verbunden ist. Die Nähe des Göttlichen wird als Weihe der Seele mit heiliger Freude und Wonne gespürt. Oft ist das nur eine Begleiterscheinung, oft aber auch der mehr oder weniger klare Zweck, wenn man jene Gelegenheiten zur E. aufsucht. Diese mystische Versenkung in Gott voll heiligen Gottes- oder auch Selbstgenusses ist das Moment, das unserm Vergleich des heutigen mit dem neutestamentlichen Begriff vor allem die Richtung weisen wird.

Wir fassen das Gesagte unter einem doppelten Gesichtspunkt zusammen. An erster Stelle ist es doch offenbar der Begriff der ¶ Andacht, der in der vorgenommenen Analyse immer im Hintergrund stand. Die feierliche Erhebung der Seele mit ihrem höchsten, dem religiösen Inhalt in der Berührung mit solchen Größen, die diesen Inhalt in überlegener Weise verkörpern oder gar seine Quellen sind, die weihevolle und selige Berührung mit ihnen führt zur Andacht. In der Andacht ist der Gläubige von diesen Größen ergriffen und fühlt sich zu ihnen erhoben. In ihr schweigen die Geschäfte des tätigen Lebens, und es regen sich die verborgenen Kräfte der Seele, um sich später wieder in ihre Tiefe zurückzuziehen und jenen wieder das Feld zu überlassen. So ist also die E. eine Tätigkeit, die zur Andacht führt; Tätigkeit vor allem der vermittelnden Organe, also besonders derer, die den Kultus zu leiten haben; Tätigkeit des empfangenden Subjektes nur in soweit, als es den Anschluß an jene herstellt und jene Einwirkungen in sich einläßt, wobei es immer das Beste ist, wenn es davon gar nichts weiß. Das Wort Andacht erinnert uns freilich vermöge seiner Verwandtschaft mit Denken daran, daß in der Andacht die Vorstellung von Gott nicht zu entbehren ist, auch nicht in mystischen Kontemplationen. Nach dem Inhalt dieser Gottesvorstellung wird sich immer der Ton der Andacht gestalten. Das ist z. B. klar mit Bezug auf den Rang, den in jenem Bild von Gott das Moment seines Willens spielt. Wenn dieser als sittlicher vorherrscht, dann liegt in dem Augenblick der Andacht leise auch das Moment der Verpflichtung enthalten, freilich nur latent, weil die ganze Seele in Gott ruht; aber es kann eben darum nicht anders sein, als daß der heilige Gott mittelbar auch den sittlichen Willen anregt und stärkt, wenn man sich in ihn eingesenkt hat.

Diese ganze Fülle und das Verhältnis der beiden Begriffe Andacht und E. zu andern wird uns klarer, wenn wir das Gesagte in das P s y c h o l o g i s c h e übersetzen. Und zwar kommt hier ganz vorwiegend die Gefühlspsychologie in Betracht. Denn was ist die Andacht anders als ein Totalgefühl, in dem folgende einzelnen Gefühle enthalten sind: Hingebung an ein Erhabenes, Ehrfurcht, Demut, Ergriffenheit in der Berührung mit der Weihe des Heiligen, Glück, Lösung von allerlei Hemmungen, eine leise Anspannung des Willens. — Wie intensiv dieses Gefühl der Andacht ist, weiß nur der Andächtige selbst. Daß es sich über die ganze Seele hin ausdehnt und alle andern Kräfte in sich aufsaugt oder zum Schweigen bringt, darin beruht seine Extensität; bekannt ist auch, wie es über einen gewissen Zeitraum, etwa über den Sonntagnachmittag hin, im Untergrunde der Seele verweilen und immer einmal wieder hervorbrechen kann. Ebenso verrät sich ihr Charakter durch die bekannte Beeinflussung des körperlichen Aeußern, wie sie allen starken Gefühlen eigen ist: die Haltung, das Antlitz des Andächtigen ist so stark von seiner Andacht bestimmt, daß die Heuchelei sie mit ihren Symptomen zu ersetzen sucht. Von diesem Charakter der Andacht als eines Gefühls erklären sich auch die oben angegebenen Eigenschaften der E. Dem Gefühlsleben ist es eigen, daß es nicht unmittelbar durch eigne Tätigkeit, sondern nur durch Berührung mit objektiven Größen erfaßt werden kann. Denn es ist stets der Widerhall einer äußeren Einwirkung. Und dem Gefühlscharakter entspricht es, daß es ganz unberechenbare Konstellationen zu sein pflegen, in denen die Berührung von Objekt und Subjekt jenen Erfolg zeitigt: dazu gehört auch die bekannte Abhängigkeit des Erbautwerdens von persönlichen Momenten, die auf beiden Seiten die größte Rolle spielen. Zuneigung und Abneigung wirken stark hinein, unberechenbare Aeußerlichkeiten in Aussehen und Stimme können von entscheidendem Einfluß werden. Ferner weist alles, was zum Charakter der Feier gehört, ebendahin. Andacht kann als ein Hochgefühl nur etwas Seltenes sein. Wie sich in der Einheit eines seelischen Momentes die Betätigung des Verstandes, des Willens und die Erregung des Gefühlslebens nicht in gleicher Stärke zusammenfinden, so treten in der Andacht jene beiden hinter diesem zurück. Aber wie dieses Moment des Gefühlslebens auch nicht ohne die Erregung durch Vorstellungsbilder sein kann, wie es wieder zu neuen Vorstellungsbildern und auch zu Impulsen führt, so hängen auch in der Andacht und in der Erbauung diese drei Dinge wieder aneinander. Endlich sei noch angefügt, daß das oben genannte Verhältnis zwischen A n d a c h t oder E. und K u n s t auf nichts anderes zurückgeht; die Kunst ist ja doch die Tätigkeit, die Gefühle aus der Seele des Künstlers in die des andern zu überführen sucht, der sie mit Verständnis und Zuneigung aufzunehmen vermag. So tritt die Kunst neben die einfache Darstellung jener im letzten Sinn erbaulichen religiösen Größen, neben die andächtig-erbaulichen Personen in die Reihe der Werkzeuge ein, die die E. zu erwecken imstande sind. Grenzen wir unsern Begriff noch gegen einige Synonyme ab, so hat er gegenüber den Ausdrücken „ergriffen, erschüttert werden" bei aller Gemeinschaft an Gefühls- und Gemütsinhalten doch das Moment einer gewissen Befreiung der

Seele, während jenen vorwiegend der Charakter der Depression eignet. Von dem Begriff „gerührt“ unterscheidet ihn die durchgängige Beschränkung auf das religiöse Gebiet, und doch auch ein geringeres Maß von Weichheit. Mit dem Begriff der Erhebung hat er ja gewiß jenes befreiende Moment gemeinsam, das auch zu einer gewissen Aktivität hinneigt; aber wiederum trennt ihn von diesem dieselbe Beschränkung auf das religiöse Moment; dasselbe gilt auch von den Ausdrücken Stärkung und Förderung.

2. Der Begriff E. in dem Sinne einer Einwirkung auf das Gemüt ist Sondereigentum des Neuen Testaments. In der griechischen Profansprache kommt er höchstens in dem bildlichen Sinn — Folgerungen auf Voraussetzungen gründen — vor. Die Septuaginta erst hat aus dem alttestamentlichen Gebrauch heraus den Sinn nützen und fördern. In dem religiösen Sinn ist er vor allem Eigentum des Paulus. Besonders in dem so überaus praktischen I Kor kommt er vor. Man muß im Gebrauch des Paulus zwei freilich leicht in einander übergehende Bedeutungen unterscheiden. Das eine ist die positive Förderung einer großen Sache im Gegensatz zu ihrer Zerstörung; so steht II Kor 10_{8} und 13_{10} oikodomē im Gegensatz zu kathairesis. Dabei ist ja das dahinterstehende Bild vom Haus noch recht sichtbar. Dann aber hat Paulus eine viel engere Bedeutung mit dem Wort verbunden. Es hat nämlich eine Beziehung zur Förderung des religiös-sittlichen Lebens, die ohne Zweifel den Eindruck eines terminus technicus der urchristlichen Kultus- oder wenigstens Gemeindesprache machen muß. Ueber dessen Ursprung wissen wir nichts; es ist wahrscheinlich, daß Paulus diesen Sinn schon vorgefunden hat, weil er nichts zu seiner Erklärung und Begründung tut. Hier heißt also oikodomeîn religiös-sittlich fördern. Dieser Sinn geht deutlich aus dem Gegensatz I Kor 8_{1} hervor, wo oikodomeîn als Tätigkeit der Liebe in Gegensatz zu dem selbstsüchtigen Genießen gestellt wird, das die aufblühende Erkenntnis mit sich führt. Aehnlich heißt es I Kor 10_{23}, daß zwar alles erlaubt ist, daß aber diese Freiheit, sich auszuleben, ihre Schranke daran hat, daß nicht alles erbaut; damit parallel stehn die Ausdrücke „sein eignes“ und „das des Nächsten suchen.“ Mit diesem Begriff der religiösen Förderung werden nun die verschiedenen Objekte verbunden: den anderen (I Kor 14_{17}), einander (I Thess 5_{11} Röm 14_{2} 15_{19}), die Gemeinde (I Kor $14_{4.\,12}$), sich selbst (I Kor 14_{14}). Diese letzte Art der E., wie sie der Ertrag des Zungenredens ist, wird weit hinter die andern Weisen zurückgestellt. In dem Christentum, das ganz die Beziehungen zum andern in den Vordergrund stellt, ist sogar die Beschränkung einer religiösen Erhebung auf das eigne Ich nicht zu loben: ein starker Gegensatz zu aller egoistischen Mystik. — Diese Frage nach dem Objektsakkusativ ist darum von Bedeutung, weil eine Verschiedenheit der Meinungen über den Sinn der Erbauung bei Paulus zwischen einzelnen Vertretern der Praktischen Theologie herrscht. So hat H. ¶ Bassermann (s. u.) ausgeführt, daß E. vor allem in der Eingliederung in die Gemeinde oder in der Stärkung der Zugehörigkeit zu ihr besteht; E. Chr. ¶ Achelis dagegen hat zwar richtig, aber nicht sehr klar die Förderung des dem Christen eigentümlichen Lebens und erst als Folge davon die Beziehung auf die Gemeinde hingestellt. Dabei durfte Achelis aber doch nicht Bassermann die Beschränkung des Begriffs auf den Einzelnen vorwerfen, da jener das ja gerade nicht tut, sondern vielmehr er selbst. Bassermann hat sachlich kaum recht; denn wo das Wort aus dem abgeblaßten bildlichen Gebrauch wieder in den ausdrücklichen und ausführlichen zurückgewandt wird, wie Eph 2_{19-22}, da ist ja freilich die Verbindung der Heiden und Judenchristen zu einem großen Gottestempel erstrebt, da steht aber das Kompositum synoikodomeîn. Auch sonst wacht mitunter in allegorisierender Weise das Bild wieder auf, wie etwa I Petr 2_{5}; dabei ist als Grund entweder Christus oder die Propheten und Apostel gemeint. Dann steht aber auch das Kompositum mit epi. Unser Ergebnis ist also dies: In dem Begriff der E. ist nicht in erster Linie das Ziel die Gemeinde, sondern wie Achelis richtig sagt, der Einzelne mit seinem christlichen Leben. Die Gemeinschaft kommt nur soweit in Betracht, als die Beziehung auf sie ein Moment an diesem ist. Daß dieses Nur keine starke Einschränkung sachlicher Art bedeutet, ist ja bei dem hervorragenden Wert der Gemeinschaft für das Christentum klar. — Abschließend wird man so sagen können: Im NT, besonders bei Paulus ist die E. eine auf die Förderung des religiös-sittlichen Lebens im Christen abzielende Tätigkeit, die sich auf das Subjekt selbst, auf die Gemeinde, auf ihre einzelnen Glieder richten kann. Dabei ist alles dem religiösen Ideal des Apostels entsprechend gedacht, also in einer Weise, die das mystische Element mit dem sittlichen verbindet und in diesem das altruistisch-gemeindliche zu einem wichtigen Bestandteil macht.

3. Diese beiden Begriffe von E., der unter 1 festgestellte und der neutestamentliche, sind verschieden, aber nicht entgegengesetzt. Der Ursprung des ersten ist nicht sicher nachgewiesen; es scheint, daß er von dem Pietismus mindestens stark beeinflußt ist. Aber um seines sentimentalen Charakters willen kann er auch von dem Rationalismus mitbestimmt sein. — Offenbar hat der biblische Begriff viel weniger, oder vielmehr gar nichts von diesem sentimentalen Moment an sich. Denn der energische sittliche Ton, der von dem Ideal des biblischen Christentums hereinkommt, schließt zwar nicht das mystische, wohl aber dieses sentimentale Moment aus. Aber die Frage ist die: können wir zur einfachen Strenge des biblischen zurückkehren? und müssen wir es? — Ich meine, wir brauchen die Bereicherung eines solchen Begriffs in der Geschichte, wenn es sich um einen praktischen handelt, noch weniger ohne weiteres zu verschmähen, wie wir dies auf dem Felde der theoretischen Theologie tun. Und es will fast scheinen, als wenn dieses Moment, wenigstens das des feinern Genusses, der stimmungsvollen Freude, aus unserm Begriff nicht mehr auszurotten wäre. Und was verschlägt das? Ist denn der der Seligkeit nicht gerade so orientiert, daß dieses subjektive Moment stärker betont worden ist als in der biblischen Zeit? Und hat dann der praktische Begriff E. nicht das Recht, diesem Ziele zu folgen, wenn er den Weg dazu zu bezeichnen hat? Freilich muß um des Geistes willen, der in unsrer Religion vorwaltet, jedes Moment von halbsinnlicher und genußsüchtiger Schwelgerei beseitigt werden. An dessen Stelle hat eben jener religiös-sittliche Inhalt zu treten. Der wird aber, wie schon bemerkt, mit Hilfe des Begriffes von

dem Gott hereinzuholen sein, zu dem die E. erheben soll. Das ist wertvoll sowohl für das Subjekt als auch für das passive Objekt der E. Für jenes gilt, daß der Gott, der Heiland, die Gnade und die ewige Welt, die jene erhebenden Wirkungen auf das Gefühl auszuüben haben, immer in ihrer ganzen sittlichen Kraft und Größe dargestellt werden. E. soll die Tätigkeit des Pfarrers sein, die es darauf absieht, die Gläubigen auf Gott, auf den heiligen und gütigen Gott zu stellen, daß sie, gegründet auf ihn, ein christliches, neues Leben haben. So schließt sich mittelbar auch der Sinn für die Gemeinschaft an unsern Begriff an, zu dem sie auch noch in dem andern Verhältnis steht, daß in ihr solche erbauenden Kräfte wohnen oder sogar von ihr in Tätigkeit gesetzt werden. Von dem passiven Objekt der E. gilt, daß man nichts E. nenne, was nicht, wenn auch in der mannigfaltigsten Vermischung mit andern Motiven, so wirken kann, daß das Vertrauen auf Gott gestärkt, der Sinn gereinigt und die Liebe vertieft wird. So ist also das Moment der Sentimentalität zu entbehren, das rein biblische aber nicht; wir dürfen wohl annehmen, daß dieses jenes nicht enthalten hat. Auf der andern Seite aber kann man diesem religiös-sittlichen Ziele die ganze Kraft zuführen, die in der Erregung und Pflege des Gefühlslebens liegt. So ergeben sich für den Kultus besonders eine Reihe von Winken, die ihn von der Gefühlspsychologie aus verstehen und regeln heißen. Davon sei nur als ein Beispiel genannt, daß abstoßende Fremdheit der Bestandteile des Kultus keine Erhebung aufkommen lassen kann. Im allgemeinen wissen wir immer mehr, daß, auf seltsamen Umwegen freilich, die stärkste Weise, Menschen zu beeinflussen, gerade von dem Gefühlsleben ausgeht, und nicht von einer trocknern Bearbeitung des Intellektes. Dabei ist freilich immer zu unterscheiden zwischen Gefühl und Gefühl: schließlich geht es auch ohne das Moment der Stimmung, in der man sich selbst genießt, aber doch nicht ohne das der Freude an allen Größen und Kräften, die in unserm Christentum gegeben sind.

Die Literatur über den so wichtigen Begriff ist auffallend spärlich. — C. J. Nitzsch: Praktische Theologie, 1859—68[2], § 39; — H. Bassermann: Ueber den Begriff der Erbauung (ZprTh IV, 1882, abgedruckt in: Beiträge zur prakt. Theologie, 1909); — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie, (1890/91) 1898[2] I, § 8; — Christoph Schrempf in: „Die Wahrheit", Bd. II, 1894, Nr. 5. **Niebergall.**

Erbauung: III. An Natur und Kunst. Die E. an Natur und Kunst ist hier zu besprechen, sofern sie in Gegensatz zur religiösen E. tritt, nicht nur neben ihr her geht, sondern geradezu Religionssurrogat wird (¶ Ersatzreligionen). Sie braucht das selbstverständlich nicht zu werden, auch bei denen nicht, die stärkstes Naturgefühl und stärkste Kunstbegeisterung haben. Die Religion hat tausendfach die Kunst in ihren Dienst genommen (¶ Kunst und Religion) und ist unendlich oft aus dem Naturgefühl erwachsen oder hat sich wenigstens an ihm genährt; auch innerhalb der Entwicklung der monotheistischen Religion hat das Streben, Gott in der Natur zu finden, seine Offenbarung in der Natur zu preisen, charakteristische und schöne Aeußerungen der Frömmigkeit hervorgebracht; die hierher gehörigen Psalmen (Die Himmel erzählen die Ehre Gottes), Jesu Wort von den Lilien auf dem Felde, Franz von Assisis Hymnus an die Sonne, Gerhardts „Geh aus, mein Herz, und suche Freud", Claudius' „Der Mond ist aufgegangen", Goethes Gesang der Erzengel, das sind nur ein paar der bekanntesten Stimmen aus diesem Chor. Nicht jede Religiosität kann ein enges Verhältnis zum Aesthetischen haben. Aber auch mit einer starr konservativen Religiosität kann E. an Natur und Kunst zusammenbestehen; sie spielt oft eine große Rolle bei Leuten, die in ihrer Religiosität und Kirchlichkeit streng traditionalistisch sind. Tatsächlich wird jedoch dies, daß man in der Natur und Kunst E. finden kann, wichtiger und tritt stärker hervor in dem Augenblick, wo Dogmen und Traditionen, das Positive und Statutarische auf religiösem Gebiet zurücktreten. Das gilt z. B. von der religiösen Betrachtung der Natur, wie wir sie in der Zeit der ¶ Aufklärung finden. Und wo das überlieferte Dogma und der überlieferte Kultus nicht nur weniger wichtig geworden sind, sondern scharf abgelehnt werden, liegt es erst recht nahe, daß man in ästhetischer Erhebung einen vollkommenen Ersatz für die verloren gegangenen religiösen Gefühlsanregungen sucht. Wer religiöse Ueberzeugungen hat oder wenigstens mit religiösen Problemen ringt, wird immer sagen: ich kenne Motive und Quietive, die tiefer sind, als die ästhetischen. Dadurch wird der Dank dafür, daß Beethoven manches traurige Herz getröstet hat, wahrhaftig nicht geringer. Für das Grundsätzliche muß hier wiederum auf den Artikel ¶ Kunst und Religion verwiesen werden; hier sei nur in bezug auf das Historische und die gegenwärtige Lage gesagt: seit Goethe die Schlußverse der Trilogie der Leidenschaft dichtete, ist die Zahl derer, die ästhetischen Trost und ästhetische Anregung suchen, wo ihre Väter sich an die Religion hielten, immer größer geworden (daß Goethe selbst noch anderen Trost kannte, als ästhetischen, vor allem den der Arbeit, ist bekannt genug); mit vollem Bewußtsein hat das Aesthetische als teilweise die Religion ersetzend D. Fr. ¶ Strauß proklamiert (vgl. dagegen ¶ Dubois Reymond); in den E.stunden der ¶ Freireligiösen spielen entsprechende Anregungen eine große Rolle, der großstädtische Abgeordnete, der vor einigen Jahren im preußischen Landtag in einer Rede gegen das verknöcherte Kirchentum die Erbaulichkeit eines schönen Spaziergangs pries, sprach wirklich für Tausende „aufgeklärter" Normalbürger. Und die Bestrebungen, gute Kunst und edle Naturerholung weitesten Kreisen zugänglich zu machen (¶ Volksbildungsbestrebungen ¶ Kunsterziehung ¶ Dürerbund), bedeuten, so wertvoll sie sozial sind und so selbstverständlich der Christ angesichts der kulturwidrigen Wohnungsverhältnisse in unseren Großstädten und der verbreiteten Talmikunst sie unterstützen wird, für die Pflege der Religion keineswegs bloß eine Erleichterung. **Mulert.**

Erbauungsliteratur, religionsgeschichtl., ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, B 6. — Die christliche Erbauungsliteratur ¶ Seelsorge: V.

Erbbegräbnisse ¶ Begräbnis: II, 4.

Erbkam, Wilhelm Heinrich (1810—1884), Kirchenhistoriker. Als Student in Bonn und Berlin namentlich beeinflußt durch seinen Oheim K. H. ¶ Sack, K. J. ¶ Nitzsch und ¶ Bleek, ¶ Schleiermacher, August ¶ Neander, ¶ Marheineke, dann auf dem Wittenberger Predigerseminar durch Richard ¶ Rothe. Dieser hat seine Studien

auf die Geschichte der protestantischen Mystik gelenkt. 1838 habilitierte sich E. in Berlin mit der Schrift: „Leben und Lehre des Kaspar Schwenkfeld", wurde 1847 a.o. Prof. in Königsberg, 1855 dort o. Prof., 1857 Konsistorialrat. Von seinen Schriften ist die bedeutsamste die „Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation" (1848), als erster und bis jetzt einziger Versuch eines Gesamtaufrisses noch heute beachtenswert, denn Alfred ¶ Hegler starb zu früh, um eine vollendete Darstellung dieses wichtigsten Problemes der Reformationsgeschichte geben zu können.

Weiter sind zu nennen seine Festreden: Melanchthons Verhältnis zu Herzog Albrecht und zur Königsberger Universität, 1860; — Zu Schleiermachers 100jähriger Geburtstagsfeier, 1868. — Kirchenpolitisch griff er in den Kampf um Hengstenberg für diesen gegen die ¶ Lichtfreunde ein durch die Broschüre: „Beleuchtung der Erklärung von 1845", d. h. der gegen Hengstenberg gerichteten „Berliner Erklärung" (¶ Hengstenberg). — RE³ V, S. 448 ff. K.

Erbrecht. Die hier allein zu erörternde Frage nach dem sittlichen Recht auf die ganze nicht selbst erarbeitete Habe ist gegenwärtig ein Problem geworden. Während sie auf der einen Seite mit großer Selbstverständlichkeit bejaht wird, wird sie von anderer Seite entweder vollständig verneint oder doch einer relativen Betrachtung unterworfen, die die naive Selbstverständlichkeit erschüttert. Als Anrecht des Erbenden ist es schwer zu begründen; dennoch ist eine runde Verneinung unmöglich. Sie würde das Recht des Erblassers aufheben, der bei seiner Arbeit vom Familiensinn beseelt war. Dieser gehört aber zu den wichtigsten Kulturtrieben; wollte man mit St. Simons Schüler St. Amand Bazard die Hinterlassenschaft an Fremde oder an die Allgemeinheit fallen lassen, so würde mit dem Familiensinn auch die Strebsamkeit gelähmt werden. Allerdings konnte in früheren Kulturverhältnissen der Familiensinn ohne E. walten: aller Besitz gehörte der Sippe und fiel immer wieder an sie zurück. Diese Geschlossenheit der Sippe hat dem Staat und der Kirche weichen müssen (¶ Agrargeschichte: II, 1.4). Das war ein Segen, denn sie hatte das Individuum in allem, in Beruf, Eheschließung usw. in ihren Kreis gebunden. Das E. der Kinder war ein wertvoller Fortschritt zur Emanzipation des Einzelnen. Aber auch jetzt noch knebelt vielfach der Familiengeist das Individuum, denn er äußert sich nicht immer als persönliche Liebe zum Kind, sondern erstrebt zuweilen vielmehr die Erhaltung der Familie (nötigenfalls durch Adoption oder Eintreten der Erbtochter, vgl. auch ¶ Leviratsehe der Juden), und sieht, besonders bei Ahnenkultus und in „alten" Familien, die Kinder nur als Mittel zum Zweck an, zur Erhaltung des Namens und Erbgutes. Er entspringt dann der Selbstsucht und Eitelkeit und zeitigt ein E., das nicht auf das Wohl der Kinder bedacht ist, sondern die Töchter zurücksetzt und den Haupterben zwingt, auch gegen seine Veranlagung das Familiengut zu pflegen. Man legt ihm Lasten auf, die er nicht tragen kann oder will, oder man überschüttet ihn mit Reichtum, ohne zu bedenken, ob ihm daraus nicht ein Fluch wird. Wahrhaft edler Familiensinn ist nicht minder um die Seele der Kinder als um die Befestigung des Familienbesitzes besorgt. Er erwägt nicht nur, wieviel er den Kindern vererben kann, sondern wieviel er vererben darf, um die Kinder in der Charakterbildung, besonders der Strebsamkeit zu fördern. Reiche Väter müssen überlegen, ob sie nicht ihren Reichtum durch Stiftungen vermindern müssen (besser bei Lebzeiten als durch testamentarische Bestimmungen). Eine derartige von Carnegie geforderte Einschränkung des Erbes kann nur in väterlicher Fürsorge individuell geübt werden; wollte man sie durch Gesetz allgemein einführen, so würden nicht nur die Charaktere der Väter, sondern auch die der Kinder gefährdet werden, da sie zur Verschwendung bei Lebzeiten des Vaters veranlaßt würden. Da keine grundsätzlichen Aenderungen der testamentlosen (Intestat-)Erbfolge wünschenswert sind, so müssen die Erblasser besonders sorgfältig die individuelle Art ihrer Erben bedenken und ihnen danach das Erbe zuweisen. — Hiermit kommt ein anderes ethisches Interesse zusammen: der Familiensinn darf nicht so stark sein, daß der Erblasser nur für seine Kinder und das Erbgut sorgt. Es muß ihm auch Befriedigung gewähren, wenn er seinen Verdienst verwendet für andere Personen und Werke, die er liebt und die ihn gefördert haben. Hierfür kommt in erster Linie die Gattin in Betracht (meist gebührt ihr der Nießbrauch des ganzen Vermögens). Hierhin gehören unter Umständen auch Dienstboten usw., ferner aber auch der Staat, die Kommunal- und Kirchengemeinde, in der sein Werk gedieh, an der Arbeit des Erblassers Beteiligte, z. B. die Gesamtheit der Angestellten, seine Berufsgenossen, die Wissenschaft und die Bildungsanstalten, denen er viel verdankt; doch soll der Stifter mit Carnegie bedacht sein, daß er den Arbeitstrieb nicht einschläfert sondern weckt. — Die Lösung des Individuums von der Unterordnung unter die Sippe im Selbstbestimmungsrecht, in allen Angelegenheiten des Berufs und Vermögens wächst. Bei den Germanen war es in vorchristlicher Zeit ganz unmöglich, daß man etwas aus der Sippe herausvererbte; erst die Kirche hat durch ihr Drängen auf Stiftungen Testierfreiheit geschaffen. Jetzt ist besonders in den von der Familie und dem Familiengut losgerissenen Amerikanern der Individualismus neu belebt: Kapitalisten stiften Riesensummen für ideale Zwecke, und ihre Söhne streben, sich aus eigner Kraft emporzuarbeiten. Auch bei uns erkennt man mehr und mehr, daß neben den Angehörigen die Allgemeinheit Anspruch an das Erbe hat; das zeigen die zahlreichen Erklärungen für die Besteuerung auch des Erbes der Kinder und Enkel. Man darf auch hier dem Staat das Recht auf Miterbschaft in der Form einer Steuer zusprechen, da sich unter seinem Schutz das Erbe gesammelt hat (er hat den Schutz gewährt, den ehemals die Sippe bot) und da er dem E. den Rechtsschutz gewährt. Diese Erbschaftssteuer ist sogar sittlich wertvoll, indem sie den Erbenden daran erinnert, daß er keine ungeteilten Ansprüche auf nicht von ihm selbst erarbeiteten Besitz hat. Den schädlichen Wirkungen einer Konfiskation des Nachlasses auf die Strebsamkeit des Erblassers wird begegnet durch niedrige und progressiv abgestufte Sätze der Erbschaftssteuer. Daß im Falle eines testamentlosen Nachlasses entfernte Verwandte nicht erben, sondern allein der Staat, ist nicht unbillig. Denn jenen fehlt, was ein sittliches Anrecht auf Erbschaft gibt: das Interesse des Stifters und das Verdienst um ihn. — Werden darum auch ethische Erwägungen das E. anerkennen müssen, so wird doch die Gestaltung des E.s sich nach den

jeweiligen Bedürfnissen der gesellschaftlichen Organisationen, namentlich des Staates zu richten haben. Man wird den Anfall des ganzen Erbes, auch wenn Deszendenten die Erbenden sind, nicht als selbstverständlich betrachten dürfen und in der Praxis auch von ethischen Gesichtspunkten aus ein relatives E. rechtfertigen. Das E. kann, trotzdem es prinzipiell festgehalten werden muß, nicht absolut, sondern nur relativ sein.

E. Gans (Hegelianer): Das Erbrecht in weltgesch. Entwickelung, 4 Bde., 1824; — ‡ Andrew Carnegie: Das Evangelium des Reichtums, deutsch 1892; — Ad. Harnack: Die Nachlaßsteuer vom sozialethischen Gesichtspunkt (Deutsche Revue, Februar 1909); — Handwörterbuch der Staatswissenschaften, Art. Erbrecht. **Schubring.**

Erbsünde, d. h. durch Zeugung übertragene oder um der Eltern willen angerechnete Sünde, vgl. ¶ Sünde usw. im AT ¶ Sittlichkeit des Urchristentums ¶ Sünde, dogmengeschichtlich.

Erbuntertänigkeit ¶ Agrargeschichte: II, 11.

Erde (Mutter Erde) ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1a ε. — Erde und Himmel im AT ¶ Welt- usw.-Betrachtung im AT.

Erdmann, 1. David (1821—1905), ¶ Neanderscher Pektoraltheologe, nicht unbeeinflußt von ¶ Hengstenberg und ¶ Stahl, doch mehr noch von ¶ Wichern, Viktor Aimé ¶ Huber, ¶ Fliedner, ¶ Knak und ¶ Gützlaff. Studierte 1843—50 in ¶ Berlin, 1856—1864 ordentlicher Professor der Theologie und altstädtischer Pfarrer in ¶ Königsberg, 1864—1900 Generalsuperintendent von ¶ Schlesien und Honorarprofessor in ¶ Breslau, als Gelehrter verdient um die ostelbische Provinzialkirchengeschichte, außerdem um die Begründung des evangelischen Studentenkonvikts durch ¶ Sedlnitzky, als Kirchenmann unermüdlich tätig in der Fürsorge für die Diaspora, der Pflege der Innern Mission, des Gustav-Adolf-Vereins, der Bibelgesellschaft, der Lutherstiftung, und vor allem durch Wiederbelebung der Generalvisitationen. Nie selbst durch Zweifelskämpfe hindurchgegangen vermochte er weder den Fragestellungen der Kritik ganz gerecht zu werden, noch konnte er sich mit dem liberalen schlesischen Bürgertum so zusammenfinden wie mit dem kirchlich gesinnten Adel der Provinz. Trotzdem ist seine Amtstätigkeit im allgemeinen eine reich gesegnete Friedenszeit gewesen.

Nekrolog in der Chronik der Universität zu Breslau XIX, 1905, S. 144 ff; — L. Eberlein: Aus einem reichen Leben. Blätter der Erinnerung an D. E., 1907. **Arnold.**

2. Johann Eduard (1805—1892), Philosoph der Hegelschen Schule, geb. in Livland, 1829 Geistlicher, 1836 a.o. Professor der Philosophie, 1839 o. Prof. in Halle. E.s philosophische Vorträge, die durch den Eindruck seiner Persönlichkeit und durch die Schönheit der Sprache außerordentlich anziehend wirkten, blieben allezeit durchhaucht von warmem religiösen Empfinden, dem auch die Vorliebe des Philosophen entsprach, von der Kanzel herab zu den Kommilitonen zu sprechen. Seine Objektivität war so groß, daß er die allmähliche Auflösung der Hegelschen Schule, welcher er selbst durchaus angehörte, geschichtlich zu würdigen vermochte.

Schriften: Natur und Schöpfung, 1840; — Leib und Seele, (1837) 1849²; — Glaube und Wissenschaft, 1856; — Grundriß der Geschichte der Philosophie, (1865) 1895/96⁴. — Ueber E.: Benno Erdmann in den Philos. Monatsheften, Bd. 29, 1893; — Ue¹⁰ IV (Register). **Heydorn.**

Erech ¶ Ausgrabungen im Orient, 1.

Eremiten ¶ Mönchtum; E.-Orden ¶ Einsiedlerorden; E. vom heiligen Paul ¶ Pauliner, vom heiligen Franz ¶ Minimen.

Erfahrung ¶ Empirismus. — Innere E. ¶ Erleuchtung, innere.

Erfurt: I. Bistum, eine Stiftung des Winfried ¶ Bonifatius 741. Der erste Bischof, wahrscheinlich Dadanus, ist allem Anschein nach der einzige geblieben. Von der Gründung durch Bonifatius her erklärt sich die spätere Zugehörigkeit der Stadt E. zu ¶ Mainz. **K.**

Erfurt: II. Universität.

1. Bis zur Reformationszeit; — 2. Von der Reformation bis zur Aufhebung.

1. E. ist eine der ältesten Universitäten Deutschlands. Sie wäre die erste gewesen, wenn sich aus den daselbst schon im 13. Jhd. blühenden Schulen durch Hinzutreten theologischer und juristischer Studien ein Generalstudium „ex consuetudine" = gewohnheitsmäßig (nach Denifle) entwickelt hätte. Aber so ist keine einzige deutsche Universität entstanden; alle sind sie durch päpstliche und kaiserliche Autorität ins Leben gerufen. Die Erfurter hatten sich schon zur Zeit des Schismas 1379 an den in Avignon residierenden ¶ Clemens VII gewandt; da ihm aber der Erfolg nicht Recht gab, so war sein Privilegium für E. unwirksam, und es blieb den Erfurtern nichts anderes übrig, als durch Vermittelung des Mainzer Stuhles 1389 von ¶ Urban VI in Rom die Bewilligung des Generalstudiums zu erbitten. 1392 wurde es mit der Wahl des ersten Rektors Ludovicus Mulner de Arnstete eröffnet. Die ersten Lehrer kamen aus ¶ Prag. Wer weiß, ob nicht die damals schon bestehenden Reibereien zwischen Böhmen und Deutschen, die 1409 zum Auszug der Deutschen und zur Gründung der Universität ¶ Leipzig führten, für die Errichtung des Erfurter Generalstudiums mitbestimmend gewesen sind? Fünf besoldete Lehrer der oberen Fakultäten wurden aus Prag berufen, und die ersten 22 Magister, welche die Matrikel der Artistenfakultät von 1392—97 aufführt, sind sämtlich als „Prager" bezeichnet. Die Ernennung des Kanzlers, d. h. des kirchlichen Oberhaupts der mittelalterlichen Universitäten, verursachte noch einige Weitläufigkeiten. Nachdem ¶ Bonifatius IX 1396 hierzu den Mainzer Erzbischof ernannt hatte, der sich dann durch einen Vizekanzler an Ort und Stelle vertreten ließ, wurde die Universität 1398 feierlich eingeweiht. Um dieselbe Zeit gab sich die Universität Statuten. Obwohl Stiftung eines freisinnigen, die Mainzer Oberhoheit kaum anerkennenden städtischen Gemeinwesens, unterschied sich die Hochschule bezüglich ihrer Verfassung doch in nichts von ihren mittelalterlichen Schwesteranstalten: es war eine zunftmäßig abgeschlossene Verbindung, eine in sich beruhende privilegierte Gesamtheit („universitas"), ein Staat im Staate, der Gelehrtenstand vom Bürgerstand durch eine tiefe Kluft geschieden (¶ Universitäten). Die Scheidung zeigte sich schon äußerlich darin, daß die Universitätsangehörigen nicht zerstreut unter der Bürgerschaft lebten, sondern nach klösterlicher Weise in sogen. Kollegien und ¶ Bursen. Das eigentliche Universitätsgebäude war das für die Artisten, die ja den Hauptstock der mittelalterlichen Universität bildeten, bestimmte Collegium majus. In diesem befanden sich Wohnungen, das

philosophische und das wenig benützte medizinische Auditorium, Bibliothek und Archiv. Amplonius Ratingen (auch de Fago genannt) stiftete 1412 das nach ihm benannte Kollegium (auch „Zur Himmelspforte“, „porta coeli“ geheißen, wohl nach dem gleichnamigen Zisterzienserkloster bei Naumburg). Es unterstand der philosophischen Fakultät, und seine Insassen durften erst nach Erlangung des Magistergrades in den obern Fakultäten studieren. Eine schola juris errichtete der Dompropst Hermann v. Gerbstedt 1448 (Collegium Marianum). Ja noch 1520, zur Zeit der größten Blüte der Universität, gründete der Dompropst Tilemann Brandis in Hildesheim ein Kollegium, das sogenannte Saxonicum. Dazu kamen noch kleinere, wie die Bursa pauperum, die schola antiqua u. a. Die Theologen hielten ihre Vorlesungen im Auditorium coelicum der Domkirche, die nebenher auch zu den Festakten der Universität benützt wurde. Was das Gehalt der Professoren betrifft, so hatte der Papst beim Dom und beim S. Severinstift für die Theologen und die Professoren des kanonischen Rechts Präbenden gewährt; die anderen Professoren für Recht und Medizin wurden von der Stadt, späterhin aus der Mainzer Hofkasse besoldet, während die Artisten auf eigene Einnahmen aus Schulgeldern und Kapitalzinsen von Stiftungen gesetzt waren. Bedeutung gewann E. im 14. Jhd. durch seine Juristenfakultät, indem neben dem kanonischen hier wohl zuerst auch das römische Recht gelehrt wurde. Unter den sieben deutschen Universitäten der ersten Hälfte des 15. Jhd.s war E. die besuchteste. Zahlreiche Fürsten, Grafen, Adlige und Patriziersöhne studierten hier. Heinrich Rubenow, der nachmalige Stifter der Universität ¶ Greifswald, erwarb hier die Doktorwürde. Auch Henning Goede, der berühmteste Kanonist seiner Zeit, Monarcha juris genannt, studierte und lehrte hier seit 1474; von 1509 ab Professor in ¶ Wittenberg, mußte ers noch erleben, daß Luther 1520 sein geliebtes jus canonicum ins Feuer warf. In der Zeit der ¶ Reformkonzilien bewarben sich beide Parteien, Papst wie Konzil, um den Beifall der E.er Universität. In Konstanz war sie vertreten durch Angelus von Dobelyn und Johann Zachariä, zwei Augustiner-Theologen: jener erntete Ruhm durch seine Predigten, dieser die goldene Tugendrose des Papstes durch seine Disputierkunst; den Schaden davon hatte der „Ketzer“ ¶ Hus. Die Baseler Synode beschickten die E.er sogar mit vier Abgeordneten und hielten zu ihr auch noch, als die anderen Universitäten die Bekämpfung der päpstlichen Ansprüche längst aufgegeben hatten. Der demokratische Geist des städtischen Gemeinwesens beeinflußte eben in etwas auch die Haltung der Universität. Kein Wunder, daß in dieser größten Handelsstadt Deutschlands mit ihrem lebhaften Verkehr, ihrer leicht beweglichen, neuerungssüchtigen Bürgerschaft auch der Humanismus zuerst eine Heimstätte fand, daß von hier die ¶ Epistolae obscurorum virorum ausgingen, die den Sturz der mittelalterlichen Scholastik besiegelten, ja daß die Wurzeln der Kirchenreformation hier lagen. Es ist die Glanzperiode der Universität an der Gera, der Hierana, wie sie die Poeten auf den Namen ihres fabulierten Flußgottes tauften. Schon 1460 erschien in E. Petrus Luder, der erste Humanist, der seine Bildung in Italien erworben hatte, als Lehrer der Poesie. Im Sommer 1486 weilte Konrad ¶ Celtes in den Mauern E.s und hatte unter seinen Schülern den ¶ Mutianus Rufus, der später als Gothaer Kanonikus das Haupt des E.er Humanistenkreises wurde. Von 1496 an wirkte hier, namentlich für das bis dahin ganz unbekannte Studium der griechischen Sprache, Nikolaus Marschalk, der 1502 mit seinem Schüler ¶ Spalatin nach Wittenberg zog. Neben ihm lehrte und blieb der E.er Schule erhalten Maternus Pistoris, der Lehrer des E.er Dichter- und Trinkerkönigs Eoban ¶ Hessus, des ¶ Crotus Rubianus und vieler anderer Humanisten. Eine Zeitlang widerstand noch die theologische Fakultät unter Bartholomäus Usingen und Jodokus Trutvetter dem Ansturm. Aber nachdem sie sich mit ihrem von der Kölner Fakultät erbetenen Gutachten in Sachen ¶ Hochstraten-¶ Reuchlin zwischen zwei Stühle gesetzt und Mutians bösen Spott — „colonos forda sequitur et mugit“ — erfahren hatte, war ihr Widerstand gebrochen. Unter dem Rektorate des Justus ¶ Jonas 1519 begann die Reformierung der Universität im humanistischen Sinne, und sie vollendete sich 1520/21 unter dem Rektorate des ¶ Crotus Rubianus. Die Hierana hatte den Höhepunkt ihres Ruhmes erreicht. Nunmehr aber folgte ein jäher Absturz, von dem sie sich nicht mehr erholen sollte. Und das hing mit ¶ Luther und der Reformation zusammen. — Luther hatte 1501 die Universität E. bezogen und war hier 1505 Magister geworden. Goede, Trutvetter und Usingen waren seine Lehrer gewesen, auch den Kreisen des aufblühenden Humanismus hat er nahe gestanden und blieb auch von Wittenberg aus noch im Verkehr mit seinen E.er Freunden. Aber der Versuch, Humanismus und Reformation zu verbinden, gelang nur in Wittenberg, die Universität E. ging daran zu Grunde, d. h. sie hatte ihre Aufgabe als Bahnbereiterin für Wittenberg erfüllt.

2. Stürmische Auftritte waren in E. nichts Seltenes. Der autokratisch gesinnte Rat in beständiger Auflehnung gegen die entfernte Mainzer Hoheit, das demokratisch gesinnte niedere Volk gegen die aristokratische Ratsherrschaft, beide gegen die privilegierte Geistlichkeit und Universität, der Mob dazu in ständiger Reiberei mit der Studentenschaft. Großes Unheil brachte das tolle Jahr 1510, als der Mob das Collegium majus stürmte, Archiv und Bibliothek verwüstete und der Artistenfakultät unersetzlichen Schaden zufügte. Größeres Unheil folgte dem Pfaffensturm von 1521. Der Leipziger Disputation 1519 hatten viele Erfurter beigewohnt, um Zeuge des Kampfes ihres ehemaligen Kommilitonen gegen den gefürchteten Joh. ¶ Eck zu sein. Und als dieser gleich darnach E. besuchte, um die Universität zu einem Gutachten aufzufordern, das ihm den Sieg zusprechen sollte, da scheiterte er an Luthers Freund und Ordensbruder Johann Lang. Die Stimmung gegen den hochfahrenden Eck wurde dermaßen gereizt, daß er im nächsten Jahre nicht wagen durfte, die Bannandrohungsbulle gegen Luther in E. selbst zu publizieren. Studenten zerrissen sie und warfen die Stücke in die Gera. Und als nun Luther 1521 auf seinem Zuge nach Worms durch E. kam, bereitete ihm die Universität mit dem Rektor ¶ Crotus Rubianus an der Spitze einen feierlichen Empfang. Selbst Eoban ¶ Hessus, der es bis dahin mit Erasmus gehalten, trat jetzt zu Luther über und besang ihn in seinen Luther-Elegien als den „Evangelischen Doktor“; er hat also diese Bezeichnung

der Lutherschen Kirchenpartei gemünzt (¶ Evangelisch). Trotzdem nun Rat und Bürgerschaft zum größten Teil zur Reformation übertraten, war der Sieg noch nicht errungen. Denn sobald die Reichsacht über Luther verhängt war, rührten sich die Gegner. Die Dekane des Stiftes St. Marien und St. Severi exkommunizierten die Freunde Luthers, und nun kam es zu dem sog. „Pfaffenstürmen" im Juni 1521. Studenten und Bürgersöhne erbrachen die Häuser der Kanoniker und verwüsteten sie mit jener schon 1510 am großen Kollegium erprobten Gründlichkeit; die Insassen, zu denen auch der Nachfolger des Crotus im Rektorat, Maternus, gehörte, retteten sich durch die Flucht. Folgenschwer war das Ereignis. Die Autorität der Universität war geschwunden, da keine Untersuchung und Bestrafung der Rädelsführer erfolgte. Allgemeine Zügellosigkeit machte sich breit, und als gar noch eine pestartige Krankheit ausbrach, da verließen Scharen von Lehrern und Studenten die Universität, darunter auch die meisten Humanisten. Viele wie Justus ¶ Jonas, Joach. ¶ Camerarius wandten sich nach Wittenberg, ¶ Crotus kehrte nach ¶ Fulda zurück und blieb der alten Kirche treu. Auch Eoban Hessus hielt nur noch bis 1526 aus. Der Rat, in drückender Geldverlegenheit und durch die Wirren des ¶ Bauernkrieges schwer bedrängt, entzog den Humanisten ihre geringen Stipendien; Zuhörer fehlten, die Immatrikulationsziffer ging in den folgenden Semestern bis auf 15 herunter. So war die Universität zerstört, bevor sie sich in corpore hatte zur Reformation bekennen können. Der Hader zwischen der lutherschen und päpstlichen Partei in der Stadt E. ging weiter, bis es 1530 im Hammelburger Vertrage zu einem Vergleich kam, der den Evangelischen die Parität zugestand. — Nunmehr dachte der Rat an einen Wiederaufbau der Universität und berief zu dem Zwecke Eoban zurück. Aber wenn auch von 1533 bis 1536 die Inskriptionen wieder auf 70 stiegen, so ward Eoban doch bald die traurige Gewißheit, daß der Hierana bei der Unversöhnlichkeit der religiösen Gegner und unter der Kanzlerschaft des Mainzer Erzbischofs, der die Gegner nicht zur Promotion zuließ, nicht aufzuhelfen war. Er zog 1536 zum zweiten Male und auf Nimmerwiedersehn aus E. weg, das nun der Konkurrenz der protestantischen Hochschulen völlig erlag. Zwar wurde durch private Stiftung 1566 neben der katholisch-theologischen Fakultät eine theologische Professur Augsburger Bekenntnisses und innerhalb der philosophischen Fakultät eine Professur der hebräischen Sprache begründet; aber das war nur etwas Halbes. Ein Aufschwung erfolgte nicht. Theologische Doktorpromotionen unterblieben während eines ganzen Jahrhunderts von 1520 bis 1629. Die juristischen, deren bis 1513 etwa 30 zu zählen sind, stockten bis 1560 und vermehrten sich bis zum 30 jährigen Kriege hin auch nur um ein Dutzend. Und was die medizinische Fakultät anlangt, die von jeher bedeutungslos gewesen war, so hatte sie nach der ersten Promotion des Amplonius Ratingen 1392 bis 1575 überhaupt nur noch 8 Doktoren erzeugt; von da ab scheint sie gänzlich in Untätigkeit versunken zu sein, ja während der beiden Jahrzehnte 1609—28 bestand sie überhaupt nicht. Selbst die regelmäßigen Magisterpromotionen wurden spärlich und fielen aus Mangel an Bewerbern in vielen Jahren ganz aus. So wars bis 1631, als ¶ Gustav Adolf nach E. kam. Er befahl die Reformierung der Universität auf Grund des Augsburgischen Bekenntnisses, und sein Kanzler Oxenstierna führte sie 1634 durch. Die theologische Fakultät wurde mit evangelischen Lehrern besetzt, darunter ¶ Meyfart, die medizinische wurde wieder aufgerichtet; es fanden feierliche Doktorpromotionen statt, nämlich die der neu angestellten Professoren. Der seiner Zeit berühmte Jurist und Anhänger der Ramistischen Philosophie (¶ Ramus) Henning Rennemann verfaßte neue Statuten, die der Veränderung Rechnung trugen. Aber die Freude war von kurzer Dauer. Schon nach dem Prager Frieden 1635 mußte den Päpstlichen in manchen Stücken nachgegeben werden, und als gar 1649 eine kaiserliche Exekutionskommission den früheren politischen Zustand in E. wiederherstellte, die Stadt dem Mainzer Erzbischof unterwarf, da wurde auch die theologische Fakultät wieder den Katholiken überantwortet, was um so leichter von statten ging, als jene evangelischen Professoren von 1634 teils schon gestorben, teils abgegangen waren. Selbst die ¶ Jesuiten rückten 1651 in die Universität ein, wenn es ihnen auch nicht gelang, sie ganz zu erobern. Von 1664 an versuchte der Mainzer Erzbischof Joh. Philipp von Schönborn der Universität ernstlich aufzuhelfen, indem er die Besetzung der drei oberen Fakultäten — die philosophische war ja auf eigenes Vermögen gesetzt und darum selbständiger — ganz in seine Hand nahm, Statuten veränderte, neue Professuren in der juristischen und der medizinischen Fakultät schuf; er war sogar so tolerant, die 1566 gestiftete evangelische theologische Professur, zu welcher derzeit immer der Senior der evangelischen Stadtgeistlichkeit bestellt wurde, weiter bestehen zu lassen. So kam denn wieder einiges Leben in die kranke Universität — neben der juristischen fing sogar die medizinische Fakultät an, sich bemerkbar zu machen, — indem sie von 1670—1700 nicht weniger als 123 Doktoren kreierte, wogegen es die juristische nur auf einige 90 brachte. Aber von einer eigentlichen Blüte der Universität konnte doch keine Rede sein. Dazu entstand am Ende des Jahrhunderts ein neuer Nebenbuhler in ¶ Halle, zu dessen Aufgang die E.er, sich selbst zum Schaden, das Ihrige beigetragen hatten. Sie vertrieben nämlich 1690 nicht bloß Aug. Herm. ¶ Francke, dem hier der Senior der E.er evangelischen Geistlichkeit und Professor der Theologie ¶ Breithaupt zur Wirksamkeit bei Kirche und Universität hatte verhelfen wollen, sondern 1691 auch Breithaupt selber. Beide fanden Anstellung in Halle, und gerade der ¶ Pietismus, den die E.er wie die Leipziger verpönt hatten, war es, der in Verbindung mit Christ. ¶ Thomasius die Hallesche Fridericiana bald über alle Universitäten erhob. Zu Anfang des 18. Jhd.s wandte der Statthalter Graf Boineburg viel Mühe, auch Geld an, insonderheit auf die Hebung der Juristenfakultät; er stiftete 1717 aus eigenen Mitteln zu den vorhandenen fünf Professuren für kanonisches und römisches Recht eine solche für öffentliches Recht und Geschichte, spendete auch zur Ergänzung der Universitätsbibliothek seine eigene Büchersammlung. Und wirklich gelang es, die Fakultät leistungsfähig zu machen — wenigstens im Promovieren. Der ungewohnte Glanz jener Periode feuerte den Geschichtsprofessor Just. Christoph Motschmann 1729 an, in

seinem „Gelehrten Erfurt" oder Erfordia literata allerlei Materialien zur Geschichte der Universität zu sammeln, welches Werk von Osann und Sinnhold bis 1750 fortgesetzt wurde. Aber um eben diese Zeit war die Herrlichkeit schon wieder aus. Eine Rauferei zwischen Studenten und Militär veranlaßte 1748 die meisten Studenten und auch viele Dozenten zum Abzug. ¶ Göttingen und ¶ Erlangen lockten als neue Universitäten manchen an. Das Thüringerland umgab jetzt in weitem Bogen ein Kranz von Universitäten; woher sollte sich da die E.er Universität rekrutieren, zumal noch Territorialzwang in Uebung war? Die Reorganisation von 1768 durch Kurfürst Emmerich Joseph brachte keinen Erfolg: die neuberufenen Lehrer, darunter ¶ Wieland, verließen die Stadt wieder. Das im Geiste der ¶ Aufklärung gehaltene tolerante Regiment v. ¶ Dalbergs schuf zwar ein friedliches und freundliches Verhältnis zwischen den verschiedenen Konfessionen, aber der Universität brachte das keinen Gewinn mehr. Sie durfte 1792 unter Dalbergs Auspizien noch ihr 400jähriges Jubiläum mit zahlreichen Ehrenpromotionen begehen; alsdann aber hielt mans nicht mehr der Mühe für wert, freigewordene Stellen zu besetzen. — In der Säkularisationszeit fiel E. an Preußen. Da die Universität 1804 nur noch 38 Studierende zählte, so wurde die Aufhebung beschlossen. Gleichwohl war das den wenigen Professoren unerwünscht, und mit großer Freude begrüßten sie 1808 Napoleon den Großen, „den Größten, welchen die Welt jemals gesehen hat", klagten ihm ihre Nöte und schalten auf die bösen Preußen: Napoleon aber schenkte ihnen 3000 Fr. jährliche Unterstützung. Natürlich nahm in jenen Napoleonischen Jahren die Frequenz der Universität nicht zu; Uhden, der sie 1810 besuchte, mußte, um etwas von ihr zu entdecken, den Pedellen fragen, der ihm von 14 anwesenden Studierenden erzählte. Nach den Freiheitskriegen abermals preußisch geworden, verfiel die Hierana der endgültigen Aufhebung im Jahre 1816. Als gelehrtes Institut setzt ihre Tradition die „Königliche Akademie gemeinnütziger Wissenschaften" in Erfurt (seit 1758) fort.

„Akten der Erfurter Universität", herausgegeben von Weißenborn und Hortzschansky, in: Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, VIII, 1881—99; — F. W. Kampschulte: Die Universität E. in ihrem Verhältnisse zu dem Humanismus und der Reformation, 1858—60; — Vielfach berichtigt durch Gustav Bauch: Die Universität E. im Zeitalter des deutschen Frühhumanismus, 1904; — Theodor Kolde: Das religiöse Leben in E. beim Ausgang des Mittelalters, 1899; — Georg Liebe: Die Universität E. und Dalberg, 1898; — Georg Oergel: Beiträge zur Geschichte des Erfurter Humanismus, 1892; — Ders.: Das Collegium maius zu Erfurt, 1894, und anderes in den „Mitteilungen des Geschichts- und Altertumsvereins E." und in den „Jahrbüchern der Akademie zu E."; — Weiteres bei Ewald Horn u. W. Erman: Bibliographie der deutschen Universitäten, 1904—05. **Horn.**

Erhaltung ¶ Schöpfung und Erhaltung ¶ Vorsehung.

Erholung ¶ Adiaphora.

Erichsburg (Regierungsbez. Hildesheim), Provinzial- ¶ Predigerseminar mit Internat für 12 Kandidaten. Begr. 1816, erneuert 1891. **Zsch.**

Erichson, Ludwig Alfred (1843—1901), protestantischer Theologe, geb. in Münster im O.-Elsaß, studierte zu Straßburg, wurde 1867 Pfarrverweser in Kaysersberg (O.-E.), 1870 Pfarrer in Hürtigheim (U.-E.), seit 1873 Direktor des Theologischen Studienstifts Collegium Wilhelmitanum in Straßburg, dessen Geschichte er 1894 schrieb. Als langjähriger Mitherausgeber des „Kirchenboten" war E. ein Vorkämpfer des kirchlichen Liberalismus. Sein wissenschaftliches Arbeitsgebiet war die Reformationsgeschichte, insbesondere seines Heimatlandes, die er in kleinern Monographien dem protestantischen Volke lieb zu machen suchte. Durch seine Forschungen in dem nach dem Tode von Ch. ¶ Schmidt ihm unterstellten Thomas-Archiv hat er wichtige Einzelfragen gelöst oder gefördert, zuletzt nach E. ¶ Reuß' Tode die große Ausgabe der Werke Calvins zu Ende geführt. **Anrich.**

Ericus Erici, finnischer Bischof 1583—1625, ¶ Finnland, 2.

Eriugena ¶ Johannes Scotus Eriugena.

Erkenntnistheorie (Erkenntniskritik).

1. Zur Terminologie; — 2. Die Aufgaben der E.; — 3. Die Methode der E.; — 4. Zur Geschichte der Disziplin; — 5. Die Hauptrichtungen innerhalb der E.; — 6. Die Bedeutung der E. für die Religionswissenschaft.

1. Es wird zwar gelegentlich, so beispielsweise von W. Jerusalem (Einleitung in die Philosophie, 1906[3]), ein Unterschied gemacht zwischen „Erkenntnistheorie" und „Erkenntniskritik". Da aber die Begriffsbestimmungen schwanken und ein einheitlicher Sprachgebrauch sich noch nicht festgesetzt hat, dürfte es zweckmäßig sein, die beiden Disziplinen, deren Grenzen jedenfalls fließende sind, hier unter dem Titel „E." zusammenzufassen, einem Namen, der übrigens erst im 19. Jhd. aufgekommen zu sein scheint.

2. Unter E. (oder Erkenntniskritik) versteht man die Wissenschaft, die Auskunft erteilen will über das Wesen, den Ursprung, die Gesetze und die Tragweite der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Fragen, die vor allem in Betracht kommen, sind etwa folgende: unter welchen Bedingungen ist wissenschaftliche Erkenntnis möglich? worauf beruht ihre Gültigkeit? was kann Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis sein, und wo liegen ihre Grenzen? aber auch: welches sind die Quellen der wissenschaftlichen Erkenntnis? wie kommt sie zustande? und wie entwickelt sie sich? Allerdings muß ausdrücklich bemerkt werden, daß allmählich der ursprüngliche Umfang des Begriffs „E." vielfach erweitert worden ist. So ist jetzt in der protestantischen Theologie oft genug die Rede von einer Theorie des religiösen Erkennens: darunter versteht man dann Untersuchungen über die Bedingungen der spezifisch religiösen Erkenntnis, etwa der Gotteserkenntnis, Nachforschungen über die Geltung oder auch Entstehung der rein religiösen Vorstellungen und Urteile. Eine solche Theorie des spezifisch religiösen Erkennens konnte sich natürlich als eine besondere Disziplin nur da entfalten, wo man sich einerseits klar geworden war über den fundamentalen Unterschied zwischen Wissenschaft und Religion, wo man sich andrerseits nicht begnügen mochte mit der Zurückführung der Religion auf göttliche Offenbarung im allgemeinen, sondern zugleich nach Verständigung suchte über das Wesen, die formalen Merkmale, die Mittel und Wege eben dieser Offenbarung. Aber nicht nur eine Theorie des religiösen Erkennens hat man je und je neben die Theorie des wissenschaft-

lichen Erkennens gestellt. Einzelne ¶ Philosophen der Gegenwart, wie Volkelt, koordinieren der wissenschaftlichen Erkenntnis weiterhin eine sittliche, ästhetische, „vitalistische" Erkenntnis. Dementsprechend gäbe es also auch noch eine Theorie des sittlichen, ästhetischen, „vitalistischen" Erkennens. Und noch andere Spielarten ließen sich nennen. Wie sehr indessen der Umfang des Worts „E." mit der Zeit erweitert worden ist, in der Regel denkt man dabei doch in erster Linie an eine Theorie des spezifisch wissenschaftlichen Erkennens, und man bezeichnet daher die E. wohl kurzweg mit einem Fichteschen Ausdruck als „Wissenschaftslehre", als die Disziplin, in der sich die Wissenschaft ihres Wesens und ihrer Leistungsfähigkeit, ihres Wertes und ihres Ursprungs bewußt wird. Vorwiegend in diesem Sinne soll denn auch im folgenden von E. gesprochen werden.

3. Eine gegenwärtig mit Lebhaftigkeit, ja mit ungewöhnlicher Heftigkeit diskutierte Frage ist die nach der richtigen Methode der E. Zwei Ansichten stehen sich schroff gegenüber: zu der einen bekennen sich die Vertreter der „psychologischen" Methode; zu der andern die der „transzendentalen" Methode. Die ersteren betrachten die E. als einen Zweig der Psychologie. Sie meinen, daß die erkenntnistheoretischen Probleme sich mittels desselben empirischen Verfahrens bearbeiten und lösen lassen, das in der Psychologie angezeigt erscheint. Sie getrauen sich insbesondere, aus der genauen Beobachtung und Beschreibung dessen, was beim wissenschaftlichen Erkennen im menschlichen Seelenleben vorgeht, zuverlässige Aufschlüsse ableiten zu können über die Leistungsfähigkeit der Erkenntnismittel und damit über die Gültigkeit des wissenschaftlichen Erkennens und über dessen Grenzen; und sie richten deshalb ihre Hauptaufmerksamkeit auf die Entstehung der Erkenntnismittel und der wissenschaftlichen Erkenntnis in der Psyche des Individuums oder der Gattung. Solcher Praxis gegenüber hat man freilich den Einwand erhoben, daß die Psychologie eine Wissenschaft sei wie jede andere auch, und daß sie die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis bereits voraussetze. Oder aber man hat darauf verwiesen, daß die Bedeutung und der Wert der Erkenntnismittel unabhängig davon seien, wie sie in einem empirisch gegebenen Seelenleben zustande kommen. Vielmehr könne ihre Gültigkeit nur darauf beruhen, daß sie, wie sie auch immer zur Entfaltung gelangt sein mögen, sich in irgend einem Sinne als „notwendig" erweisen für die Erfassung der „Wahrheit". So sei beispielsweise ein wichtiges Erkenntnismittel die Kategorie der Kausalität. Es sei nun für deren Gültigkeit durchaus irrelevant, ob sie dem Individuum angeboren sei, oder ob sie erst allmählich an der Hand der Erfahrung ausgebildet worden sei. Sie könne so gut als „erworbene" wie als „angeborene" unentbehrlich sein für die Wahrheitserkenntnis. Ein Aehnliches sei zu sagen über die Kategorie der Substanzialität, und wiederum ein Aehnliches über die Anschauungsformen oder die Begriffe des Raumes und der Zeit. Aus diesen Gründen stellt man der „psychologischen" Methode die „transzendentale" gegenüber. Das so benannte Verfahren läßt sich charakterisieren als eine Art Selbstbesinnung des wissenschaftlichen Erkennens auf seine Grundlagen. Man geht wohl aus von anerkannten wissenschaftlichen Werten, etwa der Mathematik, oder der mathematischen Naturwissenschaft, oder unter Umständen auch der Geschichtswissenschaft. Man fragt, unter welchen Bedingungen sie möglich seien. Man sucht deduktiv oder besser noch „reduktiv" aus diesen Wissenschaften ihre Prinzipien, ihre Voraussetzungen herauszuarbeiten, um dann wieder an der Hand der gewonnenen Resultate präzisere Bestimmungen treffen zu können über die Leistungsfähigkeit und die Schranken der betreffenden Wissenschaften. Weniger um psychologische als um logische und begriffsanalytische Untersuchungen handelt es sich. Dabei versteigen sich die extremen Vertreter der transzendentalen Methode gelegentlich zu der Behauptung, daß es für den Erkenntnistheoretiker völlig gleichgültig sei, ob die aufgezeigten Prinzipien und Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis in einem konkreten Bewußtsein, in einem empirisch gegebenen Geistesleben aktualisiert seien und sich nachweisen lassen, oder nicht. Die Rücksichtnahme darauf vermöge nur störend und trübend, den Sachverhalt fälschend zu wirken. Lediglich die „idealen" Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis sei es nötig und ersprießlich festzustellen. — Man wird nun allerdings trotz der Bedenken, die gegen die letzte Forderung seitens einzelner Psychologisten ausgespielt werden, einräumen müssen, daß es nicht nur möglich, sondern auch vielleicht methodologisch richtig ist, zunächst einmal allein die „idealen" Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis ins Auge zu fassen. Man wird erst recht darauf bestehen dürfen, daß es ein verkehrtes Unternehmen ist, die Entscheidung über die Gültigkeit der Erkenntnismittel durch die Bezugnahme auf deren Genesis und Entwicklung herbeiführen zu wollen. Auf der andern Seite wird man aber kaum leugnen können, daß die E., will sie sich nicht auf die Rolle einer rein formalen Wissenschaft beschränken, ein gewisses Interesse haben kann an der Frage, inwieweit die Prinzipien und Voraussetzungen des wissenschaftlichen Erkennens im menschlichen Geiste aktualisiert und realisiert seien. Ebenso wird natürlich kein Verständiger bestreiten, daß psychologische Untersuchungen über die Entstehung der Erkenntnismittel an ihrem Orte und unter Beobachtung der gebotenen Reserve inbezug auf das Gültigkeitsproblem lehrreich zu sein vermögen. Im übrigen wird sich die objektive Berichterstattung begnügen müssen zu konstatieren, daß der Streit zwischen Psychologisten und Transzendentalisten, der wenigstens stellenweise deshalb so sehr an Schärfe zunahm, weil die Gegner, statt das relative Recht beider Methoden auf verschiedenen Gebieten und unter verschiedenen Gesichtspunkten anzuerkennen, sich gegenseitig das Existenzrecht überhaupt absprachen, noch nicht endgültig ausgetragen ist. In diesem Zusammenhang wird es auch angebracht sein, speziell noch auf die von ¶ Eucken vorgeschlagene „noologische" Methode hinzuweisen, die, indem sie, statt von einer einzelnen Wissenschaft, vom gesamten Geistesleben ausgeht, nicht nur eine Erweiterung der transzendentalen Methode bedeutet, sondern zugleich die Einseitigkeit einzelner extremer Transzendentalisten zu vermeiden sucht. Ebenso darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß neuerdings ein Erkenntnistheoretiker vom Range ¶ Rickerts der Kombination eines

„transzendentallogischen“ und eines „transzendentalpsychologischen“ Verfahrens das Wort redet.

4. Als Begründer der E. wird vielfach John ¶ Locke genannt. Er ist es auch, sofern er zuerst die E. als selbständige Disziplin in breiterer Ausführung und systematisch bearbeitet hat. Darüber aber darf nicht vergessen werden, daß die E. in gewissem Sinn so alt ist als die Philosophie, deren Betrieb von jeher erkenntnistheoretische Erwägungen irgend welcher Art bewußt oder unbewußt in sich geschlossen oder vorausgesetzt hat. Solche Erwägungen kündigen sich beispielsweise (¶ Philosophie, griechisch-römische) schon an in der Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen, zwischen dem Erkenntniswert der Wahrnehmung und dem des Denkens, die, um von den Hylikern nicht zu reden, bei Heraklit und den Eleaten, bei Empedokles und Anaxagoras anklingt, die in etwas modifizierter Form bei den Pythagoreern sich ebenfalls findet, und die dann noch eine gewichtigere Rolle bei Demokrit spielt, wiewohl sie auch bei diesem Denker durch widerstrebende psychologische Bestimmungen durchkreuzt wird. Durchaus ins Bereich der E. gehören ferner die Probleme, auf die sich das Interesse der Sophisten vornehmlich richtete, und für die sie, um speziell an Protagoras zu exemplifizieren, in einem sensualistischen Relativismus und Subjektivismus und einem zum Skeptizismus sich zuspitzenden Phänomenalismus die Lösung zu finden glaubten. Ethischen Bedürfnissen entgegenkommend, hat dann Sokrates den Kampf gegen die Sophistik aufgenommen. Er hat die Wissenschaft als „begriffliches Denken“ definiert und gerettet und so den Anstoß gegeben zu Platos großartiger und folgenschwerer Ideenlehre, die zwar zunächst durchaus eine Wendung ins Metaphysische nimmt, deren erkenntnistheoretische Bedeutung indessen neuerdings von einzelnen Forschern, wie Natorp, sehr stark, vielleicht sogar zu stark, betont wird. An Plato anknüpfend hat dessen genialster Schüler Aristoteles, ohne das Band zwischen Metaphysik und E. völlig zu zerreißen, die Formen und Gesetze des wissenschaftlichen Denkens zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht und damit die „Logik“ zur Würde einer propädeutischen, allen andern Wissenschaften voraufgehenden Disziplin erhoben. In der späteren Zeit setzt sich der sophistische Zweifel an der Möglichkeit einer allgemeingültigen wissenschaftlichen Erkenntnis bei den Vertretern des Skeptizismus in verschiedenen Formen fort. Letzterer wird da mit mehr oder weniger Konsequenz festgehalten und begründet, so daß er beispielsweise bei Sextus Empiricus dem heutigen Positivismus sehr ähnlich wird. Dagegen bemühen sich die Schulen der Epikuräer und der Stoiker, obgleich sie mit den Sophisten die Anschauung teilen, daß alle Erkenntnis aus der Wahrnehmung allein entspringt, ernstlich um die Aufgabe, zuverlässige Kriterien der Wahrheit aufzustellen. Doch unterscheiden sie sich insofern, als die Epikuräer, indem sie dem Sensualismus unbedingt treu bleiben und die Kennzeichen der Wahrheit lediglich in der Evidenz der Sinneswahrnehmung finden, unwillkürlich dem Relativismus und Skeptizismus wieder näher rücken, während die Stoiker Aussicht haben, sich dieser Klippe fern zu halten in dem Maße, als sich bei ihnen eine sehr starke Tendenz bemerkbar macht, den Sensualismus durch rationalistische Elemente zu kompensieren. Endlich geben in der sogenannten religiösen Periode der alten Philosophie die unumgänglichen Auseinandersetzungen zwischen Offenbarung und Vernunft Anlaß zu verschiedenen Beurteilungen und Wertungen des wissenschaftlichen Erkennens. — Im Mittelalter, dessen Kraft und Aufmerksamkeit vorwiegend durch die allmähliche Verarbeitung des Augustinismus einerseits, des Aristotelismus andrerseits in Anspruch genommen werden, dürfte wohl (¶ Scholastik ¶ Weltanschauung des Mittelalters) der Streit über die Universalien, das heißt, über die Bedeutung und Geltung der Gattungsbegriffe das interessanteste und beredteste Zeugnis für das unvermeidliche Ineinandergreifen theologisch-metaphysischer Probleme und erkenntnistheoretischer Untersuchungen sein. Aber auch daran mag erinnert werden, daß, während im früheren Mittelalter der Rationalismus herrschend ist, sich später bei Roger ¶ Baco und den Nominalisten die Neigung ausspricht, den Wert der Erfahrung höher einzuschätzen. — Die Neuzeit (¶ Philosophie, neuere) wird durch methodologische Erörterungen eingeleitet, in denen zunächst eine mehr empiristische Auffassung und eine streng rationalistische Auffassung einander gegenübertreten. Die erstere wird durch ¶ Baco von Verulam vertreten. Zu der zweiten bekennt sich ¶ Descartes, und sie bildet in ihrer radikalsten Form die Voraussetzung der Metaphysik ¶ Spinozas. Epochemachend in der Geschichte der E. ist aber John ¶ Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand“ (1690) geworden. Zielbewußt stellt sich der Verfasser darin die Aufgabe „den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens, sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und der Zustimmung zu erforschen.“ Die Methode, deren er sich bedient, ist die rein psychologische. Die Ausführungen selbst sind, wenn auch nicht allen Resultaten nach so doch der Tendenz nach, gegen den Rationalismus gerichtet. Der Autor bekämpft diesen und speziell die Lehre von den eingeborenen Ideen, und seine Theorie konnte trotz der rationalistischen Anschauungen, die sie notwendig wieder in sich aufnehmen mußte, mindestens dahin verstanden werden, daß alle wissenschaftliche Erkenntnis auf die Erfahrung, auf die Daten des äußeren und inneren Sinnes zurückgehe. Der so neu begründete Empirismus entwickelte sich allmählich bei Berkeley, dem freilich alle Sinneswahrnehmung nur innere Vorstellung ist, bei den englischen Assoziationspsychologen, bei Condillac und verwandten Geistern weiter zum Sensualismus, der dann für Berkeley die Grundlage einer spiritualistischen, für die Anhänger Condillacs die Basis einer materialistischen Metaphysik wurde. Einen gewissen Höhepunkt erreicht die durch Locke eingeleitete Bewegung in der gleichfalls psychologisch fundierten, äußerst scharfsinnigen, in ihrer Art glänzenden Erkenntnislehre ¶ Humes, die als gemilderter Skeptizismus oder genauer als Positivismus bezeichnet werden kann. Als eine Reaktion gegen Sensualismus und Skeptizismus erscheint die sogenannte schottische Philosophie, die in dem „common sense“, im „gesunden Menschenverstand“, einen Träger und Inhaber ursprünglicher, der menschlichen Seele von Haus aus mitgegebener, allgemeingültiger Wahrheiten findet. Im Gegensatz zum Empirismus steht

ebenfalls der durch die Unterscheidung der „vérités éternelles“ und der „vérités de fait“ ermäßigte Rationalismus eines ¶ Leibniz, der zugleich die Lehre von den eingeborenen Ideen durch die Behauptung eines bloßen „virtuellen Eingeborenseins“ erweicht. Interessant und beachtenswert ist endlich der Versuch von Lambert im „Neuen Organon“, 1764, den Wert der rationalen Elemente und den der empirischen Elemente für das wissenschaftliche Erkennen gegen einander abzugrenzen durch den Hinweis auf die Form des Denkens einerseits, dessen Inhalt andrerseits. — Abermals eine Revolution in der Geschichte der E., vielleicht die gewaltigste und folgenreichste, wird herbeigeführt durch ¶ Kant, unter dessen Schriften vor allem die „Kritik der reinen Vernunft“ in Betracht kommt. Die Bedeutung des Königsberger Philosophen auf erkenntnistheoretischem Gebiet läßt sich auf ein Vierfaches zurückführen. Erstens hat er die psychologische Methode zurückgedrängt und die transzendentale begründet. Zweitens hat er den Gegensatz zwischen Rationalismus und Empirismus überwunden, indem er lehrte, alle wissenschaftliche Erkenntnis beruhe ihrem Stoff nach auf der Erfahrung, sei aber ihrer Form nach ein apriorisches Werk der theoretischen Vernunft. Drittens hat er definitiv mit der Anschauung gebrochen, daß die wissenschaftliche Erkenntnis eine mehr oder weniger getreue Ab- und Nachbildung einer außerhalb des menschlichen Geistes gelegenen Wirklichkeit sei. Vielmehr bestehe sie in der Formung und Gestaltung des in der Sinnlichkeit gegebenen Materials durch die apriorischen Formen des Bewußtseins. Der Gegenstand der Erkenntnis sei nicht etwa eine extramentale Größe, die sich im Bewußtsein spiegelt, sondern das Erzeugnis des die Empfindungen ordnenden und verarbeitenden Denkens. Viertens hat Kant eben damit dargetan, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis eines transzendenten, jenseits der Erfahrung und des Bewußtseins gelegenen Absoluten unmöglich sei. Allerdings hat Kant selbst vielfach die psychologische Methode, die er prinzipiell verwirft, noch mit der transzendentalen kombiniert. Ebenso ist er gelegentlich den letzten Konsequenzen seines Systems inbezug auf den Gegenstand der Erkenntnis ausgewichen durch die schwankende Beurteilung des „Dings an sich“, das bald als ein bloßer „Grenzbegriff“ erscheint, bald als eine auch von der theoretischen Vernunft anzunehmende und anzuerkennende Realität hinter der dem Erkennen zugänglichen Welt. Daher darf es nicht wundernehmen, daß die neue E. sehr verschiedene Deutungen erfuhr, eine andere beispielsweise bei F. H. ¶ Jacobi, eine andere bei J. F. ¶ Fries, eine andere bei Krug, eine andere wiederum, vielleicht die sachlich korrekteste, bei J. G. ¶ Fichte. Im übrigen ereignet sich in der weiteren Entwicklung das Ueberraschende, daß trotz des ungeheuren Eindrucks, den die Kantische Philosophie gemacht hatte, sehr bald die erkenntnistheoretischen Probleme durch die metaphysischen in den Hintergrund gedrängt wurden oder, richtiger noch, die Ergebnisse der neuen E. lediglich den Ausgangspunkt bildeten für eine kühne und waghalsige metaphysische Spekulation, die weit über das hinausging, was Kant im Auge behalten hatte. Es wird genügen an den späteren Fichte, an ¶ Schelling und ¶ Hegel zu erinnern. Freilich beobachten einzelne Denker, wie ¶ Schleiermacher, Beneke, ¶ Herbart, eine etwas vorsichtigere, erkenntnistheoretisch motivierte Reserve. Alles in allem aber ist die erste Hälfte des 19. Jhd.s in Deutschland eine ausgesprochen metaphysische, ja dogmatische Periode, in der allmählich ein hochgespannter Idealismus und Optimismus sich zum Materialismus und Pessimismus zurückbildet. In Frankreich und England jedoch ersteht mittlerweile unter dem Einfluß Auguste ¶ Comtes und John Stuart ¶ Mills ein altes, aber neu formuliertes erkenntnistheoretisches System: der moderne Positivismus und Agnostizismus. Und als dann in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s, wesentlich als ein Protest gegen den sich breit machenden vulgären ¶ Materialismus, in Deutschland der Ruf „zurück zu Kant“ ertönt, gewinnt auch da die E. wieder an Bedeutung. Und zwar ist es zunächst die Kantische E., die sehr verschiedene Ausprägungen durch Philosophen wie Liebmann, F. A. Lange, Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Eucken, Bergmann, Riehl, Busse, Paulsen und viele andere erfährt (¶ Philosophen der Gegenwart). Zugleich dringt auch vom Ausland der moderne Positivismus herein, und dieser geht wiederum mannigfache Kombinationen mit der Kantischen E. ein. War die erste Hälfte des 19. Jhd.s in Deutschland ein metaphysisches Zeitalter, so ist die zweite Hälfte dieses Jahrhunderts ein durchaus erkenntnistheoretisches Zeitalter; und es kommt vor, daß die gesamten Aufgaben der Philosophie auf die der E. reduziert werden. Die moderne Theologie und Religionswissenschaft konnte von der ganzen Bewegung nicht unberührt bleiben.

5. Eine Uebersicht über die Hauptrichtungen der E. wird einigermaßen erschwert durch den Umstand, daß in dieser Disziplin verschiedene Probleme unter verschiedenen Gesichtspunkten und nach verschiedenen Methoden bearbeitet werden. Daher denn auch die landläufigen popularisierenden Darstellungen vielfach von einander abweichen. So unterscheidet beispielsweise Paulsen in seiner „Einleitung in die Philosophie“ vier mögliche „Grundformen der Erkenntnistheorie“: 1. Den „realistischen Empirismus“; 2. den „realistischen Rationalismus“; 3. den „idealistischen Empirismus“; 4. den „idealistischen Rationalismus“. Külpe dagegen in seiner gleichnamigen Schrift disponiert folgendermaßen: Rationalismus, Empirismus und Kritizismus; Dogmatismus, Skeptizismus, Positivismus und Kritizismus; Idealismus, Realismus und Phänomenalismus. Eisler endlich in seiner „Einführung in die Erkenntnistheorie“ deutet ungefähr nachstehendes Schema an: Skeptizismus, Subjektivismus und Relativismus, theoretischer Objektivismus und Absolutismus; Rationalismus, Empirismus und Kritizismus; Realismus, Idealismus und Ideal-Realismus. Welche Gliederung man aber immer sich aneignen möge, unter allen Umständen wird es zweckmäßig sein, bei der Einteilung zugleich Bezug zu nehmen auf die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen die erkenntnistheoretischen Untersuchungen angestellt werden, oder auf die verschiedenen Probleme, denen die Betrachtung vorwiegend zugewandt ist. — a) Geht man nun an erster Stelle von der Frage aus, wie weit die Leistungsfähigkeit der Erkenntnismittel oder des Erkenntnisvermögens sich erstrecke, so ergeben sich zunächst je nach den Antworten, die hierauf

erteilt werden, drei Grundformen der E.: der Dogmatismus, der Skeptizismus, der Kritizismus. Der ¶ Dogmatismus ist diejenige Auffassung, welche überhaupt von keinerlei Grenzen oder Schranken für die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens weiß. Die Tragweite der Erkenntnismittel reicht überall hin bis zu den letzten Gründen allen Daseins, bis zum Absoluten. Allerdings kann man noch unterscheiden zwischen einem naiven und einem erkenntnistheoretisch fundierten Dogmatismus. Der naive Dogmatismus zweifelt deshalb nicht an der Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens, weil er überhaupt über die Erkenntnis noch nicht reflektiert hat. Er ist also eigentlich gar keine „Grundform" der E. Er ist ein vor-erkenntnistheoretischer Standpunkt, der Standpunkt der „erkenntnistheoretischen Unschuld". Auf ihm befindet sich gewöhnlich der philosophisch ungeschulte Mensch. Neben diesem naiven Dogmatismus ist aber noch ein erkenntnistheoretisch fundierter Dogmatismus denkbar. Der wäre dann die durch erkenntnistheoretische Erwägungen begründete Lehre, daß die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens unbegrenzt sei. Als Beispiel ließe sich die Anschauung ¶ Hegels anführen, die, weil sie speziell im Denken das allmächtige Erkenntnismittel sieht, als rationalistischer Dogmatismus bezeichnet werden müßte, wie denn überhaupt eine gewisse „Wahlverwandtschaft" besteht zwischen dem Dogmatismus einerseits, dem Rationalismus und Realismus andrerseits. Dem Dogmatismus diametral entgegengesetzt ist der ¶ Skeptizismus. In seiner radikalsten Form ist er die Lehre, die, weil sie sich selbst widerspricht, sehr leicht zu widerlegen ist, daß das Erkenntnisvermögen überhaupt nichts zu leisten und zu keinerlei Wahrheit zu gelangen imstande sei. Er stellt sich besonders gern ein in Zeiten metaphysischer Ermüdung und ist trotz seiner Unhaltbarkeit dem naiven Dogmatismus insofern an erkenntnistheoretischem Wert überlegen, als er wenigstens einen Anfang wissenschaftlicher Selbstbesinnung bedeutet. Eine Form des Skeptizismus ist der Relativismus, der darauf hinweist, daß die wissenschaftlichen Urteile bedingt seien durch die äußeren und inneren Umstände, unter denen sie vollzogen werden, und deshalb nur für bestimmte Orte, Zeiten, Verhältnisse, Gültigkeit beanspruchen können. Wiederum eine Spielart des Relativismus ist der Subjektivismus, der seinerseits in den individuellen und generellen Subjektivismus zerfällt. Ersterer leugnet die Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis, weil sie doch von der Organisation des individuellen Subjekts abhängig sei, und behauptet, daß sie eben deshalb nur vom Standpunkt des Individuums und für das Individuum wahr sein könne. Der generelle Subjektivismus dagegen stimmt mit dem individuellen in der Negation überein, begründet sie aber damit, daß das wissenschaftliche Urteil durch die Organisation der menschlichen Gattung bedingt sei, und stellt ihr darum die These gegenüber, daß die wissenschaftliche Erkenntnis nur vom Standpunkt der menschlichen Gattung aus und für die menschliche Gattung wahr und gültig sei. Je zäher der ¶ Empirismus und ¶ Positivismus an seiner eigentümlichen Lehre festhält, daß alle Erkenntnis allein und ausschließlich auf Erfahrung beruhe, um so größere Gefahr läuft er, in Skeptizismus auszuarten, wie allein schon die Bezeichnung Agnostizismus für bestimmte Formen des Positivismus beweist. So fern nämlich der Empirismus und Positivismus keine allgemeingültigen apriorischen Normen oder Gesetze für eine bestimmte Verknüpfung und Ordnung des Erfahrungsinhaltes aufweisen kann, muß er konsequenterweise auf allgemeingültige Wahrheiten verzichten. Woraus denn erhellt, daß, wie zwischen Dogmatismus und Rationalismus, so auch zwischen Skeptizismus und Empirismus eine gewisse „Wahlverwandtschaft" besteht. Der ¶ Kritizismus endlich, der freilich hier nur nach einer Seite seiner Bedeutung in Betracht kommt, hält gleichsam die Mitte ein zwischen Dogmatismus und Skeptizismus. Durch mancherlei Bewegungen des erkenntnistheoretischen Denkens vorbereitet, ist er erst von ¶ Kant begründet worden. Für diese Anschauung ist charakteristisch nicht nur die Forderung, die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis festzustellen und damit die Leistungsfähigkeit und Tragweite der Erkenntnismittel zu kontrollieren, sondern auch die These, daß die wissenschaftliche Erkenntnis, obwohl sie keineswegs allein aus der Wahrnehmung entspringt, doch ihre inhaltliche Grenze habe an der „Erfahrung". Der Kritizismus behauptet, daß wissenschaftliche Erkenntnis möglich sei, fügt aber hinzu, daß sie, wo sie sich nicht auf rein Formales beschränkt, nur so weit möglich sei, als ein Wahrnehmungsinhalt vorhanden ist, der durch die Bewußtseinsformen gestaltet und geordnet werden kann. Er bestreitet die Möglichkeit einer theoretischen ¶ Metaphysik, das heißt, einer wissenschaftlichen Erkenntnis eines transzendenten und übersinnlichen Absoluten. Kant selbst allerdings bestritt darum nicht die Möglichkeit einer „praktischen" Metaphysik, das heißt, eines auf dem Sittengesetz beruhenden Glaubens an übersinnliche Realitäten. Dem Kritizismus als Gegensatz zum Rationalismus und Skeptizismus entspricht der Kritizismus als Gegensatz zum Rationalismus und Empirismus. — b) Geht man nämlich bei der weiteren Darstellung der Hauptrichtungen in der E. an zweiter Stelle von der Frage nach dem „Ursprung" und den „Quellen" der wissenschaftlichen Erkenntnis aus, einer Frage, die der Psychologismus in den Vordergrund rückt, die aber nicht notwendig im Sinne des Psychologismus aufgefaßt zu werden braucht, so ergeben sich, je nach den verschiedenen Antworten, die auf die betreffende Frage erteilt werden, wiederum drei erkenntnistheoretische Grundformen: der Rationalismus, der Empirismus und noch einmal der „Kritizismus". Man wird sich bei der letzten Bezeichnung beruhigen müssen, weil ein anderer naheliegender Ausdruck, „empiristischer Rationalismus" oder „rationalistischer Empirismus", zu Mißverständnissen herausfordert. Der ¶ Rationalismus ist eigentlich so alt als die Philosophie. Er ist auch in allen Jahrhunderten immer wieder aufgetaucht. In seiner konsequentesten Ausprägung vertritt er die Meinung, daß die Vernunft oder das begriffliche Denken die einzige und alleinige Quelle aller wissenschaftlichen Erkenntnis sei. In dieser schroffsten Form kommt freilich der Rationalismus doch nur seltener vor. Er begnügt sich auch wohl mit der These, daß die Ver-

nunft die vornehmste Quelle der wissenschaftlichen Erkenntnis sei; die durch die Erfahrung begründeten Erkenntnisse hätten bloß untergeordnete, relative Bedeutung. Allen Rationalisten ist aber die Zuversicht eigen, daß überhaupt die Vernunft an und für sich zu wissenschaftlicher Erkenntnis von Wirklichkeiten oder, richtiger ausgedrückt, zu nicht bloß formaler wissenschaftlicher Erkenntnis gelangen könne. Ein häufiges Ingrediens, jedoch keinen notwendigen Bestandteil des Rationalismus bildet die Lehre von den „angeborenen Ideen" mit ihrer Behauptung, daß der menschlichen Vernunft allgemeingültige Ideen, ewige Wahrheiten eingeboren seien, eine Lehre, die, wo sie speziell auf die Raum- und Zeitvorstellung sich bezieht, wohl als „Nativismus" bezeichnet wird. Es leuchtet von selbst ein, worin die geheime Anziehungskraft zwischen Rationalismus und Dogmatismus ihren Grund hat. — Der Empirismus, dessen konsequente Ausprägung vielleicht noch auf größere Hindernisse stößt als die des Rationalismus, kann zunächst nur ganz im allgemeinen definiert werden als die dem Rationalismus diametral entgegenstehende Auffassung. Er betrachtet nicht die Vernunft und das Denken, sondern die Erfahrung, das heißt die Wahrnehmungen als die einzige Quelle oder doch als die Hauptquelle der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wo er unter den Wahrnehmungen lediglich die Sinneswahrnehmungen, die Empfindungen, versteht, heißt er Sensualismus. Wie schwer der Empirismus sich gleichsam in „Reinkultur" herstellen läßt, beweist das Beispiel ¶ Lockes, der in den beiden ersten Büchern seines „Versuchs" als ein Gegner der Rationalisten zu Felde zieht, um schließlich selbst dem Verdacht des Rationalismus zu verfallen. Eine Spielart des Empirismus ist der ¶ Positivismus. Er sucht den Empirismus möglichst konsequent durchzuführen; er zieht wohl auch, nicht immer, die gewiesenen Schlüsse daraus für die Bildung einer Weltanschauung und beurteilt alles als Wahn und Irrtum, was nicht in der Wahrnehmung und mit der Wahrnehmung gegeben ist. Als eine Kombination des Positivismus und des Sensualismus, verbunden mit einer materialistischen Deutung des Verhältnisses der Erfahrung zum Gehirn und mit einer biologischen Wertung der wissenschaftlichen Erkenntnis kann der sogenannte „Empiriokritizismus" (vgl. ¶ Philosophen der Gegenwart usw.) bezeichnet werden. — Der ¶ Kritizismus, sofern er im Gegensatz steht zu Rationalismus und Empirismus, ist die Synthese beider. Er wird zugleich der einen und der andern Auffassung gerecht. Er unterscheidet zwischen dem „Stoff" und der „Form" der Erkenntnis. Ersterer ist mit der Erfahrung oder mit den Wahrnehmungen gegeben; letztere ist das Werk der Vernunft oder des Intellekts. Durch das Zusammenwirken des Stoffs und der Form, dadurch, daß der in und mit den Wahrnehmungen gegebene Stoff mittels der apriorischen Formen der Vernunft oder des Intellekts geordnet und gestaltet wird, entsteht die wissenschaftliche Erkenntnis. Fehlt einer der Faktoren, so kommt keine wirkliche, sich nicht nur auf Formales beziehende, Erkenntnis zustande. Deshalb eben ist eine wissenschaftliche Erkenntnis des jenseits und außerhalb der „Erfahrung" liegenden nicht möglich. Wie der Rationalismus und Empirismus, so hat auch der Kritizismus sehr verschiedene Formen angenommen. — c) Geht man an dritter Stelle von der Frage aus, worauf denn nun eigentlich die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis beruhe, worin die wissenschaftliche Wahrheit bestehe, was genau der Gegenstand der Erkenntnis sei oder sein könne, so ergeben sich noch einmal je nach den verschiedenen Lösungen, die dieses Problem erfährt, drei Grundformen oder Hauptrichtungen der E.: der Realismus, der Idealismus und der Idealrealismus oder Phänomenalismus. Für den ¶ Realismus beruht die Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis darauf, daß sie die Wirklichkeit möglichst getreu ab- und nachbildet. Es existiert also außerhalb des Bewußtseins eine Welt an und für sich leuchtender, farbiger, tönender, harter oder weicher Dinge; diese Dinge sind in einem außerhalb des Bewußtseins bestehenden Raume wie in einem großen Rahmen geordnet; sie sind an und für sich ausgedehnt, rund oder viereckig oder kugelförmig; sie werden, wachsen, vergehen in einer außerhalb des Bewußtseins dahinfließenden Zeit. Sie oder die Welt, die sie zusammengenommen bilden, sind der eigentliche Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die wissenschaftlichen Urteile sind deshalb wahr, weil, und in dem Maße wahr, als sie die außerhalb des Bewußtseins existierenden Dinge genau so darstellen, beschreiben, malen, wie sie an und für sich sind. Wenn die Wissenschaft urteilt, daß die Körper aus Atomen zusammengesetzt sind, so ist dies Urteil deshalb wahr, weil tatsächlich die außerhalb des Bewußtseins existierenden farbigen, tönenden Körper aus farblosen, unteilbaren Klötzchen zusammengesetzt sind, wie etwa die Gesamtbilder eines Geduldspiels aus einer Summe von Würfeln. Und wenn die Wissenschaft Naturgesetze aufstellt, so sind die betreffenden Urteile deshalb wahr, weil tatsächlich außerhalb des Bewußtseins Gesetze existieren gleichsam als ausgespannte Drahtgeflechte, welche die einzelnen Dinge untereinander verbinden und in Beziehung zu einander erhalten. Der so in seiner krassesten Form geschilderte Realismus kann entweder ein naiver oder ein erkenntnistheoretisch fundierter sein. Durch erkenntnistheoretische Erwägungen hat man, um ein Exempel anzuführen, die These zu begründen versucht, daß Raum und Zeit etwas im vollsten Sinne des Wortes Transsubjektives seien. Allerdings ist der Realismus, wo er erkenntnistheoretisch begründet wird, unvermeidlich der Gefahr ausgesetzt, nach der einen oder der andern Seite hin ermäßigt und abgeschwächt zu werden. Es wird beispielsweise nicht leicht sein, bei sorgfältigerer Ueberlegung an der Behauptung festzuhalten, daß die sogenannten Sinnesqualitäten, daß Farben und Töne etwas sind, das so als Farbe und Ton außerhalb des Bewußtseins existiert. Eher könnte man noch die betreffende These durchsetzen in Bezug auf die sogenannten primären Qualitäten, die räumlich-zeitlichen Bestimmungen der Größe, Gestalt, Zahl, Lage und Bewegung. So entstehen verschiedene Schattierungen des Realismus, denen aber allen das eine Prinzip gemeinsam ist, daß die wissenschaftliche Erkenntnis eine mehr oder weniger erfolgreiche Ab- und Nachbildung einer extramentalen (außerhalb des Bewußtseins befindlichen) Wirklichkeit sei. — Mit eben diesem Grundsatz bricht nun der

¶Idealismus. Nach ihm gibt es als Gegenstand der Erkenntnis keine außerhalb des Bewußtseins vorhandene Welt der Dinge. Es gibt für den Erkennenden nur Bewußtseinsinhalte und durch das schaffende, ordnende, formende Bewußtsein Erzeugtes. Ein weiteres ist uns wissenschaftlich nicht bekannt und kann uns wissenschaftlich nicht bekannt sein. Deshalb kann auch die wissenschaftliche Erkenntnis unmöglich darin bestehen, daß sie die „Dinge" ab- und nachbildet. Und die Wahrheit und Gültigkeit der wissenschaftlichen Urteile kann nicht darauf beruhen, daß sie eine jenseits des Bewußtseins gelegene Wirklichkeit möglichst getreu und adäquat schildern und darstellen. Wohl aber besteht die wissenschaftliche Erkenntnis darin, daß das Bewußtsein den ihm gegebenen Inhalt (man denke etwa an die Fülle der Wahrnehmungen, obgleich noch ganz andere Bestimmungen des „Gegebenen" möglich sind) ordnet, formt und gestaltet, um sie besser überschauen und beherrschen zu können; daß es gleichsam als Rahmen, Schubfächer und Netzwerke Begriffe von Körpern und Substanzen, von kausalen Zusammenhängen und Sukzessionen, von allgemeinen Gesetzen und „höheren" Einheiten erzeugt, oder auch (etwa in der Geschichte) als Richtpunkte und orientierende Ziele Werte aufstellt, um das Gegebene zu überblicken und zu gliedern. Und die Wahrheit und Gültigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis beruht lediglich darauf, daß das Bewußtsein nun auch die, sagen wir einmal vorläufig, „richtige" Ordnung und Gestaltung des Gegebenen bewirkt. Diese richtige Ordnung und Gestaltung kann als der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis genannt werden. Welches ist aber diese „richtige" Ordnung und Gestaltung? Auf diese Frage wird innerhalb des Idealismus verschiedener Bescheid erteilt. Die einen meinen im Anschluß an Fichte: die durch die wissenschaftliche Erkenntnis hergestellte Ordnung ist insofern die richtige, als sie sittlich gefordert, eine unbedingt seinsollende oder doch wenigstens eine unbedingt wertvolle (Rickert) ist. Die andern — es sind die reinen Logiker — vertreten die Ansicht, die durch die wissenschaftliche Erkenntnis hergestellte Ordnung sei insofern die richtige, als sie durch die logische Notwendigkeit als solche, durch ein logisches Müssen angezeigt sei. Die Ethik, der Wertbegriff habe damit garnichts zu tun. Wieder andere — die positivistischen Idealisten — behaupten, jene Ordnung sei mehr oder weniger Sache der Willkür; die richtige Ordnung sei die bequemste. Andere wieder: die richtige Ordnung sei die nützlichste (Pragmatismus). Und noch eine Gruppe urteilt — und sie nähert sich damit dem Skeptizismus —, es sei Torheit, von einer „richtigen" Ordnung zu reden. Die durch die wissenschaftliche Erkenntnis hergestellte Ordnung sei einfach diejenige, die sich infolge biologischer Gesetze behauptet und erhalten hat. In wie mannigfachen Nuancen sich aber auch so der Idealismus darstellen mag, zweierlei bleibt doch immer für ihn charakteristisch: als Negation die Ablehnung des Realismus, als Position die These, daß die wissenschaftliche Erkenntnis lediglich eine Formung und Ordnung des im Bewußtsein Gegebenen sei. — Der Idealrealismus endlich oder ¶Phänomenalismus, der sich, ebenso wie der Idealismus, auf Kant beruft und das Recht dazu auch tatsächlich aus einzelnen Aeußerungen Kants ableiten kann, sucht zu vermitteln zwischen Idealismus und Realismus. Mit dem ersteren hat er die Anschauung gemein, daß die wissenschaftliche Erkenntnis in einer Formung und Gestaltung des im Bewußtsein Gegebenen bestehe. Mit dem letzteren teilt er die Meinung, daß dem im Bewußtsein Gegebenen ein Extramentales, ein „Ding an sich", eine „Wirklichkeit an sich" zu Grunde liege. Durch diese Auffassung wird immerhin die Hoffnung nahe gelegt auf die Möglichkeit, die „Wirklichkeit an sich" irgendwie zu erfassen: sei es dadurch, daß diese unmittelbar erlebt zu werden vermag, sei es dadurch, daß das sittliche Bedürfnis an sie zu glauben nötigen kann; sei es dadurch, daß die Wissenschaft imstande ist, sich in unendlicher Progression der Darstellung der „Wirklichkeit an sich" zu nähern, indem die Begriffe, die sie zur Formung und Gestaltung des Gegebenen schafft, zu immer adäquateren Symbolen der „Wirklichkeit an sich" werden. Den wissenschaftlichen Urteilen käme danach Wahrheitsgehalt in dem Maße zu, als sie eine möglichst getreue bildliche Beschreibung der „Wirklichkeit an sich" geben.

6. Wenn man auch unter E. gewöhnlich speziell eine Theorie des wissenschaftlichen Erkennens versteht, so wird es doch nicht unangemessen sein, hier einige Bemerkungen vorauszuschicken über die Bedeutung einer Theorie des religiösen Erkennens für die Religionswissenschaft. a) Zu den Aufgaben einer solchen Theorie rechnet man zunächst vielfach Untersuchungen, die freilich mehr oder weniger ins Gebiet der Religionspsychologie hinübergreifen, über den Ursprung und die Quellen der religiösen Vorstellungen und Urteile. Es leuchtet nun von selbst ein, welch hohen Wert derartige Untersuchungen für das Verständnis der Religion und der Religionsgeschichte haben können. Einige Beispiele werden genügen, das zu veranschaulichen. Es ist für die Einsicht in das Wesen der Religion und in den Entwicklungsgang der Religion nicht gleichgültig, ob, wie der Intellektualismus lehrt, die religiösen Vorstellungen und Urteile wesentlich das Erzeugnis des theoretischen Triebs der Vernunft sind, oder ob sie, wie Spinoza meinte, das Erzeugnis der durch das sittliche Bedürfnis angeregten Phantasie sind, oder ob sie, wie Hume und zahlreiche Vertreter der anthropologischen Schule behaupten, das Produkt der durch Unwissenheit und Furcht und andere Zufälle aus dem Gleichgewicht gebrachten Einbildungskraft sind, oder ob sie, wofür der reifere Schleiermacher eintritt, das Ergebnis eines angeborenen absoluten Abhängigkeitsgefühls und der Kombinationen, die dies Gefühl mit andern Bewußtseinszuständen eingeht, sind, oder ob sie das Erzeugnis unmittelbar erlebter Hemmungen und Förderungen des Lebens sind, oder ob sie sonst welche Gründe und Wurzeln haben. Zu der Theorie des religiösen Erkennens gehören aber vor allem auch Untersuchungen über die Gültigkeit der religiösen Vorstellungen und Urteile, und es erhellt nun erst recht, welchen Wert derartige Forschungen für die Religionswissenschaft haben können und müssen. Sie bilden einen integrierenden Bestandteil oder doch eine unumgängliche Voraussetzung der Apologetik. Für diese Disziplin sind in der Tat von grundlegender Bedeutung Probleme, wie etwa folgende: beruht

die Gültigkeit der religiösen Urteile etwa darauf, daß sie sich völlig decken mit den wissenschaftlichen Urteilen? oder, was dasselbe ist, beruht sie auf denselben Kriterien wie die der wissenschaftlichen Urteile? oder aber beruht die Gültigkeit der religiösen Urteile nur darauf, daß die Gemüts- und Willensverfassung, die in ihnen zum Ausdruck kommt, notwendig ist für die Erzielung eines Lustmaximums? oder beruht die Gültigkeit der religiösen Urteile darauf, daß die Gemüts- und Willensverfassung, die in ihnen zum Ausdruck kommt, notwendig ist für die Behauptung und Entfaltung sittlichen Lebens? oder beruht die Gültigkeit der religiösen Urteile darauf, daß die innere Stellungnahme, die in ihnen zum Ausdruck kommt, notwendig ist für die Behauptung und Entfaltung geistigen Lebens überhaupt? oder worauf beruht sie sonst? Das alles sind Fragen von eminentem apologetischen Wert. Die beiden Gruppen von Untersuchungen, sowohl die mehr psychologisch gearteten über den Ursprung der religiösen Vorstellungen und Urteile als auch die erkenntnistheoretisch gearteten über deren Gültigkeit, werden gewöhnlich in der Prinzipienlehre der Dogmatik zusammengefaßt.

b) Welches Interesse die Religionswissenschaft an der E. im engeren Sinne, der Theorie des spezifisch wissenschaftlichen Erkennens, haben kann und hat, wird man am leichtesten einsehen, wenn man sich Folgendes vergegenwärtigt. Jede Religion, auch die primitivste, schließt eine Weltanschauung (bestimmte Urteile über Gott, den Menschen, die Welt, das heißt, die dem Menschen bekannte Welt, seine Welt) in sich. Die Apologetik als ein Zweig der Religionswissenschaft hat nun das Anliegen, den religiösen Glauben und damit zugleich die religiöse Weltanschauung irgendwie zu begründen, zu verteidigen und zu rechtfertigen. Das führt notwendig zu Auseinandersetzungen mit solchen (angeblich auf rein wissenschaftlicher Grundlage errichteten) Weltanschauungen, die mit der religiösen Weltanschauung unvereinbar sind; denn zwei Weltanschauungen, die sich widersprechen, können in einem und demselben Bewußtsein nicht zusammen bestehen. Die Gültigkeit der angeblich wissenschaftlichen Weltanschauungen hängt aber ab von den Ergebnissen der E. als einer Theorie des wissenschaftlichen Erkennens. Die Apologetik kann sich also nicht gleichgültig verhalten gegen die Resultate der E. Je nachdem diese beschaffen sind, wird sie ganz verschiedene Wege einschlagen und ganz verschiedene Methoden zur Anwendung bringen müssen. Einige wenige Beispiele mögen zur Illustration dieser These dienen; und zwar wird es genügen, an den erkenntnistheoretischen Richtungen des Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus, des Realismus und Idealismus zu exemplifizieren.

Ist, um damit zu beginnen, der Dogmatismus im Recht, ist es erkenntnistheoretisch erwiesen, daß die Leistungsfähigkeit der Wissenschaft keine Grenzen hat, so muß selbstverständlich angenommen werden, daß die Wissenschaft, falls es überhaupt einen Gott gibt, auch das Dasein Gottes und das Wesen Gottes bis auf den Grund zu erkennen vermöge. Gelangt sie nicht zu solcher Erkenntnis, so kann das nur daran liegen, daß Gott eben nicht existiert. In diesem Fall wird also die Apologetik die religiöse Weltanschauung nur begründen können, indem sie zeigt, daß diese sich deckt mit den Ergebnissen der Wissenschaft. Tatsächlich sind denn auch die Apologeten, wo der Dogmatismus herrschend war, stets darauf bedacht gewesen, die religiösen Urteile genau so zu beweisen, wie wissenschaftliche Urteile bewiesen zu werden pflegen.

Ist dagegen der Skeptizismus im Recht, ist es erkenntnistheoretisch dargetan, daß die Wissenschaft überhaupt nichts zu leisten und zu keinerlei Erkenntnis zu gelangen vermag, so ist die Sachlage natürlich eine völlig veränderte. Dann braucht sich die Apologetik bei der Lösung ihrer Aufgaben entweder um die Ergebnisse der Wissenschaft als einer quantité négligeable überhaupt nicht zu kümmern, oder sie wird die Notwendigkeit des religiösen Glaubens und der auf diesem beruhenden Urteile begründen durch den Hinweis darauf, daß der Glaube allein dem Menschen den Halt gibt, den er braucht, und den die Wissenschaft nicht zu gewähren vermag. Und so sind denn auch je und je bis in die neueste Zeit hinein Versuche gemacht worden, auf der Verzweiflung an der Wissenschaft die religiöse Weltanschauung aufzubauen.

Ist endlich der Kritizismus im Recht, ist es so, daß die wissenschaftliche Erkenntnis unüberschreitbare Grenzen hat und ihrem Wesen nach ein transzendentes Absolutes gar nicht zu erfassen vermag, so wird die Apologetik sich darauf berufen können, daß die wissenschaftlichen Ergebnisse weder zu Gunsten noch zu Ungunsten des religiösen Glaubens entscheiden; und sie wird vielleicht weiter sich zu zeigen bemühen, aus welchen Gründen besonderer Art dieser Glaube dennoch berechtigt und notwendig ist. Auch dies Verfahren ist gerade in der modernen Theologie häufig zur Anwendung gekommen.

Nehmen wir an, der Realismus wäre im Recht, das wissenschaftliche Erkennen bestände in einem Nachbilden und Abbilden einer extramentalen Wirklichkeit, so wäre nicht einzusehen, warum die Wissenschaft nicht die ganze Wirklichkeit, warum sie nicht auch die höchste Realität, an die der Fromme glaubt, Gott, erfassen, abbilden und darstellen könnte. Und es ergeben sich für die Apologetik dieselben Konsequenzen, die sich aus dem Dogmatismus ergeben, woraus gerade die bereits konstatierte innere Verwandtschaft zwischen Dogmatismus und Realismus erhellt.

Stellt man sich dagegen auf den Standpunkt des Idealismus, so kann das wissenschaftliche Erkennen nur bestehen in einem Ordnen und Gestalten des dem Bewußtsein unbegreiflicherweise Gegebenen durch das formende Bewußtsein. Eine wissenschaftliche Erkenntnis Gottes ist dann natürlich ausgeschlossen, da ja Gott seinem im Glauben vorausgesetzten Wesen nach durch das Bewußtsein weder erzeugt noch geformt und gestaltet werden kann. Und es ergeben sich somit aus dem Idealismus für die Apologetik ähnliche Folgen, wie diejenigen, die als die Konsequenzen des Kritizismus bereits aufgezeigt worden sind. Unter Umständen aber ergibt sich noch ein weiteres. Einzelne Vertreter des Idealismus lehren ja, daß die ordnende und formende Tätigkeit des Bewußtseins niemals ein bloßer Akt der Willkür sei. Sie verfechten die Anschauung, daß wissenschaftliche, d. h. allgemeingültige und notwendige Erkenntnis nur möglich sei, wenn das Bewußtsein überindivi-

duelle, transzendente und unbedingt geltende Normen oder Werte anerkennt, an die es bei der Formung des Gegebenen gebunden ist. Danach wäre wissenschaftliche Erkenntnis, Wahrheitserkenntnis nur möglich unter der Voraussetzung des bewußten oder unbewußten Glaubens an ein transzendentes Sollen oder transzendente Werte. Und die Apologetik würde die religiöse Weltanschauung zwar nicht begründen können durch den Hinweis darauf, daß sie sich decke mit den Ergebnissen der Wissenschaft, wohl aber durch den Hinweis darauf, daß ein „Glaube“ die notwendige Voraussetzung, wie der Behauptung und Entfaltung des geistigen Lebens überhaupt, so auch speziell des wissenschaftlichen Lebens bildet. — Die aufgezählten Beispiele ließen sich beliebig noch durch manches andere interessante Exempel vermehren. Die angeführten dürften jedoch ausreichen, um zu zeigen, welch intensives Interesse die Religionswissenschaft an den Problemen der Erkenntnistheorie hat. — ¶ Dogmatismus ¶ Skeptizismus ¶ Kritizismus ¶ Rationalismus ¶ Positivismus ¶ Realismus ¶ Idealismus ¶ Phänomenalismus.

W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, (1893) 1907^{4}; — E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1906/07; — H. Cornelius: Einleitung in die Philosophie, 1903; — O. Külpe: Einleitung in die Philosophie, (1895) 1903^{3}; — Fr. Paulsen: Einleitung in die Philosophie, (1892) 1906$^{14—16}$; — A. Riehl: Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, (1903) 1904^{2}; — J. Bergmann: System des objektiven Idealismus, 1903; — L. Busse: Philosophie und Erkenntnistheorie, 1894; — H. Cohen: System der Philosophie I: Logik des reinen Erkennens, 1902; — W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 1883; — R. Eisler: Einführung in die Erkenntnistheorie, 1906; — A. Messer: Einführung in die Erkenntnistheorie, 1909; — E. Husserl: Logische Untersuchungen, 1900/01; — O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit, (1876) 1900^{3}; — Ders.: Gedanken und Tatsachen, (1882) 1904^{2}; — E. Mach: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, (1886) 1906^{5}; — R. Avenarius: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, 1876; — Ders.: Kritik der reinen Erfahrung, 1888/91; — A. Meinong: Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften (in: Ztschr. f. Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 129, S. 1—94. 155—207. Bd. 130, S. 1—46); — J. Rehmke: Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, 1880; — H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1904; — Ders.: Der Gegenstand der Erkenntnis, (1892) 1904^{2}; — Ders.: Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik (in: Kantstudien, Bd. 14), 1909; — A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, 1876/87. I. Bd., 1908^{2}; — M. F. Scheler: Die transzendentale und die psychologische Methode, 1900; — R. v. Schubert-Soldern: Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie, 1884; — Chr. Sigwart: Logik, (1873/78) 1904^{3}; — J. Volkelt: Die Quellen der Gewißheit, 1906; — H. Münsterberg: Philosophie der Werte, 1908; — W. Windelband: Präludien, (1884) 1907^{3}; — E. Troeltsch: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905; — E. W. Mayer: Religion und Erkenntnistheorie (in: RG, I), 1907; — L. Nelson: Ueber das sogenannte Erkenntnisproblem, 1908.
E. W. Mayer.

Erlangen, Universität. E. ist eine alte, aber lange Zeit unbedeutende Stadt. Einen Aufschwung erlebte es zunächst durch die Ansiedlung der französischen ¶ Refugiés durch Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth 1686. Etwa 60 Jahre später, 1743, wurde durch die Gründung einer Universität ein neuer bleibender Aufschwung der Stadt ermöglicht. Schon in der Reformationszeit (E. war seit 1526 evangelisch) hatte sich Markgraf Georg mit derartigen Gedanken getragen, und nach dem dreißigjährigen Krieg hatte man solche Pläne wieder ernsthaft erwogen, aber erst Markgraf Friedrich von Bayreuth (1743—1763) verwirklichte dieselben; die treibende Kraft war seine Gemahlin Wilhelmine, die Schwester des großen Preußenkönigs, die ihrerseits von ihrem Leibarzt, dem französischen Emigranten Daniel von Superville inspiriert war. Zuerst hatte man Bayreuth zum Sitz der Universität bestimmt und das dort seit 1664 bestehende Gymnasium zu einer Akademie erhoben. Aber schon nach einjährigem Bestand wurde sie 1743 nach E. verlegt, wo man die Reste der von Trockauischen Ritterakademie damit verschmolz. Obwohl Friedrich und seine Gemahlin alles taten, um die neue Gründung zu sichern, war doch die finanzielle Grundlage recht schwach. Sie war schon dem Untergang nahe, als Markgraf Alexander von Ansbach sie wieder lebenskräftig zu machen suchte (nach ihm Friderico-Alexandrina genannt). 1791 kam E. an Preußen, 1806 mit Bayreuth an Frankreich. Diese Zeit der französischen Okkupation (1806—1810) war die trübste; die Zahl der Immatrikulierten betrug 1808 nur noch 12, und die Professoren Groß und Mehmel mußten alles aufbieten, um ein Auseinandergehen der Universität zu verhüten. Unter der bayrischen Regierung (seit 1810) ist ein erfreulicher Aufschwung beständig zu verzeichnen gewesen. Es wurden in den letzten Jahrzehnten auch viele neue Institute erbaut, die E. wenigstens mit den kleineren oder mittleren Universitäten konkurrieren lassen. Die Zahl der Studenten beträgt jetzt immer an die 1000. — Trotzdem E.s Mittel oft recht gering waren, hat doch eine Zahl der größten und bedeutensten Männer hier gewirkt; es sei nur erinnert an Johann Gottlieb ¶ Fichte (1805/6). Der Aufschwung, den die Universität im 19. Jhd. nahm, hängt vor allem auch mit der Bedeutung ihrer theologischen Fakultät zusammen (¶ Erlanger Schule). Da diese Richtung lange Zeit in vielen Landeskirchen die herrschende war, betrug auch die Zahl der Theologiestudierenden in E. immer über 300. Mit den letzten Jahrzehnten ist ein Rückgang auf die Hälfte eingetreten. Gegenwärtig sind die systematischen Fächer vertreten durch Philipp ¶ Bachmann, ¶ Hunzinger und Paul ¶ Ewald, die neutestamentlichen von Ewald und Theodor ¶ Zahn; die alttestamentlichen von W. ¶ Lotz; die kirchengeschichtlichen von Th. ¶ Kolde und H. ¶ Jordan; die praktischen von Walter ¶ Caspari. Eine Besonderheit der E. Fakultät sind die 2 Repetentenstellen, zur Einführung der Studierenden in das alte und neue Testament, die den Inhabern zugleich die Möglichkeit bieten sollen, sich zur akademischen Laufbahn vorzubereiten. — Seit der Vereinigung Bayerns mit der Pfalz besteht auch eine reformierte Professur an der ausgesprochen lutherischen Universität; auch diese Theologen, Joh. Chr. ¶ Krafft, ¶ Ebrard, J. J. ¶ Herzog usw. übten auf das geistige Leben E.s einen bedeutenden Einfluß aus. Gegenwärtiger Vertreter E. F. Karl ¶ Müller.

K. Fries: Geschichte der Studienanstalt zu Baireuth, 1864; — J. G. V. Engelhardt: Die Universität E.

1743—1843, 1843; — W. Germann: Allenstein, Fichte und die Universität E., 1889. — Weitere Literatur bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, 1904. 05. **Schornbaum.**

Erlanger Schule.

1. Die Erlanger theologische Fakultät; — 2. Das Bekenntnis; — 3. Die heilige Schrift; — 4. Die christliche Gewißheit.

1. Als die Universität Erlangen 1810 an Bayern kam, war ihre theologische Fakultät die einzige protestantische des Landes. Aber in ihrer Wirksamkeit blieb sie auf die rechtsrheinischen Gebiete der ehemaligen Fürstentümer und freien Reichsstädte beschränkt. Ohne auf die, seit 1818 unierte, Pfalz Einfluß zu gewinnen oder von ihr zu erfahren, machte sie die Entwicklung der neuen Landeskirche aus der Aufklärung durch die Erweckung zum Konfessionalismus mit. Die Uebergangszeit vertrat an der Hochschule am einflußreichsten der reformierte Pfarrer und Professor Johann Christian ¶ Krafft (1818—† 1845), dem alle Erlanger der Folgezeit sich verpflichtet fühlten. Aber der Gegensatz gegen Rom, der sich zumal unter dem Ministerium ¶ Abel (1837—46) verschärfte, drängte dazu, die protestantische Kirche auf möglichst eindeutige Glaubens- und Rechtsgrundlagen zu stellen. Bei der geringen Zahl von Reformierten im Lande konnten diese nur in einem entschiedenen Luthertum gefunden werden. Dies neue ¶ Luthertum unterschied sich jedoch deutlich von den analogen Bildungen in Nord-Deutschland. Seine Führer, in vorderster Reihe Erlanger, standen in scharfer Opposition zur katholischen Regierung. Sie mußten freiheitlichen Tendenzen in sich Raum geben, und diese zogen sich aus dem staatlichen auch auf das kirchliche und theologische Gebiet hinüber. Unter diesen allgemeinen Bedingungen wuchs seit Anfang der dreißiger Jahre in E. ein Geschlecht charaktervoller Kirchenmänner und eigenartiger theologischer Denker heran. Unter ihnen ragen ¶ Harleß, G. ¶ Thomasius, J. C. K. v. ¶ Hofmann, F. H. R. ¶ Frank hervor. Gehörte die Wirksamkeit des ersteren überwiegend dem Kirchenregiment an, so nahm in den drei letztgenannten die lutherische Theologie eine besondere Gestalt an, in der bei allem Rückgang auf die alten Bekenntnisse mannigfache Einflüsse der Neuzeit nicht zu verkennen waren. Aus ihrer vereinten Lebensarbeit bildete sich der Typus der E. Sch.

2. Die neuen Lutheraner waren das, „ehe sie es wußten". In einer Frömmigkeit mit allgemein biblischer Färbung, unter starker Einwirkung reformatorischer Glaubensgedanken, herangewachsen, entdeckten sie mit Ueberraschung und Rührung in den symbolischen Schriften des Luthertums den Ausdruck der religiösen Ueberzeugung, deren sie aus eigener Erfahrung gewiß geworden waren. Nicht die Bekenntnisse hatten sie zu dieser Erfahrung geführt, die Erfahrung fand vielmehr ihren erkenntnismäßigen Abschluß in jenen Bekenntnissen. Die Bekenntnisse des 16. Jhd.s erschienen so als das alleinberechtigte Erkenntnisziel christlicher Frömmigkeit überhaupt. Dann aber galt es, diesen Anspruch als Ergebnis der Entwickelung nicht eines Einzelnen, sondern der Gesamtheit zu erweisen. Seine dogmengeschichtliche Rechtfertigung war eine unumgängliche Aufgabe. Ihr hat sich vor allem G. ¶ Thomasius gewidmet. Als Frucht mehr als dreißigjähriger Lehrtätigkeit stellte er die christliche ¶ Dogmengeschichte „als Entwickelungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs" dar. Er war sich bewußt, damit an der Lösung einer Aufgabe zu arbeiten, die sich die Neuzeit stellte. Die Alten hatten nur nach Zeugen der einen unwandelbaren Wahrheit in aller Vergangenheit gesucht. Hier sollte sie aus der Gestalt der Unmittelbarkeit, in der sie der Christ besitzt, in eine weite Entwickelung eingegangen sein. Und wenn an dieser ein dialektischer Zug wahrgenommen wurde, der aus unmittelbarer, d. h. im Bewußtsein unzergliederter Einheit durch den Gegensatz zur Vermittelung führte, so war an diesem Verständnis des geschichtlichen Ganges ebenso ¶ Schleiermachers Voranstellung der Frömmigkeit vor aller Lehre wie ¶ Hegels immanente Bewegung des Begriffs beteiligt. In beiden Beziehungen hatte ¶ Kliefoths kecke „Einleitung in die Dogmengeschichte" (1839) Thomasius vorgearbeitet. Wenn aber diese durchaus modernen Gedanken zum Unterbau des ihnen ganz fernstehenden lutherischen Lehrbegriffs dienen sollten, so war das nur durch eine eigentümliche Geschichtsbetrachtung zu erreichen. Das Dogma ist die Form, in der sich der Gemeinglaube gemeingültigen Ausdruck gibt. In der Einheit dieses Glaubens ist aber eine Reihe von Momenten enthalten, die nur in sukzessiver Aufeinanderfolge sich entfalten können. Diese Momente treten als Haupt- oder Zentraldogmen in den großen Perioden der Kirchengeschichte nach einander hervor. Trotz der vorausgesetzten Einheit des Gemeinglaubens haben es also die alte Kirche, Mittelalter, Reformation (Neuzeit) je mit einem besonderen Dogmenkreis zu tun, den sie in wesentlich fertiger Formulierung der Folgezeit überliefern. So gestalten sich nach einander die Lehren von Gott, dem dreieinigen und menschgewordenen, dem Menschen, in Abfall und Sünde, der Heilsvermittelung und Heilsaneignung. Der Gang dieser Produktionen, in dem zweifellos „Methode ist", entspricht merkwürdig genau der Gedankenfolge lutherischer Dogmatik. Er wird aber in der Geschichte durchkreuzt von dem Widerspruch, den das Dogma findet. Seinen Grund hat dieser in der Sünde und dem mit ihm verknüpften Irrtum. Doch in verschiedenem Maß. Dem werdenden Dogma gegenüber ist von einfachem Irrtum zu reden, das fertige stempelt ihn zur Häresie und die Kirche scheidet ihn von ihrem Organismus aus. Im Mittelalter freilich wird die Hierarchie mit ihrem unbiblischen Kirchenbegriff zur herrschenden Macht, die alle scholastischen Mißbildungen verschuldet, aber eben dadurch die Gegenwirkung der Reformation hervorruft. Tritt in dieser Schätzung widerchristlicher Irrlehre die altprotestantische Anschauung teuflischer Einflüsse kaum verhüllt zu Tage, so wird die Frage nach dem „bewegenden Prinzip" der trotzdem günstigen „Entwickelung" um so bedeutsamer. „Diese Macht ist der Gemeingeist der christlichen Kirche", verschieden von dem Geist der Individuen, Völker, Zeiten, die jener nur als seine Organe braucht, und doch „nicht ohne Weiteres" dem göttlichen gleich, ein Mittleres zwischen beiden, und doch eine in sich selbständige Größe, die „wie ein feiner göttlicher Hauch durch die Geschichte hindurchweht". Das unsicher Schwankende dieser letzten Entscheidungen darf nicht wundernehmen. Denn über „die Kirche" liegen noch keine dogmatischen Feststellungen vor. Wird aber im Gegensatz zu pietistischem und aufgeklärtem Subjektivismus ihre

unmittelbare Wirklichkeit in der Gegenwart erlebt, so gibt sie den Stoff für den Dogmenkreis ab, den die Neuzeit eigens zu bearbeiten hat. Gelänge ihr die Lösung dieser Aufgabe, so würde sie das neue Zentraldogma von der Kirche der Zukunft fertig überliefern können. Nur hat Frank (s. u. 4) am Abend seines Lebens von neuer Irrlehre und merklicher Abkühlung zu reden. Sie werden der Produktion des neuen Dogmas störend in den Weg getreten sein. Und auch das alte Dogma in seinen schon abgeschlossenen Kreisen kann die Gegenwart nicht ohne Wandel übernehmen. An entscheidender Stelle, in der Lehre vom Gottmenschen, tritt Thomasius für kenotische Anschauungen ein (¶ Christologie: II, 5 d), die, von der ¶ Konkordienformel aufs schärfste verdammt, sich nur aus den Einwirkungen neuzeitlicher Arbeit um das Leben Jesu erklären lassen. Wer sich so entschieden mit moderner Wissenschaft, insonderheit mit dogmengeschichtlicher Betrachtung einläßt, der wird ihr auch widerwillig seinen Tribut zahlen müssen.

3. Bildet „das Vorhandensein der Kirche" die Voraussetzung der Dogmengeschichte, so steht die heilige Schrift als ein in sich abgeschlossenes Ganzes oberhalb dieser geschichtlichen Bewegung. Sie ist, wie bei diesen Lutheranern nicht anders erwartet werden kann, „Quelle und Norm der Heilswahrheit" für die Kirche aller Zeiten. Aber was einst naiver Glaube war oder als unantastbares Axiom galt, das wird, nachdem kritische Schriftforschung ein volles Jahrhundert lang an dieser Grundfeste gerüttelt hat, sich für die Gegenwart nicht ohne mancherlei Vermittelung aufrecht erhalten lassen. Die Schwierigkeiten, die sich dem Bibelglauben entgegenstellen, wegzuräumen, ohne doch auf wissenschaftliche Erkenntnis zu verzichten, war das Ziel der Lebensarbeit J. C. K. v. ¶ Hofmanns. Das Zeugnis des heiligen Geistes, das in protestantischer Dogmatik die letzte Grundlage des Dogmas von der ¶ Inspiration bildete, war von den Alten mit der Erfahrung jedes Gläubigen gleichgesetzt, also in der Frömmigkeit des Einzelnen aufgesucht worden. Aber dem Einzelnen handelt es sich um das gerade für ihn wirksame Wort des Heils. Woher ihm dieses stammt, ob aus heiliger Schrift oder sonstiger Ueberlieferung, kann für ihn gleichgültig sein. Ja, bei der Schwierigkeit des Schriftverständnisses scheint die letztere geeigneter, ihn über den Weg des Heils zu belehren als jene. Für ihn darum, den Einzelnen, mag die Schrift Gottes Wort nur enthalten oder ein Wort Gottes neben anderen sein. Nur für die Kirche ist sie das Wort Gottes in all ihren Teilen, als das Schriftganze Alten und Neuen Testaments. Aber auch in dieser Beziehung auf die Kirche stellen sich schwere Bedenken ein. Hofmann stellt nicht in Abrede, daß die Kirche vielmehr die Sammlerin dieser Schriften, also die Schöpferin des Kanons, und nicht sein Erzeugnis ist. Es waren die Führer und Vorsteher der jüdischen Gemeinde, die die Bücher des Alten Testaments zusammengebracht haben. Nur sie hatten Beruf und Recht dazu. Zu diesem Alten Testament hat die erste Christenheit das Neue nur hinzugenommen. Eine doppelte Sammelarbeit also liegt vor. Und wenn man die Beziehung dieser grundlegenden Tätigkeit auf die Kirche näher ins Auge faßt, so zeigt sich, daß doch auch so nicht alle Teile der Schrift für alle Zeiten der Kirche gleiche Bedeutung hatten. Denn für uns, die wir eine Gemeinde aus den Heiden sind, ist das Alte Testament von verhältnismäßig geringer Bedeutung; erst in den Tagen der Reformation kam es der Kirche zum Bewußtsein, was sie an den Paulinischen Briefen habe; den in den Evangelien niedergelegten Schatz zu heben, ist erst die Gegenwart berufen; die Offenbarung Johannis bleibt auch für sie ein versiegeltes Buch. Die Sammler der Schriften dann haben dieser ihrer Zukunftsbestimmungen unbewußt gehandelt. Bei diesen Zugeständnissen an die Kritik verdoppelt sich das Wunder der ¶ Inspiration. Die leitende Tätigkeit des heiligen Geistes muß sich nun auf die Sammler so gut wie auf die Verfasser beziehen. Aber nach welchem Maßstab wird diese auswählend-wertende Tätigkeit des Geistes in den Sammlern sich vollzogen haben? Hofmann rückt weit von den Grundgedanken der Alten ab, er wird zum Vertreter ganz moderner Anschauungen, wenn er erklärt: die Schrift ist keine Sammlung von Lehrsätzen oder Gesetzesbestimmungen, sie ist kein Lehrbuch sogenannter Wahrheiten; sie ist das Denkmal einer Geschichte, alles in ihr ist geschichtlich zu verstehen. Es ist ein Grundirrtum ¶ Hengstenbergs, daß er die zeitgeschichtliche Bedingtheit ebenso jeder Weissagung wie ihrer Erfüllung verkennt: für Hofmann sind beide Begriffe streng geschichtlich-teleologischer Art. Sie sind die hervortretenden Einzelpunkte an weiten geschichtlichen Linien, die die Deutung dieses Geschehens erst ermöglichen. Dies Verständnis beschränkt sich nicht auf biblische Geschichte. Es gilt ganz allgemein. Jeder Triumphzug, der durch die Straßen der Stadt ging, war eine Weissagung auf die künftige Weltherrschaft Roms; im Cäsar Augustus ist sie erfüllt. Das Ereignis also und nicht das Wort, das seiner Deutung dient, die Geschichte und nicht der Bericht, der sie festhält, ist der eigentliche Inhalt der Weissagung. Auf jene in erster Linie wird darum auch der Gedanke der Inspiration oder Offenbarung anzuwenden sein. Soll die Bibel hiernach verstanden werden, so ist der eigentümliche Geschichtszusammenhang aufzusuchen, dem diese Schriften sich eingliedern. Sie sind Erzeugnis und Denkmal einer gewissen Zeit des israelitischen Volkes. Aus ihm stammen sie, auf seine Geschichte beziehen sie sich, aus seinen Lebenszuständen erklären sie sich. Das gilt auch vom Neuen Testament, d. h. von Jesus Christus und seiner Gemeinde, die den Abschluß jener Geschichte des Volkes bilden. Aus dieser letzteren, als ihr Ergebnis, müssen die Anfänge des Christentums verstanden werden. Aber das Ergebnis hat für den Geschichtszusammenhang rückwirkende Kraft. Aus ihm erst erschließt sich Wert und Bedeutung der vorausliegenden Tatsachen, die zu ihm hingeführt haben. Die entscheidende Frage darum richtet sich auf die besondere Art dieses Ergebnisses, die unterscheidende Eigentümlichkeit, die ihm anhaftet, und ihm inmitten aller sonstigen Geschichte allein eignet. Der Abschluß oder das Ergebnis israelitischer Geschichte ist der heilige und selige Mensch Jesus. Ist er Mensch geboren, so ist er auch Familienglied, Volksgenosse, Reichsuntertan. Die Kenntnis dieser geschichtlichen Bildungen, und zwar in der besonderen Gestalt, die sie in Israel annehmen, ist für das Verständnis Jesu unentbehrlich. Aber nur durch seine Mutter hängt Jesus

mit diesen natürlichen Lebensbedingungen zusammen; nur durch Geburt, nicht durch Zeugung ist er diesen Besonderheiten unterworfen. Dieser Mensch ist Gottes Sohn. Gott hat ihn in das Fleisch gezeugt. Daß das geschehen ist, ist die allergewisseste Tatsache, der Mittelpunkt der Geschichte. Auch die Heiden schon haben ihn so vorausempfunden, Kadmillus, Dionysus und Adonis nennen sie ihn, von Gottessöhnen wissen sie, lang ehe Jesus erhöht ist. Diese Tatsache gibt den Maßstab für die Beurteilung der ganzen Sondergeschichte, die zu ihr führt. Fordert die Menschheit Jesu, daß sie eine natürliche sei, aller sonstigen Geschichte durchaus vergleichbar, so hebt die Gottheit Jesu sie aus dieser heraus, macht sie zu einer Geschichtswirklichkeit für sich, die streng in sich selbst abgeschlossen ist. Das Wunder der Zeugung Jesu in das Fleisch macht es — man muß sagen a priori — notwendig, daß der ganze in sich einheitliche Geschichtszusammenhang, dem es angehört, ein Zusammenhang von Wundern und Weissagungen sei, daß er durchaus übernatürlichen Charakter trage. Von ihrem Mittelpunkt aus hebt sich diese Heilsgeschichte von aller allgemeinen Geschichte ab. Diese in der Christenheit uralte Gedankenbildung, die zuletzt im württembergischen Pietismus durch Albrecht ¶ Bengel ihre deutlichste Ausprägung erfahren hatte, wird von Hofmann in unverkennbarem Ringen mit Ergebnissen kritischer Schriftforschung und Zugeständnissen an sie erneuert. Wie auf dem Gebiet der Dogmengeschichte, so mischt sich in Erlangen auch bei der Würdigung der Geschichte Israels und des Urchristentums Altes und Neues seltsam in einander. Der alte Buchglaube als solcher ist aufgegeben. Nicht die Schriftinspiration führt zur Erfassung der unvergleichlichen Sonderart von Geschichte, von der die Bibel berichtet. Diese Geschichte vielmehr ist die Grundlage für das Urteil über die in dem Buch gesammelten Schriften. Und die Geschichte wiederum wird als das, was sie sein soll, als eine Geschichte, die sich in ausschließend besonderer Weise zwischen Gott und Menschen ereignet, allein aus ihrem Mittelpunkt, der Tatsache des Gottmenschen, verstanden. An der Gewißheit dieser Tatsache, der Zeugung Jesu in das Fleisch, hängt darum Alles. Wie ist zu dieser Gewißheit zu gelangen?

4. Es ist die Aufgabe der systematischen Theologie, diese Frage zu beantworten. Sie bildet nicht Hofmanns eigenstes Arbeitsgebiet. Aber indem er „den Schriftbeweis" zu führen unternimmt, schickt er ihm eine gedrängte Darstellung des „Lehrganzen" voraus. Daß er sich dazu genötigt sieht, zeigt schon, daß er das zu Beweisende nicht ohne weiteres der orthodoxen Dogmatik gleichzusetzen gewillt ist. Die Art, wie er es gewinnt, scheidet ihn grundsätzlich von den Alten. Einer freien Wissenschaft will er als Theologe dienen. Dem Gesamtbetriebe der Wissenschaften gehört die Theologie nur an, und sie behauptet unter den übrigen ihre Selbständigkeit nur, wenn sie es mit einer eigenen, von aller sonstigen unterschiedenen Wirklichkeit zu tun hat. Diese Wirklichkeit ist das Christentum, aber nicht in seinem äußeren Bestande, sondern als inneres Erlebnis. Eben so hängt sein Gedankengehalt nicht von der Kirche, auch nicht von der Schrift, auf die sich jene beruft, ab. Es ist der gegenwärtige Tatbestand eines Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott, dessen der Christ sich bewußt ist. Diesen Tatbestand zu wissenschaftlicher Selbstaussage zu bringen, ist die Aufgabe des Theologen. Als Christ trägt er diesen Besitz in frommer Erfahrung in sich, als Theologe untersucht er dies eigene Innenleben. „Ich, der Christ, bin mir, dem Theologen, eigenster Stoff meiner Wissenschaft." An dieser Grundlegung des theologisch-wissenschaftlichen Verfahrens ist Schleiermachers Glaubenslehre aufs stärkste beteiligt. Aber die „Auffassungen christlich frommer Gemütszustände, in der Rede dargestellt", die für Schleiermacher den Inhalt christlicher Glaubenssätze bildeten, scheinen hier noch entschiedener auf den religiösen Erfahrungsbesitz des Einzelnen zurückgeführt. Allein wie die Dogmengeschichte der Erlanger in den lutherischen Lehrbegriff als ihr letztes Ergebnis auslief, und wie die Bibelwissenschaft auf weiten Umwegen doch zu den alten Anschauungen von der Heilsgeschichte und den sie bezeugenden Schriften zurückkehrte, so geht es auch diesem Lehrganzen. Trotz dem ganz andersartigen Ausgangspunkt und trotz einzelnen vielbesprochenen und lebhaft gerügten Abweichungen, zumal in der Versöhnungslehre, die die stellvertretende Genugtuung Christi in Abrede stellt, langt Hofmann im wesentlichen bei der dogmatischen Ueberlieferung des Luthertums an. — Dieses Einbiegen in die verlassenen Pfade wird noch deutlicher, wirkt aber auch noch peinlicher bei dem letzten der Erlanger, dem eigentlichen Systematiker der Schule: F. H. R. ¶ Frank. Hatte Hofmann seinen Ausgangspunkt in dem ganz allgemein bezeichneten Tatbestand der christlichen Erfahrung genommen, so fixiert Frank diese bestimmter in dem Erlebnis der Wiedergeburt und Bekehrung. Die beiden Ausdrücke bezeichnen dieselbe sonderliche sittliche Erfahrung einer Umwandlung des Lebensbestandes nach zwei Seiten, wie sie passiv als Wirkung Gottes hingenommen, aktiv als Bestimmungsgrund des persönlichen Lebens erfaßt wird. Aber Frank reflektiert auf diese Erfahrung, um in ihr den sicheren Stützpunkt für die christliche Gewißheit zu gewinnen. Formell ist diese Fragestellung dieselbe, von der seit ¶ Descartes die neuere Philosophie ausgeht. Zur Ueberwindung aller absichtlich genährten Zweifel zog sich der französische Rationalist in eine letzte uneinnehmbare Burg zurück: an der Wirklichkeit des denkenden Ich prallten ihm alle Zweifel ab; und von diesem sicheren Standort aus gewann er auch alles zunächst preisgegebene Terrain wieder. Ausdrücklich beruft sich Frank auf dieses Vorbild. Das Ich setzt sich selbst. In dieser Gleichung Ich = Ich oder in der Identität von Subjekt und Objekt in dem einen Bewußtseinsvorgang ist eine unmittelbar in sich selbst ruhende Gewißheit gegeben. Aber diese hat nun doch verschiedene Grade. Von dem natürlichen Bewußtsein steigt sie zu dem der sittlichen Persönlichkeit, von diesem zu spezifisch christlicher oder geistlicher Erfahrung auf. Das Ich, dem diese angehört, ist eine komplizierte Größe. Es ist ihm stets gegenwärtig, daß es aus einer inneren Umwandlung entstanden ist und entsteht, daß es darum eine doppelte Willensrichtung, des alten und des neuen Menschen, in sich trägt. Es ist ihm aber zugleich gewiß, daß diese Umwandlung nicht von ihm selbst ausgegangen, sondern von ethischen Impulsen be-

dingt ist, die von außen auf sein Inneres einwirkten. Gerade diese Fülle von verschiedenartigen Bewußtseinsinhalten, die in ihm zur Einheit verbunden sind, schafft die Grundlage für das ganze weitere Verfahren Franks. Denn kommt diesem Ganzen im voraus der Charakter unzerstörbarer Gewißheit zu, so wird dasselbe von allen einzelnen Faktoren gelten, die in ihm wirken. Es gilt nur, diese einzeln herauszuheben, gesonderter Betrachtung zu unterwerfen, um das erstrebte Ziel zu erreichen. Frank findet, daß es sich in dem Wiedergeborenen oder Bekehrten um dreierlei Objekte christlicher Wahrheit handelt: um immanente, transzendente und transeunte. Die immanenten, im eignen Innern des Christen beschlossen, sind in der Umwandlung des Subjektes selbst gesetzt. Es kennt sich als das natürliche Ich und wird sich damit der Tatsachen der Sünde, als habitueller und aktueller, und zugleich des natürlich unfreien Willens bewußt. Es kennt sich als das wiedergeborene Ich und wird so in sich der zwiefachen Tatsache der Gerechtigkeit, wiederum als habitueller und aktueller, und der geistlichen Willensfreiheit gewiß. Es hat endlich in diesem neuen Bestande die Gewähr der Zukunft, d. h. die gewisse Hoffnung sittlicher Vollendung. Aber dieser ganze Komplex dem Subjekt immanenter gegensätzlicher Wirklichkeit weist über sich selbst ins Transzendente, in eine Ueberwelt, hinaus. Trägt das Bewußtsein der Sünde den Charakter absoluter Schuldverhaftung, und umgekehrt dasjenige der Gerechtigkeit die Gewißheit absoluter Schuldbefreiung in sich, so verbürgt beides die Realität des transzendenten, absoluten, persönlichen Gottes. Dieser aber ist in der Erfahrung des Christen ein anderer, wie er das Schuldbewußtsein wirkt, ein anderer, wie er die Schuldfreiheit herbeiführt, und ein anderer endlich, wie er die Befreiten in ein neues Verhältnis zu sich setzt. Sind aber dennoch die gewirkten Gegensätze in der Einheit des Bewußtseins verbunden, so müssen auch die wirkenden Faktoren entsprechend eine Vielheit in der Einheit bilden, d. h. der Eine absolute persönliche Gott entfaltet sich zur Dreipersönlichkeit: durch seine Wiedergeburt wird der Christ der Dreieinigkeit Gottes gewiß (¶ Dreieinigkeit, 3). Endlich fordert das Verhältnis von Schuldverhaftung und Schuldfreiheit die Vermittelung durch eine Sühne, die Gott sich selbst und doch menschlicherseits geleistet habe. Damit ist auch die Tatsache des Gottmenschen, als des sündlosen, stellvertretenden, dem Tode obsiegenden, dem Christen aus dem Bewußtsein seiner inneren Umwandlung verbürgt. Es bleibt nur die Frage übrig, wie sich die Verbindung zwischen diesen beiden Reihen von Bewußtseinstatsachen, oder der Uebergang der transzendenten Faktoren in die immanente Bekehrungswirklichkeit vollzieht. Das geschieht durch die transeunten Glaubensobjekte. Voran steht die Kirche als die Gemeinschaft des Heilsbesitzes, oder angesichts der generellen Sünde als der besondere Umkreis, in dem die heilwirkenden Gotteskräfte vorhanden sind. Uebertragen werden diese Gotteskräfte auf den Einzelnen durch das Medium des Wortes der Gemeinschaft, das wiederum auf seine uranfängliche, urkundliche, und darum mit besonderer Dignität bekleidete Gestalt in der heiligen Schrift zurückweist. Erst in Verbindung mit diesem Wort empfangen auch die sakramentlichen Heilsmittel ihre Gewißheit. Und erst aus dem ganzen Zusammenhang dieser Glaubensobjekte ergibt sich die Gewähr für die Realität der Formen, in denen sich das heilwirkende Handeln Gottes enthüllt: von dem Zentralwunder der Erscheinung des anderen Adam, des Gottmenschen, aus verbürgen sich dem Christen Wunder, Offenbarung, Inspiration. Endlich empfangen auch das kosmische Sein und das natürliche Wesen des Menschen aus ihrer Beziehung auf das Werden des Wiedergeborenen die Bürgschaft ihrer Realität und das Verständnis ihrer Bestimmung. Frank aber kann, nachdem er so induktiv die ganze altprotestantische Dogmatik aus dem Bewußtsein des Wiedergeborenen herausgesponnen hat, darangehen, in einem zweiten Hauptwerk, dem „System der christlichen Wahrheit", denselben Stoff deduktiv von Gott ausgehend in den Stadien der Generation, Degeneration, Regeneration darzustellen. Wie in seinem Ausgangspunkt, so folgt er auch in diesem doppelten Verfahren der Auffindung und der Darstellung der Wahrheit dem großen rationalistischen Vorbild Descartes. Wenn aber schließlich die Ergebnisse dieser ganzen Arbeit der Erlanger eine Repristination altprotestantischer Lehre zu sein scheinen, so liegt ihre geschichtliche Bedeutung doch vielmehr in der Einführung einer Fülle von Elementen modernen Denkens in den alten Bau. Sie haben die Unmöglichkeit einer einfachen Wiederherstellung des alten Bibel- und Dogmenglaubens auf allen Gebieten theologischer Forschung erwiesen und damit an ihrem Teil dazu gedient, die Sorglosigkeit zu zerstören, mit der kirchliche Kreise moderner Wissenschaft gegenüberstehen. — ¶ Erlangen ¶ Deutschland: III, 4.

G. Thomasius: Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, 1867; — F. Kattenbusch: Von Schleiermacher zu Ritschl, (1892) 1903[3]; — J. Gottschick: Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie, 1890; — W. Herrmann: Christlich-protestantische Dogmatik (in: Kultur der Gegenwart I, Abt. IV, 1906, S. 607—610); — Die Geschichten der protestant. Theologie von Fr. H. R. v. Frank, G. Frank und O. Pfleiderer; — Pöhlmann in: StKr, 1907. Eck.

Erlaßjahr. Als E. gilt das siebente Jahr: da sollen alle Aecker, Gärten, Weinberge brachliegen, so bestimmen das alte ¶ Bundesbuch II Mose 23_{10} f und der junge ¶ Priesterkodex III Mose 25_{1} ff; vgl. Neh 10_{32}. Das zwischen jenen beiden liegende Gesetz des ¶ Deuteronomiums betont vor allem die soziale Seite: wenn ein Gläubiger seine Forderung innerhalb von sechs Jahren nicht eintreiben kann, soll er sie dem Volksgenossen (nicht dem Fremden) erlassen V Mose 15_{1} ff; und wenn er einen Volksgenossen (nicht Fremden) als Schuldsklaven hat, so soll er ihn ebenfalls nach dem sechsten Jahre freigeben V Mose 15_{12} ff. Der babylonische Kodex Hammurabi (¶ Bundesbuch, 3) war noch humaner, indem er die Freilassung von einheimischen Schuldsklaven bereits nach drei Jahren anordnete (§ 117). ¶ Arme und Armengesetzgebung bei den Hebräern ¶ Jobeljahr. Greßmann.

Erlau, Erzbistum in Ungarn, als Suffraganbistum von ¶ Gran von König Stephan I 1009 gegründet, 1804 zum Erzbistum erhoben. Unterstellt wurden ihm Kaschau und Szathmár, deren Gebiete erst damals vom Bistum E. abgelöst und zu Bistümern erhoben wurden, dazu die 1776 von Gran losgelösten und zu Bistümern erhobenen Rosenau und Zips. Mit ihnen bildet

E. die Kirchenprovinz E., die den nordöstlichsten Teil Ungarns umfaßt. Das Erzbistum E. umfaßte 1906 4 Archidiakonate, 23 Vizearchidiakonate, 200 Pfarreien, 1082 Filialen mit 344 Priestern. Von den 1 245 826 Einwohnern waren 647 298 römische Katholiken, 82 659 unierte Katholiken, 422 000 Reformierte, 25 601 Lutheraner, 515 orthodox-anatolische Christen, 309 Unitarier, 67 443 Juden. Von Männerorden sind die ¶ Zisterzienser, ¶ Franziskaner, ¶ Serviten, ¶ Barmherzigen Brüder, von Frauenkongregationen die ¶ Englischen Fräulein und die Barmherzigen Schwestern vom h. ¶ Vinzentius von Paul vertreten. In E. befindet sich ein Priester- und Knabenseminar und ein Lyzeum mit theologischer und juristischer Fakultät. In ähnlicher Weise ist für die Ausbildung des Klerus in den Suffraganbistümern gesorgt, von denen übrigens in Rosenau der Protestantismus noch stärker vertreten ist als in E.

KHL I, Sp. 1335; — KL² IV, S. 788 ff; — Die katholische Kirche unserer Zeit. Herausg. von der österreichischen Leo-Gesellschaft II, 1907², S. 555 ff. K.

Erlaubtes ¶ Adiaphora.

Erlembald ¶ Pataria.

Erleuchtung, innere.

1. Kennzeichnung der religiösen Vorgänge der E.; — 2. Verschiedene Art der E.; — 3. Die E. als innere Erfahrung; — 4. Die Bedeutung des subjektiven und spontanen Elementes für das religiöse Denken.

1. Gegenüber dem berechtigten Bestreben, die Wirklichkeit, Einheit und Bestimmtheit des religiösen Glaubens in einer sichtbaren Kirche festzuhalten und durch die Autorität einer heiligen Schrift (¶ Bibel: III), der ¶ Tradition und normativer Bekenntnisschriften zu sichern, gegenüber dem Hinweis auf objektive äußere ¶ Gnadenmittel wie Amt, Wort und Sakrament, die Gottes Tun von menschlicher Leistung und Meinung unabhängig machen sollen, hat sich überall, wo lebendige Religion sich regte, auch eine gesteigerte Wertschätzung des menschlichen Innenlebens, seiner Eigenart und Freiheit geltend gemacht; der Menschengeist protestierte dagegen, daß der Geist seines Schöpfers und Lebensquells immer nur durch äußere dingliche oder menschliche, oft allzumenschliche Vermittlung zu ihm kommen solle, daß Gott wohl vor Jahrtausenden in fremden Persönlichkeiten sich wirksam erwiesen habe, heute aber nichts neues mehr, der Seele nichts eigenes zu sagen habe. Wirklich fand man denn auch im erbaulichen Schrifttum älterer Zeit wie in der eignen Umgebung Leute, die sich in unverächtlicher Weise eigner Offenbarung rühmen durften, und es kamen Stunden und Zeiten, wo man mit Freude und Zittern neuer Erkenntnisse über Gott, Welt und sich selbst inne wurde; der niederschmetternde Ernst, die Seligkeit solcher Erfahrung zeugte für die Echtheit des Erlebnisses, die blitzartige oder ruhige Klarheit, womit man nun alles in einem neuen Lichte sah, machte einen der inneren Erleuchtung gewiß.

2. Die Weise, in der man solche E. erfuhr, ist je und je recht verschieden gewesen; innere Ruhe und innerer Sturm, Lust und Leid begleiteten sie; äußeres Wissen, menschliche Vernunft werden verworfen oder hochgehalten; die Schrift wird mehr oder weniger oder gar nicht anerkannt, man liegt in steter Fehde mit den äußeren Gestalten und Ordnungen oder man schließt sich ihnen an. Im Grunde braucht auch jede äußere ¶ Autorität, die innerlich aufgenommen werden will, ein inneres Organ im Menschen, das ihn der Wahrheit des Dargebotenen gewiß macht, das „Zeugnis des h. Geistes“, dadurch man „innerlich befindet, daß die Schrift Wahrheit sei“ (Luther). Vor allem: die ursprüngliche Begründung des religiösen Lebens, die grundlegende Offenbarung, worauf Schrift, Tradition und Kirche sich stützen, muß ja doch immer eine solche innere E. sein. — Man leugnet in der Kirche auch nicht, daß auch in späterer Zeit noch Offenbarung vorkommen kann, aber sie soll Ausnahme sein, und die grundlegende Offenbarung soll nicht angegriffen und nicht überboten werden. — Die E. selbst ist in primitiven Verhältnissen und stürmisch erregten Zeiten oder bei an sich erregbaren Menschen prophetische Ekstase, in der man Gesichte schaut, bestimmte Worte hört oder selbst ausspricht. Das Krankhafte der Vorgänge braucht nicht notwendig den wertvollen Gehalt der dabei gewonnenen Erkenntnis in Frage zu stellen. Oder es kommt nach gewaltigen Bußanstrengungen, nach gefährlicher Krankheit, in schwerer Arbeit und Not, oder über den in beschaulicher Stille Betenden, Forschenden und Sinnenden ein wunderbarer Friede, eine überraschende Klarheit; der Wille ist nun ganz gelassen in Gott oder konzentriert auf ein großes Ziel gerichtet, Welt und Sünde sind überwunden, die Zweifel schweigen, immer neue Erkenntnisse tun sich auf (¶ Mystik). Oder die Seele wird sich nur einfach ihres Heils, der Wahrheit der Religion, des Schriftworts, der Liebe Gottes und des Heilandes bewußt. Oder man weiß: mein Gebet ist erhört, der Lebensweg wird rückwärts oder vorwärts klar; man tut überraschende Blicke in andere Menschen, ja ganz bestimmte Einzelheiten weiß man plötzlich auf unerklärliche Weise, oder glaubt sie zu wissen. Bescheidener, aber praktisch sehr wohltätig ist die Zuversicht, daß Gott es dem aufrichtigen Wahrheitsstreben gelingen läßt, daß demütiger Glaube von Gott selbst belehrt wird, daß ein reines Herz Gott schaut, daß Gott zur Aufgabe und in besonderer Not auch besondere Einsicht verleiht. Zur gottesdienstlichen Praxis haben die Quäker das Warten auf Gottes inneres Licht ausgebildet und ihm zu lieb auf allen anderen Gottesdienst, Brauch oder Schmuck verzichtet. Parallel mit den Aussagen der Frömmigkeit gehen Ansprüche und Erfahrungen des natürlichen Menschengeistes. „Gott, das namenlose Wesen aller Dinge, schlummert im Grunde jedes Herzens“ sagen die Mystiker; Gottes Vernunft denkt in jedem Vernünftigen, behaupten die Philosophen; die gesunde Vernunft ist selbst ein inneres Licht, die vernünftig Denkenden sind die Aufgeklärten, die illuminati, meinen die Rationalisten. Oder wenigstens das Gewissen gilt als untrügliche Stimme im Menschenherzen: der gute Mensch in seinem dunklen Drang ist sich des rechten Weges wohl bewußt; ein kindlich Gemüt sieht mehr als die Verständigen. Dichter, Denker und Forscher schauen in ihrer Begeisterung in die Tiefe von Seele und Welt, bilden schöpferisch wunderbare Werke und neue Werte. Wirklich hat innere E. prophetischer oder intuitiver Art je und je die Entwicklung ahnungsvoll vorausgenommen oder selbst angebahnt; für die Eröffnung neuer Bahnen scheint sie unentbehrlich; wie sie der Eigenart des Menschen zum Recht verhelfen

will, so knüpft sie eine enge Beziehung zum Grunde alles Seins; sie kann fanatisch sein, aber sie hat auch oft allein bei Kampf und Gewalttat der Kirche Toleranz, weil Achtung vor der persönlichen Ueberzeugung gepredigt und durchgesetzt. Sie pflegt die Gefühlsinnigkeit gegenüber der lehrhaften Orthodoxie, der Verstandeskühle und dem gesetzlichen Moralismus. Ihre Gefahr ist persönliche Willkür und Rechthaberei, schwärmerischer Enthusiasmus, der zu Fanatismus wird oder in Verzagtheit umschlägt, Unterschätzung der irdischen Bedingungen (Spiritualismus), phantastisches und grüblerisches Wesen, Unbestimmtheit bis zur Inhaltlosigkeit, Unbeständigkeit, Untätigkeit oder Vielgeschäftigkeit, Verletzung der Logik, des Geschmackes, und manchmal auch der Sittlichkeit.

3. Dieses produktive, spontane und fortbildende Element des religiösen Denkens erscheint nur unter anderem Namen, wenn christliche Theologie und Religionsphilosophie von „innerer Erfahrung" sprechen. Bei dieser Fassung tritt nun deutlicher zu Tage, daß es sich um selbständige Aneignung einer historischen und universalen Substanz handelt. Jede Glaubensunterweisung, die die Religion nicht einfach als äußere Lehre auf Autorität hin angenommen wissen will, verheißt, daß man bei rechtem Ernst der Lebensführung und bei rechtem Aufmerken schon „erfahren" werde, daß die gelehrte Religion Wahrheit sei. Klassische Beispiele solcher Verheißung sind die Worte des johanneischen Christus Joh 7 $_{17}$ 8 $_{31\,f.}$ Fürs erste hegt man ganz schlicht die Erwartung, daß Gott den Gerechten in äußerer Not nicht umkommen, seine Gebete um Durchhilfe nicht unerhört lassen, ja, daß der Fromme besonders von Gott gesegnet sein wird. Diese Zuversicht beherrschte, wenn auch nicht ungebrochen, das AT. Gegenteilige Erfahrungen, wonach gerade der Fromme besonderes leiden muß, und die Verinnerlichung der Religion überhaupt lehrten mehr und mehr auch auf innere Erlebnisse achten. Auch der äußeren Erfahrung geht ja immer eine innere zur Seite, insofern der Fromme bei der Not sich von Gott verlassen fühlt, den Anteil seiner Schuld an seinem Geschick anerkennt, sich betend zu Glauben und Hoffen durchringt und nach erfahrener Hilfe von dankbarer Freude erfüllt und von der Größe, Gnade und Nähe Gottes recht durchdrungen ist (vgl. Pslm 32). Aber das innere Erlebnis kann so befriedigend wirken, daß man, in der Gewißheit der auf uns ruhenden Liebe Gottes, auch das Ausbleiben äußerer Hilfe verschmerzen, ja sich der Trübsale rühmen kann, in Anerkennung dessen, daß Religion ein Leben im Glauben, nicht im Schauen ist (vgl. Pslm 73 $_{23-26}$ Röm 5 $_{1-11}$ 8 $_{18-39}$). Als solch innere Erfahrungen werden gerne angeführt: wie das drückende Schuldgefühl und das zur Verzweiflung, ja zur Höllenangst treibende Gefühl, unter Gottes Zorn zu stehen, auf tröstliche Zusprache, Zusagen der Schrift, Predigt, Absolution, Genuß des Abendmahls oder auch auf Gebet, Einkehr in sich selbst und aufrichtige Buße sich in fröhliche Sicherheit der Vergebung und überhaupt der Gnade Gottes verkehrt. Oder wie bange Zweifel an Gottes Hilfe, ja an seiner Existenz plötzlich verstummen und in freudige Gewißheit übergehen, wie einem eine dunkle Lebensperiode plötzlich licht wird, wie überhaupt Schwermut und Mattigkeit weicht und fröhlicher Mut und Siegesstimmung bei einem einzieht. Oder wie einem bei erbaulicher Lektüre, ja ganz unvermittelt Gottes Nähe förmlich fühlbar wird — eine bestimmte Abart davon ist der geheime Verkehr der Seele mit ihrem himmlischen Bräutigam Jesus Christus, das Zwiegespräch des Herzens mit dem Heiland, die mystische Verbindung des Menschen mit Gott, der „Ueberschwang" der Seele in den Abgrund der Gottheit hinein, das Aufleuchten besonderer neuer Erkenntnisse über die bisherige Offenbarung hinaus. Von solcher inneren E., die meist etwas Schwärmerisches an sich hat und oft gegen die herrschende Kirchenlehre protestiert, unterscheidet sich die Art der sog. inneren Erfahrung im allgemeinen dadurch, daß sie eben nur die Wahrheit des äußeren Worts innerlich erfahren will, was ja für jede wahre Religiosität unerläßlich ist. Trotzdem warnen erfahrene Kirchenlehrer und Seelsorger, besonders auch Luther, mit Recht vor den Gefahren der inneren Erfahrung, wo sie sich nur auf sich selbst stützen, sich ihrer Besonderheit rühmen, wo man sie als gesetzliche Notwendigkeit aufdrängen, in eine Methode pressen und demgemäß auch willkürlich und mit krankhafter Anstrengung hervorrufen will. Solche Erfahrungen verlaufen nämlich doch nach den Gesetzen des Seelenlebens mit seinem Auf- und Niedersteigen in Aktivität und Ermattung, Aktion und Reaktion. Sie können zu Zeiten und bei vielen schlicht angelegten oder in bestimmter Richtung disponierten Menschen nur schwach auftreten, ja ganz ausbleiben; ich muß oft aushalten, „wenn ich auch gar nichts fühle von seiner Macht". Innere Erlebnisse können auch irreführen, in Verzweiflung oder Uebermut. Luther rät statt dessen, einfach aufs Wort als ¶ Gnadenmittel merken, wobei man eben im Ausharren beim Wort innerlich erfährt, daß es Wahrheit sei. Statt seliger Gewißheit der Nähe Gottes muß oft die moralische Ueberzeugung von dem sittlichen Ernst des Christentums aushelfen. Stille Pflichterfüllung leistet mehr als stürmische Begeisterung; einfacher Vorsehungsglaube reist wie Dürers Ritter oft ohne freudige Stimmung zwischen Tod und Teufel ruhig dem Ziele zu. — Man denke auch an Jesu Kampf im Gethsemane und seine Gottverlassenheit am Kreuz. Schlichtere aber doch wichtige Erlebnisse, wie Erfahrung der eignen Ohnmacht, Rückfälle, Verzagtheit und Gleichgültigkeit einerseits — stetes Wiederaufstehen, ungeahnte Kräfte, Gesammelt- und Innerlichwerden durch Leiden und Verlust, der Segen einfacher Arbeit oder pflichtmäßigen Verzichtens, des Stilleseins und geduldiger Tapferkeit andrerseits stellen sich dagegen bei jedermann ein, um so mehr, wenn man nichts besonderes sucht; sie lehren von selbst auf die gebotenen äußeren Hilfsmittel warten und tragen die Hilfe gegen etwaige Gefahren des inneren Lebens in sich selbst.

4. Unter allen Umständen liegt in all den charakterisierten Erscheinungen das Moment der spontanen Fortbildung und des Subjektiven in der religiösen Erkenntnis. Ihr Werden und Wachsen vollzieht sich neben den theoretischen und praktischen Anspannungen ihrer Konsequenzen und neben den entsprechenden Ausgleichungen mit fremden Mächten in diesen eigentlich religiösen Fortbildungen, in denen gleichsam die Fortwirkung oder die beständige Neu-

heit der Offenbarungen zu erkennen ist. Zeiten von großer geistiger Geschlossenheit, wie die kirchlichen Bildungen des Hochmittelalters und des Altprotestantismus waren, lassen sie zurücktreten hinter deren objektiven Besitz. Zeiten der Auflösung und Neubildung wie das Urchristentum und das Spätmittelalter, der Pietismus und die Gegenwart lassen sie hervortreten. In der Auflösung der objektiven Lehrelemente, die die Gegenwart bewirkt hat, ist die Festklammerung an das durch innere Erfahrung Bezeugte der Ausweg und bewirkt eine starke Reduktion der religiösen Gedanken auf das Einfache, Praktische, Große und Grundlegende. Gleichzeitig aber ergeben sich aus neuen Eindrücken und Anregungen neue religiöse Inspirationen oder Erleuchtungen, in denen sich freie neue Deutungen des christlichen Gedankens darstellen. So fordert die Gegenwart neben der Grundlage in der Bibel und neben der geschichtlichen Substanz der kirchlichen Tradition ein starkes Gewährenlassen der subjektiven Erleuchtung und Inspiration, in denen die neue geistige Welt verarbeitet wird. Der Gefahr des Subjektivismus kann nur ein gewissenhaftes Verwerten der historischen Schätze begegnen. Ein konservativer Fortschritt, ein Verwandeln des Ueberlieferten und eine Erweiterung durch neue religiöse Vorstellungen und Bilder (¶ Glaube, dogm.) ist das Charakteristische des heutigen religiösen Denkens, in welchem neben Bibel und Tradition wieder die spontane Inspiration eine erhebliche Bedeutung gewonnen hat. Gewissenhaftes Einleben in die Ueberlieferung und freies mutiges Neubilden müssen sich die Wage halten, und zwar wird das in allen einzelnen Fällen auf sehr verschiedene Weise geschehen.

Proben der J. E. in der Literatur sind außer der Bibel (im AT: Hiob, Psalmen, Jeremias, im NT: Röm, I Joh I Petr): Bunyans Pilgerreise, 1678, und aus der älteren Erbauungsliteratur als Vertreter gesunder Nüchternheit etwa Heinrich Müller: Geistliche Erquickstunden, 1664; — Georg Konrad Rieger: Große und Kleine Herzpostille, 1742. 1746; — Das Kirchenlied: für siegesgewissen Erlösungsglauben P. Gerhard: „Ist Gott für mich, so trete“; für inneres Seelenleben: Christian Friedrich Richter: „Es glänzet der Christen inwendiges Leben“; für inneres Wachstum: Gottfried Arnold: „O Durchbrecher aller Bande“; für Jesuserfahrungen: Wolfgang Christoph Deßler: „Wie wohl ist mir, o Freund der Seelen“. — Starke Betonung der Gefahren in Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus, 1880—1886.

A. Meyer.

Erlöser.

1. Die psychologisch-geschichtliche Entstehung des E.namens; — 2. Unsre religiöse Auffassung von Jesus als E.; — 3. Die grundsätzliche Bedeutung der Erlösung durch Jesus (im Vergleich mit der andern großen Erlösung, der des Buddha).

1. Das Wort „E.“ entstammt einer pessimistischen Betrachtungsweise des Lebens. Wo man Druck empfindet und Not, von der man sich nicht selbst befreien kann, da regt sich die Sehnsucht nach höherer Hilfe. Je mehr aber Druck und Not nicht in ihrer Vereinzelung gefühlt werden, sondern als notwendig mit dem ganzen Weltzusammenhang verbunden, je mehr besonders das Leben selbst, so wie es sich zunächst der Erfahrung darstellt, als Druck und Not empfunden wird, umsomehr wird die Sehnsucht nach Hilfe zur Sehnsucht nach Erlösung, und wer eine Befreiung des niedergehaltenen Lebensgefühls zu bringen vermag, wird als E. begrüßt. Es sind vor allem die disharmonischen Naturen, die unter der Not eigner großer Spannungen für die Erlösungssehnsucht und damit auch für die Wertung religiöser Ideen unter dem Gesichtspunkt der Erlösung besonders empfänglich sind, wie man an der im vergangenen Jahrhundert namentlich in Schopenhauer und Wagner hervorgetretenen Erlösungsstimmung beobachten kann. Zweimal in der Weltgeschichte ist jedoch unter dem allgemeineren Erlebnis großer innerer Spannungen die Erlösungssehnsucht zur mächtigen Grundstimmung weiter Kreise geworden. Im vorchristlichen Indien wurde die Sinnlosigkeit des Daseins in der Form einer Spannung zwischen der Unbeständigkeit aller Dinge und dem Ewigkeitswesen des Geistes ganz besonders schwer gefühlt. Auf der einen Seite die Eigentümlichkeit der dortigen klimatischen, politischen und sonstigen Verhältnisse, auf der andern Seite die stark innerliche, durchdringend schauende und vornehm fühlende Geistesart wirkte dazu mit, daß der Druck der Vergänglichkeit mit ungeheurer Wucht auf der empfindenden Seele lastete. Im Unterschied davon wurde um die Wende unserer Zeitrechnung im römischen Reich die Wertlosigkeit des Lebens empfunden in der Form einer Spannung zwischen den hochentwickelten äußeren Verhältnissen und der wahren menschlichen Bestimmung, die man in Anlage und Ahnung zu fühlen glaubte und trotz aller Kultur nicht erreichen konnte. Von der Aermlichkeit und Beflecktheit seines Lebens suchte man sich in immer neuen Weihungen und Sühnungen zu befreien. Außerdem aber war in einem einzelnen Volk, im israelitischen, eine Erlösungssehnsucht ganz besonderer Art groß geworden. Bei der Lebendigkeit des Gottesbewußtseins, wie es dort durch äußere Ereignisse und namentlich durch die Wirksamkeit der Propheten geweckt worden war, und bei der Kläglichkeit der äußeren geschichtlichen Umstände, die besonders schwer auf einem mit starkem Tatwillen begabten Volk lasten mußten, empfand man die Spannung zwischen der wirklichen Lage und der im Gottesglauben verbürgten Vollendung des Daseins stärker als irgendwo sonst, und erwartete mit ungestümer Sicherheit und zäher Geduld jahrhundertelang eine Zeit des Heils. Je lebhafter dabei der Druck der gegenwärtigen Not empfunden wurde, umsomehr trat in der Heilshoffnung das Moment der „Erlösung“ in den Vordergrund. Und je mehr die äußere Lage der inneren Erwartung widersprach, umsomehr wurde die erhoffte „Erlösung“ im transzendent-mirakelhaften Sinn verstanden. — Jesus, des vollen Besitzes höchster Gottesgemeinschaft sich bewußt und eines entscheidenden Berufes unter den Menschen innerlich sicher, wußte sich auch als den Bringer einer vollendeten Erlösung und bezog die darauf hindeutenden Weissagungen in Wort und Tat ausdrücklich auf sich. Wie nun sein Lebenswerk in der besonderen geschichtlichen Situation sich gestaltete, und wie es nachher aus den Bedürfnissen der Zeit heraus und mit den geistigen Mitteln der Zeit im Dogma gedanklich dargestellt wurde, gehört an andre Stelle (¶ Jesus Christus ¶ Christologie: I u. II). Wir wenden uns vielmehr der Frage zu, in welchem Sinne wir ihn heute unsern „Erlöser“ nennen.

2. Durch die gesamte Entwicklung des menschlichen Geisteslebens, insbesondere durch die Gei-

stesarbeit ¶ Kants und ¶ Schleiermachers, ist die Auffassung von Jesus, auch gerade nach Seite seiner Erlösungswirkung, eine andre, innerlichere geworden. Die Hauptpunkte suchen wir hier, in Gegenüberstellung zum altkirchlichen Dogma, kurz zur Darstellung zu bringen, indem wir im übrigen auf die Artikel ¶ Christologie: III, ¶ Prinzip, christliches, ¶ Erlösung: II, und besonders ¶ Werk Christi verweisen. — a) Wir haben den Begriff E. aus dem Mythologischen ins Psychologische übersetzt. Statt einer Erlösung der in Adam gefallenen Natur aus Erbsünde und Erbschuld, wie sie die alte Lehre vortrug, reden wir zunächst von einer inneren Befreiung des menschlichen Wesens, das durch den natürlich selbstsüchtigen und widergöttlich entarteten Willen gebunden ist, zu sittlicher Freiheit in wahrer Gottesgemeinschaft, — ohne daß wir darum die Würdigung der welthistorischen Bedeutung des Werkes Jesu aus den Augen verlieren. — b) Wir haben den Begriff E. aus dem Transzendenten ins Empirische übersetzt. Wir beginnen nicht mit der Erzählung von einem real präexistenten Gottmenschen, dessen Tun und Leiden von vornherein einen gewissen metaphysischen Wert hat, sondern wir weisen hin auf eine zu bestimmter Zeit tatsächlich in der Welt erschienene höchste religiöse Intuition und ethische Energie, — ohne uns doch eine metaphysische Würdigung dieser historischen Tatsache nehmen zu lassen. — c) Wir haben den Begriff E. ferner aus dem Juristischen ins Ethische übersetzt. Wir denken nicht an eine Gott dargebrachte Leistung, die von ihm auf die der Strafe verfallene und von sich aus zur Genugtuung unfähige Menschheit übertragen wird, sondern wir denken an die in Wesen und Leben des E.s sich kundgebende gewaltige religiös-sittliche Macht, die befreiend und erneuernd auf das innere Leben der Menschheit einwirkt, — ohne daß wir dabei den wertvollen Gedanken der Stellvertretung, d. h. des unverdienten Leidens zum Besten andrer, preiszugeben gesonnen wären. — d) Wir haben den Begriff E. aus dem Ritualen ins Religiöse übersetzt. Wir denken nicht an ein Opfer, das der heilige Gott braucht, um verzeihen zu können, sondern wir denken an eine Vollbewährung der Gottesbotschaft und Gottesgemeinschaft Jesu bis in den schmachvollen Tod hinein, die uns eben damit erst wirklich überzeugt und überwindet, entscheidend von falschem Weltwesen loslöst und innerlichst für Gott gewinnt, — ohne daß wir dabei die Ideen eines freiwillig dargebrachten Opfers und einer innerlich sühnenden Wirkung dieses Opfers in ihrer bedeutungsvollen Wahrheit außer Acht ließen. — Wie sich unter diesen Gesichtspunkten unsre Anschauung von der Erlösung durch Christus im Einzelnen darstellt, mag in dem Artikel über das ¶ Werk Christi nachgelesen werden. Es sei hier nur noch auf eine bedeutsame Konsequenz aus unsrer historisch-psychologischen Betrachtungsweise aufmerksam gemacht. Das Wort „E." hört nämlich damit auf, ausschließlich Titel und Vorrecht Jesu zu sein. In einem allerweitesten Sinn könnte man alle die als E. der Menschheit bezeichnen, die zur Befreiung des menschlichen Geistes aus der Naturgebundenheit beigetragen haben, z. B. auch Erfinder und Entdecker. In einem engeren Sinn wären E. zu nennen alle, die an der inneren Befreiung der Menschheit aus dem Bann der Willensverknechtung unter die Naturmächte mitgearbeitet haben, z. B. Dichter sowohl als Staatsmänner und Denker. In einem engsten und eigentlichen Sinn aber wird man nur die als E. der Menschheit feiern können, die ein Gesamtlebensgefühl geschaffen haben, das sich nicht nur in Einzelnem, sondern grundsätzlich allen niederdrückenden und niederziehenden Mächten des Weltzusammenhangs überlegen erweist. Obwohl nun zweifellos auch von Plato, von Spinoza und andern ähnliche Wirkungen ausgegangen sind, können doch, auf die extensive und intensive Stärke ihrer Wirkung gesehen, im Vollsinn als E. der Menschheit nur gelten Buddha und Christus, und so mag eine kurze prinzipielle Gegenüberstellung der von ihnen ausgegangenen Erlösungswirkungen diesen Artikel beschließen.

3. Richten wir zunächst den Blick auf das, wovon Erlösung in Aussicht gestellt wird, so kann die Erlösung Buddhas als die umfassendere erscheinen. Denn Buddha wollte den Menschen aus dem ganzen leiddurchwobenen Weltzusammenhang erlösen, während es sich bei Jesus zunächst um eine Erlösung aus der gottfernen und gottfeindlichen inneren Verfassung handelt. Buddha erlöste vom Leben, Christus von der Sünde. Bei Buddha erleben wir demnach eine radikal-pessimistische Auffassung des Daseins, Christus verband eine tief ernste Beurteilung des gegenwärtigen inneren Zustands der Menschen mit einer absolut optimistischen Beurteilung der Weltzukunft und Menschheitsbestimmung. Die Frage wäre nun die, ob es Jesus gelungen ist, in dem von ihm geschaffenen Gesamtlebensgefühl auch die von Buddha empfundenen Bedürfnisse des Geistes und des Gemüts zu befriedigen, ohne doch den Menschen ebenso radikal vom Leben zu lösen. — Wir betrachten deshalb weiterhin auf beiden Seiten das neue Lebensgefühl, in dem die volle Erlösung von Druck und Not des bisherigen Zustands gegeben sein soll. Buddha empfiehlt der Menschheit den Bewußtseinszustand, der eintritt, wenn alles Begehren vollkommen erloschen ist, ein Bewußtseinszustand, in dem zwar auch die positiven Züge keineswegs fehlen, vielmehr in der Praxis freudebringend hervortreten, das Gefühl der völligen inneren Freiheit, der erhabenen Weltüberlegenheit, der reinen Geistesherrschaft, — in dem aber doch mindestens die negativen Beziehungen mächtig im Vordergrund stehen und auch die positiven niemals völlig mit dem Grundprinzip des gänzlichen Erlöschens alles Begehrens ausgeglichen werden können. Bei Jesus handelt es sich dagegen um einen Bewußtseinszustand höchster Welt- und Lebensbejahung, wo auch jedes Nein nur einem höheren Ja dient, handelt es sich um die vollkommene innere Teilnahme am Liebeswillen der Gottheit, der das letzte Geheimnis der Welt bedeutet und das letzte Ziel der Welt bestimmt. Da nun dieser Wille durchaus als ewig gedacht wird, zugleich aber jeder Moment der Weltentwicklung als ein Moment in der Vorwärtsbewegung auf dieses Willensziel hin betrachtet oder behandelt werden kann, so ist zwischen dem Ewigkeitswesen des Geistes und der Wandelbarkeit der Dinge, gegen die der Geist seinen Protest erhoben hat, eine Versöhnung geschaffen, die der Buddhas umsomehr grundsätzlich überlegen ist, als sie zugleich den nun einmal vorhandenen mächtigsten menschlichen Trieben der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung nicht Ver-

nichtung auferlegt, sondern höchste Befriedigung verschafft. — Besinnen wir uns noch auf die objektiven Voraussetzungen und subjektiven Bedingungen der Erlösung bei Buddha und Jesus, so war sich Buddha, wie schon sein Name „der Erwachte" verrät, einer persönlich errungenen Einsicht bewußt, Christus dagegen, wie ebenfalls schon sein Name „der Gesalbte" sagt, einer göttlichen Sendung zu einem Werk. Bei Buddha wohnt infolgedessen die Erlösungskraft in einer von der Persönlichkeit unabhängigen Lehre, die freilich auch an den Willen die höchsten Anforderungen stellt, aber sich doch zunächst der Geister durch Aufklärung zu bemächtigen sucht, bei Jesus erhält die Lehre ihre weltüberwindende Eindrucksmacht grade erst durch sein Wesen und Leben, das mit gewaltig umstimmender Kraft vor allem an das innerste Wesen des Menschen, seinen Willen, sich wendet. Bei Buddha handelt es sich um eine letzte Stufe der Einsicht, die gewonnen und festgehalten werden soll, bei Jesus dagegen um den ersten Schritt in eine neue, außerordentlich entwicklungsreiche Lebensverfassung hinein. Der Vergleich der beiden ersten Predigten lehrt alles. Während Buddha predigt: „Tut eure Ohren auf, die Erlösung vom Tode ist gefunden", lautet Jesu Ruf: „Aendert euren Sinn, das Himmelreich ist herbeigekommen". — Die endgültige Entscheidung zwischen beiden Erlösungen hängt freilich nicht von solchen grundsätzlichen Abwägungen ab, sondern von der Wahrheitsfrage, d. h. davon, ob man als das letzte Geheimnis der Welt ein undurchsichtig wehevolles Verhängnis oder einen höchstes Heil schaffenden Willen eines grundgütigen göttlichen Geistes anerkennt und erlebt. Das Wort „E.", in welchem die negativen Beziehungen des Wirkens so durchaus im Vordergrund stehen, will uns freilich in gewissem Sinn wohl für Buddha zu genügen scheinen, aber nicht für Jesus, dessen Leben und Wirken nur Erlösung war, indem es Erfüllung war, und der darum lieber der höchste Heilbringer der Welt genannt werden mag.

O. Pfle.derer: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 1896[3]; — H. H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1907; — ‡Max Reischle: Erlösung (in: ChrW 1903, S. 10 ff. 28 ff. 51 ff. 76 ff. 98 ff); — H. Oldenberg: Buddha, 1906[5]; — ‡F. Rittelmeyer: Buddha oder Christus?, 1909. **Rittelmeyer.**

Erlöser, relig. Genossenschaften vom: 1. Erlöserorden ¶ Birgittenorden; — 2. Kongregation des allerheiligsten Erlösers ¶ Redemptoristen; — 3 Frauen oder Töchter vom allerheiligsten E. ¶ Redemptoristinnen; — 4. Töchter vom göttlichen E. ¶ Niederbronner Schwestern. — ¶ Heiland, Genossenschaften vom. **J. Werner.**

Erlösung. Uebersicht.

I. Im Neuen Testament; — II. Dogmatisch.

I. Im Neuen Testament.

1. In den synoptischen Evangelien; — 2. Bei Paulus und in den nachpaulinischen Schriften; — 3. Zur Erklärung und Beurteilung.

In den neutestamentlichen Schriften liegen mannigfache Versuche vor, in Worte zu fassen, was die Menschheit Jesus verdankt. Der Wechsel in den Ausdrücken zeigt, wie mächtig das Gefühl ist, daß man Bilder gebraucht, welche die Sache nur unzulänglich bezeichnen, Gleichnisse, die nur bis zu einem bestimmten Punkte zutreffen. Deshalb ist jeder neue Versuch, das Erlebte mit Hilfe von Vorstellungen zu beschreiben, die andern Erfahrungsgebieten und Lebensverhältnissen entnommen sind, zugleich eine Mahnung, den bildlichen Charakter der verschiedenen Bezeichnungen zu respektieren und nicht ungebührlich einzelne Züge auszudeuten. — Besonders häufig tritt uns in verschiedenen Wendungen der Gedanke entgegen, daß Jesus als Erlöser, Erretter, Befreier gekommen sei. Wie diese deutschen Wörter Kreisen verglichen werden können, die sich, ohne vollständig zusammenzufallen, doch schneiden und teilweise decken, so finden wir auch im griechischen Grundtexte mehrere Ausdrücke für denselben Grundbegriff; und zwar gehören dieser Vorstellungsgruppe auch solche Wörter an, deren Bedeutung durch die gewöhnliche Uebersetzung nicht ganz zutreffend wiedergegeben wird, so sōzein, das zuweilen heilen, noch öfter aber erretten heißt, sowie die davon abgeleiteten sōtēr und sōtēria, deren Sinn durch die Uebertragung Retter und Errettung oft besser getroffen wird als durch die übliche „Heiland" und „Heil". Vor allem in den Paulusbriefen und in den Schriften, die von ihnen abhängig sind, wird das Werk Jesu als Erlösung und er selber als Erlöser gepriesen. Aber auch den drei ersten Evangelien ist diese Betrachtung nicht fremd. Und weil sie uns als Quellen über Jesus und sein Wirken in die Zeit führen, die vor dem Auftreten des Apostels Paulus liegt, müssen wir bei ihnen einsetzen, obwohl sie in ihrer jetzigen Form jünger sind als die Paulusbriefe. Es ist freilich stets damit zu rechnen, daß in dieser evangelischen Ueberlieferung spätere Anschauungen zu Worte kommen, und zwar nicht bloß in den Abschnitten und Bemerkungen, die sich unzweifelhaft als Aussagen der Verfasser oder Redaktoren zu erkennen geben, sondern auch in dem, was uns als von Jesus gesprochen mitgeteilt wird.

1. Was nun zunächst die Auffassung der Evangelisten betrifft, so sind vor allem einige Stellen im dritten Evangelium charakteristisch, wo deutlich ausgesprochen wird, daß man von dem Messias E. erwartet. Die ersten Worte, die aus dem wiedergeöffneten Munde des Zacharias hervorgehen, sind ein Lobpreis Gottes, der seinem Volke E. schafft Luk 1 $_{68}$. Bei der Darstellung Jesu im Tempel kommt die Prophetin Hanna herzu, lobt Gott und redet zu allen, die auf Jerusalems E. harren, Luk 2 $_{38}$. Und die Klage der Jünger, die ihren Glauben durch den Kreuzestod Jesu getäuscht sehen, lautet: Wir aber hofften, daß er der sei, der Israel erlösen werde Luk 24 $_{21}$. Wenn jedoch Mtth 1 $_{21}$ Jesu Name als ein Zeichen dafür erklärt wird, daß er sein Volk von ihren Sünden erretten werde, so erscheint auch hier das Werk Jesu als E. Und als den, der aus einer drükkenden Knechtschaft errettet, von hemmenden Banden befreit, schildern ihn alle drei Evangelisten. Er erlöst die, welche zu ihm gebracht werden, von der Not der Krankheit und heilt die verschiedensten Leiden. Gerade diese Fähigkeit, gesund zu machen, ist aber ein Beweis, daß er auch die Vollmacht hat, von der Sünde zu befreien, Mrk 2 $_{1}$ ff. Er errettet aus der Gewalt der Dämonen. Und indem er die bösen Geister austreibt, gibt sich zu erkennen, daß deren Herrschaft zu Ende ist, Mtth 12 $_{28}$. Jesus selber zieht diesen Schluß, und auch das Wort E. finden wir bei Lukas in seinem Munde. Luk 21 $_{28}$: Wenn gewisse Zeichen erkennbar sind, dann dürfen die

Seinen ihre Häupter erheben; denn dann ist ihre E. nahe. Aber auch bei Matthäus läßt er die Jünger um Errettung vom Bösen bitten 6 13, fordert er auf, seine Seele zu retten 16 25. Doch wir brauchen uns nicht ängstlich an Aussprüche zu klammern, die das Wort E. oder Errettung enthalten. Den Mittelpunkt der Predigt Jesu bildet die Verkündigung des ¶Reiches Gottes (NT). Sie setzt voraus, daß die Menschen noch unter der Herrschaft anderer, dunkler Mächte stehen, daß jedenfalls Gott noch nicht so herrscht, wie er in Bälde herrschen wird. So ist die Verkündigung, daß das Gottesreich nahe ist, zugleich eine Verheißung der E. für alle, die unter dem gegenwärtigen Zustande seufzen. Und indem Jesus die Gewißheit gibt, daß das Gottesreich kommt, verkündigt er den Gefangenen Befreiung (Luk 4 18), sucht er die Menschen jetzt schon aus einer Knechtschaft zu lösen, die wahren Gottesdienst unmöglich macht, so vor allem der des Mammons, Mtth 6 24 Luk 16 13. — Dies führt uns zu der Frage, inwiefern für Jesus selber die E. mit seiner Person verknüpft ist. Die Bezeichnung sōtēr finden wir noch nirgends in seinem Munde. Wohl aber haben wir eine Stelle (Mrk 10 45 Mtth 20 28), wo er sein Leben als Lösegeld bezeichnet und sagt, er sei nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben als Lösegeld für Viele zu geben. Gegen die Echtheit dieses Wortes erheben sich freilich Bedenken, die nicht kurzer Hand bei Seite geschoben werden können. Merkwürdig ist, daß gerade Lukas, der allein von E. (lýtrōsis) und Erlösen (lytrûn) spricht, an der parallelen Stelle nichts von einem Lösegelde (lýtron) sagt. Aber mag auch der Begriff eines Lösegeldes und der einer E. im engsten Sinne des Wortes, d. h. eines Loskaufes mittelst eines Lösegeldes, der Sprache Jesu fremd gewesen sein, so steht darum nicht weniger fest, daß nicht bloß nach der Auffassung der Evangelisten Jesus in eine Welt gekommen ist, die sich in der Gewalt dunkler Mächte befindet und sehnsüchtig nach der Befreiung ausschaut und nach dem Augenblicke, wo Gott seine volle Macht offenbart. Und nicht bloß nach der Betrachtung der Evangelisten ist Jesus mehr als der Prophet, der den Anbruch der Gottesherrschaft verkündigt und die in Bälde Erlösten selig preist. Auch für ihn selber ist sein Wirken Beweis und Pfand dafür, daß die Macht des Feindes gebrochen ist. Wohl ist die volle Verwirklichung der E. noch zukünftig. Aber er weiß sich als den, der schon jetzt Gewalt hat über die Dämonen und den Satan und dessen Haus plündern kann (Mrk 3 27 Mtth 12 28), der Vollmacht besitzt, den durch Sünde und Schuld Bedrückten Vergebung zu verkündigen. Er kann den Seinen das Reich vermachen, wie es der himmlische Vater ihm vermacht hat Luk 22 29.

2. Immer aufs Neue nennt Paulus unter den Gütern, welche die Gläubigen Christus verdanken, die ihnen zu Teil gewordene E. Neben den bereits genannten Wörtern, die dieser Vorstellungsgruppe angehören, treffen wir in seinen Briefen noch solche, die von einem Loskauf durch Christus sprechen. Liegt schon Jesu Predigt vom Gottesreiche die Ueberzeugung zu Grunde, daß in der gegenwärtigen Welt die Herrschaft Gottes noch nicht zur vollen Entfaltung kommt und die Menschen aus der Hand feindlicher Mächte befreit werden müssen, so gelangt diese pessimistische Weltbetrachtung bei Paulus überall aufs deutlichste zum Ausdruck. Er weiß die Welt so sehr im Argen liegen, daß er sich nicht scheut, von dem Gotte dieser Welt zu reden, II Kor 4 4. So sieht er den Zweck der Hingabe Christi darin, daß er uns von der gegenwärtigen schlimmen Welt oder Weltzeit erlöse Gal 1 4. Zu den Mächten, die in dieser Welt herrschen und aus deren Gewalt uns Christus befreien muß, gehört der Tod II Kor 1 10 Röm 7 24. Der Tod aber ist mit der Sünde in die Welt gekommen. Und wie alle Menschen sterben müssen, so sind alle Sünder und müssen von der Sünde, die sie in Gefangenschaft hält, erlöst werden Röm 3 24. Zu den beiden Geschwistern Sünde und Tod tritt als dritte Macht das Gesetz und knechtet den Menschen, so daß er sehnsüchtig nach dem Retter ausschaut. Aber auch vom Gesetze hat uns Christus losgekauft Gal 3 13 4 5. Und indem uns Gott seine Liebe dadurch erwies, daß Christus für uns Sünder starb, sind wir durch das Blut Christi auch von dem Zorne Gottes, der aller Ungerechtigkeit droht, errettet Röm 5 9. — Wie für Paulus der unverdiente Tod Christi die Quelle alles Heils ist, so sieht er darin auch den Preis, der für unsere E. bezahlt worden ist. Will man aber nicht mehr aus seinen Worten herauslesen, als sie selber sagen, so darf man nicht darnach fragen, wem dieser Preis entrichtet wird. Ihm genügt, daß mit der Hingabe des Lebens Christi in den Tod ein Preis bezahlt worden ist, der gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Freilich erschiene der Tod nicht in diesem Lichte, wenn nicht die Gewißheit der ihm folgenden Auferstehung ihn als Siegestat zu erkennen gebe. Und so gilt, daß wir durch Christi Leben gerettet werden, nachdem wir durch seinen Tod versöhnt worden sind Röm 5 10. Auch für Paulus ist die vollendete E. zukünftig und Gegenstand der Hoffnung Röm 13 11. Er weiß jedoch sich und seine Brüder so sehr schon jetzt von der Welt geschieden, in engster Verbindung mit Christus und im Besitze des neuen Geistes, daß er die E. wie eine bereits vollzogene Tatsache beschreibt. Wer durch die Taufe mit Christus in den Tod gegangen ist, der wird auch mit ihm leben. Das ist freilich Glaubenssache. Aber eben nur dem Gläubigen wird auch die Errettung zu Teil I Kor 1 21. Während das Wort vom Kreuze denen, die verloren gehen, als Torheit erscheint, ist es denen, die gerettet werden, Gotteskraft. — Aehnliche oder dieselben Vorstellungen finden wir in den Briefen, die unter Paulus' Namen gehen, aber wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt spätern Ursprungs sind. Dazu wollen manche auch den Kolosser- und den sog. Epheserbrief rechnen. Im Kol wird die E. als Sündenvergebung bezeichnet und der Macht der Finsternis, aus der uns Gott erlöst hat, das Reich des Sohnes seiner Liebe gegenübergestellt 1 13 ff. Ebenso wird die E. durch das Blut Christi Eph 1 7 als Vergebung unserer Uebertretungen beschrieben. Im Sinne der unzweifelhaft echten Briefe ist es aber auch, wenn Eph 4 30 von einem künftigen Tag der E. gesprochen und der heilige Geist das Pfand der künftigen E. genannt wird Eph 1 14. Wir finden ferner die Vorstellung, daß sich Christus dahingab, um uns zu erlösen z. B. Tit 2 14 I Petr 1 18 Hebr 9 12. Aber auch im johanneischen Gedankenkreis fehlt sie nicht. Wenn der Sohn Gottes gekommen ist, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe,

sondern das ewige Leben erlange, so erweist er sich dadurch als Erretter Joh 3_{16} ff. Und wen der Sohn befreit hat, der ist wahrhaft frei 8_{36}. Endlich treffen wir die paulinische Wendung, daß die Christen Gott erkauft worden sind und zwar durch das Blut Christi, auch in der ¶ Offenbarung des Joh 5_{9} ff 14_{3} ff.

3. Nicht nur und nicht erst in der religiösen Sprache des Christentums wird das, was man von der Gottheit erhofft und durch sie zu besitzen sich bewußt ist, als E. bezeichnet. Vor allem ist der Buddhismus zu nennen, der, wie Buddha selber sagt, nichts lehren will, als E. Aber E. von der Welt, dem Fleische und der ihm anhaftenden Vergänglichkeit wurde auch in den griechischen Mysterien gesucht und verheißen, so besonders in dem Orphismus (¶ Synkretismus, religiöser). Deshalb liegt die Frage nahe, ob sich nicht in den christlichen E.svorstellungen fremde Einflüsse nachweisen lassen. Bei der Untersuchung dieses Problems ist jedenfalls zu beachten, daß der E.sgedanke auch dem AT, das die Christen von Anfang an als heilige Schrift betrachtet haben, angehört. Zahllos sind im AT, besonders in den Psalmen und bei Deuterojesaja, die Stellen, wo E. erbeten und Gott als Erlöser seines Volkes gepriesen wird. Die Abhängigkeit davon tritt z. B. Luk 1_{68} deutlich hervor. Auch der Zug, daß das Blut Christi als das Lösegeld erscheint, gibt dadurch, daß er häufig in Verbindung mit dem Opfergedanken auftritt, seinen Zusammenhang mit alttestamentlichen Gedanken zu erkennen. So wird im Hebräerbrief das Blut Christi dem der Böcke und Kälber gegenübergestellt, die zum Opfer dargebracht werden 9_{11} ff. Auch auf die außerkanonischen Schriften und Gebete des Spätjudentums ist hinzuweisen. Ferner ist nicht unmöglich, daß sich da, wo die E. durch Christus beschrieben wird, in einzelnen Wendungen die Gebräuche, unter denen damals der Loskauf eines Sklaven stattfand, widerspiegeln. Dabei ist speziell an den Brauch zu erinnern, daß der Sklave, der freigelassen wurde, einem Gotte verkauft wurde, und somit die betreffende Gottheit als der Erlöser erschien. Selbstverständlich schließen jedoch Abhängigkeit vom AT und Anspielungen auf zeitgenössische Rechtsformen nicht aus, daß sich auch noch andere Einflüsse geltend gemacht und sowohl auf die Vorstellungen von dem Elend, aus dem Christus erlöst, als auch auf die von dem Wege, auf dem sie vollzogen wird, eingewirkt haben.

Die Lehrbücher der neutestamentl. Theologie, z. B. von H. J. Holtzmann, 1897, und B. Weiß, 1903[7]; — Adolf Deißmann: Licht vom Osten, 1908, S. 232 ff; — Paul Wendland: Sōtēr, ZNW 1904, S. 335 ff; — Wilhelm Wagner: Ueber sōzein und sein Derivata im NT, ZNW 1905, S. 205 ff. **Bischer.**

Erlösung: II. Dogmatisch.

1. Die E.sidee als Höhepunkt der Entwickelung der Religion; — 2. Christliche und außerchristliche E.sidee; — 3. Kirchlich-dogmatische und modern-idealistische Form der christlichen E.sidee; — 4. Die E. vom Weltleid; — 5. Die E. vom Schuldbewußtsein; — 6. Die E. als Mitteilung göttlichen Lebens und göttlicher Kraft; — 7. Die Beziehung der E. auf Jesus und die christliche Gemeinde; — 8. Die Beziehung der E. auf die Endvollendung.

1. Alle Religionsgebiete, denen es vergönnt ist, einen tiefen und reichen ethisch-religiösen Gehalt auszuleben, münden in irgend einer Weise in den E.sglauben aus. Je stärker und einheitlicher die Gottheit emporsteigt zum Inbegriff alles Guten und Vollkommenen und zum Inbegriff aller wahern und ewigen Realität, um so mehr steigert sich der Abstand des Menschen und die Sehnsucht nach Ueberwindung dieses Abstandes, um so deutlicher tritt auch das Hemmende, zwischen Gott und Mensch Stehende, heraus als Welt, sei es nun daß die Welt zum Prinzip des Scheins und des Irrtums, sei es daß sie zu dem der Vergänglichkeit und des Leidens, oder daß sie zu dem der Sünde und Gottentfremdung wird. Immer wird in diesem Auseinandertreten von Gott, Welt und Mensch das religiöse Erlebnis als eine Ueberwindung der Gegensätze empfunden und zur E. oder doch wenigstens zum Unterpfand und Anfang einer kommenden E. Die großen religiösen Persönlichkeiten treten als Lehrer der E., Verkünder der E. oder Bringer der E. auf und nehmen aus ihrem religiösen Grunderleben die E.sgewißheit. So mündet der Hinduismus, der Parsismus, die griechische Religion, die dunkle gnostisch-synkretistische vorderasiatische Religionsbewegung, der Israelitismus in die E.slehre aus. Nur der Islam und das gegen das Christentum sich abschließende Judentum bleiben ohne den E.sgedanken, weil sie wesentlich moralistisch bleiben und beim wesentlichen Gegensatze von Gott und Geschöpf bleiben, obwohl doch auch bei ihnen wenigstens die Eschatologie im Sinne des E.sglaubens gedacht ist.

2. Daraus ergibt sich, daß die christliche E.sidee eine unter vielen andern ist, und es ist die Frage, wie die christliche E. sich zu den außerchristlichen E.en verhält, eine Frage ähnlich der nach dem Verhältnis der christlichen Offenbarung zu den nichtchristlichen Offenbarungen. Die kirchliche Lehre stellt es gerne so dar, daß die außerchristliche E. die Sehnsucht und das Postulat der E. aus natürlicher Vernunft bedeute, während die christliche E. die Wirklichkeit und Erfüllung kraft übernatürlichen Eingriffes Gottes bedeutet. Allein die außerchristliche E. weiß nichts von einem bloßen Postulationscharakter und ist nicht natürliche Vernunft, sondern echtes und rechtes religiöses Erlebnis; andrerseits hebt die christliche E. den mit jedem E.sglauben auch verbundenen Charakter des Postulates und der Sehnsucht nicht auf und wirkt der angebliche übernatürliche Eingriff in ihm selbst doch auch immer nur eine sehr bedingte, kämpfende und hoffende E. Der Unterschied kann nicht in der Realität oder Nicht-Realität der E., sondern nur in der Tiefe, Kraft und Universalität der E. liegen. Es muß wie Stufen der Offenbarung, so auch Stufen der E. geben. Dann aber ist die Frage nur die Frage nach der Bedeutung und dem Werte des christlichen E.sglaubens gegenüber anderen Formen des E.sglaubens. Hierbei ist heute nur mehr der Streit zwischen dem christlichen, dem buddhistischen und dem pantheistischen E.sglauben; alle anderen Gestalten des E.sglaubens sind untergegangen, oder vielmehr vom Christentum aufgesogen worden, das gegenüber jedem kultisch-magischen, jedem national oder rassenhaft beschränkten E.sglauben durch seine geistig-ethische Innerlichkeit und seine individualistisch-universale Menschlichkeit unbedingt überlegen war. Dem Buddhismus und dem Pantheismus gegenüber aber handelt es sich um das religiöse Problem der Persönlichkeit, ob das göttliche Leben als Urgrund aller persönlichen Freiheitswerte em-

pfunden und dementsprechend das Ziel des Menschen in der Freiheit und Persönlichkeit gefunden werden soll, oder ob das Göttliche das Bereich des Unpersönlichen und das persönliche Leben nur ein zu überwindender Irrtum ist. Das letztere ist die gemeinsame Lehre des Pantheismus und des Buddhismus, nur daß der erstere das göttliche Sein und ein Untergehen der endlichen Scheinwelt im göttlichen Sein, der letztere aber überhaupt kein letztes Sein und für den Menschen daher nur die E. vom Sein durch Quieszierung des Willens kennt. Wenn von allen Seiten des Lebens und Denkens her und vor allem vom sittlichen Bewußtsein her die Persönlichkeit als das Ziel der Welt erscheint, dann kann man nur in der christlichen E.sidee die wahrhaft große und tiefe E. erkennen, wie denn ja auch Pantheismus und echter Buddhismus mehr philosophisch-reflektierende als eigentlich religiöse Bewegungen sind. Dabei gilt übrigens diese Bedeutung von der christlichen E.sidee nur in ihrem Ideal, in der praktisch-kirchlichen Wirklichkeit ist sie vielfach auf kultisch-magischen oder auch stark mythischen Ideen stehen geblieben oder wieder unter ihren Bann geraten.

3. Die christliche E.sidee hat die verschiedensten Formen angenommen. Für **Jesus** ist die E. in der Umbildung der prophetischen E.shoffnung seines Volkes in erster Linie die große End-E. beim Kommen des Reiches, und die gegenwärtige E. ist ihm die Zuversicht zu jener kommenden Herrlichkeit mit den Wirkungen der reinen gesinnungsmäßigen Gottesliebe und der Anwendung der Gottesliebe auf die Bruderliebe, wobei die Verbürgung des Reiches in seiner Person und der Anschluß an seine Person alle Kräfte erhöht und Gewißheit gewährt. Für die daraus entstehende **neue Religionsgemeinschaft**, deren einziger Glaubensartikel der Glaube an Jesus als das verklärte Haupt der Gemeinde ist, tritt mit Person und Werk Jesu die gegenwärtige durch Jesus schon bewirkte E. immer mehr in den Vordergrund und wird unter dem Einfluß des Paulinismus ihr Wesen in dem stellvertretenden Tode des zweiten Adam, der Gesetzesablösung und der Sündenvergebung zumeist gesehen. Der **Katholizismus** erkennt dann die E. grundlegend in der Stiftung der gottmenschlichen Institution der Kirche durch den Gottmenschen und in ihrer Ausrüstung mit Priestertum und Sakramenten, deren erlösende Wirkung der Gottmensch verdient hat und in denen sein eigenes Tun fortdauert. Dabei erlöst der orientalische Kult wesentlich von Unwissenheit, Sterblichkeit und Materialität, der abendländische Kult vorwiegend von der Erbsünde, den Höllen- und Fegfeuerstrafen; immer aber ist neben der kultischen E. doch auch der neue innere Gesinnungsstand und dessen Begründung auf das neue Gesinnungsverhältnis zu Gott ein stark mitwirkendes Element. Das letztere ist dann zum beherrschenden gemacht worden durch den **Protestantismus**; die E. ist ihm die Versetzung der Seele durch reinen hingebenden Glauben an Gottes sündenvergebende und heiligende Liebe in einen höheren Stand der inneren Kraft und Zuversicht, wobei er aber aus dem überlieferten Gedankenschatz doch die enge Beziehung dieser Erhöhung auf die Tilgung der Erbsünde und Höllenstrafen durch den Genugtuungstod Christi festhält und diesen um so stärker betont, je mehr er sonst jeden äußerlich-magischen Eingriff durch Kult und Priestertum beseitigt hat. Das **modern religiöse Denken** ist freilich darüber noch weit hinausgegangen. Ihm ist nicht bloß das stellvertretende Strafleiden ethisch unerträglich und angesichts des menschlich geschichtlichen Verständnisses Jesu unhaltbar, sondern es kann die ganze Idee der E. als der Wiederherstellung einer durch den Eingriff der menschlichen Freiheit verdorbenen Welt durch einen neuen erlösenden Eingriff Gottes in sich nicht behaupten. Die Unermeßlichkeit des Weltprozesses, die Immanenz Gottes im Weltleben und die Kontinuierlichkeit des Weltlebens machen ihm das unmöglich. Dann aber wird die E. mit Weltleid und Sünde zugleich zu einem wesentlichen, im Sinn und Wesen der Schöpfung liegenden Bestandteil der ewigen göttlichen Schöpfung. Weltleid und Erbsünde erwachsen aus den Bedingungen der Endlichkeit, aus dem Hervorgehen der Kreatur aus dem Naturleben und aus ihrer anfänglichen Naturverhaftung, aus der sich die Kreatur erst zu Freiheit, Person und Geist emporheben soll. In diesem Emporkämpfen stößt sie überall auf die Unzulänglichkeit der Welt, die Sündhaftigkeit und Selbstsucht der endlichen Kreatur und empfindet den religiösen Zug als Zug über die Natur hinaus. Hier nun wird die Religion zur E., und die E. erscheint als Ziel der Emporbildung der Kreatur. Von da tut sich dann das neue Bild der Dinge auf. Der Mensch ist da für die E., und wie der Mensch so auch jedes andere der anzunehmenden zahllosen Geisterreiche. **Die E. ist Emporbildung der Kreatur** aus dem gegebenen, tatsächlichen, endlich-selbstsüchtigen und gegensatzreichen Natursein in die Freiheit des Geistes durch das in ihr wirkende göttliche Leben, und diese Emporbildung muß E. sein, weil sie durch den Bruch mit der Naturlage und darum durch die Empfindung der Schranken und Leiden hindurch muß, die in dieser wesentlich liegen. So ist die E. die Rückkehr des schaffenden göttlichen Willens zu sich selbst, aber bereichert um die in der E. gewordenen, aus Gott stammenden und doch durch ihre freie Hingabe an Gott Eigenperson gewordenen Geister. „Gott ist die Liebe" heißt: er ist der in ewiger Schöpfung sich mitteilende und aus dieser Schöpfung in der E. zu sich in dem Reichtum endlicher Persongeister zurückkehrende, und darum ist der E.sbegriff im Gottesbegriffe mitgesetzt. Das Mittel der E. ist in alledem die Erziehung zu der **richtigen praktischen Erkenntnis Gottes**, wie sie in der Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes in der Religionsgeschichte oder in den Stufen der Offenbarung erfolgt; oder, wenn wir diese Erkenntnis in ihrem spezifisch religiösen Sinne als von Gott gewirkte und geweckte, den Menschen von innen her in der praktischen Totalität seines Wesens ergreifende Erkenntnis verstehen, dann ist diese Erkenntnis der Glaube und das Mittel, durch das und in dem die E. sich vollzieht, der ¶**Glaube**. Sie bewirkt mit der Erkenntnis der wahren ewigen Werte des Lebens und der Erkenntnis der emporziehenden und sündenvergebenden Liebe Gottes, wie sie im Christentum von Jesus ausstrahlt, die neue Stellung zur Welt, zur Sünde, zum Mitmenschen, zum Lebensziel, die wir als E. bezeichnen und die, in neues, höheres Leben versetzend, auf eine letzte Endvollendung der Persönlichkeit abzielt. So

erscheint der christliche E.sbegriff unter dem Zusammenwirken des Protestantismus und des modernen Idealismus. Dann aber hat die Glaubenslehre den E.sbegriff in erster Linie darzustellen als das gegenwärtige Erlebnis der E. durch die wahre Erkenntnis Gottes. Dann ist der Erlöser im eigentlichen Sinne Gott in seinem gegenwärtigen Wirken und Tun an uns, und die Person Jesu und die christliche Gemeinschaft kommt dabei nur insoferne in Betracht, als durch ihre Vermittelung und Verbürgung die Gotteserkenntnis und der Glaube möglich wird, in dem Go t uns erlöst. Es ist daher von der Glaubenslehre nur dieser gegenwärtige und immer neu sich vollziehende E.svorgang in seine einzelnen Momente beschreibend zu zerlegen und daran dann die geschichtliche Beziehung nach rückwärts auf die Offenbarung in Jesus und in der Gemeinde sowie nach vorwärts auf die Endvollendung in einem nachirdischen Leben zu knüpfen.

4. Im christlichen Glauben bekommt die Welt einen neuen Charakter, in dem wir das Leiden als notwendig zum Wesen und Werden der endlichen Welt, zur Emporbildung der Kreatur aus der Natur gehörend erkennen und daher dem Leiden uns ohne Ungeduld und Rebellion fügen. Wir verstehen seine Notwendigkeit, freilich nicht als Strafe und Weltverderbung infolge der Sünde, sondern als zum Wesen der endlichen Welt in ihrer Zusammenfassung zahlloser aufeinander angewiesener und darum sich auch reibender Bestandteile gehörig. Aber nicht bloß willige Ergebung ist die Folge, sondern wir erkennen im Leiden überhaupt erst die Mahnung an die Grenzen und die Unzulänglichkeit des Naturseins trotz aller seiner Größe, Schönheit und Kraft. Es treibt uns über die Natur hinaus und hilft uns zur Ablösung von ihr, läßt uns die tieferen geistigen Kräfte in uns selbst suchen und erschließt erst die verborgenen Tiefen des Daseins. Wir lernen das Leiden „als Fördernis des Guten und Heiligen" erkennen. Und schließlich ist es doch auch nicht bloß ein neuer Anblick der Welt, eine subjektive Befreiung von den an sich immer bleibenden Leiden, sondern im Glauben wächst ein innerer Kern der geistigen und freien Persönlichkeit, der zunächst die Natur ethisch und geistig zunehmend überwindet, aber der eben damit auch sachlich und substanziell der Seelennatur entwächst und zum Bürger einer höheren Lebensordnung heranreift. Das als notwendig und als förderlich erkannte Leiden wird auch als vorübergehend erkannt, und der Glaube leuchtet in das kommende Reich gottinniger Geister, in dem die Leiden der Natur mit der Natur selbst überwunden sind.

5. Schwerer noch als das Weltleid drückt die Sünde als Schuldbewußtsein, das den einzelnen und die Gesamtheit in einem gemeinsamen Schuldbewußtsein umfaßt und trotz aller Unausweichlichkeit der Sünde doch in ihr die nicht-sein-sollende Gegenstellung gegen Gott und Stellung auf das eigene Selbst empfindet. So lange das Bewußtsein hierum den Menschen noch nicht drückt, ist er überhaupt noch ferne vom eigentlichsten Lebenswert. Wo es ihn aber zu drücken beginnt, da ist die Folge bald Trotz, bald Verzagtheit, bald Zerstreuung und Mattigkeit, und es kommt nicht zu der in Kraft der Gottesliebe die Welt überwindenden Glaubensfreudigkeit. Da ist es nun Werk der E. einerseits, die Erkenntnis der Sündhaftigkeit herbeizuführen, und doch zugleich mit der steigenden Erkenntnis der Sünde die steigende Erkenntnis der Gnade und Sündenvergebungsbereitschaft Gottes herbeizuführen und gewiß zu machen. In der Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit lernt der Mensch sich nicht mehr verlassen und stützen auf eigene Kraft, und im Glauben an die sündenvergebende Gnade lernt er Gott sich ergeben und sich von ihm erfüllen und leiten lassen. So ist die Gewißmachung über die Sündenvergebung durch die Erkenntnis von Gottes Gnade das zweite Hauptstück der E. In der Offenbarung tritt Gott als sündenvergebender Gnadenwille, der uns durch Sünde führt, aber auch dem Gott sich Ergebenden die Sünde vergibt, froh und gewißmachend entgegen. Nicht in einem einzelnen Moment kann daher die Sündenvergebung fixiert werden, sie vollzieht sich in jedem Moment des Glaubens an den in Jesus offenbaren Gotteswillen, und wir fühlen in jedem Moment des Glaubens Gott als sündenvergebenden gegenwärtig. Dabei ist das Sündenvergebungsbewußtsein auch nicht etwa bloß der Reflex unseres neuen religiösen Lebens auf unsere Sündhaftigkeit, die uns von dem erreichten Standort aus als nicht mehr störend erschiene, sondern alles liegt an der uns entgegenkommenden, in der Offenbarung uns zur Sündenerkenntnis und zur Vergebungsgewißheit einladenden Initiative Gottes, an dem uns ergreifenden und sicher machenden Tun Gottes, nicht an unserem Tun. Die Sündenvergebungsgewißheit begleitet nicht das neue Leben, sondern bringt es umgekehrt selber erst hervor.

6. In der Versöhnung mit dem Leiden und in der Gewißwerdung über die Sündenvergebung erwächst im Glauben eine neue Lebenskraft und Lebensstimmung, in der wir geneigt und kräftig werden, unser natürliches Ich an das göttliche Leben vertrauensvoll hinzugeben, und in der mit alledem Freudigkeit und Zuversicht und mit diesen die Kraft alles Guten wächst. Alles, worin ein Ausfluß ewiger göttlicher Werte empfunden wird, kann dann von uns angeeignet und mit einer erhöhten Kraft der Hingebung, mit verringerten Gegenwirkungen der natürlichen Selbstsucht ausgewirkt werden. In alledem wächst der Glaubende durch Hingebung hinein in Gottes Leben, und da Gottes Leben auf die Welt schaffend und wirkend gerichtet ist, so empfängt er aus der Gottesgemeinschaft wieder die Richtung auf die Welt zur Pflege alles Göttlichen und Guten in ihr. In dieser Arbeit an der Welt wachsen wir aber schließlich über die Welt selbst hinaus, indem wir in ihr nur dasjenige suchen, was über sie hinaus in ihren letzten Grund, in Gott selbst, zurückführt; von Gott ausgesandt zur Arbeit an der Welt münden wir in dieser Arbeit wieder ein in das göttliche Leben, wenn der letzte Rest bloßer Natur und Gegebenheit überwunden ist von der Freiheit. Das aber kann nur das Ende einer Arbeit sein, die sich noch weit hinauserstreckt über die kümmerlichen und gehemmten Anfänge des höheren Lebens aus Gott im irdischen Leibesleben.

7. Die gegenwärtige E. vollzieht sich in diesen inneren Wandelungen, in denen durch die Erkenntnis und den Glauben in uns Gott selber wirkt und schafft. Aber diese Erkenntnis weist zu-

rück auf die Quellen, aus denen sie uns zufließt. Sie fließt uns freilich von zahlreichen Lebenseindrücken, von Kampf und Sieg anderer Menschen zu, aber sie kommt doch in der weitaus gewaltigsten Macht durch das jahrtausendalte Gemeinschaftserlebnis und die angesammelte Kraft und Erfahrung der christlichen Gemeinschaft zu uns. Und wenn wir weiter zurückgehen auf die Quelle, aus der diese Gemeinschaft diese Kräfte und Gewißheiten hat, so tritt uns die Persönlichkeit Jesu als die große Gottesoffenbarung von der Liebe Gottes, von der Sündenvergebungsgewißheit, von dem Wert und der Ueberwindung des Leidens entgegen. Der Eindruck der Persönlichkeit Jesu, wie sie fortlebt, ausgedeutet vom Glaubensleben unzähliger Generationen, ist es, was uns niederbeugend und erhebend in letzter Linie dieser Gotteserkenntnis gewiß macht. Und wenn es auch selbstverständlich nicht an und für sich ausgeschlossen ist, daß Gott auch an andern Orten und andern Menschen sich so erschließen könnte, so ist doch für die meisten unter uns unzweifelhaft tatsächlich die E. d. h. die erlösende Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft geknüpft an das Gewißwerden über Gott in dem Glauben an Jesus als die Offenbarung Gottes. Jede Erfahrung unter uns zeigt, daß Kraft und Wärme der E.sgewißheit im Verhältnis steht zum Anschluß an Jesus und die von ihm ausgegangene große Lebensgemeinschaft.

8. Jesus hat selbst die E. vor allem als kommende Endvollendung verstanden, und das ist auch in der Tat die unentbehrliche Konsequenz des ganzen E.sgedankens. Die Ueberwindung von Weltleid, Sündenbewußtsein und Unkraft ist in der Tat mit der Gemeinschaft des christlichen Glaubens und jedes etwa verwandten Glaubens nur erst eröffnet und begonnen, aber nicht vollendet. Sie ist selbstverständlich auch nicht mit dem Leibestode vollendet, sondern sie muß auch nach ihm noch eine Emporbildung sein durch uns unbekannte Stufen und Reiche der Wirklichkeit, in denen der von der Freiheit noch nicht verzehrte Rest der Seelennatur vollends überwunden und durch immer steigende Hingabe an Gott zum sittlichen Geist verwandelt wird, bis mit der letzten Loslösung die Kreatur endgültig wieder zurückkehrt in das göttliche Leben. Dabei müssen wir aber nicht bloß an die Unvollendetheit der E. in dem einzelnen Frommen denken, sondern auch an die Unzähligen, bei denen es kaum zu Anfängen und Grundlagen der E. kommen konnte, weil sie Stufen der Geschichte angehörten, auf denen die Kräfte der E. noch kaum zu wirken begonnen haben, oder weil sie Lebensverhältnissen und Umständen angehörten, in denen das höhere Leben überhaupt nicht aufkommen konnte. Auch hierfür müssen die Lösungen jenseits des uns bekannten Lebens liegen, und wir könnten uns zu der E. kein rechtes Herz fassen, wenn sie nur die E. so weniger sein sollte, wie man das bei der Einschränkung auf unseren Erfahrungsbereich annehmen müßte. Solche Eschatologie gehört notwendig zum E.sglauben, der Bruchstück wäre ohne sie, und der zur Phrase und Selbsttäuschung wird, wenn man die innerirdische E. für die vollendete E. hält. Daher die wesentliche Bedeutung der Eschatologie für den E.sglauben von Anfang an. Alle Wandelungen, die das von Jesus als nahe bevorstehend gedachte Ziel im Laufe der Zeit erlitten hat, können die zentrale Bedeutung des Gedankens der Endvollendung nicht aufheben. — ¶ Gottesbegriff, dogm., ¶ Gnade, dogm., ¶ Theodizee ¶ Prädestination, dogm., ¶ Eschatologie: IV ¶ Glaube, dogm.

A. Harnack: Dogmengeschichte, 1909[4]; — J. Kaftan: Wesen der Religion, 1887[2]; — W. Herrmann: Verkehr des Christen mit Gott, 1908[5]; — E. Troeltsch: Selbständigkeit der Religion (ZThK 1894/95); — H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893. **Troeltsch.**

Erlösungsreligionen ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 5.

Erman, Adolf, geb. in Berlin 1854, studierte in Leipzig und Berlin klassische und orientalische Philologie, habilitierte sich in Berlin für orientalische Sprachen und war daselbst als Hilfsarbeiter bei den Königl. Museen tätig. Im Jahre 1885 wurde E. an Stelle von Lepsius als Direktor an das Berliner ägyptische Museum berufen. 1892 ordentlicher Professor an der Berliner Universität, seit 1895 Mitglied der Akademie. Seit 1897 leitet E. die Arbeiten für das von ihm ins Leben gerufene Wörterbuch der ägyptischen Sprache. — E.s bahnbrechende Arbeiten schufen der ägyptischen Sprachwissenschaft eine feste Grundlage und brachten zum erstenmal eine historische Gliederung in die ägyptische Kulturgeschichte.

Von E.s Hauptwerken sind besonders hervorzuheben: Die Pluralbildung des Aegyptischen, 1878; — Neuägyptische Grammatik, 1880; — ‡ Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1885; — Die Märchen des Papyrus Westcar, 1890; — Aegyptische Grammatik, 1896 und 1902; — Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele, 1896; — Aus den Papyrus der Königl. Museen, 1899; — Zaubersprüche für Mutter und Kind, 1901; — ‡ Die ägyptische Religion, 1905 und 1909. **G.**

Ermland, Bistum (auch Ermeland), 1243 zugleich mit Kulm (¶ Pelplin), ¶ Pomesanien, ¶ Samland begründet, und wie diese ¶ Riga unterstellt, umfaßte die heutigen Kreise Braunsberg, Heilsberg, Rössel, Allenstein. Während Pomesanien und Samland in volle Abhängigkeit vom deutschen ¶ Ritterorden gerieten und mit diesem der Reformation zufielen, wußte E. dem Orden gegenüber seine volle Unabhängigkeit zu wahren und dann durch rücksichtslosen Kampf vor allem unter ¶ Hosius (1551—1579) den eindringenden Protestantismus abzuschütteln. Es ist noch heute die Hochburg des römischen Katholizismus im alten Ordenslande, obwohl die Gesamteinwohnerzahl wenig über 300 000 beträgt. Kirchlich vermochte es das Suffraganverhältnis zu ¶ Riga zu lösen und wurde 1512 auch vom Papst als exemt (¶ Exemption) anerkannt. Durch den zweiten Thorner Frieden 1466 kam es unter polnische Oberhoheit; seit der Mitte des 16. Jhd.s war die kanonische Wahl des Bischofs zu Gunsten der in Polen üblichen königlichen Ernennung so gut wie aufgehoben; es haben deshalb von 1551 bis zur Besitznahme durch Preußen (1772) nur Nationalpolen den Bischofsstab geführt. Der Sitz des Bischofs ist Frauenburg.

RE[3] V, S. 469; — Franz Hipler: Literaturgeschichte des Bistums E., 1873; — Joseph Buchholz: Abriß einer Geschichte des E., 1903; — Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands (seit 1860). **Wotschke.**

Ernesti, 1. Heinrich Friedrich Theodor Ludwig (1814—1880), protestantischer Theologe, geb. in Braunschweig, studierte in Göttingen, wurde 1838 Diakonus in Braun-

schweig, von 1842 an in Wolfenbüttel, wo er 1843 Superintendent, 1850 Konsistorialrat, 1858 Generalsuperintendent, 1877 Vizepräsident des Landeskonsistoriums wurde. Von 1874—1880 war er Präsident der Eisenacher Kirchenkonferenz. Die Einführung der synodalen Kirchenordnung in Braunschweig ist hauptsächlich sein Werk. Seine „Erklärung des Kleinen Katechismus Dr. Luthers“ wurde in Braunschweig und andern Ländern als offizielles Lehrbuch eingeführt.

Außerdem schrieb er: Ursprung der Sünde nach paulinischem Lehrgehalt, 2 Bde., 1862; — Ethik des Apostels Paulus, 1880². **Lachenmann.**

2. Johann August (1707—1781), nach Beendigung seiner Studien in Wittenberg und Leipzig seit 1731 Konrektor, 1734 Rektor der Leipziger Thomasschule (bis 1759), daneben seit 1742 Universitätsprofessor, 1756—70 ordentlicher Professor der Beredsamkeit (als Ciceronianer und Neuhumanist berühmt), seit 1759 auch Theologieprofessor. Als Schulmann verdankt ihm Sachsen die 1773—1847 geltenden „Sächsischen Schulordnungen“. Als gelehrter und feinsinniger Philologe und Theologe hat E. das Verdienst, die auf den grammatischen und buchstäblichen Sinn ausgehende philologische Bibelexegese der Holländer (¶ Bibelwissenschaft: I A und E ¶ Deismus: I, 3 c) an Stelle der dogmatischen in die deutsche Theologie eingeführt zu haben, besonders durch seine Institutio interpretis Novi Testamenti (1761 und öfter). Dadurch hat er der historisch-kritischen Bibelauffassung ¶ Semlers und der Rationalisten den Boden bereitet, während er selbst in seiner allem Extremen abholden, zurückhaltenden Weise eine dem kirchlichen Dogma gegenüber gemäßigt konservative Stellung einnahm und sich vor allem gegen die rationalistische Einmischung der Philosophie in die christliche Lehre verwahrte. Aufsehen machte, daß er in seiner Schrift De officio Christi triplici den Schematismus der dogmatischen Lehre von den drei Aemtern Christi angriff.

RE³ V, S. 469 ff; — ADB IV, S. 235 ff.; — Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie III, 1862—75, S. 52—57; — Wilhelm Gaß: Geschichte der protestant. Dogmatik IV, 1854—67, S. 68—79. **H. Hoffmann.**

Ernestinische Bibel (1640) ¶ Bibelübersetzungen usw., 5.

Erneuerung ¶ Wiedergeburt.

Ernst, 1. der Bekenner (1497—1546), Herzog von Braunschweig und Lüneburg, studierte in Wittenberg 1512—16, trat 1520 in die Dienste ¶ Franz I von Frankreich und übernahm 1522 nach Abdankung seines vom Kaiser gebannten Vaters, Heinrichs des Mittleren, die Regierung des Fürstentums Lüneburg, dessen Reformator er werden sollte. Den Anstoß hierzu erhielt er teils durch Beziehungen zu Luther, teils durch die von seinem Leibarzt Wolf Cyklop ausgegangenen Angriffe auf die Barfüßermönche in Celle. Die drückende finanzielle Lage des Landes wurde zum Hebel der religiösen Bewegung und führte zunächst zur Heranziehung des Prälatenstandes bei der Tilgung der Landesschulden, dann zur Einziehung der Klostergüter, wobei der tüchtige Kanzler Forster die wertvollsten Dienste leistete. Als dann auf Betreiben der römischen Partei Heinrich der Mittlere im Lande erschien, um die Regierung wieder zu übernehmen, sicherte E. sich auf dem Landtage zu Scharnebeck 1527 das Zusammengehen der Stände mit ihm, ließ von den Celler Predigern die abzustellenden Mißbräuche in dem sog. Artikelbuche, der ersten Lüneburger Kirchenordnung, zusammenstellen, und erlangte auf einem zweiten Landtage den einmütigen Beschluß, daß Gottes Wort überall in des Fürstentums Stiften, Klöstern und Pfarren rein, klar und ohne menschlichen Zusatz solle gepredigt werden. 1529 wurde die lutherische Kirche zur Landeskirche; die Stifte und Klöster wurden 1531 in fürstliche Domänen umgewandelt. E., der im engen Anschluß an die sächsische Politik 1526 dem Torgauer Bündnis (¶ Deutschland: II, 2) beigetreten war, in Speyer entschieden die evangelische Sache vertreten, in Augsburg die ¶ Confessio Augustana unterschrieben hatte, brachte von dort den D. Urbanus ¶ Rhegius mit, den er zum Superintendenten des Landes machte, und gewann 1531 die norddeutschen Städte für den Beitritt zum schmalkaldischen Bunde. Seine letzten Lebensjahre wurden hauptsächlich durch Maßregeln gegen die widerspenstigen Klöster und durch die Fürsorge für den Ausbau der Landeskirche ausgefüllt.

G. Uhlhorn: RE³ V, S. 474 ff; — ADB IV, S. 260 ff; — Ad. Wrede: Ernst der Bekenner, Herzog von Braunschweig und Lüneburg, 1888. **Kayser.**

2. der Fromme (1601—1675), (auch Bet-Ernst genannt), Herzog von Sachsen-Gotha, eines der Häupter der vorpietistischen Reformströmung in Kirche und Schule Deutschlands, von dessen 300-jährigem Geburtsjubiläum (1901) auch neue Anregungen ausgehen konnten auf die evangelischen ¶ Einigungsbestrebungen in der Gegenwart. Das war die späte Nachwirkung eines Mannes, der unter der Herrschaft der Orthodoxie doch mehr auf das Leben als auf die Lehre sah und Verständnis und Anwendung höher wertete als totes Wissen und gedächtnismäßige Aneignung der kirchlichen Streitlehren. Er war schon in jungen Jahren mit der vorübergehenden Vertretung des in Weimar regierenden Bruders Johann Ernst (1618) beauftragt und 1633—34 mit der Verwaltung des Herzogtums Franken (Bistümer Würzburg und Bamberg) betraut. Dann regierte er in Weimar mit den Brüdern gemeinsam. Freiere Hand für seine Reformen erhielt er aber erst durch die Landesteilung von 1640, die ihm Gotha als eignes Gebiet gab; durch den Tod der Verwandten erbte er nach und nach auch das halbe Eisenach (1644), fast das ganze Koburg-Altenburgische Gebiet (1672), sowie Teile von Henneberg und Meiningen-Hildburghausen, die er alle durch Sparsamkeit und geschickte Wirtschaftspolitik in kurzer Zeit zu heben verstand, sodaß er unter den Reichsfürsten seiner Zeit eine sehr angesehene Stellung einnahm. Seine Verdienste machten ihn über Deutschlands Grenzen hinaus bekannt: ¶ Cromwell rechnete ihn unter die drei klugen Fürsten. Den Hauptruhm erntete er durch seine Schul- und Kirchenreform, die er schon 1633, beraten von Georg ¶ Calixt, Johann ¶ Gerhard, Salomon ¶ Glassius und dem Schulmann Sigismund Evenius († 1639), einem einstigen Anhänger des ¶ Ratichius, in Würzburg durchführte, und seit 1635 auch in den thüringischen Landen erstrebte. Die Grundlage sollte eine Generalkirchenvisitation schaffen; als ständige Visitatoren sollten eine größere Zahl Spezialsuperintendenten eingesetzt werden, — ein Plan, dem aber der für eine Macht fürchtende Johann ¶ Kromayer

widersprach; er war auch sonst die Seele des Widerstandes. Dieser wurde erst gebrochen, nachdem sich E. in Gotha mit selbsterwählten, gleichgesinnten Beamten umgeben hatte (Kanzler Georg Franzke [† 1659; dessen Nachfolger Veit Ludwig v. ¶ Seckendorf], Hofprediger Christoph Brunchorst, Generalsuperintendent ¶ Glassius, Gymnasialdirektor Andreas Reyher). Von ihnen beraten, und unterstützt von dem größten Teil der von ihm in den vakanten Pfarren neu eingesetzten Geistlichen, führte er auf Grund der Generalvisitation von 1641—45 trotz Widerstand seine kirchlichen und pädagogischen Neuerungen durch. Der Hebung des kirchlichen und sittlichen Lebens dienten die Fragebogen über den religiösen und sittlichen Stand der Gemeinden, die „Seelenregister" (Personalverzeichnisse der Eingepfarrten), die Katechismusinformationen (auch für Erwachsene), die vielen Gottesdienste und die Einsetzung von Sittenmeistern, die über die Innehaltung der strengen Verordnungen zu wachen hatten. Seine „Schulmethodus" macht 1. die allgemeine Schulpflicht zum Gesetz und führt so die Volksschule ein (Motiv: Wohlfahrtspolitik), stellt 2. den Lehrplan unter den Gesichtspunkt des gemeinen Nutzens (auch die Gottesfurcht wird erlernt, weil sie zu allen Dingen nütze ist, I Tim 4 $_{8}$) und läßt 3. den Unterricht möglichst von der sinnlichen Beobachtung ausgehen. So kommt einerseits die didaktische Reform der sog. Ratichianer (¶ Ratichius) und des ¶ Comenius der Schule zu gut, andrerseits liegen auch die Verbindungslinien zwischen der gothaischen Volksschule und dem gemeinnützigen Bildungsideal der Ritterakademien zu Tage. Es handelt sich bei beiden um praktische Berufsbildung, zwar dort für den herrschenden Stand, hier für den Stand der Untergebenen, aber beide wenden sich dem Leben, seinen Realien und seiner Sprache zu und kehren sich deshalb von dem Schulhumanismus der Lateinschulen ab. Der Schulzwang erstreckte sich vom 5.—12. Jahr. E. besserte auch die soziale Stellung und die Bildung der Lehrer; er reformierte das Gothaer Gymnasium, von dem eine Realanstalt abgezweigt wurde, und erließ eine strenge Studieninstruktion für die Universität Jena. — Das Mißliche bei alledem war unstreitig die religiöse Ueberbürdung und ein pietistisch-gesetzliches Wesen. E.s Frömmigkeit war alttestamentlich; von der Orthodoxie her schleppte er auch noch so viel Intellektualismus mit sich, daß ihm die Belehrung als feste Grundlage der Sittlichkeit und Frömmigkeit erschien. Auch sein patriarchalisches, bevormundendes Wesen, sein Hexenglaube u. a. zeigt den Geist der alten Zeit. Der äußere Zusammenhang mit dem ¶ Pietismus ist dadurch hergestellt, daß uns unter anderm ¶ Speners Name in dem Reformwerk begegnet, und daß A. H. ¶ Franckes Vater von 1666 bis zu seinem Tode (1670) in E.s Diensten gestanden hat; eine Tochter E.s war die hessische Landgräfin Elisabeth Dorothea, der Spener 1679 seine Predigten über das tätige Christentum widmete, und unter deren Regentschaft (seit 1678) der Pietismus in Hessen nicht geringe Fortschritte machte.

Von den durch E.s Anregung entstandenen oder seinem Reformwerk zu Grunde gelegten Schriften seien genannt: Die Ernestinische Bibel 1640 (¶ Bibelübersetzungen, 5), gearbeitet unter Leitung von Joh. ¶ Gerhard und ¶ Glassius; — Die „Christlich-gottselige Bilder-" und „Katechismusschule", 1636 von Brunchorst; — Die „Schulmethodus" von Reyher, 1642 (Neuausgabe von A. Prall: Der Schulmethodus des Herzogs E. d. Fr., 1903). — RE³ V, S. 477 ff; — ADB VI, S. 302 ff; — ‡ Herm. Schröbel und Harry Möller: E. d. Fr., ein Pädagog unter den Fürsten, 1901; — Chr. Waas: Die Generalvisitation usw. 1641—45 (Zeitschr. für Thüringische Geschichte usw., Bd. 27, 1909, S. 83—128. 395—422, noch unvollendet). **Zsch.**

Erntedankfest (Sonntag im September nach Beendigung der Getreideernte, in einigen Landeskirchen festgelegt auf den Sonntag nach dem Michaelistag, 29. Sept.) gehört zu denjenigen Festen der evangelischen Kirche, die erst verhältnismäßig spät offiziell eingeführt sind (Preußen 1773, wiederholt 1836), obwohl biblische Tradition (¶ Erntefeste) wie die festgehaltenen altheidnischen Erntegebräuche und Ackerkulte längst für dieses Dankfest sprachen. Das Volk hatte schon manchen alten Brauch christlich gedeutet: der einst dem Wodan zu Ehren stehen gelassene Aehrenbüschel wurde hier und da Peterbült genannt und dem Petrus, dem Wetterherrn, als Opfer dargebracht; der heilige Oswald, zu dem der süddeutsche Schnitter betete, wurde als christlicher Heiliger empfunden. — Die katholische Kirche kennt kein E. als einheitlich bestimmten kirchlichen Festtag oder mit eignem Offizium; es wird in den einzelnen katholischen Diözesen oder selbst Pfarreien an verschiedenen Sonntagen des Herbstes gefeiert. — Erntefasten (Quatemberfasten) ¶ Fasten: II, 5.

Heino Pfannenschmid: Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Kultus, 1878; — U. Jahn: Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, 1884; — H. S. Rehm: Deutsche Volksfeste und Volkssitten, 1908. **Zsch.**

Erntefeste im AT. Die Hauptfeste im alten Israel waren E. Fasttage und Sühnefeiern haben gewiß nicht gefehlt, aber sie waren in der alten Zeit meist keine ständige Einrichtung, sondern wurden beliebig auf königlichen Befehl veranstaltet, wenn nationale Katastrophen es erheischten. Das blieb so bis zur Zeit Josias, unter dem das ¶ Deuteronomium eingeführt wurde. Durch dies neue Gesetzbuch wurden die Feste von den natürlichen Anlässen gelöst und mit geschichtlichen Tatsachen verknüpft, so daß sie aus E.n zu Erinnerungsfeiern wurden. Die völlige Umgestaltung ist erst durch den ¶ Priesterkodex erreicht worden. Zu den alten E.n gehören das Mazzoth-, Wochen- und Laubhüttenfest, von denen das letzte als das Fest schlechthin bezeichnet werden darf. — ¶ Feste und Feiern Israels. **Greßmann.**

Eros ¶ Griechenland, Religion. — Die Gestalt des E., Cupido oder Amor ist, wie so manche andre antike Figur (Orpheus, Odysseus) in die altchristliche Kunst übergegangen. Freilich war ihr Gebrauch hier beschränkter als vordem. Alle mythologischen Szenen z. B. zwischen E. und Aphrodite schieden durch ihren Inhalt aus. Auch waren die christlichen Künstler sehr bald außerstande, einen nackten Kinderkörper zu modellieren, und ließen darum immer mehr von dieser schweren Aufgabe. Trotzdem blieb auch unter den Christen noch lange ein weites Feld für die Verwendung von Amorfiguren in der Kunst. Abgesehen von den vielen Fällen, wo Amoretten lediglich eine dekorative Aufgabe hatten und wo man sie vor Engelgestalten bevorzugte, finden sich von christlichen Künstlern besonders häufig Amoretten dargestellt, die Weinlese halten.

In den Augen der Heiden wurde durch die Ernte der reifen Trauben die tägliche Ernte symbolisiert, die der Tod unter den Menschenleben hält; dieser Gedanke lief halbklar mit dem Gedanken von Jesus als dem mystischen Weinstock zusammen: so eigneten sich solche Szenen aus der Weinlese als Reliefs für Sarkophage und zu ähnlichen Zwecken. Der nackte Todesgenius, der die Fackel auslöscht, findet sich dagegen bei Christen nur ganz vereinzelt. „Etwa deshalb, fragt Leclercq (s. u.), weil das an den Gedanken des ewigen Schlafs erinnerte, der im Widerspruch stand zu den Gedanken der christlichen Theologie von der Auferstehung der Leiber und von dem nur zeitweiligen Schlaf im Grabe? Aber man sieht doch sonst die Gläubigen nicht ängstlich, die viel bedenklicheren Formeln wie domus aeterna (ewiges Haus) und somno aeternali (zu ewiglichem Schlafe) zu gebrauchen." — Die antiken Vorbilder für die E.-Typen der christlichen Kunst weisen auf den Orient (¶ Altchristliche Kunst: I) als Ursprungsland.

H. Leclercq: Amours, Dd'A I, Sp. 1606—1648. **Sch.**

Erpenius = Thomas van Erpe (1584—1624), berühmter Orientalist, geboren zu Gorkum in Südholland, studierte in Leiden Theologie und unter Joseph Scaligers Einfluß Orientalia und erhielt nach Reisen durch England, Frankreich, Italien und Deutschland, die ihn mit berühmten Fachgenossen wie geborenen Orientalen in Verbindung brachten, in Leiden 1613 eine orientalistische, dazu 1619 eine für ihn neben der schon bestehenden besonders gegründete hebräische Professur; daneben war er als Dolmetscher auch in politischem Dienste tätig. Von seinen Werken, die er in einer von ihm selbst errichteten (nach seinem Tode mit der ¶ Elzevirschen vereinigten) Druckerei drucken ließ, ist das berühmteste seine arabische Grammatik, die erste abendländische, die einen wirklichen Namen hat. Seit 1613 in vielen Auflagen herausgegeben, ist sie zwei Jahrhunderte lang das Musterwerk für alle Arbeiten dieser Art geblieben. Auch ein von E. selbst verfaßter Auszug daraus „Rudimenta linguae arabicae" (Anfangsgründe der arabischen Sprache) ist seit 1620 häufig wieder aufgelegt worden. Daneben hat er mehrere arabische Texte herausgegeben (Sprichwörter, Fabeln, El-Makins sarazenische Geschichte u. a.). Aber auch in den Dienst der biblischen Wissenschaft wußte er seine philologische Gelehrsamkeit zu stellen, nicht bloß durch seine hebräische Grammatik (1621), sondern namentlich durch seine Ausgaben von Bibeltexten in arabischer Sprache: 1615 Römer- und Galaterbrief, 1616 das ganze NT, namentlich auf Grund einer Leidener Handschrift aus dem spätern Mittelalter, 1622 die von einem afrikanischen Juden des 14. Jhd.s verfaßte Uebersetzung des Pentateuchs. Aus seinem Nachlaß kamen die Psalmen syrisch heraus.

E. Rödiger in: Ersch und Gruber: Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, Sekt. I, 37, S. 359—361. **Bertholet.**

Ersatzreligionen, moderne.

1. Allgemeines; — 2. Uebersicht über die einzelnen E.

1. Die Versuche, mit der bestehenden Religion zugleich den religiösen Trieb überhaupt auszurotten, ohne daß irgend ein Ersatz gesucht würde, sind bisher selten gewesen und haben keine große Bedeutung erlangt. Ob das in Zukunft anders werden wird, darüber sind die Ansichten unter Freunden wie Gegnern der Religion geteilt. Wie man hier urteilt, hängt wesentlich davon ab, wie man über Art und Stärke der psychologischen Wurzeln der Religion denkt (¶ Wesen der Religion), u. a. auch über die Bedeutung religiösen Glaubens als Schlußgliedes unserer Weltanschauung (¶ Gottesbeweise). Bisher hat man jedenfalls im allgemeinen beim Kampf gegen die bestehende Religion entweder das Ziel gehabt, sie durch eine andere zu ersetzen; solche Versuche sind in der Neuzeit innerhalb der christlichen Kulturvölker mehrfach gemacht worden, sei es so, daß man in Europa und Amerika Religionen einführen wollte, die anderwärts schon längst bestanden (Propaganda dieser Art wird hauptsächlich von Buddhisten, daneben von Parsisten und Anhängern des Islam, besonders einiger seiner Sekten getrieben, ¶ Neubuddhismus, ¶ Persische Propaganda, ¶ Islam), sei es, daß man eine wesentlich neue Religion zu stiften unternahm (wobei hier unerörtert bleiben mag, inwieweit das, was man als neue Religion ausgab, auch diesen Namen verdiente und wirklich religiöse Kräfte im Menschen zu wecken imstande war); die bekanntesten Versuche dieser Art sind der der ¶ Theophilanthropen und der A. ¶ Comtes, etwa auch schon der in der französischen Revolution eingeführte Kultus der Vernunft. Oder aber man bekämpfte die Religion überhaupt, suchte jedoch einen Ersatz für sie. Auch radikalste Gegner des Christentums haben die Macht über die Gemüter, die der von ihnen bekämpfte Glaube hat, insofern anerkannt, als sie den bisher sich religiös betätigenden seelischen Kräften ein anderes Tätigkeitsgebiet anzuweisen suchten. Wieso gerade in der geistigen Welt unserer Tage für mancherlei derartige Religionssurrogate, E., ein günstiger Boden ist, darüber vgl. ¶ Christentum, seine Lage in der Gegenwart. Hier soll nur ein Ueberblick über diese verschiedenen Religionssurrogate versucht werden; das Einzelne ist in besonderen Artikeln genauer zu charakterisieren.

Die Mannigfaltigkeit der Gedanken, Motive und Gefühle, die zum Ersatz der religiösen dienen können, ist mindestens so groß, wie die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens selbst. Da aber die Religion, so sehr sie auch den Verstand beschäftigen und den Willen bewegen mag, wesentlich doch im Gefühl wurzelt, so können am leichtesten starke Gefühlsregungen anderer Art unbewußt an ihre Stelle treten oder mit voller Absicht als Ersatz für sie ins Auge gefaßt werden. Und weil christliche Frömmigkeit nicht eine Sache vorübergehender, wenn auch vielleicht leidenschaftlicher Aufwallungen, flüchtiger Stimmungen sein will, sondern eine dauernd im Gefühl vorhandene und von da aus den ganzen Menschen bestimmende Beziehung zu Gott, ein lebendiger, anhaltender Verkehr mit Gott, so treten in unserer Seele am leichtesten an ihre Stelle dauernd von starken Gefühlen begleitete Beziehungen zu anderen Lebensmächten. Die Religion erscheint so als verwandt mit der Stimmung und Haltung des Menschen gegenüber dem sozialen Körper, dem er angehört, gegenüber seinem Stand oder Volk, als verwandt mit dem seelischen Verhältnis des Soldaten zu seiner Truppe, des Freundes zum Freunde, des Liebenden zum Geliebten; lehrreiche Bemerkungen hierüber finden sich bei Georg Simmel: Die Religion,

1906. Es ist aber im Folgenden nicht überhaupt davon zu reden, daß Gemeinsinn, Patriotismus, Freundschaft, Liebe, oder auch andere, durch unerschöpfliche Wiederholung in der Seele mächtig gewordene Regungen, wie die Freude am Schönen in Natur und Kunst, religiöse Art annehmen und so unbewußt oder bewußt zum Religionsersatz dienen können. Das geschieht unendlich oft, aber häufiger unbewußt, und Viele, die derartiges erleben, machen kein Wesens davon, lassen das ihre Privatangelegenheit bleiben, machen es nicht zum Programm für andere, für die Allgemeinheit.

Andere aber tun gerade dies, und von diesen bewußten Versuchen, Religionssurrogate, E., einzuführen und den im Dienst solcher Versuche entwickelten Theorien sprechen wir hier. Natürlich sind die Uebergänge fließend. Nicht nur kann, wie soeben gesagt, was der eine planmäßig als Religionsersatz zu verbreiten sucht, in der Seele eines andern tatsächlich die Religion ersetzt haben, ohne daß er sich dessen recht bewußt wird; er meint vielleicht durchaus, dabei die überlieferte Religion festzuhalten. Und wo man bewußt die bisher herrschende Religion bekämpft, kann doch der Gegensatz von sehr verschiedener Schärfe sein; der eine will mit der von ihm verfochtenen E. eine Ergänzung zu jener bieten, der andere sie völlig ersetzen, sehr häufig wird auch, was tatsächlich als Religionssurrogat wirkt, gepflegt und empfohlen, ohne daß von seinem Verhältnis zur bestehenden Religion überhaupt gesprochen wird, mag dieses Unterlassen nun Gedankenlosigkeit oder Absicht sein. Dementsprechend ist auch die äußere Haltung der Vertreter dieser E. zu den vorhandenen christlichen Kirchen sehr verschieden. Teils wird sie völlig dem Einzelnen überlassen, teils wird Austritt gefordert, teils wird formeller Austritt gerade nicht gewünscht, sei es nun, daß man stärkere Werbekraft zu entfalten hofft, wenn man in der Kirche bleibt (was nicht Unredlichkeit zu sein braucht; mancher, dem andere jedes Heimatrecht in der Kirche bestreiten, meint selbst, darin bleiben zu dürfen, besonders in einer protestantischen Kirche, da dem Protestantismus Individualistisches eingestiftet ist und unsere Landeskirchen im allgemeinen Laienmitglieder auch bei noch so großen Differenzen in religiösen Anschauungen nicht ausschließen, nicht ausschließen können), sei es, daß man die Religion so sehr als Privatangelegenheit ansieht, daß keine Verpflichtung bestehe, anderen oder dem Staat durch bestimmte Handlungen unsern Standpunkt kund zu tun. Endlich sind scharfe Unterscheidungen hier auch insofern schwierig, als bei dem einen die betr. Ersatzreligion eine wirkliche Religion ist, bei dem andern eine lediglich mit dem Verstand erfaßte Theorie bleibt. Vor allem können sich diese E. aufs mannigfachste verbinden; mancher vertritt Elemente der einen mit solchen der anderen zusammen; oft verschmelzen sich mit modernsten Ideen solche aus uralten Religionen — so wirken in der Theosophie alte indische Motive mit.

2. Versucht man nun, die hier in Betracht kommenden Erscheinungen irgendwie zusammenzuordnen, so kann es sich erstens nur um die wichtigsten handeln. Zweitens soll man angesichts der dargelegten verwickelten Sachlage nicht meinen, es lasse sich irgendwelche systematische Anordnung reinlich durchführen. Drittens wird die Abgrenzung der ganzen Gruppe dieser E. von den vorhin genannten verwandten Erscheinungen oft strittig sein. Man kann die Religion Comtes, die wir als Versuch einer Neuschöpfung ansahen, Ersatzreligion in dem Sinne nennen, in dem das Wort hier verwendet ist: Religionssurrogat, und man kann die im folgenden unter den E. aufgeführte Theosophie als Versuch einer wirklichen religiösen Neuschöpfung betrachten, bei der allerlei in alten Religionen bereits vorhandene Elemente mit benutzt werden. Mit diesen Vorbehalten wird man zunächst so scheiden dürfen: den ästhetischen Religionssurrogaten stehen gegenüber die mehr theoretisch-philosophisch-spekulativen und die mehr ethisch-praktisch-sozialen, am Handeln des Menschen überhaupt oder seinem Handeln innerhalb eines bestimmten sozialen Kreises orientierten.

Aesthetischer Ersatz der Religion: d. h. die Befriedigung und Veredlung des Menschen durch das Schöne in Natur und Kunst soll an Stelle der Religion treten (¶ Erbauung: III. an Natur und Kunst). Künstlerische, philosophische und eigentlich religiöse Ideen sind in den einschlägigen Reformgedanken Richard ¶ Wagners vereinigt. Daß der Mensch sich im Gefühl ins Unendliche versenke, so seiner Einheit mit dem Göttlichen inne werde, erscheint auch heute vielen als das eigentliche Wesen der Religion; der Strom der Mystik fließt noch durch das Land unserer Tage, in der orientalischen und römisch-katholischen Kirche deutlicher erkennbar als in der protestantischen. Ueber die Frage nach dem Recht der Mystik im evangelischen Christentum ¶ Mystik, grundsätzlich; über einige der charakteristischsten Versuche aus der Neuzeit, von einer die kirchlichen Dogmen wesentlich ablehnenden Naturanschauung und Philosophie aus doch eine höchste mystische Religiosität zu pflegen ¶ Mystik, neue. Philosophie wird, nicht für alle Philosophen, aber für einige tatsächlich immer zum Religionsersatz werden, für andere wenigstens Richtung und Grenzen des religiösen Denkens bestimmen; über die wichtigsten in der Gegenwart vertretenen philosophischen Anschauungen und ihr Verhältnis zur Religion ¶ Philosophen der Gegenwart; von den Bestrebungen, philosophische und religiöse Gedanken zu einer einheitlichen Weltanschauung und zwar einer den überlieferten christlichen Anschauungen wesentlich entgegengesetzten zu verbinden, sind gegenwärtig am einflußreichsten die, die sich zusammen als monistisch bezeichnen — in Wirklichkeit verbinden sich hier sehr verschiedenartige Elemente, ¶ Monismus ¶ Freidenker. Bei dem bekanntesten Vertreter dieser Anschauung, bei ¶ Haeckel, findet sich noch eine Anzahl charakteristischer Spezialgedanken über den Ersatz der Religion. Gleichfalls unter heftiger Feindschaft gegen das vorhandene Kirchen- und Christentum vertritt religionsphilosophische oder, wenn man will, religiöse Gedanken Ernst Horneffer, wie denn schon seinem Meister ¶ Nietzsche, dem großen Christentumshasser, doch Religiöses nicht fehlt. Eine mehr populäre und, wenn sie ausgebildet ist, weltumspannende Spekulation von völlig anderer Art, bei ihren Anhängern die christlichen Gedanken teils nur ergänzend, teils umwandelnd oder ersetzend, finden wir in der ¶ Theosophie. Zuversichtliche Betätigung z. T. derselben Gedanken und energisches Studium verwandter Probleme begegnet uns im ¶ Spiritismus. — Die Religion durch ethisches Streben und Denken zu er-

setzen wird am umfassendsten versucht in der Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur und den entsprechenden Bewegungen in anderen Ländern, ¶ Ethische Kultur. Solche Gedanken haben z. T. und unter eigentümlichen äußeren Formen schon lange mitgewirkt in der ¶ Freimaurerei. Daß wir nicht der ganzen Menschheit, sondern zuerst unserem Volke dienen sollen, und nicht nur dies, sondern daß der nationale Gedanke geradezu oberstes Prinzip für unsere ganze Lebensanschauung und -führung werden solle, ist eine Idee, die, von der Rassentheorie (¶ Rasse und Religion) unterstützt, gegenwärtig manche Kreise beherrscht. ¶ Nationale Weltanschauung tritt hier geradezu an die Stelle der Religion. Bestimmte Urteile über Nationalität und Rasse sind von entscheidender Bedeutung auch für Eugen ¶ Dühring; der von ihm proklamierte Religionsersatz trägt schließlich mehr ethisch-metaphysischen Charakter. Daß Standes- oder Parteizugehörigkeit die Menschen mit einem Eifer, einer Begeisterung erfüllen kann, die entschieden religiöse Formen annimmt (während die Partei sich der bestehenden Religion und Kirche feindlich gegenüberstellt), sehen wir am eindrucksvollsten bei der sozialdemokratischen Arbeiterschaft; freilich beruht die Macht der Partei über die Gemüter keineswegs bloß darauf, daß sie Klassenpartei ist, sondern mindestens ebensosehr auf der ins Parteiprogramm aufgenommenen Geschichtsphilosophie; so liegt, wo das Bekenntnis zur ¶ Sozialdemokratie als Religionssurrogat wirkt, eine Synthese theoretisch-philosophischer und ethisch-praktisch-sozialer Motive vor. Will man den Protest gegen alle soziale Ordnung noch als soziales Motiv gelten lassen, so hat man eine Verbindung solcher Motive mit philosophischen auch im Anarchismus, ¶ Nihilismus und Anarchismus. Naturbegeisterung, philosophische und praktische Motive wirken endlich in eigentümlicher Weise dort zusammen, wo Naturheilkunde, naturgemäße Lebensweise „Lebensreform" oder dergl. zum Religionssurrogat wird, ¶ Lebensreform.

Mancherlei wertvolles Material findet sich in Frédéric Charpin: La question religieuse, 1908 (Zusammenstellung der Antworten auf eine vom Mercure de France veranstaltete Umfrage). Einiges in: Die Deutsche Kirche. Eine Umfrage in Sachen des Zusammenschlusses der deutschen evg. Landeskirchen, veranstaltet von den Wartburgstimmen, 1903. — Weitere Literaturangaben bei den einzelnen Artikeln, auf die hier verwiesen ist. **Mulert.**

Erscheinungswelt der Religion (Phänomenologie der Religion). **Uebersicht.**

Die Phänomenologie der Religion beschäftigt sich mit der Religion, insofern diese in die Welt der Erscheinungen hinaustritt und als eine empirische und historische Größe beobachtet werden kann. Sie beschreibt die Art, wie sich die Zustände des religiösen Gemüts, seine Gedanken, Gefühle und Bestrebungen äußern; die Mittel, deren sich der Mensch bedient, um sich als religiösen darzutun, die Institutionen, welche die Religion aufrecht erhält, die Werke, die sie in der materiellen wie in der geistigen Welt geschaffen hat, und die sichtbaren Wirkungen der Religion als organisierender, maßgebender und erzieherischer Macht. — Diese äußeren Erscheinungen setzen ein inneres Leben voraus, zu dem sie sich indessen je nach den verschiedenen Stufen der Entwickelung verschieden verhalten. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß auf den niederen Stufen das Aeußere, auf den höheren das Innere besonders hervortritt. Mit der wachsenden Vergeistigung und Verinnerlichung der Religion werden ihre äußeren Phänomene indessen nur selten ganz beseitigt, wohl aber bemerkt man eine Neigung, das Aeußere als Symbol aufzufassen, oder auf andere Weise den alten Bräuchen neue Gedanken unterzuschieben. Die Versuche aber, von den äußeren Erscheinungen gänzlich abzusehen, um das Religiöse nur als inneres Leben zu betätigen, haben sich in der Geschichte nicht behauptet. Das Bedürfnis, das Heilige als greifbare Realität zu fassen, oder doch das Unfaßbare in Symbolen anzuschauen, überdauert die rationalistische Kritik; und zu diesen individuell-psychologischen Motiven, das Aeußere aufrecht zu halten, kommt die praktische, soziale Nötigung, das Heilige als ein gemeinschaftliches Gut, also als Institution und Organisation beizuhalten. Wie soll Gemeinschaft der Religion bestehen, wo sich die Religion nicht durch äußere Erscheinungen kundtut?

Um einen Ueberblick über die Gesamtheit dieser Erscheinungen zu gewinnen, ließe sich vielleicht eine Einteilung versuchen (I) nach den materiellen und (II) den geistigen Aeußerungen der Religion an sich sowie (III) nach der Wirkung oder der Verwirklichung des Religiösen im Menschen, also:

I. Heilige Bräuche; — II. Heilige Worte; — III. Heilige Menschen.

Unter diese Ueberschriften gruppieren wir die Phänomene, indem wir innerhalb jeder Kategorie möglichst die historische Entwickelung berücksichtigen.

I. Heilige Bräuche.

A. Die Magie; — B. Der Kultus.

Die Gebräuche sind deshalb an erster Stelle zu behandeln, weil sie, soweit wir wissen, dem Religiösen den primitivsten Ausdruck geben und weiteren Ausgestaltungen (durch Worte und Theorien) zu Grunde liegen. Früher war es in der Religionswissenschaft üblich, die ursprüngliche Religion als eine Lehre zu betrachten, die, entweder als priesterliche Weisheit oder in der Form von Mythen hervortretend, sich später mit Gebräuchen umkleidete. So deutete Georg Friedrich ¶ Creuzer (geb. 1771, 1804—58 Prof. in Heidelberg; Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bde., 1810—12. 1837—44 [3]) nach neuplatonischem Muster die sichtbare Seite der Religion als etwas Symbolisches, das der Laienwelt die höheren Ideen der Religion andeuten solle; und auch die Romantiker wollten die Mythen als den poetischen Grundstoff der Religion betrachten, an den sich das Kultische als ein Unwesentlicheres anfüge; ja man war geneigt, in Religionen wie der indischen, der ägyptischen, der chinesischen die geistige Anbetung des Himmels oder der Himmelsmächte für alt, die fetischistischen Bräuche dagegen, die in den nämlichen Religionen nachweisbar waren, für Gebilde einer späteren Entartung zu halten. Der jetzigen Forschung hat sich dieser Gesichtspunkt als unhaltbar erwiesen; unaufhörlich werden wir daran erinnert, daß eben die Mythen, geschweige denn die theologischen Ansichten, sekundäre und spätere Erzeugnisse sind, die oft dazu dienen sollen, einen Kultus oder eine Sitte ätiologisch (= durch Erzählung seiner Ursache) zu erklären. Dieser Gesichtspunkt, den besonders Andrew Lang in seinem Custom and Myth scharf hervorgehoben hat, hat sich bis auf weiteres in der Forschung bewährt, besonders

weil wir oft Bräuchen begegnen, die von keinem Worte, von keiner Theorie begleitet werden, sondern an sich wirken.

A. Die Magie.

1. Die Arten der Magie: a) Unmittelbare Kraftübertragung; — b) Sympathetische Magie; — c) Bildzauber; — d) Verhexungen; — e) Beschwören und Bannen; — f) Traumdeutung usw. — 2. Die Objekte der Magie: a) Vereinzelte Naturkräfte; — b) Menschen und Tiere; — c) Tote und Geister; — d) Die Natur; — e) Geschichte.

Unter den heiligen Bräuchen scheinen wiederum die magischen die primitiveren zu sein, nicht nur weil wir sie bei sehr niedrigen Völkern als das einzig Religiöse finden, sondern auch, weil sie sich in Kulturreligionen als eine untere und ältere Schicht verbergen, den offiziellen Kultusbräuchen (z. B. dem Opfer) zu Grunde zu liegen scheinen und oft, obwohl unverstanden, dennoch mit größter Treue als das bewahrt werden, worauf es recht eigentlich ankommt. Auch entsprechen die magischen Bräuche derjenigen Naturauffassung, die wir mit gutem Grunde für die primitivste halten, nämlich dem Glauben an ein unmittelbares Vorhandensein von Kräften oder Willen in der Natur, die alle Naturvorgänge verursachen und, ohne von irgend einem Zusammenhang gebunden zu sein, lediglich nach eigener Laune handeln. Deshalb gilt es für den Menschen, diese Kräfte zu bändigen oder für sich zu gewinnen, um dadurch die für das menschliche Leben günstigen Bedingungen hervorzuzwingen. Solche Macht besitzt nur der Zauberer, sie bildet aber auch in seiner Hand ein vollkommen sicheres Mittel zur Lebenserhaltung.

1. a) Eine unmittelbare Kraftübertragung scheint die einfachste Art zu sein, diese Herrschaft über die Natur zu erringen. Der Mensch lädt sich sozusagen mit der Naturkraft wie mit Elektrizität. Im altherkömmlichen Steinkultus war es immer ein wichtiger Zug, daß der heilige Stein heilende und befruchtende Kraft besaß, weshalb kranken und unfruchtbaren Frauen durch Berühren des Steins oder durch Verweilen in dessen Nähe geholfen werden konnte. Ebenso war es möglich, aus heiligen Quellen, aus Pflanzen und Bäumen, aus Tieren (besonders aus Tierblut), ja aus gewissen Menschen ihre Kräfte zu schöpfen. So konnte es dem Zauberer gelingen, übermenschliche Kräfte zu gewinnen, durch die er die Mächte der Natur bewältigen und leiten konnte. Diese primitive Kraftübertragung liegt nicht nur allerlei Volksbräuchen, sondern auch oft den Kultushandlungen (Opfern und Sakramenten) zu Grunde.

1. b) Neben diesem unmittelbaren Verhältnis zu den Naturmächten erscheint sehr früh ein mittelbares, indem der menschliche Wille und die menschliche Intelligenz sich die Macht zuschreiben, die Natur und die Geister zu beeinflussen, nämlich durch eine Suggestion, kraft deren der Wunsch der Menschen das Erwünschte hervorzwingt. Dies ist das Wesen der sympathetischen Magie, die durch eine mimische oder bildliche Darstellung den betreffenden übermenschlichen Mächten vormacht und beibringt, was sie zu leisten haben, wie wenn man durch Wasserbegießungen Regen, durch Feueranzündung die Sonne, durch Begattungszeremonien Fruchtbarkeit, durch Kriegstänze den Sieg hervorrufen will.

1. c) Bei dergleichen Bräuchen geht man davon aus, daß die bloße Aehnlichkeit zwischen zwei Dingen (Feuer = Sonne) genügt, um eine Reihe von Wirkungen einzuleiten; und man glaubt, daß nicht nur die Natur, sondern auch Geister, Götter, ja in der Ferne weilende Menschen gezwungen werden, dem Gebote einer solchen Darstellung zu gehorchen. Dies ist das Prinzip des vielverbreiteten Bildzaubers, wonach man entweder ein Bild von dem Erwünschten (z. B. von puppenartigen Kindern, von Lämmern) herstellt, um das Erwünschte selbst hervorzulocken; oder wonach man meinte, wenn man das Bild einer Sache oder einer Person besitze, diese selbst in seiner Gewalt zu haben, so daß man ihr zu schaden oder zu helfen vermöge. Die Kunst verdankt diesem Glauben viele ihrer Aufgaben; die Identität des Gottes und des Götterbildes bleibt weit hinaus über die Stufe primitiver Religion eine feste Annahme. Neben der Aehnlichkeit reichen auch Angehörigkeit und Berührung hin, um ein solches Kausalverhältnis herzustellen. Indem man die Dinge als mehr oder weniger beseelt und die Lebenskraft als ein halb stoffliches Wesen, als eine Art Fluidum betrachtet, und indem man zugleich mit dem Prinzip des pars pro toto (der Teil tritt ein fürs Ganze) vollen Ernst macht, kommt man zu der Praxis, die Nägel oder Haarlocken, die Kleider, Waffen oder Geräte eines Menschen für eine vollgültige Vertretung desselben zu halten, durch die man ihn in seiner Gewalt haben könne. Ebenso gilt der Name einer Person für einen Teil seiner selbst, durch den man ihn zu bezwingen vermöge, was bekanntlich in dem Verkehr mit Geistern und Gespenstern eine große Rolle spielt.

1. d) Von diesen Voraussetzungen aus ist der Glaube an Verhexungen zu verstehen, der das primitive Leben beherrscht. Die meisten Uebel, die im menschlichen Leben eintreffen: Krankheiten, besonders Wahnsinn, Unfälle, mißlungene Unternehmungen, werden dem Einflusse von Zauberern und Hexen zugeschrieben, die entweder über die Macht der Geister verfügen oder kraft ihrer eigenen Macht und geheimnisvollen Einsicht verstehen, in das Leben und den Weltlauf einzugreifen. Tierseuchen werden noch unter uns häufig als auf diese Weise entstanden betrachtet. Kein Aberglaube ist wohl so verbreitet auf Erden als der Glaube an den bösen Blick.

1. e) Wo Uebel abzuwehren sind, muß also deren persönliche Ursache ausfindig gemacht und überwunden werden; und die Heilung und Hilfe, die gebracht werden kann, nimmt daher den Charakter des Beschwörens und Bannens an, nämlich von Geistern oder Zauberern, die über schädliche oder hilfreiche Kräfte verfügen. Der Kampf zwischen Zauber und Gegenzauber ist dem primitiven Menschen der eigentliche Lebenskampf; mit Bösem muß er Böses und mit Teufeln Teufel vertreiben. Das wichtigste Wissen ist das Geheimwissen, das die Namen der Geister kennt und die Wirkung geheimer Kräfte durchschauen und durchkreuzen kann.

1. f) Dieses Wissen kann der Zauberer erreichen durch seinen Verkehr mit Geistern und Dämonen, vor allem mit Toten, die er zu diesem Zwecke heraufbeschwört. Oder er versteht, das zu deuten, was ihm in Träumen oder Visionen kundgegeben wird, und weiß dadurch den Willen höherer Mächte auszulegen. Die Macht der Priesterschaft hat sich in den meisten Religionen

von jeher auf diesen Anspruch begründet; die Orakelinstitutionen beruhen darauf; die königliche Gewalt erreichte darin ihren Gipfel: sowohl die Pharaonen als die chinesischen Könige erhielten von ihren Vätern, den Göttern, durch Träume Offenbarungen, die für ihre Regierung entscheidend wurden, — Träume, die sie entweder selbst unmittelbar verstanden oder die ihnen von den Traumdeutern ausgelegt wurden. Auch die Propheten, grade die gewaltigsten Verkünder höherer Wahrheiten, verdanken visionären Zuständen ihre besten Inspirationen. — Solche Offenbarungen waren aber nicht den Auserwählten vorbehalten; durch Inkubation an heiliger Stätte (Tempelschlaf) konnte im Altertum jedermann unter göttlichen Einfluß geraten und so über Krankheiten, über politische Fragen, über gestohlene Sachen usw. Rat und Hilfe erhalten. — So wurde die Welt bei fortschreitender Technik der Magie eine Welt der Wunder und der Zeichen, die zu deuten das eigentliche Geschäft der heiligen Männer und Frauen ward. Während die Magie der Kraftübertragung auf einem unmittelbaren Verhältnis zu den Kräften der Natur oder dem Willen der Geister beruht und ein Ausschöpfen oder ein Bezwingen derselben sein will, setzt die spätere und „höhere" Magie Geister und Götter voraus, die geistiger und persönlicher sind, und deren Wille sich nur mittelbar (durch Zeichen oder Symbole) kundgibt. Er muß deshalb zunächst durch Divination erraten werden, bevor mit ihm operiert werden kann. Am häufigsten aber ist auf dieser Stufe nur davon die Rede, daß man blind dem höheren Willen folgt. Diese Magie, die sich als Mantik von der niederen Magie unterscheiden ließe, entwickelt sich von der primitiven Wahrsagerei des besessenen Zauberers bis zu einer pseudowissenschaftlichen Deutung der Naturphänomene. Denken wir nur an die römischen Auguren und Haruspices oder an die Astrologie eines Tycho Brahe und Melanchthon, um nicht von den Chinesen oder Chaldäern zu sprechen.

2. Die Objekte der Magie sind ebenso verschieden wie die Arten der Magie, umspannen aber insgesamt das ganze Dasein.

2. a) Der primitiven Kraftübertragung entsprechen vereinzelte Naturkräfte als Objekt. Ueberall, wo eine Erscheinung oder ein Vorgang die Aufmerksamkeit weckt, wird mit dem betreffenden Agens eine magische Verbindung geknüpft.

2. b) Menschen und Tiere treten schon auf dieser Stufe in den Vordergrund, und zwar wegen ihrer höheren Lebenskraft, die man sich anzueignen sucht. Das geschieht besonders durch Trinken des Blutes, mitunter auch durch Aufbewahrung der Körperteile (besonders des Kopfes, des Haares). Auch wo die Magie den Charakter der Wahrsagerei annimmt, werden vorzugsweise Tiere und Menschen als die Organe geheimer Mächte betrachtet, deren Willen und Rat sie entweder durch ihren Körperbau, ihr Eingeweide, ihre Bewegungen oder ihre Stimmen offenbaren.

2. c) Die Magie als Mantik hat vor allem die Toten, neben den Geistern, die aber oft ebenfalls animistischen Ursprungs sind (¶Animismus) zu ihrem Objekt.

2. d) Die Divinationskunst verläßt aber mit der steigenden Entwickelung diese menschlichen Objekte, und wendet sich wieder den Naturphänomenen zu, teils den abnormen oder doch den seltenen Naturerscheinungen (Kometen, Verfinsterungen u. ä.), die als besondere Wahrzeichen gedeutet werden, teils der Natur als einem geregelten Ganzen, besonders den Himmelserscheinungen, deren Bewegungen man in der Ueberzeugung studiert, daß die Begebenheiten des irdischen Lebens nur die Widerspiegelung eines himmlischen Weltlaufs sind. Mit der Kenntnis der himmlischen Vorgänge soll dann auch ein Vorwissen vom menschlichen Lebenslauf gegeben sein.

2. e) Wie man hier zu einem gewissen Begriff von einer gesetzlich geregelten Natur gelangt ist, bildet man sich zugleich eine gewisse Idee von der Geschichte, indem man die menschlichen Begebenheiten nicht mehr als zufällige Begebenheiten oder Launen der wechselnden Zeiten, sondern als Ergebnisse göttlicher Ratschlüsse oder eines ewigen Schicksals betrachtet. Der Seher, der diese Grundmächte kennt, versteht die Zeichen der Zeit zu lesen und die Zukunft vorauszusagen. Seine Tätigkeit entspricht also in gewisser Weise der des wirklichen Historikers, wobei freilich die Kenntnis des Historikers von der Gesetzmäßigkeit der Begebenheiten eine empirische ist.

B. Der Kultus.

1. Kultobjekte: a) Naturdienst (α. Stein; — β. Bäume und Pflanzen; — γ. Tiere; — δ. Menschen, Tote; — ε. Naturereignisse, Himmelskörper, Elemente u. ä.); — b) Idole (α. Fetische; — β. Götterbilder; — γ. Bilderlose Kulte; — δ. Symbole; — ε. Geheiligte Gegenstände). — 2. Kultische Vorgänge: a) Das Opfer und sein Zweck (α. Bannung; — β. Opfertier = Gott; — γ. Bundesschließung; — δ. Gabe; — ε. Kauf und Versicherung; — ζ. Votivgabe; — η. Sühne und Reinigung; — ϑ. Lob und Dank; — ι. Sittliche Leistung). — b) Die Darbringung des Opfers (α. Animistische Opfer; — β. Chthonische Opfer; — γ. Opfer an himmlische Götter; — δ. Blutige und unblutige Opfer; — ε. Menschenopfer, Kannibalismus). — c) Andere Kultsitten (α. Festliches; — β. Phallisches; — γ. Asketisches). — 3. Kultusstätten (Heiligtümer): a) Naturheiligtümer; — b) Künstliche Heiligtümer. — 4. Kultische Zeiten (Kalender, religionsgeschichtlich): a) Zeiteinteilung nach der Arbeit; — b) Astronomischer Kalender; — c) Erlösungsfeste, Gedenkfeiertage, Tageszeiten, Gebetsstunden.

Wenn sich überhaupt eine Grenze zwischen Magie und Kultus ziehen läßt, muß der Unterschied darin bestehen, daß man bei der Magie unpersönlichen Kräften und Geistern, im Kultus dagegen persönlichen Geistern oder Göttern gegenübersteht, auf deren Willen man einzuwirken sucht, damit sie sich für das Heil der Menschen entscheiden, während in der Magie nur von einem mechanischen Zwingen oder einem Gehorchen der übermenschlichen Mächte die Rede ist. Im Kultus ist also, da das Heilige als etwas Persönliches aufgefaßt wird, auch das Verhältnis zum Heiligen ein persönliches, nämlich Verehrung, Anbetung, Anflehen oder jedenfalls Andacht — lauter Zustände, die der Magie fremd sind. — Ein anderer Unterschied ist der, daß der Zauber von dem einzelnen Zauberer, ja eigentlich von einem beliebigen Menschen ausgeübt werden kann, daß aber zum Kultus eine organisierte Priesterschaft erfordert wird, die wiederum eine soziale Grundlage haben muß (in Familie, Stamm, Clan, Gemeinde, Staat oder Kirche) — ein Unterschied, der dadurch bestätigt wird, daß man auf dieser Stufe geneigt ist, es als Zauber-

künste zu betrachten, wenn jemand sich erkühnt, auf eigene Hand hin einen Kultus auszuüben. Dieser soziale Charakter der Kultus hängt gewiß mit dem Umstand zusammen (den besonders Robertson Smith hervorgehoben hat), daß die Menschen erst dann, wenn sie es zur seßhaften, gesellschaftlichen Ordnung gebracht haben und sich irgendwie als Herren ihrer Lebensbedingungen fühlen, die übermenschlichen Mächte als freundlichgesinnte Wesen, als Mitarbeiter und Bundesgenossen betrachten können. Erst diese persönlichen und wohlwollenden Wesen wird man Gottheiten nennen können im Gegensatz zu den feindseligen und unpersönlichen Dämonen, welche Menschen und Götter nunmehr gemeinschaftlich befehden. — Dazu kommt noch, als besonderes Merkmal des Kultus, ein kosmisches Moment. Vollentwickelte Kulte wie der assyrische, ägyptische, indische, persische, griechische und römische stellen die Opfer und die Kultusstätte in einen kosmischen Zusammenhang hinein: die kultischen Vorgänge stehen unter dem Schutz der göttlichen Weltmächte und erhalten für den Weltlauf Bedeutung. — Schwierig ist es dennoch, die Grenze zwischen Kultus und Magie aufrecht zu halten. Denn die Magie lebt im allgemeinen unter Kultusformen weiter, teils als Ueberbleibsel der älteren Formen, die von jüngeren Institutionen angeeignet werden, teils als Prinzip vieler kultischen Vorgänge, die also ihrem Wesen nach immer noch magisch bleiben. Doch werden dergleichen Formen und Anschauungen, wenn sie in die Sphäre der Götteranbetung aufgenommen sind, anders gedeutet und nicht mehr als etwas bloß Magisches betrachtet. — Gegenstand der Verehrung können beinahe alle Wesen der Natur sein: Steine, Bäume und Pflanzen, Tiere, Menschen, tote wie lebende, allerlei Naturereignisse und Naturelemente. Daneben findet sich aber eine Reihe von künstlich hergestellten Gegenständen, die wir als Idole bezeichnen können, indem sie gewöhnlich etwas Heiliges abbilden oder darstellen (Fetische und Amulette, Götterbilder, Symbole, geheiligte Gegenstände wie heilige Geräte u. ä.).

1. a) Naturdienst. α) Der vielverbreitete Kultus von Steinen ist ein deutliches Beispiel der Aneignung eines magischen Brauches in den Kultus. Die großen Steine an sich kommen dem Menschen als Behälter von Kraft vor, und merkwürdiger Weise wird der kahle Stein als zeugungskräftig betrachtet, auch wo er keine phallusartige Form besitzt. Phallussteine sind die in Indien, besonders Südindien, überall befindlichen Linga-Steine (linga = phallus), die mit dem Kult des Gottes Siva in Verbindung gesetzt sind. Auch anderswo werden die heiligen Steine als Symbole einer bestimmten Gottheit betrachtet, so in Griechenland die „Hermen"; oder man erklärt sich die Heiligkeit des Steines dadurch, daß ein Gott (ein „Zwerg") darin wohne oder ihn irgendwie (z. B. als Blitz) berührt habe. Oder der Stein wird als bloßes Denkmal z. B. einer Vision oder als Bezeichnung einer heiligen Stätte verehrt. Ferner kann der praktische Gebrauch von Steinen als Kennzeichen (man denke an Grenzsteine, Wegweiser, Malzeichen) sie geheiligt haben, was die Verbindung von Steinen mit Wegegöttern (z. B. Hermes) andeutet. Als Pfeiler und Säulen kommen heilige Steine vielfach in den Heiligtümern vor (so noch im salomonischen Tempel und massenhaft auf Kreta); hier spielt aber das Motiv des heiligen Baumstamms offenbar häufig hinein und macht die Sache etwas verwickelter. Die Säulen der griechischen Tempel scheinen nicht lediglich konstruktiven Zwecken zu dienen, sondern sind zugleich auch wohl kultischen Ursprungs.

β) Heilige ¶ Bäume sind in allen Religionen nachweisbar, ursprünglich wohl als vegetative Kraftquellen (s. o. I A, 1 a), die aber auch künstlich mit magischer Kraft bereichert wurden. So opferten die Germanen Kriegsgefangene dem „Hangatýr", dem Baumgott, den man durch Aufhängen von Menschen verehrte; oder sie wickelten den Darm des noch lebenden Opfers um einen Baum. Die Bäume mit Oel zu salben, war in Griechenland gewöhnlich; in Indien wurden ihnen Reisklöße gebracht. Umgekehrt konnte dann vom Baume Kraft und Fruchtbarkeit geschöpft werden. Auch Heilkraft besaßen die Bäume wie noch heute im Volksaberglauben. Die immergrünen und langlebenden Bäume (Zypressen, Sykomoren) auf Friedhöfen scheinen den Seelen dauernde Lebenskraft verleihen zu sollen. Die germanische Sitte, Maienbäume in Dorf und Haus zu tragen, bereichert die Flur an vegetativer Kraft, die Weihnachtsbäume (Tannen, Christdorn, Misteldorn) ebenso. Die Maienstange ist noch heute, wie früher der Lebensbaum des Dorfes, ein Mittelpunkt im Dorfe, um den die Jugend spielt; bei Hochzeiten mußte sie noch lange dazu dienen, den Brautleuten Kraft zu verleihen. Die Irminsäule der Sachsen war eine Maienstange im großen, wie überhaupt ein Kult von Baumstämmen häufig ist und noch in der Steinarchitektur weiterlebt. — Auf höheren Stufen wird die Heiligkeit nicht dem Baume, sondern einer mit dem Baum verbundenen Gottheit zugeschrieben; entweder einem Dämon, der nur für den Baum und mit ihm existiert (wie den Dryaden), oder einem Gott, der darin seinen Sitz hat (Zeûs dendritēs der Kreter), oder einer Gottheit, die überhaupt diese Gattung von Bäumen für sich erwählt hat (Athene den Oelbaum; Apollon den Lorbeer). Man opfert dann nicht mehr dem Baume selber, sondern der Dryas oder dem Gotte; man opfert überhaupt lieber „unter einem grünen Baume" als irgendwo anders. Wo die Baumgötter wegfallen, kann schließlich ein heiliger Mann den Baum erben, wie in Indien der heilige Feigenbaum die Stätte wurde, wo Buddha die Erleuchtung (bodhi) erlebte. Der Baum wird jetzt als Bodhibaum verehrt; die Legende erzählt indessen noch, daß vor dieser Zeit ein Dämon im Baum hauste und Opfer empfing. — Wie der Bodhibaum als Weltenbaum (eine schon im Brahmanismus herrschende Vorstellung) betrachtet wird, so lebt überhaupt der heilige Baum in der Mythologie als „Lebensbaum", „Paradiesbaum", „Weltenbaum" weiter; das ist gewöhnlich ein Baum, der auf dem Berge in der Mitte der Welt steht und von dort aus die Welt überschattet, die Gestirne als Lichter (Blüten, Früchte) in seinen Zweigen trägt oder irgend eine andere kosmische Bedeutung hat. Neben den Bäumen werden oft Pflanzen als heilig verehrt, gewöhnlich wegen ihres Wertes als Brotfrucht, Heilkräuter oder solche Gewächse, aus denen man Getränke gewinnt. Der Kultus der Getreidepflanzen hat einen doppelten Grund:

erstens die rein praktische Magie, die eine reiche und immer sich wiederholende Ernte bezweckt, sei es durch Zeremonien bei der Aussaat (wie die griechischen Thesmophorien) oder durch die Verehrung und besondere Verwendung der letzten Garbe zur Sicherung des Erntevorrats und der nächsten Ernte (die letzte Garbe schützt als „Erntekranz" die Scheuer vor Blitzschlag usw. usw.). Zweitens bemerken wir eine unmittelbare Wertschätzung nebst magischer Verwendung der Nährkraft und Keimkraft des Samens, wie sie z. B. im Demeterkultus, bei dem sakramentalen Brotessen und der Verehrung des Korbes der Demeter vorliegt. Diese Anschauung bezeugt sich auch in der Sitte, die Neugeborenen oder die Neuvermählten mit Samenkörnern zu überhäufen, eine Sitte, die rings auf der Erde geübt wird, und z. B. noch, als Erbgut der römischen Saturnalien, in den Confetti des Karnevals fortlebt. Der Wein wurde, wie wir es aus den bacchantischen Kulten der Griechen ersehen können, als heilig verehrt (oder dem Gotte gleichgesetzt), weil er als Rauschtrank den heiligen Zustand der Ekstase bewirkt. Dasselbe gilt von dem indisch-persischen Soma. Aus seinen Stengeln wurde ein gegorenes Getränk gebraut, das zweifelsohne von den ältesten Ariern als berauschender Opfertrank, bei den Iraniern später als Unsterblichkeitstrank sakramental verwendet wurde, während es von den Indern besonders den Göttern beim Opfer geboten wurde, bis die Götter (wie z. B. Indra) sich damit berauscht hatten. Den zarathustrischen Persern galten alle Pflanzen als heilig; sie wurden mit dem Genius Ameretât, „Unsterblichkeit" oder „Gesundheit" identifiziert. Man bemerkt bei den Persern eine unmittelbare Freude über das frische Wachstum der grünen Natur, die natürlich immer als ästhetisches Moment in jedem Kult von Bäumen und Pflanzen mitgespielt haben mag, und die in unsern heutigen Volkssitten die kultischen Momente überdauert hat.

γ) Mit dem Tierkult steht es etwas anders als mit der Verehrung der Pflanzen, weil die Nutzbarkeit der Tiere offenbar nicht das ursprüngliche Prinzip des Kultus bildet; man verehrt ja vielfach wilde und dem Menschen ganz nutzlose Tiere. Vielmehr hat das Tier als Beherrscher von Naturgebieten und Verursacher von Naturphänomenen auf Verehrung und Opfer Anspruch (die Bärin Artemis als Beherrscherin des Waldes und des Wildprets; der Biber bei Indianern und Persern als Wasserdämon; der Kuckuck überall in Europa als Regenvogel wie die Schwalbe als Sommervogel). Auch scheinen gewisse Tiere als Hüter bestimmter Oertlichkeiten gegolten zu haben, wie z. B. die Eulen Athens; unter den zahmen Tieren die argivische Kuh (Hera), das thessalische Roß (Poseidon). Dazu kommt die Rolle, welche die Tiere im ¶ Totemismus als Schutzpatrone der Stämme und Clane spielen. Daß manche Götter in Tiergestalt verehrt worden sind, dürfen wir jetzt nicht mehr bezweifeln. Die tierischen Attribute und Beinamen der Götter, ihre Verwandelungen in Tiergestalten, ihre Darstellung in ständiger Begleitung von einem bestimmten Tiere, die Tiere nachahmenden Priestertrachten und Priesternamen: das alles fällt uns noch in einer so hochentwickelten Religion wie der griechischen auf: das boôpis und glaukôpis der Hera und Athene (= kuhäugig, eulenäugig, oder: „mit dem Antlitz der Kuh, der Eule"), die Bärinnen und Hirschkühe, die Artemis als Priesterinnen bedienen; das áxie taûre (= würdiger Stier), womit Dionysos begrüßt wurde, und der Stiername seiner Priester taûroi; die Pferdesagen, die von Poseidon und Demeter erzählt werden, — alles deutet auf alten Tierkult hin, aus dem diese menschlich gestalteten Götter später hervorgegangen sind. Den Uebergang eines weitverzweigten Tierkults zur Verehrung von menschenähnlichen Göttern zeigen uns besonders deutlich die vielen tierköpfigen Götter der Aegypter. — Die animalische Kraft der Tiere macht sie in mehreren dieser Fälle zu Göttern. So vertreten der Stier und der Bock immer die männliche Zeugungskraft, wie ja beide auch von den Griechen in den Kultkreis des Dionysos hineingezogen wurden. Bei den kleinasiatischen und westsemitischen Völkern waren Stiergötter häufig die Hauptgötter; die Stiermotive, welche die kretensischen Tempelgebäude schmücken, scheinen semitischen Ursprungs zu sein, und Spuren im alttestamentlichen Kultus (ob die „Hörner" des Altars dazu gehören, ist allerdings sehr zweifelhaft; ¶ Altar: I), das goldne „Kalb" Aarons, das „zum Fest für Jahve" verfertigt wurde, wie mehrere Attribute Jahves, verraten auch hier einen Zusammenhang mit altem Stierkultus (¶ Baal). Indra, der vedische Hauptgott, wurde als Stier bezeichnet, und Siva hat von ihm den Stier geerbt; in Persien wurde Vohumano als Stiergott verehrt und die königlichen Paläste mit Stiermotiven geschmückt; in den Mysterien des persischen Mithras wurden die Mysten mit Stierblut übergossen — nicht als Sühne, wie man es gewöhnlich aufgefaßt hat, sondern als stärkendes Blutbad, wie überhaupt die Uebertragung der tierischen Kraft — es sei durch Bluttrinken, Fleischessen, durch Einkleidung ins Tierfell, durch Tierköpfe als Hauptbedeckung usw. — eine wichtige Seite des Tierkultus ist. Die Verehrung der Tiere als Haustiere, ihrer Nutzbarkeit wegen, ist die Folge einer späteren Zivilisation; ja vielleicht sind einige Tiere erst zu Haustieren gezähmt worden, nachdem sie und weil sie als heilig betrachtet wurden. Wie beim Tierkult mit dem Auftreten der Haustiere ein neues Motiv eintreten kann, ersehen wir aus der zarathustrischen Verehrung und Schonung des Stiers als des nützlichsten aller Tiere im Gegensatz zu dem bei den altiranischen Heiden üblichen Hinschlachten der Stiere als Opfertiere. Der Prophet Zarathustra eifert immer dagegen, einen Kultus des Stieres wollte er aber auf jeden Fall behalten. Eine ähnliche Umwandlung erfährt der Pferdekultus. Bei den Germanen wurde er noch der tierischen Kraft wegen betrieben; bei den vorhistorischen Griechen scheinen Poseidon Hippios und die von ihm verfolgte Stute Demeter noch einfache Pferdegötter gewesen zu sein, während das von ihnen erzeugte Roß Areion noch in der Heldensage als Kriegsroß des Adrastos und als das herrlichste aller Tiere gefeiert wird. Die Art, wie der Edelmann das edle Rassetier betrachtet, hat das Motiv des Tierkultus umgewandelt. — Daß man in vielen Fällen aus dem Tieropfer auf einen Tierkultus schließen darf, werden wir unter „Opfer" (I, B 2 a) besprechen.

δ) Dem Kultus von Menschen liegen drei Motive zu Grund: 1. die magische Macht besonders ausgestatteter Menschen; 2. die mit

einem besonderen Amt verbundene Macht und Würde; 3. der persönliche Wert ausgezeichneter Menschen (über 3. s. Näheres unter III: „Heilige Menschen"). Der Menschenkult setzt eine soziale Gliederung und überhaupt eine gewisse Kultur voraus. Mit dem Steigen der sozialen Organisation sowohl als mit der Wertschätzung der Persönlichkeit tritt dieser Kultus in den Vordergrund und lebt auch außerhalb des Kultus als Verehrung mächtiger, großer oder edler Menschen weiter. Das Gleiche gilt von dem Kultus der Toten (über diesen Näheres III, D: „Verstorbene, Heilige"), den man eine Zeitlang für die uranfängliche Form der Religion gehalten hat. Auch dieser setzt gewisse gesellschaftliche Ordnungen voraus, sogar schon, wo nur von einem Kultus des Familienoberhauptes die Rede ist, vollends wo Häuptlinge und Priester in ihrem Grabe angebetet werden. Aber auch der mit dem Seelenglauben verbundene Kultus deutet auf eine spätere Entwickelung. Den Ahnen werden meistens wirkliche Speiseopfer gebracht, oder es werden Gebete an sie gerichtet, während es für die primitive Magie gerade charakteristisch ist, daß dem bloßen Hersagen der Namen oder dem Vollzug einer Zeremonie die bannende Wirkung zukommt. Auch läßt sich Magie ohne irgend welche Rücksicht auf Geister oder Seelen betreiben, während der Totenkultus voraussetzt, daß man nicht nur gelernt hat, die in Frage kommenden Kräfte zu unterscheiden und einige davon als Geister aufzufassen, sondern diese auch als persönliche und zwar als Geister verstorbener Menschen zu bestimmen.

ε) Wie die Magie, so operiert auch der Kultus mit der gesamten Natur, deren Vorgänge, Phänomene und Elemente als göttliche betrachtet oder den Göttern zugeschrieben werden. Wie der Prozeß dieser Vergöttlichung verlief, hat Usener nachgewiesen. Der Blitzschlag z. B. wurde von den Griechen ursprünglich an sich für etwas Heiliges gehalten, und wo immer der Blitz einschlug, wurde er als eine Gottheit betrachtet. Später hat man die einzelnen Fälle zusammengefaßt und den Blitz überhaupt eine Gottheit, Keraunos, genannt, die sich mit jedem einzelnen Blitzschlag wieder offenbarte, bis man zuletzt die Funktion des Blitzens einem der größeren Götter zuschrieb; z. B. dem Zeus, dem man sodann den Beinamen Keraunios zulegte. So ist es auch den übrigen einzelnen Naturvorgängen, Donner, Regen, Wind, Sonnenschein, Dürre, Tag und Nacht, Jahreszeiten usw. ergangen; überall hat man einen „Sondergott" oder „Augenblicksgott" — wie Usener es nennt — für sie erfunden. Die agentia dieser Dinge, mit denen die Magie operiert hatte, sind zu agentes geworden, zu persönlichen Kräften, die man jetzt zu lenken hofft, indem man sich persönlich an sie wendet. Diese Dämonen oder Götter beherrschen die Begebenheiten im menschlichen Leben von der Geburt bis an den Tod, von dem kleinsten Fall oder Unfall im alltäglichen Leben bis zu dem Schicksale der Länder und Völker. — Daneben ist aber doch ein unmittelbarer Kultus der Naturerscheinungen unverkennbar; besonders den Himmelskörpern und den Elementen gegenüber steht der Mensch in einem Verhältnis, das bald magisch, bald religiös, bald wiederum praktisch und sogar naturwissenschaftlich zu nennen ist. Der Mond und — offenbar etwas später — die Sonne und die Sterne machen sich durch ihre unmittelbare Kraftwirkung, ihre regelmäßige Bewegung wie durch ihren Einfluß auf den Menschen als mächtige Wesen geltend, die an sich auf göttliche Prädikate Anspruch erheben können. Aber nicht immer werden sie mit der mythologischen Entwickelung in den Kreis der persönlichen Götter hineingezogen und diesen untergeordnet: der sol invictus der Kaiserzeit war offenbar die Sonne selbst; und was Amenophis IV den Aegyptern als höchstes Numen vorschrieb, war jedenfalls die Sonnenscheibe an sich. Den Kultus der Himmelskörper für den Anfang der Religion zu halten ist eine übereilte Annahme; sehr häufig entstammt er einer späten und reflektierenden Zeit, die einen naiveren Götterglauben schon überwunden hat und diesen mit einem halb-wissenschaftlichen Naturkultus ersetzt. Nicht erst der Rationalismus der Stoiker deutete die Götter als Himmelskörper, sondern schon die priesterliche Wissenschaft der Babylonier hatte diese Deutungskunst so weit und so systematisch betrieben, daß sie noch heute manchen Assyriologen überzeugt. Man braucht aber nur eine einzige Göttergestalt, wie die der Ischtar zu untersuchen (¶ Babylonien usw., 4 B i), um deutlich zu erkennen, daß diese alte Göttin der Fruchtbarkeit, die von Haus aus eine chthonische war, mit dem Planeten Venus ursprünglich nichts zu schaffen hatte; dorthin hat sie erst die astrologische Wissenschaft versetzt, wie sie auch die übrigen Planeten älteren Göttern gleichsetzte. — Ebenso können sich die Elemente einer bald primitiven, bald späteren, reflektierenden Verehrung erfreuen. Die Erde gilt allerdings den meisten Menschen als „Mutter Erde", — ein weibliches Etwas, das beschwängert wird, gebiert, und die Lebewesen ernährt und erhält, bis sie in ihren Schoß zurücksinken; immer fühlt man aber zugleich dabei, daß man mit dem Erdboden zu tun hat, was sowohl von der griechischen gê als der indischen Prithivī oder Bhûmî gilt (Worte, die eben „Erde", „Boden" bedeuten); ja selbst der persische „Engel" der Erde, die Speñta Armaiti, hat einen gewissen stofflichen Charakter. — Das Wasser hat seine Nymphen und Nixen, Schutzgötter und Schutztiere, bleibt aber doch immer als Wasser kräftig, heilig und göttlich; die unmittelbare Schätzung des Elements erreicht ihre Höhe in der persischen Religion, wo die praktische Wahrung der Reinheit des Wassers ein Ausdruck für dessen religiöse Verehrung ist. — In derselben Religion hat bekanntlich das Feuer einen besonderen Platz als heiliges Element erreicht; eben hier merkt man aber immer die magische Motivierung dieser Heiligkeit. Nicht das Naturfeuer, sondern das Herdfeuer, das zugleich Dämonen verscheuchend wirkt, ist die göttliche Macht; und diesen beiden Funktionen, von denen nicht nur die erste (wonach das Feuer Wärme und Nahrung spendet), sondern auch die zweite (wonach es Schutz gegen wilde Tiere und Menschen gewährt) in dem praktischen Nutzen des Feuers motiviert ist, begegnen wir überall, wo vom heiligen Feuer die Rede ist. Bei den Indern wurde das Feuer (agni = ignis) besonders als Opferfeuer Gegenstand der Verehrung. Diese wurde mit der steigenden Opfertechnik immer ausgeklügelter und brachte eine Naturphilosophie hervor, die das Feuer zum Grundstoff der Welt machte und

seinen Kreislauf durch das ganze Dasein hindurch verfolgte. Bei allen diesen Spielereien steht es aber fest: wenn dem agni auch allerlei persönliche Eigenschaften zugeschrieben werden, bewahrt doch der Gott immer den Charakter des Elements und kann nie außerhalb desselben gedacht werden. Selbstverständlich hat das Feuer auch seine Sondergötter gehabt, z. B. Prometheus (= sanskr. Pramantha, nach dem Feuerreiben genannt), ebenso ist das vulkanische Feuer personifiziert worden (z. B. in Hephaistos); wie aber bei den Griechen Hestia die eigentliche Göttin des Feuers war, so ist das Herdfeuer immer der Freund der Menschen geblieben und vor allem andern Feuer als Heiligtum empfunden worden.

1. b) Künstlich verfertigte Gegenstände als heilig zu verehren ist eine der Menschheit eingewurzelte Gewohnheit, die sich nicht nur in der primitiven Religion, sondern auch (meistens als ein Ueberbleibsel davon) in hochentwickelten Religionen wiederfindet. Die Voraussetzung dieses Kultus ist dieselbe, wie die der unmittelbaren Naturverehrung, nämlich die Vorstellung von einer allgemeinen Beseelung der Natur, die jedes Ding durchdringt und ihm seine Bedeutung, seine besondere Form, seinen Charakter, seine Brauchbarkeit und seine Dauerhaftigkeit verleiht. Wenn der Topf zerbricht, wenn der Pfeil vorbeischießt, geschieht das, weil sein Geist ihn verlassen hat. Diese Beseelung ist geringer in der unorganischen, höher in der organischen Welt (je mehr Leben, je mehr Kraft); jedoch können auch rein materielle Gegenstände geheimnisvolle Kräfte besitzen, indem sie als Vertreter gewisser Machtbereiche (seien sie Bezirke der Natur oder geistige Sphären) betrachtet werden, über die die Priesterschaft, die Familie usw. verfügen.

α) Dies ist der Sinn des Fetischismus (vom portugiesischen feitiço = factitius — „Zaubermittel"), wo ein scheinbar zufälliges Ding zum Träger einer heiligen Macht eingesetzt wird; jedoch muß dieses Ding durch seine Zugehörigkeit zu einer der eben genannten Machtsphären dazu geeignet sein. So haben die südafrikanischen Ba-Rongas ein ganzes System von Fetischen; je einer vertritt die verschiedenen Bereiche der Natur, so daß der Fetischmann mittelst dieser Dinge, ganz wie der Astrologe mittelst der Himmelskörper, über eines Menschen Schicksal Prophezeihungen auszusprechen vermag. Aber auch durch Einsegnen (des Priesters oder des Familienoberhauptes) kann ein Ding zum Fetisch werden; d. h. des einzelnen Menschen oder des Stammes Glück kann dadurch mit diesem Dinge verbunden werden, wie es noch heute, überall wo ¶ Amulette verwendet werden, der Fall ist. Die Amulette, die ja noch immer ihre Macht über die Menschen ausüben, erklären uns den Fetischismus am besten. Die häufig in der Erde gefundenen Flintgeräte aus der Steinzeit wehren den Blitz ab, weil sie für „Donnerkeile" gehalten werden, die der Blitzgott geschleudert hat (¶ Amulette, 4 b); andere Steinformen betrachtet man herkömmlich als „Gebärsteine" (schon die babylonische Ischtar trug sie, wahrscheinlich als Geburtsgöttin, in ihrem Gürtel); andere wiederum, wie die roten Korallen, schützen gegen den bösen Blick (malocchio); oder aber ein beliebiges Ding (eine Münze z. B.) wird vom Beichtvater oder gar vom Papste eingesegnet und dem Gläubigen zum Schutze mitgegeben. Welche höhere Bedeutung ein solches Ding für einen Menschen als Gegenstand seines Vertrauens oder als Anknüpfungspunkt seiner höheren Ideen und persönlichen Erinnerungen haben kann, ist bekannt; auch bezeugen dies die Arcana der Medizin, mit denen als Universalheilmitteln noch immer Reklame getrieben wird, und die noch immer tatsächlich heilen, ohne an sich irgendwelche heilende Kraft zu besitzen. — Einen etwas persönlicheren Charakter erhalten die Fetische, wenn sie Teile eines menschlichen Körpers oder Dinge sind, die einem Menschen zugehört haben, wie man ja noch manchmal ein Haarlöckchen in einem Medaillon trägt oder einem persönlichen Souvenir eine gewisse Bedeutung zuschreibt. Dahinter steckt die Vorstellung von der Beseeltheit des Körpers und der zu ihm gehörenden Dinge; und dadurch erklärt sich der Kult der ¶ Reliquien, der sich von dem Zahn Buddhas, der in Ceylon in goldenem Schreine ruht, bis zu dem byzantinischen Hemd in Trier, das Jesus getragen haben soll, über alle Zeiten und alle Länder hin erstreckt.

β) Wo der Fetisch tier- oder menschenähnliche Gestalt annimmt, ist er schon dadurch zum Götterbild geworden; ein prinzipieller Unterschied beider läßt sich schwerlich erweisen, denn auch die Verehrung des Götterbildes beruht auf der Vorstellung von der Beseeltheit des zum Götterbild gemachten Gegenstandes. Schon dessen Stoff kann dabei das Entscheidende sein. So sind die Hermen vor allem Steine, und manch ein Götterbild war bei den Griechen aus einem bestimmten Holz (z. B. des Oelbaumes, wie die Bilder von Damia und Auxesia) geschnitten; auch zu den Tierbildern scheint ursprünglich ein tierisches Ingrediens gehört zu haben, wie die Pferdemähne an dem hölzernen Bilde der pferdeköpfigen Demeter in der Höhle von Phigalia. Dazu kommt allmählich das Bestreben, durch künstlerische Darstellung eine Aehnlichkeit mit dem so oder so gedachten Gotte herzustellen. Diese Aehnlichkeit ist, wo es sich um Bilder von Tieren handelt, unschwer zu leisten; bei den primitiven Menschen und in der Frühzeit der Kunst besteht eine besondere Gewandtheit, Tierbilder zu machen. Wo menschenähnliche Götter dargestellt werden sollen, erkennt man ihren Charakter wesentlich an Symbolen und Emblemen (¶ Heiligenattribute). Die meisten ägyptischen Götter bestimmt man nach ihren Tierköpfen; wo diese, wie bei Osiris und Isis, fehlen, nach bestimmten Kopfbedeckungen. Auch die griechischen Götter hat man ursprünglich auf gleiche Weise von einander geschieden; das kann man noch aus Artemisbildern ersehen, bei denen Tiere des Waldes (ja mitunter eine ganze Gruppe von ihnen) selten fehlen. Für das Herabild waren Granatapfel und Kuckuck, für Hermes Flügel und Hut usw. das Charakteristikum. Und noch in der fein entwickelten Kunst der Hindus erkennt man den Vishnu an seinen vier Armen, die Keule und Muschelschale, Ring und Diskus halten, wie der Charakter des Siva aus seiner blau-weißen Farbe, seiner Asketenflechte und seinen Almosentöpfen hervorgeht. Einen anderen Gott erkennt man an seinem dicken Bauch, einen anderen etwa an seinen Hauzähnen usf. Die Griechen haben es in ihrer klassischen Kunst kraft ihrer außerordentlichen Fähigkeit, individuelle Charaktere zu schaffen, ver-

standen, diese äußeren Merkmale in den religiösen Darstellungen entbehrlicher zu machen; sie haben einen rein menschlichen Typus für Zeus wie für Apollon und Aphrodite geschaffen; doch auch hier noch spürt man Reste der alten Kennzeichen, wenn wir z. B. in der schamhaften Haltung der medizäischen Venus erkennen, wie hier die naive Demonstration der Fruchtbarkeitsorgane (die z. B. die auf Kypros gefundenen Astarte- oder Aphroditebilder aufweisen) umgewandelt und veredelt ist. Wo das Götterbild ursprünglich aus besonders beseeltem Stoff (vgl. I, A 1 a) gemacht worden ist, bleibt das Innewohnen des Gottes im Götterbilde etwas Selbstverständliches; und in der Tat liegt eine derartige Identifikation des Gottes und seines Bildes jeder Idolatrie (eigentl. Idololatrie) zu Grunde. Daß Jahve bei der Bundeslade unmittelbar gegenwärtig war, haben auch die Feinde Israels, die sich der Lade bemächtigten, verstanden; die angeketteten Götterbilder der Griechen deuten darauf hin, daß man sich seines Gottes nicht berauben lassen will. Die ägyptischen Priester Ammons konnten aus den Kopfbewegungen des Götterbildes ersehen, wie der Gott in einem ihm vorgelegten Gerichtsstreit entschied. Und wie man dieses Götterbild gleich einem Fürsten bediente, so tun es die Hindus noch heutigen Tages mit ihren Götterbildern, die von morgens früh bis abends spät wie vornehme Personen behandelt werden: bei Tagesanbruch werden sie geweckt und angekleidet, erhalten ihre Mahlzeiten, werden mit Gespräch, Musik und Tanz unterhalten, in Prozessionen herumgeführt usw., bis sie schließlich nach Sonnenuntergang zu Bett gebracht werden. Daß auch griechische Götterbilder angekleidet wurden, scheint die Zeremonie mit der péplos (dem Schleier) anzudeuten. Auch den Griechen war ja, wie den Römern, der Tempel das Haus, und das Opfer die Mahlzeit des Gottes. Noch in dem Heiligenkultus bemerken wir dasselbe Prinzip; wenn die neapolitanischen Fischer das Bild des heiligen Petrus ins Meer hinausschleppen und es dort durchpeitschen, um von ihm einen besseren Fischfang zu erhalten, müssen sie doch wohl meinen, daß sie mit mehr als mit einem bloßen Bildwerke zu tun haben. Bild und Person lassen sich ja nach primitivem Gedankengang überhaupt nicht von einander trennen.

γ) B i l d e r l o s e K u l t e bezeichnen die niederste und häufig auch die höchste Stufe des Gottesdienstes; oft ist es aber schwer zu entscheiden, ob ein Kultus bilderlos ist, weil er sich noch nicht, oder weil er sich nicht mehr mit Bildern befaßt. Den Persern rühmten die Griechen nach, daß sie sich keine Bilder von ihren Göttern machten. Sie scheinen in der Tat nie recht dazu gekommen zu sein, weil ihr Kultus wesentlich ein Feuerzauber gegen die Dämonen war; und das Feuer blieb nach orthodoxer Vorstellung immer der einzige Körper des Ormuzd. Jedoch haben schon die Achämeniden gestattet, daß griechische Künstler den Ormuzd abbildeten, und zwar als einen berittenen Krieger und König, wie auch der Amschaspand (¶ Amesha Spenta) Vohu Mano nach Strabos Bericht in Tiergestalt angebetet wurde. Die vedischen Inder scheinen auch ursprünglich keine Götterbilder besessen zu haben; der Hinduismus, der den älteren Brahmanismus ablöste, hat dagegen um so mehr. Wo früher nur der Altar auf offenem Felde flammte, wohnt jetzt der Gott in seinem üppigen Tempel-Schloß, und kleine Götterbilder werden teuer oder billig auf dem Markte verkauft. Trotz alledem wird der Vishnu oder Siva viel höher gefaßt als irgend ein vedischer Gott. Die Bildlosigkeit ist also nicht auf jeder Stufe der Maßstab für die Höhe einer religiösen Verehrung. Steht doch auch der bildlose Shintoismus der Japaner tief unter ihrem bilderverehrenden Mahayana-Buddhismus. Jedoch war es für die religiöse Erziehung der Menschheit entscheidend, daß die Israeliten ihren Protest gegen allen Bilderdienst erhoben, und zwar nicht als zufällige Fortsetzung eines etwaigen animistischen Kultus, sondern in bewußtem Gegensatz zu den Götzen ihrer Nachbarn (¶ Bilder im AT). Der Islam hat von den Juden diese Grundregel gelernt; und obgleich auch er dann und wann von ihr abgewichen ist, hat er sie treuer gewahrt als das Christentum. Denn dieses war sich zwar am Anfang (wie Paulus in Athen) seiner Erhabenheit über das Bilderwesen der Heiden bewußt; wie schnell ist es aber in den Bilderdienst versunken (¶ Bilderstreitigkeiten). Die Bilderstürme der Reformationszeit bezeichnen die letzte große religiöse Reaktion dagegen; nur der Calvinismus hat das Prinzip der Bildlosigkeit mit peinlicher Strenge gewahrt.

δ) Wo Bilder fehlen (aber auch neben denselben) sind S y m b o l e als Andeutung der religiösen Werte immer beliebt. Viele von diesen — und zwar besonders die älteren — sind nach dem Prinzip der Fetische als Teile der beseelten oder mit Kraft geladenen Natur zu erklären; die Tiersymbole, die ja auch im Tempelkult Israels nicht fehlten, haben ihren Ursprung entweder im Tierkult oder wenigstens in der magischen Verwendung tierischer Kräfte, wie wenn am vedischen Altar Antilopenhäute ausgebreitet wurden, oder wie z. B. viele Zeremonien auch im heutigen Aberglauben nur wirkungskräftig sind, wenn man auf einem Tierfell steht, oder wo Schädel, Zähne, Hörner oder Klauen von Tieren, wo Schlangen oder Schlangenhäute verwendet werden. Die phallischen Symbole (s. u. I, B 2 c β) gehören dieser Gattung an; aber auch Steine, Zweige, Holz, Blumen, Früchte und Samen kommen als partes pro toto (stellvertretende Teile fürs Ganze der Natur) überall als Symbole vor. Eine universelle Symbolisierung der Weltkräfte fand in dem persischen Gottesdienste statt: das Feuer symbolisierte die Gottheit, die Barsomzweige, der Haomatrank und das Wasser stellten die reine Natur dar. — Neben diesen Naturobjekten bemerken wir eine Reihe von Gegenständen, die dem praktischen Leben entlehnt sind und nach Analogie ihres praktischen Zwecks und Gebrauchs eine bestimmte Kraft oder Tätigkeit symbolisieren. Dies gilt von den Waffen. Die Doppelaxt (offenbar ein uraltes Kriegswerkzeug, das Würdeträgern in die Hand gegeben wurde) gilt auf den Wänden des kretischen Labyrinths wie auf den Runensteinen des Nordens als Schutzzeichen; das hölzerne Schwert des Hunnengottes, die heilige Lanze in Edessa: alle stellen eine höhere schützende, siegende Macht dar. Auch die Geräte des friedlichen Wirtschaftslebens spielen überall in die Symbolik hinein. Jene Kornschwinge, die als Symbol der Reinigung bei der Weihe der Eleusinischen Mysten verwendet wurde, ist nur eins der zahlreichen Ackerbaugeräte, die

bei sakralen Handlungen dienten. Alles, was reinigen kann oder rein oder weiß ist, kann die Läuterung symbolisieren, alles Leuchtende (Fackeln, Kerzen, Lampen, Edelsteine, Spiegel) versinnbildlicht die Lichtseite der Welt und des Geistes. Stoffe, Kleider und Farben haben symbolische Bedeutung; die rote Wolle z. B. führt uns überall im klassischen Altertum in die chthonische Welt hinein — die Farbe des Blutes war überhaupt den unterirdischen Geistern lieb. Wie der persische Kultus auf einer Symbolisierung der Natur beruhte, so bietet uns der japanische Shintoismus einen Tempelkult, der nur symbolische Geräte verwendet: auf einem einfachen Tisch liegen ein Spiegel, ein Schwert und ein mit papierner Franse versehenes Instrument Goshi. Diese Geräte eines ursprünglich animistischen Kults werden jetzt als Symbole des Nationalgefühls gedeutet. — Eine dritte Gruppe der Symbole bilden die Zeichen, die durch eine gewisse Aehnlichkeit Naturmächte oder religiöse Ideen andeuten sollen. Im Wechsel der Zeiten wechselt oft dieselbe Figur mehrmals ihre Bedeutung. Beispiele seien der Kreis und besonders das Rad, das bald das Prinzip der Bewegung, bald die Sonne, bald das Universum, dann wiederum den Kreislauf der Geburten und schließlich die Predigt der (buddhistischen) Lehre bedeuten kann. Der Ring, ursprünglich ein Symbol der königlichen Gewalt, wurde später als die Figur der Vollkommenheit und Ewigkeit gefaßt; das Dreieck wurde Zeichen der Dreieinigkeit. In ähnlicher Weise werden andere geometrische Figuren, Striche und Buchstaben massenhaft in hieratischen und magischen Geheimlehren verwendet, so z. B. im chinesischen Taoismus, der alle Weltmächte durch Kombinationen von Strichen zu symbolisieren versteht. Wie der Buddhismus das Rad, so hat das Christentum das Kreuz als heiliges Zeichen von früheren Religionen geerbt (¶ Sinnbilder, kirchliche). Das Kreuz scheint einen doppelten Ursprung zu haben, teils aus der Doppelaxt, die es im Norden deutlich abgelöst hat (noch heute wechselt in norwegischen Kerbschnitten das Zeichen Thors mit dem Kreuze); teils scheint sich das Kreuz aus dem Sonnenzeichen (dem Hakenkreuz, das wohl von dem Rade stammt) entwickelt zu haben. Auf das Kreuz Christi hinweisend, das jedoch in Wirklichkeit eine T-Form hatte, wurde das Kreuz vom Christentum als teufelvertreibendes und als segnendes Zeichen (und Gebärde des Segnens) übernommen. Das ursprünglich bilderlose Christentum begnügte sich bis zu seiner Verschmelzung mit dem offiziellen Heidentum nach der Zeit Konstantins mit Symbolen, von denen die meisten jedoch dem Heidentum entlehnt waren. Die Katakomben haben uns diese altchristliche Zeichensprache in Fülle wiedergegeben; aber schon die ¶ Offenbarung des Johannes redet diese Sprache, wenn sie Gott als ¶ A und O und den Erlöser als das Lamm bezeichnet.

ε) Wie das Christentum bald in das heidnische Bilderwesen zurückfiel, so besteht überall eine Neigung, die religiösen Werte zu versinnlichen; in Zeiten des Verfalls macht man gern Heiligtümer aus Dingen, die ursprünglich nur dem Heiligen dienen sollten. Kultusgeräte werden sehr leicht zu Fetischen (z. B. die Somapresse und die Somatasse werden im Avesta offen als die wirksamsten Teufelsvertreiber gepriesen). Ebenso ergeht es häufig den Altargeschirren im christlichen Kultus, der ja, wo er sich dem Sakramentalismus gänzlich hingibt, die Gottheit wieder materialisiert. Wenn sich die russische Gemeinde nach vollendetem Gottesdienste um den Priester drängt, um sein goldnes Kreuz zu küssen, scheint dieses mit heiligen Kräften, von welchen die Frommen nun etwas mit nach Hause nehmen, gleichsam geladen zu sein. Auch die Bibel ist nicht selten im Christentum ein derartiges Heiligtum geworden, mit dem man Teufel vertrieben und Schwüre bekräftigt, aus dem man Orakelsprüche geholt und dessen Buchstaben man darum für sakrosankt gehalten hat. Ja sogar die bilderscheuen Juden haben aus den Gesetzesrollen eine Art Götterbilder gemacht, indem sie diese in einen sammtenen Mantel einhüllten, mit einem Brustschild und mit einer silbernen Krone versahen.

2. Kultische Vorgänge. a) α) Wie das Opfer aus der Magie herauswächst, erkennt man am besten an den primitiven, aber auch in hochstehenden Kulten noch immer erhaltenen Opfern, die zur Abwehr dämonischer Mächte dienen sollen. Von den drei Opferfeuern des altindischen Kultus war das „Südfeuer" lediglich gegen die Dämonen angezündet; in späterer Zeit wurde noch dazu Räucherwerk in dieses Feuer getan, so wie die Rauchopfer wohl überall zu einer derartigen Reinigung dienen. Deutliche Beispiele abwehrender Opfer sind auch die Bauopfer, wo ein lebendes Wesen, Tier oder Mensch, am Bauplatze getötet oder gar lebendig begraben wird, um den Zorn des Dämons zu beschwichtigen, der das Grundstück ursprünglich besaß. Die Erstlings-Opfer und die die letzte Garbe betreffenden Sitten sind aus demselben Gesichtspunkt heraus zu erklären; auch das Ackerfeld gehört einem Dämon, der dessen Früchte nur gewährt, wenn man ihn irgendwie zufrieden stellt. Die mênis der griechischen Götter, die man durch Opfergaben und Prozessionen zu besänftigen suchte, trägt denselben dämonischen Charakter. Auch viele der animistischen Hausopfer sind im Grunde Abwehropfer, dazu vor allem die bei Bestattungen üblichen Opfer an den Todesgott. Hinter den eben genannten agrarischen Zeremonien scheint sich aber eine noch ältere magische Motivierung zu verbergen, die Vorstellung nämlich, daß die erste oder letzte Garbe, oder das Erstgeborene des Viehs, besondere Kräfte in sich bergen, die für die künftige Erhaltung des Kornbaues oder der Viehzucht von Bedeutung sind. So wird z. B. noch in heutigen Bauernsitten etwas von dem Mehl aus der letzten Garbe mit der Aussaat des künftigen Jahres gemischt. Das Opfer dient also hier zur Bannung der Natur, — ein Verfahren, das wir auch bei den zahlreichen Regenopfern beobachten. Dieser Gedanke steht selbst hinter dem glänzenden Somaopfer an den vedischen Indra, das lediglich beabsichtigte, die Regenzeit hervorzuzwingen. Die Opfer bei den Jahreszeiten, wie Neu- und Vollmondsopfer, Sonnenwendopfer u. a., wollen auch im Grunde zum regelmäßigen Verlauf dieser wichtigen Epochen verhelfen; ja selbst die täglichen Feueropfer bei Tagesanbruch und Sonnenuntergang haben manchmal die Absicht, die Sonne hervorzulocken und sie zu ihrer Ruhestätte zu leiten, —

wenn sie nicht wesentlich gegen die Dämonen der Finsternis angezündet werden.

β) Auch die **blutigen Opfer** lassen sich manchmal als Bannung erklären. Die Hauptsache ist dabei nicht die Tötung des Tieres, noch weniger dessen Hingabe, sondern das **Blut**, dessen bindende und bannende Macht man verwenden will. Am häufigsten geschieht dies durch Besprengung irgend eines Gegenstandes, der dadurch in den Bannkreis des Blutes einbezogen wird — seien es Steine, Türpfosten, Menschen usw., die also nunmehr dem geschlachteten Tiere oder dem Gotte, dem das Tier geweiht war, gehören. Ursprünglich scheint nämlich dem Tieropfer die Vorstellung zu Grunde zu liegen, daß das Tier selbst das Heilige oder der Gott ist, nachdem es zum Opfer geweiht worden ist. Das Tier wird in diesem Falle nicht „dem Gotte" sondern „**als Gott**" hingeschlachtet, und die Wirkung des Opfers ist also die Teilnahme an der göttlichen Kraft, die durch die Zeremonie hervorgerufen wird.

γ) So wirkt das Opfer zur **Bundesschließung** zwischen Mensch und Gott; und dieses Moment kommt besonders zum Vorschein bei den **sakramentalen** Mahlzeiten, die fast überall stattfinden, wo eine gesellschaftliche Ordnung eingetreten ist. Daß derartige Bundesmahlzeiten in den semitischen Religionen eine überaus große Rolle spielten, hat Robertson ¶ Smith zur Genüge nachgewiesen. Indem die Genossenschaft, der das geschlachtete Tier heilig ist (es sei dieses kraft eines ¶ Totemismus oder nicht) etwas vom Tiere genießt, wird eine Blutsverwandtschaft mit dem Tiere und unter den Genossen geschaffen oder bestätigt. Auf einer höheren Stufe, wo Tier und Gott nicht mehr gleichgesetzt werden, sondern das Tier dem Gotte als Opfer dargebracht wird, dient die Zeremonie dazu, eine Verwandtschaft zwischen dem Gott und seinen Gemeindegliedern herzustellen, indem diese das Tier unter sich teilen und gemeinsam davon essen. Die Kraft des Gottes wird in dem Falle so vorgestellt, als sei sie in die den Menschen zufallenden Teile der Speise übergegangen.

δ) In der vollentwickelten sakramentalen Mahlzeit ist das Opfer zum eigentlichen „Opfer" (offerre = darbringen) geworden, indem es der Gottheit als **Gabe** dargereicht wird. Was die Gabe im allgemeinen betrifft, so ist indessen zu beachten, daß eine solche, primitiver Anschauung zufolge, nicht zunächst um Jemanden zu erfreuen dargereicht wird, sondern um eine (gewöhnlich gegenseitige) Verpflichtung herzustellen. Die Gabe als vormaliger Teil meiner Habe ist mit den Kräften meiner Sphäre erfüllt und überträgt demzufolge einen Teil meines Selbst in den Bereich dessen, dem sie gegeben wird. Die Gabe begleitet deshalb gewöhnlich die Bundesschließung und dient zu deren Vollziehung; der Austausch von Kleidern (wie Davids und Jonathans), Brautgeschenke, Verlobungsringe seien Beispiele. Das Opfer als Gabe an die Gottheit enthält demzufolge ursprünglich immer ein Moment der **Hingabe** und der Bundesschließung, das besonders deutlich hervortritt, wo getragene Kleider, Schmucksachen, Waffen usw. als Opfergaben dienen. Aber auch Speiseopfer können denselben Sinn haben, besonders wo sie den Charakter der gemeinsamen Mahlzeiten tragen. Die Speisung des Gottes kann auch — wie wir es vom Somaopfer für Indra ersehen — zu einem **Heranlocken** des Gottes dienen, wie etwa der Vogelsteller den Vögeln Speise vorsetzt — ein Bild, das auch die vedischen Priester nicht verschmähen. Das Opfer als Lockmittel übt einen gewissen Zwang auf den lüsternen Gott aus; sobald die Vedagötter das Klirren der steinernen Somapresse hören, begeben sie sich flugs auf den Weg. Auch anderswo entwickelt sich die Vorstellung, daß die Götter sich versammeln, wo der süße Geruch des Opferfettes emporsteigt, oder wo eine Opfergabe hingestellt wird (Od. XI, 34 ff. Babylonische Sintflutsage). Zu einer eigentlichen **Verpflegung** des Gottes wird die Speisung erst, wenn eine gewisse Regelmäßigkeit in dem Verfahren beobachtet werden kann; es wird Sorge dafür getragen, daß der Gott nicht inzwischen verhungere. Die animistischen Opfer, die Speisung der Vorfahren, sind von diesem Gedanken hauptsächlich getragen; man merkt das Bestreben, die Seelen im Grabe regelmäßig und fortwährend zu ernähren, und ihnen besonders diejenigen Speisen und Getränke darzureichen, die ihnen bei Leibesleben lieb gewesen sind. Vielleicht hat diese animistische Praxis auf den Götterkult eingewirkt; jedenfalls beobachten wir erst in dem vollentwickelten Tempeldienst die allseitige und alltägliche Verpflegung der Götter nach der Art des häuslichen oder des höfischen Lebens, während in früherer Praxis nur gelegentlich — nämlich wenn man den Gott brauchte und ihn heranlocken wollte — ihm auch Speise vorgesetzt wurde. Auch äußern erst in späterer Mythologie die Götter die Furcht, zu verhungern, wenn die Menschen ihre Opfer versäumen oder (wie im Demetermythus), wenn die Natur den Menschen die zum Opfern notwendigen Lebensmittel vorenthält.

ε) Bei jeder Darbringung von Opfergaben ist indessen vorausgesetzt, daß die Geister oder Götter dadurch bewegt oder verpflichtet (oder gezwungen) werden, das Erwünschte zu leisten, ihren Zorn zurückzuhalten, den Menschen die notwendigen Lebensbedingungen, Fruchtbarkeit, Gedeihen, Sieg, Glück usw. zu gewähren; wo universellere Betrachtungen angestellt werden, bittet man die Götter, die Naturordnung im ganzen aufrecht zu halten. Dies Prinzip des Wiedervergeltens kommt in den Veden unverhüllt zur Aussprache: „Hier ist die Butter, wo sind deine Gaben?" — das do ut des liegt ja überhaupt der primitiven Praxis des Gebens zu Grunde. Wo dieses **Kaufen** zu einer regelmäßigen Lebensversicherung oder gar Naturversicherung weiter ausgestaltet wird, kommt der magische Grundcharakter immer deutlicher zum Vorschein. Prinzipiell besteht kein Unterschied zwischen den großartigen Regenopfern der vedischen Inder und einem primitiven Regenzauber, gleichwie katholische Bittgänge, um Regen zu erflehen oder eine Seuche abzuwehren, die unmittelbare Fortsetzung magischer Prozessionen des frühesten Altertums darstellen.

ζ) Eine ganze Reihe von Opfergaben lassen sich unter der Gesamtbenennung der **Votivgaben** zusammenstellen, indem sie nicht sowohl zur unmittelbaren Verpflegung der Götter dienen, sondern vielmehr die Gesinnung des Gebenden darstellen wollen. Die Votivgaben, welche die griechischen Tempel erfüllten, wurden in späterer Zeit als Danksagung an den Gott oder gar als Zahlung an die Priester betrachtet. Auch die

Votivgaben fußen aber auf magischer Praxis, indem sie oft den Wunsch des Menschen veranschaulichen und die Erfüllung des Wunsches womöglich herbeizwingen wollen. Das ist besonders deutlich aus den Kesselwagen der europäischen Bronzezeit zu ersehen, die (wie es in Krannon in Thessalien zu Zeiten der Dürre geschah), mit Wasser gefüllt, in rollende Bewegung gesetzt wurden, um durch diese unverkennbare Andeutung Wasser von den Göttern zu erflehen oder zu erzwingen. Die Votivgaben reden in diesen Fällen eine *Zeichensprache*, die in den überall befindlichen Votivtafeln zur oratio directa wird. Hier kommen die vota, die *Gelübde*, zum Vorschein, nach denen die ganze Gruppe ihren Namen hat, obgleich auch Flüche und Segen, Erinnerung, Dankbarkeit u. a. den Inhalt der Votivtexte ausmachen. Aus den eigentlichen Votivtexten ersehen wir, daß die Weihgeschenke zum großen Teil Gelübdegaben waren, Deposita, die den Gott zur Erfüllung eines Wunsches bewegen sollen: in der Tat also eine Pränumerandozahlung an den Gott. Auch diejenigen israelitischen Weihgeschenke, die cherem hießen, waren Sachen oder Personen, die sozusagen kontraktmäßig dem Gotte zufielen, z. B. als Teil der Kriegsbeute. An diesen erkennen wir sehr deutlich den Sinn der Weihgeschenke: um den Sieg zu gewinnen, verspricht man im voraus dem Gotte (Kriegsgotte) seinen Anteil, den er nach gewonnenem Sieg erhält. Einer späteren Erklärung liegt es nahe, dieses Gelübdegeschenk für einen Akt der *Dankbarkeit* zu halten, und in weiter fortgeschrittenen Kulturen, wie der griechischen und römischen, hat dieses Moment sich aus der alten Sitte selbständig entwickelt. Jedoch erkennen wir in Dankopfern und Weihgeschenken nach einem Sieg (bei den Römern war es oft sogar nur eine 8-tägige supplicatio) die ursprüngliche Verpflichtung zur Gabe; Herodot verrät uns, daß man bei der Darbringung derartiger Weihgeschenke den Apollo gefragt habe, ob ihm die Gabe genüge. — Allerlei Wertsachen hat man den Göttern als Weihgeschenke gewidmet; wenn darunter in Griechenland auch Götterbilder und Porträtstatuetten sich befinden, mögen diese sozusagen die Adressen des betreffenden Gottes und des Gebers darstellen, d. h. sie bezeichnen wer das Opfer gebracht hat oder an wen es gerichtet ist. — In modernen Weihgeschenken, die z. B. der katholischen Kirche noch immer reichlich zufließen, ist Dankbarkeit das herrschende Motiv. Auch wenn die an Wunderkurorten Geheilten ihre Krücken und Lumpen dalassen, soll das ein Dankopfer sein; in der noch herrschenden Sitte aber, Abbildungen der zu heilenden Glieder zu opfern, erkennt man noch immer die alte Magie, aus der die primitiven Weihgeschenke entsprangen:

> Und wer eine Wachshand opfert,
> dem heilt an der Hand die Wund;
> und wer einen Wachsfuß opfert,
> dem wird der Fuß gesund.

Die häufige *Kassation* der Weihgeschenke (sie werden irgendwie zerbrochen oder zerstört) will offenbar besagen, daß der Geber nunmehr von eigenem Gebrauche der Sachen absteht. Indessen dieses Moment hat auch eine ernstere Seite, wo durch ein bezeichnendes Opfern von Kleidern, Schmucksachen, Insignien, Waffen, Gebrauchsgegenständen o. dergl. eine Abkehr vom weltlichen oder sündhaften Leben, oder durch sehr kostbare Geschenke eine wirkliche Selbstentäußerung bezeichnet werden soll.

η) Das ethische Element, das in solchen Fällen mitspielt, entfaltet sich mächtiger in den Opfern zur *Sühne* und *Reinigung*. Diese sind im Grunde abwehrenden Charakters, indem sie ursprünglich den Zorn des Gottes beseitigen oder dämonische Mächte entfernen wollen. Ein subjektives Moment tritt indessen bald hinzu, wenn das abzuwehrende Unglück als ein von den Menschen *verschuldetes* betrachtet wird, sofern irgend ein Vergehen den Geist gereizt oder den Gott beleidigt hat. Für eine frühere Stufe, der wir noch in den assyrischen Bußpsalmen begegnen, ist dabei charakteristisch, daß der Mensch sich keines bestimmten Vergehens bewußt ist, sondern nur im allgemeinen vermutet, daß er irgend etwas Schlimmes begangen haben müsse, wenn ihn ein Unglück überfallen hat; die Kunst der Priester ist es dann (wie noch heute in China), ausfindig zu machen, welchen Geist der Sünder gekränkt hat, und wie derselbe zu befriedigen ist. Die Opfer, die sodann gebracht werden, bezwecken eine *Entsündigung* des Menschen, des Stammes oder des Ortes, indem teils eine Reinigung, teils eine Buße oder Sühne zur Wiederherstellung des guten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch vorgenommen wird. Am großen Versöhnungstag des Judentums wurde eine derartige allgemeine Entsündigung des Tempels und der Gemeinde vollzogen; die Besprengung des Heiligtums mit dem Blute des (ursprünglich wohl als durch die Weihe vergöttlicht gedachten) Stieres beseitigte dessen Unreinheit, die gemeinsame Sünde des Volkes wurde dann auf den Sündenbock geladen und mit diesem dem Dämon der Wüste übergeben. Aehnliche Lustrationsopfer sind im Heidentum häufig, und es wird gewöhnlich dabei die Praxis gewahrt, die bei den Israeliten fest stand, daß von den Sühnopfern nichts genossen werden darf; sie müssen als Holokausten (Ganzopfer) dem Gotte ganz und gar hingegeben werden. Immer weiter entwickelt sich indessen die Theorie der Sühnopfer in der Richtung der *individuellen* Verschuldung und des persönlichen Gefühles davon. Hierdurch treten zunächst die unbewußten und kollektiven Versündigungen, welche die frühere Stufe beherrschen, in den Hintergrund, und auch die Motivierung des Opfers erfährt eine Veränderung. Während ursprünglich das Blut des heiligen Opfertieres als eine an sich reinigende Macht betrachtet wurde, entwickelt sich mit dem Gefühle der persönlichen Verschuldung des Menschen die Vorstellung, daß die *Tötung* des Tieres das Wesentliche an der Sache sei, indem über das Tier die *Strafe* verhängt werde, die der Mensch eigentlich verdient habe, und daß das Opfern also *Ersatz* (Stellvertretung, Satisfaktion) für die Selbsthingabe oder die Bestrafung des Sünders sei. Derartige Ersatzopfer hat man eine Zeitlang überall finden wollen — auch wo Teile des Menschen geopfert oder besondere Leiden dem Menschen auferlegt wurden (Haaropfer, Beschneidung, Kinderopfer, Kasteiungen). In den meisten dieser Fälle ist aber nur von Bundesschließungen die Rede, und die Theorie vom Opfer als sühnendem Ersatz steht viel mehr in den theologischen Erwägungen der Priester (so z. B. noch in der sogen. objektiven Versöhnungslehre des Christentums)

in Blüte, als daß sie den ursprünglichen Opfersitten zu Grunde liegt. Diese Theorie entspricht einer Auffassung des Göttlichen und des Gottesverhältnisses, die das Primitive überwunden hat und auf den juristischen Begriffen von Gesetz, Uebertretung und bestrafender Vergeltung beruht. Die Israeliten haben in der späteren Terminologie des ¶ Priesterkodex für Sündopfer und Schuldopfer bestimmte Bezeichnungen (chaṭṭâth und âschâm). Aber auch früher haben sie von Sühne und Schuld geredet; freilich kennen wir die Dinge aus der vorexilischen Zeit nicht recht. Aber deutlich ist, daß sie schon individuelle Sühnungen gekannt haben (I Sam 3_{14} 26_{19}). Auch anderswo bestanden natürlich früh individuelle Sühnungen und Fälle persönlicher Unreinheit, die durch Opfer zu beseitigen waren. Einen wichtigen Fall der persönlichen Sühne persönlicher Schuld bildet die Mordsühne (bei den Griechen im Delphischen Heiligtum zur Technik entwickelt), die dazu dienen soll, die einem Menschen nach dem Gesetz der Blutrache aufliegende Blutschuld zu beseitigen. Die individuelle Sühnung besteht in diesem Falle (wie überhaupt, wo sie nach älterem Ritus vollzogen wird) wesentlich in physischer Reinigung — auch dort, wo sie den Anschein einer Buße hat. So war es auch bei den Persern der Fall, deren tägliches Leben auf Schritt und Tritt mit individuellen Sühnungen belastet war. Sie kannten aber auch wohl die wirkliche, die ethische Buße, die als Mittel der persönlichen Sühne überall auf höheren Stufen der Religion die physische Reinigung überwiegt.

ϑ) Ein höheres ethisches Moment tritt in den Opfern hervor, die als Aeußerungen des Lobes und der Danksagung dargereicht werden. Wie wir es schon an den Votivopfern gesehen haben, sind wohl die meisten Dankopfer ursprünglich anders gemeint gewesen; als sich das Gottesverhältnis veredelte, sind magische Bräuche, wie z. B. die Erstlingsopfer, als Danksagung aufgefaßt worden — wie noch heutzutage die kirchliche Reinigungsweihe der Wöchnerinnen als ihre Danksagung gedeutet wird. Den vedischen Opferhymnen war Dankbarkeit gegen die Götter vollständig unbekannt. Wie ganz anders bei den Israeliten! Im neutestamentlichen Christentum und schon in einigen Psalmen des AT werden Lob- und Preislieder als direkte Ablösung der Opfer betrachtet.

ι) Auch einen anderen Ersatz für das Opfer kannten das AT und NT: die ethische Leistung. Mitzuteilen und wohlzutun sind die Opfer, die Gott gefallen; Selbsthingeben, Selbstaufopferung ist das christliche Opfern, „wie auch Christus sich selbst geopfert und hingegeben hat".

2. b) Die Darbringung der Opfer wechselt mit der Entwickelung des Kultus von dem einfachen Hinlegen der Weihgeschenke oder Hinsetzen der Nahrungsmittel bis zu der großartigen und kunstreichen Ausgestaltung des Opfers bei den Juden, den homerischen Griechen und den vedischen Indern, ja noch bei den Chinesen.

α) In volkstümlichen Sitten (Breiopfer zu Weihnachtszeiten, Butteropfer an die Sonne) bestehen noch Reste des einfachen Hinstellens der Opfergaben, wie es in den Opfern an die Natur üblich war (Oel über den Baumstamm gegossen, Korn dem Winde ausgestreut usw.); das Hinstellen ist besonders für die animistischen Opfer charakteristisch: die Gespenster oder Geister der Toten verkehren ja an den Grabstätten und gehen im Haus oder Gehöfte um; man braucht ihnen also nur die ihnen zugedachten Kleider, Geräte, Speisen, Getränke vorzusetzen, sie werden schon ihr Teil davon nehmen. Auch unter höheren Kultformen besteht diese Art der Darbringung: die Perser legten zu Herodots Zeit, da sie noch unter offenem Himmel opferten, den Göttern gekochtes Fleisch auf dem Opfergrase rings um den Altar hin.

β) Wo man aber nicht darauf rechnen kann, daß die Götter oder Geister auf dem Erdboden verkehren, muß man zu künstlichen Mitteln greifen, um ihnen die Opfergaben zu bringen oder sie an die Opferstelle heranzulocken. Dies ist schon bei den uralten chthonischen Opfern der Fall. Den Unterirdischen wurden die Opfergaben am liebsten in die Erde hinein getan (das konnte allerdings auch bei animistischen Opfern stattfinden, wie wenn in Indien den „Vätern", pitaras, Reisklöße in die Erde vergraben wurden). Der Altar in Mykene, der eine Art Brunnen bildete, verrät uns, daß man „den Geistern zur Sättigung" Blut in die Erde herabließ; an kanaanäischen Opferstätten sind ähnliche Vorrichtungen neuerdings behauptet worden. Das lebendige Begraben ist eine entsprechende chthonische Opferart; auch war es bei der Anrufung der Unterirdischen üblich, an die Erde zu klopfen, damit es drunten gehört werde. Die Frömmigkeit richtet sich überhaupt im chthonischen Kulte abwärts, weil auf dieser Stufe die Voraussetzung ist: „der Segen kommt von unten": die Götter, die in der Erdentiefe hausen, empfangen dort die Toten und lassen wiederum alles Leben, alles Gedeihen der Pflanzen, der Tiere und der Menschen emporsprießen.

γ) Anders gestalten sich die Opfer, wo die Götter als überirdische betrachtet werden, welche in den oberen Regionen: auf Bergesgipfeln, in Luftsphären, auf den Himmelskörpern oder (wie man es sich mit dem Vordringen des babylonischen Weltbildes gern vorstellte) am Gipfel des Himmelsgewölbes wohnen. Beim Anbeten dieser Lichtgötter und Himmelsgötter sieht man in die Höhe hinauf, errichtet Altäre auf Hügeln und läßt vor allem mittelst Feuers die Opfergaben aufwärts steigen. — Das Feuer, zunächst als Herdfeuer heilig und außerdem noch gegen die Dämonen entzündet, ist erst spät zum Brandopfer verwendet worden. Den Uebergang bildet wahrscheinlich die mittelst Feuers vollzogene rituelle Beseitigung der (nach Art des Tabu gefährlichen) Ueberbleibsel der Opfermahlzeiten. Allmählich wird dann das Feuer zum Träger auch unblutiger Opfer und überhaupt (wie es vom indischen Agni sehr ausführlich gelehrt wird) zum Mittler zwischen Menschen und Göttern. — So bildeten sich verschiedene Formen des Opferns, die manchmal gleichzeitig bestanden und einander beeinflußt haben mögen. Die Griechen waren sich noch immer bewußt, ob einem Wesen als „Seele" (hōs hērōⁱ) oder als Gott (hōs theōⁱ) geopfert werden sollte; aber auch innerhalb der nach unten gerichteten Opfer unterschieden sie bestimmt die altertümlichen chthonischen Opfer, die mit unheimlicher Stille umgeben waren und von deren Opfergaben man nichts genießen durfte, und die fröhlichen Opfermahlzeiten, die den Seelen zu Ehren gefeiert wurden,

und bei denen man sich nicht scheute, modernere Speise und Getränke (wie Oel und Wein) darzubringen. Demselben Gotte wurden aber mitunter bald chthonische, bald aufwärts gerichtete Opfer dargebracht, wenn der Gott mit den Zeiten seinen Charakter gewechselt hatte, oder wenn bei Verschmelzung verschiedener Gottheiten unklare Kultkomplexe entstanden waren. Das gleiche bemerken wir oft auch anderswo, z. B. bei dem doppelten Kult der phönizischen Venus in Aphaka, oder bei der babylonischen Ischtar, deren „Höllenfahrt" wohl als ein mythologischer Ausgleich der (ursprünglichen) chthonischen und der (späteren) himmlischen Gestalt der Göttin verstanden werden muß. Mit der Entwickelung der Göttervorstellungen haben sich die himmelwärts gebrachten Opfer in den offiziellen Kulten als überlegen über die einfach hingestellten und die nach unten gerichteten Opfer erwiesen; um so viel zäher haben sich die letzteren im Volksaberglauben erhalten. Sie bestehen auch in Ländern weiter, wo höhere Religionen, wie das Christentum und der Islam, alle Opfer vom späteren Kultustypus, die ja als die offiziellen vorgefunden worden waren, beseitigt haben.

δ) Die Opfergaben hat schon das Altertum in blutige und unblutige eingeteilt, was ganz treffend ist, indem die beiden Gruppen ursprünglich verschiedene Bestimmung hatten. Die Spenden von Früchten, Korn, Brot, Wasser, Milch, Wein, Oel usw. waren immer entweder magische Kaufopfer — Korn für Korn, Wasser für Wasser — oder Speiseopfer an Geister und Götter. Die blutigen Opfer dagegen waren von Haus aus zur Bannung oder Bundesschließung bestimmt. Sie treten im allgemeinen später auf als die unblutigen; in primitiven Kulten sind sie nur sparsam oder stellenweise vertreten; besonders die animistischen Speiseopfer sind meistens unblutig. Wo im kanaanäischen Kultus und im klassischen Altertum Blut in die Gräber hinabgeleitet wurde, liegt die Vermutung nahe, daß diese Sitte unter dem Einfluß der chthonischen Bräuche (wo das Blut ursprünglich zur Herstellung der Blutverwandtschaft verwendet wurde) entstanden sei, und daß sich erst späterhin eine Vorstellung von „blutlosen" Seelen, die des Blutes bedürftig sind, ausgestaltet habe. Denn ihr liegt ja eine halb medizinische Theorie von der Bedeutung des Blutes für das Leben zu Grunde, die wohl kaum primitiv gewesen ist, obgleich wir sie heute bei den Primitiven finden. Mit diesem Gebrauche des Blutes wäre dann die Vorstellung von blutigen Opfern als Lebensmittel der Götter eingeleitet, die in späteren Opferbräuchen die herrschende wird und die für die höhere Opfertechnik charakteristisch ist, sowohl wo das Geschlachtete zu Holokausten als wo es zu Opfermahlzeiten diente. Mit der Milderung der Sitten wie mit der wirtschaftlichen Entwickelung meldet sich indessen das Bestreben, dieses Hinschlachten von Tieren, das bisweilen ins Maßlose ging, zu begrenzen. In der Reformation Zarathustras war die Schonung der Rinder ein Hauptmoment; auch Solon verbot, an den Gräbern Rinder zu opfern. Das wirtschaftliche Interesse, das wir hier beobachten, hat schon früh dazu geführt, den Göttern das Fett und die Knochen zu spenden, während die Menschen sich selbst das saftige Fleisch vorbehielten (der Prometheusmythus sucht diesem schlauen Verfahren göttliche Autorisation zu verleihen); auch verdankt man es wohl diesem Interesse, daß bei den späteren Tieropfern die Männchen den Weibchen vorgezogen worden sind. Allmählich überwinden die unblutigen Spenden die blutigen ganz; die alten Kuchen und Früchte, später Wein und Oel, das Räucherwerk, das jetzt weniger zum Teufelsvertreiben als zur Götterverehrung dient, ersetzen die brutalen, kostspieligen und unsauberen Blutspenden, die sich am längsten in den magischen Reinigungen und Bundesschließungen gewisser Mysterien (wie denen des Mithras) erhalten. Anderswo wird selbst in Mysterien das Blut durch Wein ersetzt. In mehreren Mysterien des späteren Altertums spielte das Essen von Fischen eine gewisse Rolle, was mit dem Kultus der Fischgötter des Mittelmeeres zusammenhängen kann, gewiß jedoch als eine Art unblutiger Opferspeise betrachtet worden ist. — Das Wasser behält bis zuletzt seinen sakralen Ehrenplatz, aber nicht nur als Element der Reinigung, sondern zugleich auch als Quelle des Lebens. Das ist besonders im babylonischen Kultus stark hervorgehoben worden, wie wir aus den keilinschriftlichen Sagen vom Lebenswasser deutlich erkennen. Noch im mandäischen Kultus bestand das Wassersakrament, wahrscheinlich als Ueberbleibsel aus diesen Kulten; die Sage vom Jungbrunnen ist eine andere Verzweigung derselben Grundvorstellung. Das Weihwasser der katholischen Kirche scheint auch mit Vorstellungen vom Lebenswasser in Verbindung zu stehen. Die Weihung dieses Wassers durch Eintauchen von Kerzen (was Usener als phallische Sitte erklärte), ließe sich vielleicht auch aus dem altgriechischen Brauch verstehen, brennende Fackeln zur Heiligung des Wassers einzutauchen. — Auf solche Weise werden die Opfergaben und sakralen Elemente allmählich von symbolischen Opfern ersetzt oder symbolisch umgedeutet.

ε) Unter den blutigen Opfern bilden eine besondere Klasse die Menschenopfer, die mit der Zivilisation in schroffstem Widerstreit stehen und auch früher als andere Opfer beseitigt worden sind. In den primitiven Religionen scheinen sie früher oder jedenfalls allgemeiner als die Tieropfer aufzutreten: nicht aber eben in der Form des Menschenopfers, sondern als Menschentötung und Menschenfressen. Noch heute kann das an den Kopfjägern auf Borneo und den Australinsulanern beobachtet werden: Menschenköpfe werden als Behälter von Lebenskräften betrachtet, und das Fressen von Menschenfleisch dient dazu, die Lebenskräfte der Feinde oder der eigenen Eltern in den Fressenden überzuführen. Das Trinken vom Blut der Erschlagenen fand noch im germanischen Heidentum statt; noch bis in unsere Zeit hinauf wurde das frische Menschenblut Hingerichteter als heilkräftiges Mittel gebraucht. Eine besondere Form des Menschenopfers: der sakrale Königsmord, geschah offenbar (wie der Mord an Zauberern, Eltern u. ä.), um die diesen Menschen besonders verliehenen Kräfte für den Stamm zu retten, bevor sie aus Alter oder Schwäche versiegen. Das eigentliche Menschenopfer scheint (wenn man nach der germanischen Sitte, Menschen an Bäume zu opfern, urteilen darf) ursprünglich den Sinn gehabt zu haben, das Heiligtum mit Lebenskräften zu versehen. Der Zweck, die

Kriegsgötter zu stärken, scheint vorzuliegen, wo man für sie Menschen hinschlachtet, wie es z. B. bei den schauerlichen Opfern der Azteken der Fall war. — Daß die Götter sich an Menschenfleisch sättigen, ist keine ursprüngliche Vorstellung, ebenso wenig wie der Kannibalismus von Haus aus zur Sättigung von Menschen diente. Etwas anderes sind die leichenfressenden Grabdämonen, die Kyklopen der Griechen und die Jätten der Nordgermanen. — Abwehrende Menschenopfer, die den Zorn oder die Wildheit der Naturdämonen besänftigen sollten, gab es daneben oft im Altertum wie bei den Primitiven: von den an Bauplätzen Eingemauerten, in der Erde lebendig Vergrabenen, auf Felsen oder am Meere, wie Andromeda, Ausgesetzten wird überall erzählt. Man opfert lieber Einen freiwillig und sogleich, statt sich Vieler berauben zu lassen. Die Kinderopfer, die bei den Westsemiten so üblich waren, lassen sich aus demselben Gesichtspunkte heraus erklären. Meistens scheinen die Kinderopfer indessen Erstlingsopfer zu sein, welche die Fruchtbarkeit des Stammes gewährleisten sollen; sie wurden bei den Israeliten mit Geldbußen eingelöst, während Erstlinge von Tieren noch geopfert wurden, oder man hat sie (wie die Erzählung von Isaak andeutet), durch Tieropfer ersetzt. — Bei den Semiten wurden auffallenderweise Menschenopfer als Brandopfer dargebracht; sonst ist es ein Zeugnis vom hohen Alter der Menschenopfer, daß sie nicht dem Feuer übergeben werden. Wenn bei Bestattungen Menschen verbrannt worden sind (wie die Witwenverbrennung, die bei den Indern bis an unsere Zeit, aber auch sonst, z. B. bei den Nordgermanen, stattfand), geschieht dies, um dem Verstorbenen passende Begleitung ins Jenseits zu verschaffen. Wo die Leichenverbrennung noch nicht Sitte geworden ist, werden die Sklaven und Sklavinnen nebst Pferden, Hunden usw. einfach am Grabe getötet. — Der religiöse Selbstmord als einer von dem betr. Menschen selbst vollzogenes Menschenopfer scheint in primitiven Kulturen eine Rolle gespielt zu haben, indem es Familienvätern, Häuptlingen, Königen und überhaupt den Würdeträgern obliegen konnte, ihre Tage zu verkürzen, um ihre Kraft den jüngeren abzugeben, um Unglück abzuwehren oder um mit der Familie, dem Stamm, dem Reiche zu erlöschen. Sardanapal, Kroisos, der letzte König Karthagos, der alte Ermanrik der Ostgoten und viele andere dienen als Beispiele. Die Selbstdarbringung eines Decius Mus (wie sie uns erzählt wird), beruht, obgleich sie uns in die Sphären der chthonischen Kulte versetzt, auf einer Ueberlegung, die dem modernen Patriotismus viel näher steht. Ein ganz anderes ist wiederum der asketische Selbstmord, der als ein äußerster Akt der Buße nicht nur von fanatischen Hindus, sondern auch von den ruhigen Jainas, die den Hungertod erleiden, geübt wird.

2. c) Andere Kultsitten. α) Festliches. In der Blütezeit des Opferdienstes, die wir z. B. bei Indern und Griechen erleben, bestand das Opferfest nirgends allein aus Opfern, sondern es waren allerlei kultische Handlungen damit verbunden; ja das Opferfest war Volksfest und Markt zugleich, wo Kampf- und Schauspiele mit feierlichen Aufzügen und asketischen Leistungen wechselten. Viele dieser Festlichkeiten haben ihre Vorgeschichte in kultischen Sitten, die auf magischen Bräuchen beruhen. — Der Tanz, der vom niedrigsten Schamanismus bis zum modernsten Mohammedanismus die religiösen Zeremonien begleitet, dient zur Erweckung ekstatischer Zustände: der Kriegslust, der Weissagung usw. Er kann aber auch, wo Chortänze und Reigen sich entfalten, die Darstellung erwünschter Zustände (des Jagdglückes, des Sieges) sein — eine Zeichensprache, die mit magischer Macht das Glück, den Sieg heranlockt. Die Tänze der Derwische scheinen sogar kosmische Prozesse symbolisieren zu wollen. Diese mimische Magie liegt auch vielfach den Prozessionen und den religiösen Schauspielen zu Grunde. Wie heute noch gewisse katholische Prozessionen, so war auch im klassischen Altertum manch feierlicher Aufzug im Grunde ein Regenzauber. Die attischen Thesmophorien z. B. waren offenbar mimische Versuche, die Erdgöttin durch kondolierende Trauer und eine danach plötzlich aufwallende Freude in fröhliche Stimmung zu versetzen, die ihre mênis abwenden sollte. Die Adonisfeste, die ringsum an den östlichen Küsten des Mittelmeeres zur Frühlingszeit gefeiert wurden, bewegen sich in demselben Schema. Mehrere der Mysterienschauspiele (s. u. III, G 6. 7) setzen dergleichen Beziehungen fort. Wie sich in den Schauspielen das ästhetische, so emanzipiert sich in den Kampfspielen, die als primitive Kriegstänze angefangen haben mögen, das athletische Element; in ihrer vollentwickelten Gestalt, die uns die griechischen Spiele darbieten, ist es fast das einzige geworden. Ohne Musik und Gesang wären die meisten religiösen Feste undenkbar. Einige allerdings, wie die chthonischen Feste der Griechen wurden mit tiefstem Schweigen begangen. Bevor es aber zu Musik und Gesang kommt, ertönt zu den religiösen Zeremonien allerlei Getöse und Geschrei. Getöse ist in primitiven Bräuchen besonders gegen die Geister, z. B. gegen Krankheitsdämonen, gerichtet, die sich durch Trommeln und Klirren vertreiben lassen. Noch in heutigen Weihnachtsbräuchen werden Feuerketten usw. aus dem Hause entfernt, weil alles Geklirre die unsichtbaren freundlichen Gäste am heiligen Abend verscheuchen würde. Rings um das Heiligtum von Dodona war eine Reihe von metallenen Becken aufgestellt, die einander in immer tönenden Schwingungen hielten, um die Dämonen stets von der heiligen Stelle fern zu halten. Unsere Kirchenglocken haben diese Tätigkeit geerbt; ihr fulgura frango spricht für sich selbst (Abwehr der Blitze, überhaupt des Feuers), das mortuos plango (Totengeläut) hat immer noch den Nebensinn von Verscheuchung der Totendämonen, wie denn die Glocken zugleich die Mächte der Finsternis morgens und abends fernhalten mußten. Das vivos voco (Signal zum Gottesdienst) wie das Uebrige, was wir an dem Geläute empfinden, haben fromme Gefühle allmählich auf der alten Grundlage neu aufgebaut. — Das Schreien und Rufen war von jeher die vokale Begleitung des heiligen Getöses und zwar nicht nur bei primitiven Völkern; weithin erschallt der Jakkosruf der eleusinischen Mysten wie noch das labdka der mekkanischen Pilger. Und die altherkömmlichen Opferrufe der Brahmanen waren im vedischen Kultus ein so wichtiger Bestandteil, daß sie nie vergessen wurden, ja vielmehr (wie man neuerdings vermutet hat) das konstituierende

Element des Samavedas wurden. Die Metra der vedischen Lieder haben eine eigene wunderbare Macht, die auf die Zauberkraft eines gewissen rhythmischen Rufens oder Singens zurückschließen läßt. Eine ästhetische Weiterbildung schafft aus diesem magischen Rohstoff Gesang und Lied, wie sie aus dem Getöse Musik zu bilden weiß; dem echt Frommen blieben aber oftmals die alten rauhen Laute lieber als die schöneren Klänge der Kunst.

β) Ueberall werden diese Kultsitten von phallischen Bräuchen durchkreuzt, und diese üben in der Form mimischer Vorgänge, Bilder und Symbole, ja faktischer Begattung, eine so ausgedehnte Herrschaft aus, daß man versucht ist, sie auf einen altherkömmlichen religiösen Grundgedanken zurückzuführen. Dieser kann kein anderer sein, als der von der Erhaltung und Vermehrung der Fruchtbarkeit der Natur wie der Menschen; auch anderswo kommt in den Religionen dieser Gedanke mächtig zum Ausdruck, hier aber ist er in der Form der Fruchtbarkeitsmagie festgelegt worden und kommt über dieses Magische nie ganz heraus. Ob die phallische Magie eine ganz primitive ist, bleibt eine Frage. Denn anderen Beobachtungen zufolge scheinen die Primitiven nicht im Klaren darüber zu sein, daß die Begattung Ursache der Befruchtung ist; die Entstehung des Fötus wird der Wirkung von Geistern oder Göttern oder einem Hineinschlüpfen präexistierender Kinder zugeschrieben. Wo die Wirkung der Begattung aber bekannt worden ist, wird diese offenbar früh zur Fruchtbarkeitsmagie verwandt. Schon der malayische Bauer, der seine Obstbäume persönlich begattet, zeigt uns die Richtung solcher Gedanken: Eingreifen der Menschen kann die Natur befruchten, oder wenigstens deren Fruchtbarkeit anreizen und erhalten. — Die Watschandis befruchten symbolisch bei einem lediglich von Männern gefeierten Feste, nach aufregenden und obszönen Tänzen, ein in die Erde gegrabenes, die Geschlechtsteile einer Frau nachahmendes Loch. Noch in Athen wurden Phallen in einen Erdenschlund geworfen. Bei ähnlichen Zeremonien finden anderswo wilde Mischpaarungen oder feierliche Begattungen (wie an der indischen Sonnenwendfeier) statt. Auch auf Samos herrschte eine derartige Sitte, die sich in Zeus' und Heras hierós gámos (heiliger Hochzeit) mythisch widerspiegelte. Die Vorstellung, daß die Natur (die Erde) empfange, scheint älter zu sein als die von ihrer zeugenden Potenz, entweder weil die Erde ursprünglich (bevor man Kenntnis vom Wesen der Begattung hatte) als eine von selbst hervorbringende Macht betrachtet werden konnte, oder weil die Menschen, wie die obigen Riten bezeugen, diese Potenz sich selbst zugeschrieben haben. Dieser Vorstellung entspricht die besonders beim Kultus der semitischen Erdgöttinnen stattfindende Tempelprostitution, bei der nicht nur professionelle Hierodulen, sondern auch, wie am persischen Anahita-Kultus, die Töchter der Vornehmen, und wie in Babylon, alle Frauen wenigstens einmal sich den Männern hingeben, — ursprünglich wohl nur im Namen der Göttinnen, um deren Kraft zu empfangen; auch wohl, wo diese Hingabe (wie in Babylon oder noch in mohammedanischer Zeit in Tanta in Aegypten) den Fremden in der Stadt vorbehalten wurde, mit dem Nebengedanken einer zeremoniellen Aufnahme der Fremden. Mit dem Glauben an männliche und zwar himmlische Götter tritt die Vorstellung in den Vordergrund, daß die Götter die Erde befruchten, bald durch Regen, bald durch Sonnenstrahlen; der alles befruchtende Phallus wird dann dem Gotte zugeschrieben, dem Priapus der Griechen wie dem Fröy in Upsala in unmäßiger Größe, dem Hermes und vielen anderen in ithyphallischer (d. h. aufgerichteter) Darstellung; Indra wird als „träufelnder Stier", Dionysos als Stier und Bock angebetet; von dem eben geschlachteten „Sonnenroß" des indischen Pferdeopfers mußte die Königin sich symbolisch begatten lassen. Ueberall spiegelt sich die „Liebesgeschichte des Himmels und der Erde" ab. Oblonge Steine, die in der Erde stehen, werden zu göttlichen Phallen; die zahllosen linga des Sivakultus in Indien (denen weibliche Joni-Steine entsprechen) geben das b. ste Beispiel. Samenkörner sind göttlicher Same. Der Pflug befruchtet die Ackerfurche usw. Ueberall sucht man den göttlichen Phallus, den man anbeten will. Und so wenig vertraut der Mensch mehr seiner eigenen männlichen Kraft, daß er diese vielmehr den Göttern oder den männlichen Potenzen in der Natur und der Tierwelt entlehnen muß. Der gesalzene Pferdephallus, der, zur Zeit des Königs Olav des Heiligen, im norwegischen Bauernhof den Männern in den Schoß gelegt wurde, scheint eine derartige Quelle zur Zeugung des Hauses gewesen zu sein. Bei Hochzeitszeremonien haben sich eine Menge von phallischen Bräuchen und phallischen Symbolen zur Kräftigung der Zeugung entwickelt; wo diese in den höheren Religionen in unmittelbarer Form wegfallen, bleibt diese göttliche Stärkung oftmals in dem Segen des Bräutigams oder des Brautpaars stehen. — Ein sekundäres Element in den geschlechtlichen Kulten und Bräuchen bilden die Vorstellungen von dem Hingeben und dem Einverleiben, die zur Bundesschließung gehören. Die erwähnte Aufnahme der Fremden beim Ischtarkult wie die Hingabe der Königin beim indischen Roßopfer mögen darauf hindeuten; greifbarer ist der Sinn der Vorweihen einiger antiker Mysterien (z. B. im Sabazioskulte), wo der heilige Phallus der einzuweihenden Person durch den Schoß gezogen wurde. Der Myste, dem Gotte gegenüber stets ein weibliches Wesen, trat in die geschlechtliche Verbindung mit dem Gotte. Oder es wurde durch die Berührung mit dem göttlichen Phallus sakramental die Erzeugung eines neuen Wesens in ihm bewirkt, des göttlichen, dem die Verheißungen des Kultes gelten. (A. Dieterich: Mutter Erde, S. 111 f). Die phallischen Zeremonien führen dadurch unmerkbar in die Symbolisierung der Geburt, des neuen Lebens, hinüber, das man sich als ein Ergebnis der göttlichen Zeugung im Menschen oder der göttlichen Adoption des Menschen vorstellt. Die magischen Zeremonien der Neugeburt, die bei den Mysterienweihen ihren rechten Platz haben, finden auch manchmal statt, wo eine körperliche Heiligung bezweckt wird. Im mittelalterlichen Indien wurde der Kranke durch eine ungeheure Kuh- oder gar Frauengestalt gezogen, nach europäischem Volksglauben durch hohle Bäume, Steine, Löcher in der Erde usw.

γ) Asketisches. Auch asketische Gebräuche lassen sich unter den Kultsitten bemerken. Zunächst ist eine gewisse Entsagung meistens mit

den Opferfesten und Mysterien als Vorweihe verbunden. Die opfernden oder die einzuweihenden Mysten müssen sich, ebenso wie die Priester, über den alltäglichen Zustand erheben, sie müssen sich Reinigungen unterwerfen, die sie in einen Tabu-Zustand (s. III, A) versetzen. Diese Reinigung besteht meistens aus Fasten und sexueller Enthaltsamkeit, dazu noch Waschungen und Andachtsübungen, die mitunter durch Kasteiungen verschärft werden. Dīkshā nannten die Inder diese Vorweihe, die, wie alle indischen Opferzeremonien, sorgfältig ausgearbeitet wurde. Wenn diese nicht direkt eine Heiligung des Opfernden erwirken wollte, hatte sie jedenfalls die Absicht, ihn für den Segen des Opfers um so empfänglicher zu machen, — ein Gesichtspunkt, der auch im Grunde die Feiertagsfasten moderner Kulturreligionen beherrscht. — Auch während der Feier dauert manchmal die Enthaltsamkeit an, oder asketische Mittel werden angewendet, um die zu den Begehungen nötige Ekstase hervorzurufen. Wo diese nicht durch Rauschgetränk oder Tanzen hervorgerufen wird, treten mitunter direkte Kasteiungen hinzu, die sich bis zu den schauderhaften Selbstverstümmelungen steigern können, die die Baals- und Kybelepriester vollbracht haben. — Schließlich sind diejenigen asketischen Leistungen zu erwähnen, die mit kultischen Festen mehr zufällig verbunden sind: so z. B. in Indien, wo Fakire immer gern ihre Buße zur Schau tragen, wenn viele Leute an heiligen Orten zusammentreffen, oder die gar in asketischen Künsten wetteifern wie an dem Asketenfest Charatch Pūja der modernen Hindus. Diese entarten häufig in Jongleurkünste, die das alte asketische Bestreben, die Ueberwindung des Körpers, mit athletischer Gewandtheit fortsetzen. — Ohne ein gewisses Moment der Entsagung läßt sich wohl kaum ein Gottesdienst ganz durchführen; der katholischen Kirche gegenüber hat der Protestantismus dieses verneinen wollen; in den Sekten aber bricht die alte Neigung, wenigstens an Feiertagen, durch sein religiöses Betragen Gott ein Opfer zu bringen, immer wieder hervor.

3. a) Ueberall, wo etwas Wunderbares geschehen ist, was das Eingreifen oder die Gegenwart einer Gottheit verrät, wo ein Blitz niedergeschlagen oder eine Traumoffenbarung stattgefunden hat, wo ein merkwürdiger Stein aus der Erde ragt, oder eine Quelle hervorbricht, ist man geneigt, die Stätte für heilig zu halten. Den Nomaden oder anderen umherstreifenden Völkern mögen dergleichen Heiligtümer genügen, und auch in höheren Kulturen tauchen sie gelegentlich immer wieder auf. Sobald der Mensch aber seßhaft wird, bilden sich daneben andere Begriffe von heiligen Stätten, die für seine Schätzung des Daseins grundlegend werden. Heilig wird dann zunächst die Stelle, wo er wohnt: sein Haus, sein Herd, sein Ackerland. Die Einöde wird für unheilig gehalten: die Steppe, die Wüste, Waldungen und Gebirge, Sumpf und Moor, wie späterhin verlassene Häuser und verfallene Städte. Dort hausen die Dämonen, und ihnen gehört das Land, das nicht angebaut worden ist. Das Ackerland dagegen gehört dem Gotte, ist bei den Semiten „Baals Land", das Er den Seinigen gegeben hat, und dem er Fruchtbarkeit verleiht. Darum ist es ein Fluch, wie Kain von dem Ackerland vertrieben zu werden. Die Bebauung des Landes ist ein Kampf gegen die Dämonen, was besonders die Perser in allen Einzelheiten ausgemalt haben. Nicht aber nur bei ihnen, sondern eigentlich überall ist jedes Haustier, jedes Werkzeug ein Bundesgenosse in diesem Kampf. Insofern ist alles bebaute Land an sich heilig und für den Kultus des Lokalgottes geeignet. Es gibt aber Oertlichkeiten, die von der Natur selbst zu Kultusstätten ausersehen sind, so z. B. die Hügel, die sowohl bei Kanaanäern und Israeliten als bei Griechen und Germanen zum Opferdienste besonders beliebt waren, sei es, weil man sich dort etwas mehr sub divo fühlte, oder weil die Hügel dem frühesten Ackerbau besonders günstige Bedingungen darboten; hatte ja der griechische Erntegott Kronos auf Hügeln seine Altäre; auch die Baale, denen auf Hügeln geopfert wurde, waren ja „Herren" des Ackerlandes. Beliebte Naturheiligtümer bilden auch von altersher die Quellen und Seen, teils weil sie für Reinigungen usw. das Nötige bieten, teils wegen der Bedeutung des Wassers für das vegetative Leben, die den Kultus des Elements zur Notwendigkeit macht und früh auf den Gedanken bringt, hier die Lebensquelle der Natur zu beherrschen. Dazu kommen noch die Opferplätze an heiligen Bäumen oder in geschlossenen Hainen, die für den Kultus günstige Gelegenheit darbieten.

3. b) Bald meldet sich aber mit der Kultur die praktische Notwendigkeit, besondere Stätten unter besondern göttlichen Schutz zu stellen. Die Wege z. B., die ja oft durch Steinhaufen markiert waren und deren Erhaltung allgemeines Interesse war, wurden besonderen Göttern anvertraut, die wie der indische Pushan und der griechische Hermes von Hirten und Reisenden angerufen wurden; dabei war es heilige Pflicht, im Vorübergehen zum Aufbau der Steinhaufen beizutragen. So wird der Weg an sich etwas Heiliges. Vor allem wird aber das Haus zu einem Heiligtum. Der Herd mit dem Hausfeuer ist Mittelpunkt dieser Heiligkeit; sein Feuer brannte in dem Atrium der Römer als eine häusliche Altarflamme noch immer weiter, nachdem die vornehme Küche anderswohin verlegt worden war, und machte die Vorstube zu einem besonderen Heiligtum der Penaten. In ähnlicher Weise bildet im chinesischen Hause die Vorstube ein Heiligtum, wo die Seelentafeln der Väter aufbewahrt werden und wo ihnen geräuchert wird. Auch ohne Beziehung auf den Herd ist jedoch das Haus ein Heiligtum; ist es doch die Wohnung der Ahnen, die das ganze Eigentum besitzen und beschützen. Eine ihrer Seelen bleibt dort zu Hause, während eine andere im Grabe wohnt, — wie noch heute der Chinese glaubt. Die Griechen meinten genau dasselbe, wenn sie dem „Heros" unter der Schwelle oder im Backofen seinen Platz anwiesen; der europäische Aberglaube spricht noch lange von den „armen Seelen", die im Hause unsichtbar verkehren. Diese Heiligkeit bezieht sich auch auf den Zaun, der von den Griechen unter des Zeus Herkios Schutz gestellt wurde (natürlich weil die Unantastbarkeit des Zaunes praktische Notwendigkeit war). So wird schon das Haus ein Tempel. Noch im japanischen Shintoismus besteht der Tempel nur aus einem einfachen Hause (und zwar hier ohne Herdfeuer). Ebenso errichten die Jakuten, wenn sie einen schamanistischen Gottesdienst feiern wollen, dazu eine „Jurte", d. i. ein altertümliches Haus mit Rauchloch im Dache.

Aehnlich war ja das ursprüngliche Heiligtum der Israeliten, wie noch die Ka'ba in Mekka, nur ein Zelt. — Andererseits emanzipiert sich der Herd als Heiligtum und wird zum Gegenstand eines (gewöhnlich kommunalen) Kults, dessen praktischer Beweggrund ist, ein dauerndes Stadtfeuer zu erhalten; aber bald wird dies Feuer zum Symbol der Erhaltung der Stadt und der Bürger, weshalb auch Kolonisten beim Fortgang von der Heimat Brände von ihm mitnahmen. Die Sorgfalt, die der Hestia erwiesen wurde, ist bekannt, ebenso die Strenge, mit der die Reinheit des Vestakultus in Rom gewahrt wurde. Die Heiligkeit der Stadt hat in diesem Kultus ihren greifbaren Ausdruck, wobei die Stadt als ein Haus im Großen vorgestellt ist; der städtische Kult richtet sich gewöhnlich an lokale Götter oder an Geister, die aus den Gräbern die Kommune beschützen, wie die Hausahnen das Haus. In alten Städten, wie Mykene und Sparta, ist dieser Zug am deutlichsten erkennbar: die Heroengräber nehmen in deren Anlagen einen auffallenden Platz ein. Aber auch durch Anknüpfung an Gestirngötter wurden die Städte in einer Zeit geheiligt, wo die religiöse Betrachtung des Himmels eine Rolle spielte. Die sagenhaften Berichte von den mit Metallziegeln von verschiedenen Farben gedeckten Ringmauern Ekbatanas scheinen auf eine planetarische Konstruktion zu deuten. Sichere Kunde haben wir jedoch von der solaren Anlage antiker Städte. Wie das Straßennetz Pekings ursprünglich nach dem Sonnenaufgang der Winterwende gerichtet war, so fielen auch in Alexandria die Strahlen der aufgehenden Sonne mit der Straßenrichtung zusammen; Antiochia in Syrien war nach der Frühlingsnachtgleiche, die Nolanerstraße in Pompeji nach dem Solstitium orientiert. — Diese Orientation, die noch deutlicher den Tempelbau beherrscht, sucht offenbar (neben praktischen Zwecken) die von der Astrologie übernommene Idee von einer Widerspiegelung himmlischer Gesetze auf Erden zu verwirklichen; der Bau der Stadt bekommt durch eine derartige Uebereinstimmung mit dem ewigen Himmelsbau etwas Ewiges, Unüberwindliches, er erhält (wie auch die Tempel) eine gewisse kosmische Bedeutung, die Stadt wird eine ewige Stadt. Auch die Feldmessung des außerhalb der Stadt liegenden städtischen Geländes wurde in Rom nach ähnlichen Grundsätzen betrieben; die ursprüngliche „Limitation", von der nach römischem Recht alles Eigentum an Grund und Boden abhängt, hatte Juppiter unmittelbar nach der Weltschöpfung vollzogen; und sie wurde, wo sie weiterhin stattfand, als ein Akt des Juppiter Terminus betrachtet, in dessen Obhut alle limites (Grenzen) standen. Diese Limitation geht von den Weltgegenden aus. Eine Linie von Ost nach West (decumanus limes) und eine zweite, die sie rechtwinklig schneidet, von Süd nach Nord (cardo), bilden die Grundlage des ganzen Systems. Die limites stehen in unmittelbarer Beziehung zur Weltordnung: der Cardo entspricht der Weltaxe, und der Decumanus teilt die Welt in zwei Hälften. Das Sondereigentum, das nach diesen ewigen Regeln vermessen wurde, wird des gleichen ewigen Götterschutzes teilhaftig, den der Staat genießt. — Die religiöse Vermessung und Einweihung des Erdbodens wird in China noch heute als die magische Kunst des Fung-shui („Wind und Wasser") mit großer Gelehrsamkeit und feinster Technik betrieben. Besonders bei der Anlage von Gräbern wird Sorge dafür getragen, daß dort das Tao oder der Weltlauf, der das (von Wind und Wasser bedingte) Klima hervorruft, ungehindert einwirkt und sich sozusagen konzentrieren kann. Das ganze Land wird aber unter dieses System der Geomantik hineingezogen, indem die Fung-shui-Professoren ihren Ortsbestimmungen die Formen der Berge und Hügel, die Windungen der Flüsse und Bäche, sogar die Umrisse der Häuser, Tempel, Felsen und Steine zu Grunde legen, — kurz alles, was Wind und Regen zu beeinflussen vermag. Wo einmal ein Fung-shui angelegt worden ist, ist es sehr gefährlich, es zu stören; der chinesische Konservatismus erhält auch aus diesem Grunde alles Bestehende und wehrt Neuerungen ab, die in die heilige Ordnung des Erdbodens störend eingreifen würden. — Auf christlichem Boden hat sich ein ähnliches Verfahren in der Anlage der Friedhöfe erhalten. Die „geweihte Erde", die ursprünglich die Toten gegen Dämonen schützen sollte, ist indessen hier für die Lebendigen unheilvoll geworden, weil die Toten selbst vom Gespensterglauben als dämonenartig gedacht worden sind; nur wer sich aus dem Kirchhof heraus retten kann, kann den Gespenstern entfliehen. — Wo innerhalb des heiligen Bezirkes eine besondere Kultusstätte festgesetzt wird, vermißt man selten etwas, was man einen ¶ Altar nennen könnte: einen Steinhaufen, wie denjenigen, der am Wege als Zeichen errichtet wird, einen gesalbten Stein oder am liebsten einen, über den das Blut des Opfers gegossen ist. Der chthonische Altar war offenbar da, um das Blut zu empfangen und nach unten zu leiten. Mit der weiteren Entwickelung der Opfertechnik nimmt der Altarstein immer mehr den Charakter der Bank oder des Tisches an, auf dem das Schlachten und Zerteilen des Opfertieres vor sich geht, oder des Scheiterhaufens, auf dem die Verbrennung, sei es des Tieres oder nur des Räucherwerks, vollzogen wird; — im einzelnen entspricht die Einrichtung des Altars dessen besonderem Gebrauch: am Feueraltar der Perser z. B. war das kupferne Feuerbecken die Hauptsache. Zu dem Totenkultus gehören Grabaltäre: allerdings tragen diese nicht immer den Charakter des chthonischen Altars, sondern haben auch (wie in Griechenland, wo die Grabmäler häufig als Altäre gebaut wurden) die Form eines gewöhnlichen Altars erhalten. Die Israeliten zierten späterhin ihre Altäre reichlich mit Gold, die Griechen und Römer mit Bildwerken. Bei altmodischen, meist ländlichen Kulten wurden die altertümlichen Steinhaufen noch immer als Altäre verwendet; ja bloße Haufen von Knochen und Asche, die mitunter ins Gewaltige wuchsen (wie der Zeusaltar in Olympia, dessen Umkreis 40 m und dessen Höhe 8 m war) haben als Altar gedient. Im Freien entwickeln sich die Altäre häufig zu großartigen Gebäuden, wie der Himmelsaltar Thien-tan im Süden des chinesischen Stadtteils Pekings. „Er ist aus drei runden, auf einander gestellten und mit Balustraden versehenen Marmorterrassen konstruiert, und wird durch Marmortreppen, die genau nach den vier Himmelsgegenden gelegen sind, bestiegen. Die unterste Terrasse hat 75 m im Durchmesser. Eine weite, von hohen Mauern umgebene Fläche, welche teilweise von riesigen Bäumen umschattet ist,

umgibt rings diese größte Opferstätte der Welt" (De Groot). Dergleichen große Altäre werden zu Heiligtümern, welche die Stelle der Anbetung angeben, wie es sonst Hügel, Pfeiler, Denkmäler und Gebäude taten. Statt des Altars treffen wir in einigen Kulten wie dem shintoistischen den einfachen, aufs Hinlegen verschiedener Gegenstände berechneten Tisch; im römischen Tempel, wo der Altar außerhalb stand, befanden sich innerhalb Opfertische (mensae), die zum Hausrat des Gottes gehörten. Die älteste christliche Gemeinde kannte nur den „Tisch des Herrn", der aber später, als die Agapen von den Märtyrergräbern nach geschlossenen Gebäuden verlegt wurden, zu einem Altar wurde, und im Stile der griechischen Grabaltäre über einem Grabe oder jedenfalls über Heiligengebein errichtet wurde. Mit dem Meßopfer wurde der Altar in der katholischen Kirche eine kultische Notwendigkeit, von der sich nur die reformierte Kirche völlig freigemacht hat.

Das Grab der Väter, der Könige, des heiligen Mannes, wird Heiligtum, teils weil die Verpflegung der Verstorbenen an diesem Orte vollzogen wird, teils weil der Verstorbene, der über besondere Kräfte zur Erhaltung der Familie, des Landes, der Gemeinschaft verfügt, auch das Grab mit diesen Kräften erfüllt (wie ja noch heute an katholischen Heiligengräbern Mirakel geschehen) und dadurch die Grabstätte zu einem Kraftzentrum macht, aus dem sich immer neues Leben schöpfen läßt — das letztere mitunter auch in dem buchstäblichen Sinne, daß die Fötus der künftigen Generation sich an den Stätten bilden, wo die Geister der Väter hausen (s. übrigens Grabsitten unter III, F und Tabu unter III, A). Darum waren die Gräber auch geeignet, Orakelstätten zu werden, weil die Toten mehr als die Lebenden wissen; in der trophonischen Höhle in Lebadeia (in Böotien) wurden unter vielen Zeremonien die Stimmen der unterirdischen Geister befragt. Diesen chthonischen Charakter bewahrte auch das delphische Orakel, das in vorapollinischer Zeit chthonischen Göttern wie der Ge und dem Schlangengott Python geweiht gewesen war; auch dort kamen die Kräfte „von unten"; in Dodona legten sich die Fragenden auf den Erdboden hin, um Traumorakel zu empfangen, oder Fragetafeln wurden dort hingelegt. Ganz ähnlich wie in Trophonios werden in Südwest-Afrika Personen in Erdlöcher hinabgelassen, um Stimmen der Geister zu hören, welche die Priester dann nachher auslegen müssen. Ueberhaupt ist es eine angeborene Neigung der Menschen, geheime Mächte so oder anders um Rat zu fragen. Wie der Neger aus den Formen der Fetische das Schicksal errät, so hat der Babylonier die heilige Schicksalstafel benutzt, und der israelitische Priester den ¶ Urim und Tummim das Orakel entlockt; ähnlich hat der Araber seine Pfeile und der Germane Stäbchen auf den Boden geschüttelt, um Orakel zu bekommen. Im ausgehenden Altertum spielten Orakelgötter, wie Asklepios, eine womöglich noch größere Rolle als jemals der delphische Apollo oder der dodonische Zeus; mittelst Inkubation (I, A 1 f) wurde der Heilgott gebeten, über alle mögliche Privatsachen Antwort zu geben, ganz wie auch die bleiernen Tafeln, die in Dodona gefunden sind, den Gott über Diebstahl, über eheliche Verhältnisse, geschäftliche Projekte und Heilung von Krankheiten befragten. In den höheren Religionen haben teils Wahrsager und Hexen die Praxis der Orakel fortsetzen müssen, oder zufällige Sprüche aus der Bibel oder dem Koran („Losungen") haben Orakel abgegeben.

Eigentliche Tempelgebäude sind spätere Erscheinungen; bei einigen Völkern, wie Iraniern und Indern, die im ganzen Altertum auf freiem Felde opferten, kommen sie sogar sehr spät erst auf. Wo die ältesten Griechen nicht im Freien, auf Hügeln oder in Hainen opferten, scheinen Höhlen und Grotten zur Behausung der Heiligtümer gedient zu haben, so z. B. die Zeusgrotte des Ida-Bergs auf Kreta, die, nach den gefundenen Votivtafeln zu urteilen, sowohl in vorhistorischer Zeit als tief in die historische Zeit hinein ein vielbesuchtes Heiligtum war. Noch im heutigen Katholizismus spielen die Höhlen ja eine Rolle, wie z. B. die ganz moderne Grotte in Lourdes. Tempel haben sich erst erhoben, wo der kompliziertere Altardienst, wo die schöner verarbeiteten Götterbilder ein Obdach erforderten, oder wo, wie in Aegypten, in Delphi oder in Jerusalem eine zahlreiche Priesterschaft Wohnstätten haben mußte. Der antike Tempel war, wie schon das Wort naós (naíō = wohnen) andeutet, die Wohnung des Gottes; dessen eigentlicher Aufenthalt war nur eine enge Zelle, die durch Vor- und Hinterhallen nebst Säulengängen zu einem ansehnlichen, selten jedoch zu einem eigentlich großen Gebäude wurde. Der Altar stand außerhalb auf dem Platze vor dem Tempel. In Rom, wo die Tempel gewöhnlich von sehr kleinen Dimensionen waren, scheint der runde Tempel, den wir von den Vestatempeln bei Tivoli und in Rom kennen, eine Nachahmung des altitalischen Hauses zu sein. Da in den antiken Tempeln nicht gepredigt wurde oder sonst für die Volksmenge Zutritt war, bedurfte man keiner weiteren Räumlichkeiten. Darum geben auch nicht die Tempel, sondern die Gerichtshallen oder die großen Privathäuser für die christlichen Kirchen das Vorbild ab. — Die christliche Kirche ist nämlich aus dem einfachen Raum einer privaten Gemeindeversammlung, die allmählich eine offizielle wurde, herausgewachsen. Erst nachdem der Altar in das „Haus des Herrn" eingedrungen war, wurde dieses zu einem Heiligtum im Stile der heidnischen Tempel. Nach katholischer Auffassung ist die Kirche vor allem eine Kultusstätte, eine Stätte, die nicht mehr dem Reiche der Natur, sondern dem Reiche der Gnade angehört; die sakramentale Kraft des Heiligtums durchdringt nicht nur Altäre, Bilder, Kerzen und Geräte, sondern auch Boden und Steine — wurden doch aus alten Kirchen Steine als eine Art Sauerteig in neue Kirchengebäude übergetragen. Noch in protestantischen Ländern legt der Volksglaube dem Fensterblei und Glockenmetall Heilkräfte bei. Der Calvinismus hat sein Mögliches getan, um das Haus Gottes wieder nur zu einem Bethaus zu machen; aber er machte zugleich eine Schulstube daraus, wie ja überhaupt die Reformation die Predigt zur Hauptsache des Gottesdienstes erhob. — Der islamitischen Moschee war nie eine derartige Tempelreinigung von nöten: sie blieb ihrer alten Bestimmung, ein Bethaus (masdjid) zu sein, getreu, wurde aber schon zu Mohammeds Zeit ein Lehrsaal; und neben dem Knieen, Beten und Hören hat sie nur den Prozessionen, den heiligen Waschungen und

hie und da ekstatischen Uebungen, besonders Tänzen, Raum gewährt. — Dem Buddhismus ist es in dieser Beziehung wie dem Christentum ergangen: Aus dem Lehr- und Beichtsaal des altbuddhistischen Klosters (vihāra) sind die Kirchengebäude des Lamaismus hervorgewachsen, die mit Altären, Kerzen, Glocken, Weihwasser usw. zu den katholischen Kirchengebäuden eine genaue Parallele bilden; ja selbst der puritanische südliche Buddhismus hat seine Tempel mit Bildern und Idolen üppig ausgeschmückt. Auch hier aber sind Bestrebungen rege geworden, den alten bilderlosen Lehrsaal auf Kosten dieser halbheidnischen Tempel zu erneuern. — Die meisten dieser Tempel und Kirchen werden als heilige Bezirke betrachtet oder noch von einem heiligen Bezirke umgeben. Wie der vedische Altar von einer Furche umgeben war, innerhalb deren allein die heiligen Begehungen stattfinden durften, so haben auch die römischen Auguren ein auspicatio des heiligen Platzes (mitunter lediglich durch Wortbeschwörungen, fando) vollzogen; dies viereckige Stück Erde war das eigentliche templum, dem man magische Wirkung zuschrieb. Immer wurde das templum mit bestimmter Orientation angelegt; dieses Prinzip beherrscht den griechischen Tempel, der stets nach Osten seine offene Seite kehrte, wie den ägyptischen Tempel, der (das ist besonders am Karnaktempel nachgewiesen) eine bestimmte Stellung zur Sonne einnahm. Die Tempel traten dadurch (noch fester als die Städte) in ein kosmisches System und dienten nicht nur als eine Art von Observatorien, sondern auch als ein Laboratorium der Weltkräfte. Im höchsten Grade war das mit dem iranischen Feuertempel, ja schon mit der vedischen Altarstätte der Fall. Die letztere betrachteten die Brahmanen, wie die Griechen den Tempel auf Delos und auch andere Völker ihre Heiligtümer, als den Nabel der Welt. Die christlichen Kirchen wurden durchweg mit der Richtung von Osten nach Westen gebaut; die Orientation war in Nordeuropa schon in der heidnischen Zeit bekannt, was die merkwürdigen astronomisch geordneten Steine bei Stonehenge in England bezeugen. — Gewisse Zentralheiligtümer haben universelle Bedeutung für die Orientation erhalten, indem die Bekenner der betreffenden Religion ihre G e b e t s r i c h t u n g nach ihnen nahmen. Jerusalem bestimmte seit dem Exil die Gebetsrichtung der Juden und eine kurze Zeit die der Anhänger Mohammeds; bald, als der Prophet mit den Juden brach, machte er die Richtung nach Mekka zur kibla (= Gebetsrichtung), die seitdem feststeht. — Jerusalem, Mekka, Rom und dazu noch Benares sind die großen Beispiele der „heiligen Stadt“, einer Stätte, deren bloßes Betreten ein Segen ist, Sünden vergibt oder gar Heiligkeit verleiht, — das Ziel der Pilgerfahrten, dieses merkwürdigen Blutkreislaufes im religiösen Volksleben, der gleichzeitig die Völker in Bewegung setzt und sie in ein Herz sammelt. Was Mekka für die Weltbruderschaft der Moslim gewesen, übertrifft weit das, was Rom als Pilgerstadt ausgerichtet hat. Daß die Anziehungskraft solcher heiligen Plätze sich mit dem modernen Leben nicht erschöpft hat, beweist der jüdische Zionismus.

4. a) Weit größere Bedeutung als durch die Einteilung und Aussonderung gewisser Oertlichkeiten hat die Religion durch ihren Einfluß auf die Z e i t einteilung gehabt. Die religiösen Feste haben allerdings nicht den Kalender geschaffen; sie haben ihm jedoch früh ihre Weihe gegeben und sind allmählich für lange Zeit mit ihm verwachsen. Wie die ersten Messungen des Raumes nach den Maßen des menschlichen Körpers (Elle, Zoll, Passus = Schritt usw.) vorgenommen sind, so sind die Einteilungen der Zeit offenbar zunächst n a c h d e r m e n s c h l i c h e n A r b e i t oder nach den die menschlichen Arbeiten bedingenden Naturbegebenheiten gemacht worden. Schon das Fischen und die Jagd, noch mehr die Viehzucht, besonders aber der Ackerbau lieferten in ihren Arbeiten dergleichen Anhaltspunkte, — unter den Naturbegebenheiten besonders der Frühling, die Regenzeit und die Erntezeit. Die altisraelitischen Feste bieten folgendes Beispiel: Das Pascha wurde schon früh ein nomadisches Fest zur Zeit der Geburt der Lämmer; auch die Schafschur wurde gefeiert. Ebenso hat der Ackerbau in Israel Feste veranlaßt: vor allem das Mazzothfest beim Anhieb der Sichel in die Saat, deren erste Aehren (von Gerste) schnell geröstet und ungesäuert gegessen wurden. Vielleicht ist dieses Fest sogar als ein Vorerntefest aufzufassen, im Stile der griechischen Thargelien und Hyakinthien und der römischen Vestalien (die Martin Nielsson als Zeremonien zur Sicherung der Vollreife der Ernte gedeutet hat). Pfingsten fand nach Abschluß der (späteren) Weizenernte, das Laubhüttenfest zur Zeit der Trauben- und Olivenlese statt (bei der man sich draußen in Hütten aufhielt). Aehnlich geht es überall zu: es sei bei den Peruanern, die beim Aufkeimen des Mais ein Fest feierten, oder in Attika, wo die Thesmophorien, die für die Eleusinien den Grundtypus abgegeben haben, zur Zeit der Aussaat, um deren Ertrag magisch zu sichern, gefeiert wurden. — Im Rig-Veda werden nur Feste erwähnt, die mit den natürlichen Jahreszeiten verbunden sind: mit der Regenzeit, mit der dürren Zeit und mit dem Winter. Das Somaopfer, der offizielle Regenzauber vor Beginn der Regenzeit, das Hauptfest der vedischen Religion, ließ sich immer nur annähernd kalendarisch fixieren; das Totenopferfest wurde mit dem klimatischen Eintreten des Winters gefeiert. — Ueber die Küsten des östlichen Mittelmeeres hin wurde im Altertum das (wohl dem babylonischen Tammuzfeste entstammende) Adonisfest als Frühlingsfest gefeiert, vielleicht in der Absicht, durch dramatische Vorgänge das rechtzeitige Eintreten des Frühlings magisch sicherzustellen (¶ Adonis). Einmal als religiöses Fest eingebürgert, hat sich die Adonisfeier manchmal zeitlich verschoben; sie wurde in den verschiedenen Landschaften sehr verschieden gefeiert. — Aehnlich hatten die Frühlings- und Sommerfeste der germanischen Völker, die als volkstümliche Sitten noch immer fortleben, kein bestimmtes Datum; sie wechselten mit der südlicheren und nördlicheren Lage. Auch sie hatten den praktischen Zweck, die schöne Jahreszeit mittelst magischer Praxis herbeizuführen. Heutzutage sind diese Motive dem später hinzugekommenen ästhetisch-feierlichen Motiv gänzlich gewichen. Die „St. Johannisfeuer“ dienten ursprünglich praktisch zur Verscheuchung der Dämonen der Gefilde; solche Feuer wurden oft nicht erst am Johannistag, sondern schon zur Osterzeit oder überhaupt zur Zeit des Aus-

treibens des Viehes geschürt.

4. b) Die Zeiteinteilung nach praktischer Tätigkeit ist schon in prähistorischer Zeit mit einer anderen und festeren, die auf der Beobachtung der Himmelskörper beruht, verquickt worden. Zunächst haben die Sterne dadurch praktische Bedeutung, daß ihr Aufgang und Untergang, den Jahreszeiten folgend, einen festen Anhalt für die Ackerbaufeste, wie überhaupt für die Arbeit des Bauern bietet, was schon Hesiodos erwähnt. — Die Berechnung nach den Gestirnen ist jedoch immer eine rein weltliche geblieben, die auf den religiösen Festzyklus keinen Einfluß geübt hat. Anders mit dem Monde. Dessen Phasen bieten einen leicht zugänglichen Almanach dar, der auch von unzivilisierten Völkern benützt worden ist und früh zu religiösen Mondfesten geführt hat. Wir finden die Neu- und Vollmondsfeste in voller Entwickelung schon in der ältesten brahmanischen Literatur, ebenso werden die Neumondfeste von den ältesten Berichten der Israeliten vorausgesetzt. Sie haben aber an beiden Stellen unorganisch neben den Tätigkeitsfesten gestanden, bis der babylonische Kalender, der das arische Gebiet so gut wie das semitische beherrschte, den festen Rahmen um das Jahr und dessen Feste legte, einen Rahmen, in den man nun die alten Feste einzuzwängen suchte. Dies wollte jedoch nie recht gelingen, weil ja die Phasen des Mondes unabhängig von dem wirklichen Jahreslauf fortschreiten. Aus der Monatsberechnung scheint sich die Woche, den Mondvierteln entsprechend, entwickelt zu haben. Auch der ¶ Sabbat ist nach manchen Forschern von Haus aus ein Fest des Vollmondes gewesen und erst später ein wöchentlicher Feiertag geworden. So wurde jedenfalls der babylonische šapattu als Fest des Vollmondes am 15. Monatstag gefeiert. Ueber das Verhältnis des šapattu zum wöchentlichen Bußtag der Babylonier (am 7. 14. 21. und 28. Monatstag) läßt sich bis jetzt nur hypothetisch sprechen. — Mit der Kultur der Großstädte sind die Ackerbaufeste samt der entsprechenden Zeiteinteilung in den Hintergrund getreten; mit den Städten und der Organisation der Staaten blühte das kalendarische Interesse auf. Nach Babylons Vorgang haben Aegypten, Persien, Griechenland und Rom ihre Kulte nach dem Kalender festgelegt. Die Religiosität der Römer war bekanntlich eine sehr kalendarische; ihr Festkalender trägt das Gepräge des priesterlich Gekünstelten und ist komplizierter als bei den Griechen, die sich immer einfach nach dem Monde richten. Die Bewegung der Sonne, die sich viel schwieriger als die des Mondes berechnen läßt, wird offenbar auch erst allmählich für jährliche religiöse Feste bestimmend. Ein halbes Naturvolk wie die Peruaner hat jedoch sowohl die Solstitien als die Aequinoktien gefeiert. In der altbrahmanischen Literatur werden die Sonnenwendfeste ausführlich besprochen, jedoch nicht als Hauptfeste, während im achämenidischen Persien der Neujahrstag mit größtem Pomp als Sonnenfest gefeiert wurde. In dem hellenistischen Aegypten und in der römischen Kaiserzeit wird die Sonne hoch gefeiert: es ist die große Zeit der Sonnengötter. Apollo, der früh mit Sonnengöttern wie Phoibos und Lykos verschmolzen war, überstrahlt oft den Zeus und Juppiter; und als die orientalischen Götter in der Kaiserzeit nach Rom dringen, werden wenige von diesen so mächtig wie Mithras, der Sonnengott, der zugleich als Gott der Reinheit und Gerechtigkeit verehrt wurde. Ihm wurde die Wintersonnenwende (25. Dez. des julianischen Kalenders) geheiligt. Im Süden war das Mithrasfest die Vorlage der christlichen Weihnachtsfeier; im Norden hatten die Germanen schon von jeher das Julfest zur Zeit der Wintersonnenwende gefeiert; auch hier war es der christlichen Weihnacht ein leichtes, einzudringen.

4. c) Die meisten dieser Feste haben, weil mit Tätigkeit, Ernte, Schlachtung u. ä. verbunden, einen fröhlichen Charakter und geben zu allerlei Geselligkeit und Lustbarkeiten, sogar zu Ausschweifungen Gelegenheit. Schon unter den Ackerbaufesten bemerken wir jedoch einige mit ernsterem Gepräge, indem die Sühnefeste häufig, bei den Griechen und Römern jedenfalls durchgängig, agrarischen Ursprunges sind: sie wollen den Zorn der Feldgötter sühnen, entweder um die bevorstehende Ernte zu sichern, oder um nach vollbrachter Ernte den beleidigten, seines Reichtums beraubten Dämon zufrieden zu stellen. Auch kalendarische Feste können mit Bußen und Sühnen verbunden sein, zur Abwendung des Zornes oder des üblen Einflusses der Himmelskörper, oder um Dämonen zu beschwichtigen, die diese stören wollen (der wöchentliche Bußtag der Babylonier scheint hierher zu gehören). Außerdem gibt es auch Sühnefeste, die einen selbständigen Ursprung haben und die eine Wiederherstellung der Reinheit des Volkes oder der Gemeinde bezwecken. Der große Versöhnungstag der Juden war eine solche Hauptreinigung; er wollte mit der Unreinheit, die sich im Laufe des Jahres im Tempel wie im Volke angesammelt hatte, aufräumen und sie systematisch beseitigen. Es ist, nur im Großen, die nämliche Lustration, die im Kleinen an andern Stellen nach Todesfällen, Pest, Unglück usw. unternommen wird. — Erst spät wird die Unreinheit als eine ethische, wird der zu beseitigende Zorn des Gottes als ein ethisch verursachter betrachtet. Dergleichen gibt es erst auf den höchsten Stufen der religiösen Entwickelung. So entsteht durch neue Deutung alter Sitte als christliche Neubelebung des jüdischen Pascha das Osterfest (¶ Ostern), das mittelst des Quadragesimalfastens zu einer ausgedehnten Bußzeit erweitert wird zur Bereitung der Herzen. Der mohammedanische Ramadânmonat, der ein 30tägiges Fasten (während der Tageszeit) gebietet, ist das charakteristische Beispiel einer religiös-pädagogischen Sühne, die mit einer neuen Religion an die Stelle eines Mond-Fastens getreten ist; das Mond-Fasten der Charranier (und Manichäer), an dessen Stelle sie trat, hatte nur dazu gedient, ein um so viel üppigeres Schwelgen in den Mondnächten vorzubereiten. In der Sphäre der professionellen Buße, wie im hinduistischen Indien, emanzipiert sich dieses Moment der Buße als Grundlage besondrer religiöser Festfeier. Während die Feste im heutigen Indien meist ein überaus fröhliches Gepräge tragen, wird das Siva-Fest im Februar, dem asketischen Gotte zu Ehren, ein strenges Bußfest; — von dem spezifisch asketischen Feste Charatch-Pûja ist schon (I, B 2 c, γ) gesprochen worden. Die buddhistischen Mönche, die von keiner asketischen Buße wissen wollen, haben die Beichte zum Prinzip ihrer festlichen Zusammenkünfte gemacht; am 1. und 15. des Monats versammeln sie sich, um mittelst gegenseitiger Beichte die Reinigung auszuführen, die zur ungestörten Fortsetzung

der Meditation notwendig ist; an der jährlich wiederkehrenden Feier Pavâranâ (Einladung) werden noch die übriggebliebenen Sünden getilgt. So wird durch seelische Prozesse der rechte Zustand der Seele hervorgebracht, wie durch die Reinigungen anderer Religionen, mit Hilfe mehr oder weniger materieller Mittel, das rechte Gottesverhältnis wieder hergestellt wird. Die Erlösung, die uns hier in rein subjektiver Form als der Inhalt der Feste entgegentritt, ist im Christentum als objektive Begebenheit der Osterfeier (und dadurch eigentlich allen Festtagen, auch dem Sonntage) als Prinzip zu Grunde gelegt. Der Versöhnungstag der Israeliten war in seiner materiellen und unpersönlichen Art eine Vorbereitung darauf; dem antiken Heidentum ging der Begriff der Erlösungsfeste völlig ab.

Dagegen hat das Heidentum vielleicht den Charakter der christlichen Feste insofern vorbereitet, als sie Gedenkfeiertage sind. Der späteren Antike war der Gedanke nicht fremd, an Heroentagen das Andenken berühmter oder lieber Verstorbener zu feiern, ein Prinzip, das ja nicht nur den kirchlichen Festzyklus im ganzen, als Andenken an Jesus Christus, sondern auch den Heiligenkalender beherrscht. Allein das Christentum ist nicht die einzige heutige Religion, die Gedenkfeiertage feiert. Der Parsismus widmet in seinem Kalender neben dem Planetarischen, das die älteren Kalender konstituiert, auch Zarathustra und den Großen des Reichs und der Kirche ein ehrendes Andenken; ebenso werden im Hinduismus die Geburtstage der Götter und Götterheroen wie Sivas, Ganeçás, Râmacandras und vor allem der höchste Feiertag der Hindus, der des Krishna, gefeiert. Die moderne europäische Religionsbildung Auguste ¶ Comtes hat unter christlichem Einfluß bekanntlich versucht, den katholischen Kalender durch Gedenkfeiertage abzulösen, die den Heroen der Zivilisation gewidmet sind.

Erscheinungswelt der Religion: II. Heilige Worte.

A. Das lebendige Wort.

1. Beschwörung und Gebet; — 2. Erzählendes; — 3. Lehren; — 4. Gesetze; — 5. Evangelisches.

1. Während in der Religion die Welt der Worte wohl im ganzen viel später zur Herrschaft kommt als die Welt der Dinge, gibt es doch wenigstens eine Art von Worten, die auch zu den primitiven Zeremonien gehören, und die sich wahrscheinlich sehr früh den Gebräuchen beigesellt haben, nämlich die Beschwörung: mehr oder weniger artikulierte Laute, unverständliche oder doch geheimnisvolle Worte, deren leises Gemurmel noch in entwickelten Gebetsritualen, wie z. B. den persischen, weiterlebte. Solche Zauberworte, deren Eigentümlichkeit ist, daß sie an sich, ohne irgend einem Sinne Ausdruck zu geben, bannende Macht besitzen, haben sich in den mystischen Worten erhalten, die z. B. in der Mithrasliturgie zahlreich vorkommen; das brahmanische ōm (äum) wurde zum Schlüssel aller Weisheit, das christliche ¶ Amen faßte oftmals in sich die ganze Stimmung des Gebetes zusammen. Mitunter hat sich eine ganze Zaubersprache gebildet und sich als Geheimlehre nicht nur in Priesterschaften, sondern auch anderswo, wie bei den Seeleuten, selbst in christlichen Völkern, bis in unsere Tage erhalten. Einige Formen haben sich in Spiele und Kinderreime verloren.

Diese sinnlosen Worte genügen, wo die Magie nur unpersönlichen Kräften gegenübersteht; wo sie aber persönliche Geister bannen will, müssen Namen dazu kommen, Namen, die man anrufen kann, oder deren Nennung dem Geist gebietet, wie es z. B. unsre Märchen voraussetzen. Der Seelenkult hat wohl am meisten dazu beigetragen, der Beschwörung diesen Charakter zu verleihen; und das Gebet als wirkliche Anrede und als Herzenserguß hat sich naturgemäß von Haus aus leichter an die Seelen der Verstorbenen, mit denen man gewohnt war, menschlich zu reden, als an Naturkräfte und Göttermächte, zu denen stumme Zeichen und Symbole der gewohnte Weg waren, richten können. Je persönlicher die Götter gedacht werden, desto persönlicher wird zu ihnen gesprochen; die Entwickelung des Gebetes ist der wahre Wertmesser der Religiosität. Der rohe Anspruch auf Glücksgüter, der noch dazu (der entsprechenden menschlichen Leistungen wegen) den Charakter des Kaufens hat, das Gelübde, das den Gott zur Erfüllung des Gebetes locken oder zwingen soll, die habsüchtige Schmeichelei, die an den orientalischen Hofstil erinnert, die Furcht vor der Rache oder dem Neide des launisch waltenden Gottes, das Verzweifeln am eigenen Werte dem Zorn des Unerbittlichen gegenüber, oder das erschlaffende Schmachten der erotischen Mystik — über diese niederen oder entarteten Zustände des Gebetes erheben sich die edleren Stimmungen der prophetischen Religionen: das Zutrauen und die Hoffnung eines Zarathustra, die Freundschaft des vedischen Vasishta mit Varuna, der hehre Enthusiasmus der griechischen Preislieder, die felsenfeste Sicherheit und jubelnde Erlösungsfreude der jüdischen Gemeinde, bis zu der Inbrunst und dem liebevollen Vertrauen auf Gott, das im Vaterunser seinen ewigen Ausdruck gefunden hat, und sich in den Gesängen eines Bernhard, eines Luther, eines Gerhardt und Grundtvig widerspiegelt. — Selten war aber das Artikulierte, selten waren die ausgesprochenen Worte das Einzige am Gebet. Vielmehr wird das Gebet ganz gewöhnlich von irgend welchem äußeren Tun, von Stellungen und Gebärden, begleitet. Diese haben teils einen sozialen, teils einen magisch-asketischen Ursprung. Das sich Hinwerfen, das Berühren der Erde mit der Stirn, das (gewöhnlich später aufgekommene) bloße Knieen — sind alles Stellungen der Unterwerfung und der Wehrlosigkeit samt einem Moment der chthonischen Sitte, die Erde zu berühren oder an sie anzuklopfen; das kontemplative Hocken auf der Erde, das in allen indischen Sekten üblich ist, ist die alte Sitzstellung. Die nach oben gerichteten Stellungen bei den Israeliten, den Griechen und Römern, darf man sich nicht immer als eine Hinwendung zu den Himmlischen erklären; jedenfalls war die Verhüllung des Kopfes bei den Römern eine animistische Sitte. Das Schwingen mit dem Körper, das Händeklatschen, Hüpfen und Springen während des Gebetes oder der Bittgänge sind ekstatische Uebungen. Magischen Ursprungs sind wahrscheinlich die Handstellungen, die das Beten oder die Kontemplation begleiten; das kann man an den buddhistischen Fingerstellungen (Mudras), deren jede eine magische Bedeutung hat, beobachten. Die zusammengelegten oder gefalteten Hände deuten zugleich, wie die kreuzgelegten Arme des orientalischen Grußes, die Wehrlosigkeit oder die

gewollte Untätigkeit an. Der historische Ursprung dieses christlichen Gebetsgestus ist unklar, er ist vielleicht in der Mysterienpraxis zu suchen. Die drei erhobenen Finger des Schwörens und des Segnens finden wir auf Bildern aus dem Sabaziokultus. Mechanischer Gebetswerkzeuge gibt es allerlei. Die Rosenkränze waren schon im Buddhismus als Mittel der Kontemplation im Gebrauch (wahrscheinlich ursprünglich magische Knotenschnüre) und haben sich von dort aus sowohl zu den Mohammedanern als zu den Christen verbreitet, wo sie zum Zählen der Gebete (und zum Festhalten der Andacht) nutzbar wurden. Rein mechanisch wirken die Gebetsräder der Tibetaner, kleine drehbare Zylinder, die Gebetzettel enthalten. Neuerdings hat sich bei den Mohammedanern die Frage erhoben, die aber von höchster Stelle verneint worden ist, ob das befohlene ẕkr, die Nennung von Allahs Namen, durch Phonographen geschehen dürfe.

Die innere Seite des Gebets, die Stimmung der Andacht, hat sich nicht selten befreit, und das laute Beten ist besonders in mystischen Kreisen, sowohl bei persischen Sufis als bei einer Santa Teresa und den Quäkern, von der oratio mentalis abgelöst worden.

2. Ueberall, wo die Religion über den ersten Anfang hinaus gekommen ist, meldet sich die Lust zum Fabulieren und umgibt das Heilige mit einem Gewebe von Erzählungen und Erklärungen: Mythen, Legenden, Sagen und Märchen. Die Mythen sind erdichtete Erzählungen, die sich von der gewöhnlichen Dichtung dadurch unterscheiden, daß sie von Göttern oder religiösen Dingen handeln. Von der Legende unterscheidet sich der Mythus dadurch, daß die Legende von dem mustergültigen (oder auch nur wunderbaren) Lebenswandel heiliger Personen handelt und in erbauender oder ermahnender Absicht erzählt wird. Wo also Gottheiten in der Erzählung als Lehrer, Propheten oder Zivilisatoren auf Erden auftreten, gleitet der Mythus leicht in die Legende über. Wo dagegen die mythische Persönlichkeit ihren göttlichen Charakter verliert (in der Regel dadurch, daß ihr Kultus wegfällt), geht der Mythus häufig in Märchen und Sage über, in denen die epische Erzählung oder die bloße Begebenheit die Hauptsache wird. In allen Literaturen lassen sich Heldensagen und Volksmärchen nachweisen, die in der Tat nur entartete Mythen sind. Andererseits findet sich in den Mythenkreisen viel Episches und viel Märchenstoff, über dessen religiöse Bedeutung man vergebens grübeln würde. — Die Bedeutung des Mythus wurde in der romantischen Zeit (seit J. H. Voß) in dem volkstümlich Dichterischen und (seit Creuzer) in der Veranschaulichung von Lebenswahrheiten gesehen, während in der rationalistischen Zeit die Mythen als Erklärung von Naturbegebenheiten betrachtet worden sind. Die rationalistische Auffassung enthält immer noch mehr Wahrheit als die beiden andern: die Mythen wollen in der Tat vor allem erklären und motivieren. Wo der religiöse Glaube hinter dem Spiel der Begebenheiten einen persönlichen Verursacher behauptet, will der Mythus das Wie der Sache erzählen. So werden Erscheinungen des Wetters und des Jahres erklärt, auch kosmogonische Mythen bilden sich; und diese mythologische Naturerklärung wird, besonders mit dem Verfall der Religionen, immer feiner, bis in das Pseudowissenschaftliche hinein, ausgesponnen. — Die vorherrschende Aufgabe der Mythen ist aber nicht die Erklärung der Natur, sondern die Erklärung und Motivierung des Kultus. Häufig bildet der Mythus überhaupt nur den Text zu den heiligen Zeremonien (besonders wo er in der Form des Hymnus auftritt). Oder aber er will solche kultischen Verhältnisse erklären, deren ursprünglicher Sinn verloren gegangen ist, oder auch solche, die sich neu einbürgern wollen. Von dergleichen ätiologischen (= begründenden) Mythen wimmelt es in den indischen Brahmanas, aber auch in der griechischen Mythologie (Prometheus betrügt den Zeus um das Opferfleisch u. ä.). Veraltete Bräuche und Arbeiten (das Feuerreiben z. B.), Waffen und Geräte (Thors Hammer, Hermes' Stab), die in den Kultus hineingezogen worden sind, werden durch Mythen erklärt; Zusammenstellungen verschiedener Götter im Kultus geben immer wieder Anlaß, zu erzählen, wann und wie diese Götter verwandt oder befreundet wurden, oder wie sie sich um den Kultus gestritten haben; auch Beziehungen zwischen Göttern und Menschen werden erdichtet: wo der spätere Heroenkult oder die Verehrung mächtiger Familien und berühmter Persönlichkeiten eines höheren Rechtsgrundes bedarf, wird ihnen eine göttliche Herkunft zugedichtet. Die Mythen sind so zahlreich bei Griechen und Indern, nicht nur weil 1. diese Völker besonders dichterisch veranlagt waren, sondern weil sie 2. alle beide sich immer alles erklären wollten, und weil 3. ihre Religionen vor allem auf die Götter und ihre vielen Kulte ihre Aufmerksamkeit lenkten. Die Römer und Chinesen dagegen waren arm an Mythen, 1. weil sie lediglich Praktiker waren, denen das Zeremoniell an sich genügte, teils aber auch, weil 2. ihre Religionen auf animistischem Boden standen; und der Gespensterglaube hat keine Mythen. Aus der Religion der praktischen Aegypter haben wir ebenfalls so gut wie keine Mythen; nur der eine von Osiris, Isis und Horus ist uns bekannt. — Die moralisierenden und prophetischen Religionen überwinden und beseitigen das Mythische: die Perser und die Israeliten widmen sich statt dessen der drohenden oder verheißenden Weissagung, der historischen Betrachtung des Weltlaufes und der sakralen Gesetzgebung. Den Buddhisten wurden die Legende und das erbauliche Märchen zum Ersatz für die verlorene Mythologie und zu den eigentlichen Trägern der neuen Frömmigkeit. Auch in der christlichen Predigt spielte die Erzählung eine hervorragende Rolle: zunächst die Gleichnisse und Denkwürdigkeiten Jesu. Auch hier tauchen aber die Legenden frühzeitig auf; sie gedeihen dann so recht in der Mönchspredigt, wie die Anekdote in der modernen Laienpredigt. Das Märchen dagegen hat in der Christenheit sein Leben außerhalb der Kirche gelebt. Das spätere Altertum versuchte, seit Platon, in die Mythen einen philosophischen Sinn hineinzulegen. Moralisierende Mythen wie Apulejus' Amor und Psyche bildeten sich; es gelang aber nicht, den Mythus für die Weiterbildung der Religion zu retten. — Der Mythus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden: die erklärenden Momente darin haben die Wissenschaft und die Theologie, die erbaulichen haben Predigt, Legende und Gesang, die erzählenden haben Märchen und Dich-

tung übernommen; und es ist ein Kennzeichen des Verfalles der höheren Religionen, wenn das Mythische in ihrem Glauben und Lehren wieder emportaucht.

3. Wo die Reflexion in strengerer theoretischer Form den Inhalt der eigenen Religion bearbeitet, wendet sie sich gewöhnlich zunächst der sakralen Praxis zu, um diese zu regeln, zu begründen und zu systematisieren. Eine derartige Sakrallehre, deren Denkweise zwar ganz mythologisch ist, sich aber in raisonnierender und scholastischer Form bewegt, begegnet uns zuerst in den vedischen Brahmanas. Die Priesterschrift der israelitischen Thora hat ohne Mythologie dieselbe Aufgabe gelöst. Ueberall, wo eine priesterliche Technik von nöten ist, wird sich auch eine sakrale Theorie finden. Auch eine Götterlehre bildet sich in priesterlichen Kreisen, wo kultische Kombinationen oder die Menge mythologischen Stoffes ein Systematisieren der bestehenden oder bekannten Göttersagen wünschenswert machen. Die Ritualbücher, wie die Li-ki und I-li der Chinesen, das Engish-ki der Japaner, die indigitamenta und incantamenta der römischen Priester bieten allerlei Beiträge zu dergleichen Götterlehren. Ja schon in der Hymnenliteratur, wie bei den Assyrern, in den Veden und in dem Avesta, wird mit gelehrten Götterkombinationen operiert, und weltliche Dichtungen wie Mahabharata und Ramayana der Inder waren ebenso wie Homer und Hesiod bei der Aufstellung des mythologischen Pantheons wirksam. Als eine besondere Literatur treten die Götterlehren jedoch erst in späteren gelehrten Zeiten auf. Die antiquitates des Römers Varro, die griechischen Mythographen der hellenistischen Zeit, die wiederum dem lateinischen Hygin als Vorbild dienen, haben den direkten Zweck, eine wissenschaftliche Götterlehre zu geben. Auch Euhemeros' hierà anagraphē verdient hier genannt zu werden; wollte er doch den Ursprung der Götter religionsphilosophisch erklären. — Zu einer eigentlichen Theologie kommt der Polytheismus schwer. Seine Hauptaufgabe bleibt immer, bei Indern und Aegyptern wie bei den Griechen, die Kombination der Gottheiten und ihre Verbindung mit den Menschengeschlechtern und mit der Welt. Die Theogonie und die Kosmogonie sind die charakteristischen Leistungen des Polytheismus auf diesem Gebiete, auch bei primitiveren Völkern, wie Polynesiern und Indianern. Die „endlosen Genealogien", über die der I Timotheusbrief (1 4) klagt, sind natürliche Ausläufer des polytheistischen Heidentums. Denn ein einheitliches Prinzip des Göttlichen, auf dem eine wirkliche Theologie könnte aufgebaut werden, geht dem Polytheismus ab; es läßt sich in ihm nur da nachweisen, wo monotheistische Neigungen sich geltend machen, wie im Avesta, in den letzten Phasen des ägyptischen und griechischen Heidentums und in den Puranas des Hinduismus. Im eigentlichen Polytheismus bleibt die höhere Entwickelung der religiösen Begriffe die Sache der Philosophie, die sich, wie wir es bei Indern und Griechen sehen, außerhalb der Kultussphäre entwickelt und sich nur durch ¶ allegorische Auslegung (wie sie Stoiker und Neuplatoniker betrieben) mit der Volksreligion in Verbindung setzen läßt. Sowohl die indische, als mehrere späteren Schulen der griechischen Philosophie dienten aber nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch religiösen Zwecken, indem sie eine bald mystische, bald nur intellektuelle Erlösung erstrebten. Der spekulativen Religiosität des Gnostizismus war die Erlösung das einzige Ziel; auch er aber bewegt sich nichtsdestoweniger noch in dem Schema der theogonischen und kosmogonischen Spekulation, was ihn bei allem Anschmiegen an das Christentum und aller Aneignung von christlichen Elementen immer als etwas Heidnisches erkennbar macht. Erst der Gottesglaube der Juden und der Christen hat eine wirkliche Theologie geschaffen. Juden und Christen bildeten eine Lehre aus, die sich innerhalb eines Kultus und einer heiligen Tradition entwickelte, aber nicht von Kultus, nicht von Mythen handelt, sondern auf einem einheitlichen Prinzip des Göttlichen und dessen Begegnung mit der frommen Persönlichkeit beruht. — Weil es hier auf prinzipielle Bestimmungen ankam, war es auch den hellenistischen Juden wie den ersten christlichen Theologen natürlich, die Ergebnisse der Weltweisheit mit den theologischen Bestimmungen zu vereinigen, — ein Streben, das auch späterhin sowohl die Scholastik als die protestantische Theologie beherrschte.

Eine wesentliche äußere Bedingung für die Ausgestaltung ihrer Theologie, hatten diese Religionen darin, daß sie Schriften besaßen, in denen ihre religiösen Prinzipien festgelegt waren. Das Christentum hat seinen Kodex wegen seiner freieren Haltung zu ihm mit größerem Erfolg benutzen können, während das rabbinische Judentum, gleich dem Islam, unter dem Druck des Buchstabens, wo es den weiteren Ausbau seiner Theologie begründen wollte, immer zu allegorisierender Deutung gezwungen war. — Die Theologie des ¶ Islam, der ja als eine monotheistische Schriftreligion sonst die Bedingungen bietet, eine Theologie zu schaffen, ist durchgängig eine sekundäre Schöpfung. Auch wo sie freiere Systeme bauen will, geschieht es durch unvermittelte Anleihen aus der jüdischen und christlichen Theologie, aus der griechischen und indischen Spekulation. Der ¶ Buddhismus, der in Ostasien die prinzipielle Ueberwindung des Polytheismus zuwege brachte, hat in seiner orthodoxen Gestalt als atheistische Religion keine Theologie schaffen können. Die großartige Einheitlichkeit der buddhistischen Lehre sieht von den Begriffen: Gott, Welt, Seele gänzlich ab und hat nur eine Psychologie der konsequenten Selbsterlösung geschaffen. Auch aus den spekulativen Afterbildungen des kirchlichen Buddhismus, der in den Theorien von den Bodhisattvas unter hinduistischem Einfluß eine Art Götterlehre entwickelt hat, würde es niemals gelingen können, einen selbständigen theologischen Typus zu gewinnen.

4. Wo die Religion in das menschliche Leben hineingreift, um dieses zu regulieren, bilden sich Gesetze, die zunächst einen sakralen Zuschnitt haben, bevor sie einen selbständigen juridischen oder moralischen Charakter annehmen können. Diese ältesten Gesetze bilden deshalb einen Teil der Sakrallehre, die zum guten Teil aus kultischen Ritualgesetzen besteht, und, sofern sie das persönliche Verhalten bestimmen, wesentlich als Reinheitsgesetze auftreten. Typus der Ritualgesetze sind die indischen Brahmanas und die römischen commentarii pontificum; Typus der Reinheitsgesetze das Vendidad des Avesta und der ¶ Priesterkodex im Pentateuch. Auf dieser Stufe ist

nicht nur jede Sünde eine Versündigung gegen das Göttliche und Heilige, sondern jede Kränkung des Heiligen (auch der heiligen Dinge, heiligen Gebiete usw.) wird als Sünde empfunden, ja manchmal geht der Begriff des Sündhaften nicht über das sacrilegium hinaus. Aber schon das babylonische Gesetzbuch Hammurabis hat sich der religiösen Hülle entwunden. Nirgends wird das Verbot hier religiös begründet als Uebertretung göttlicher Satzung oder als Frevel gegen die Gottheit. Die Griechen und die Römer haben denselben Weg viel später eingeschlagen und erst allmählich eine rein juridische Gesetzgebung erreicht. Zur Zeit der römischen Könige hatten die Chinesen in Konfuzius einen religiösen Reformator, der in der Stellung eines Kriminalministers und mit hervorragender juridischer Begabung das (theoretisch noch heute göttlich begründete) Gerichtswesen Chinas praktisch auf bürgerlichen Grund stellte. — Wo die Moral sich aus den Fesseln des rituellen Reinheitsgesetzes befreit, äußert sie sich zunächst in der Form jener vereinzelten Lebensregeln und Verbote, die wir als gnomische Moral in den Sprüchen aller alten Völker, der Inder wie der Aegypter, der Israeliten wie der Germanen, wiederfinden. Höher als diese fragmentarische Lebensweisheit steht die prophetische Ermahnung, insofern sie (wie bei den Israeliten) die menschlichen Verpflichtungen unter den Gesichtspunkt des göttlichen Willens stellt und ihre Drohung und Verheißung aus einem göttlichen Weltenplan heraus verkünden kann. Die einzelnen Gebote und Verbote werden auf dieser Stufe in des Gottes Namen und zwar der Form nach aus Gottes Willkür, nicht aus einer allgemeinen Bestimmung des Guten heraus, gesetzt. — Dasselbe gilt von der nomistischen und kasuistischen Moral, die für das Pharisäertum charakteristisch ist und heute noch den Katholizismus beherrscht. Hier ist nicht mehr die unmittelbare Kundgebung Gottes, sondern der kodifizierte Gotteswille die Autorität der Moral; diese besteht aber noch immer aus vereinzelten Satzungen, die höchstens auf ein juristisches Prinzip begründet sind. Dementsprechend sind Drohung und Verheißung die Mittel, die den göttlichen Willen durchsetzen sollen. Das Prinzip der Vergeltung (mit Strafe und Lohn) herrscht bei den Propheten wie bei den Nomisten. Wo es nur eine äußere Autorität ist, welche die Moral gewährleistet, müssen ihr auch äußere Mittel zur Verwirklichung verhelfen; und wo das Diesseits nicht für diese Vergeltung zureicht, muß das Jenseits herhalten. Diese gesetzliche, juristisch begründete Moral läßt sich nur in demselben Maße überwinden, als allgemeine Moralgesetze entstehen. Zu Moralgesetzen werden die moralischen Regeln aber erst, wenn eine humane Weltweisheit, wie die der Chinesen oder der Griechen, oder eine religiöse Wertschätzung des Lebens, wie in der iranischen, der buddhistischen oder der christlichen Religion, ein einheitliches Prinzip darreicht, auf dem sich eine in sich selbst begründete Ethik aufbauen läßt. Dieses religiöse Prinzip wird in der iranischen Religion, deren Devise „Förderung der Lebewesen" lautet, mit dem humanen Prinzip identisch; der Buddhismus macht im schroffsten Gegensatz hierzu zur Grundregel, nicht am Leben zu haften. Das Christentum sucht wiederum das Religiöse mit dem Humanen zu vereinigen, indem es die Förderung der Welt als die objektive, die Weltüberwindung als die subjektive Aufgabe des Christen hinstellt. Die Lehre von der Immanenz der Gottheit ist dieser immanenten Moral förderlich, wie wir es an dem chinesischen Taoismus ersehen, der kraft seines pantheistischen Charakters gegen alle äußeren Autoritäten und Machtmittel der Moral protestiert. Dasselbe beobachten wir bei anderen Mystikern, auch den christlichen, nach deren Meinung alle moralischen Folgen sich im inneren Leben abspielen. Dadurch laufen die pantheistischen Systeme indessen Gefahr, die Moralbegriffe aufzulösen und in einen Naturalismus oder einen Individualismus hinüberzugleiten, der mit der äußeren Autorität der Moral auch die innere aufgibt.

5. Während sich die Ethik auf diese Weise verfestigt und schrittweise aus dem religiösen Bereich ausscheidet, und während gleichzeitig die religiöse „Erklärung" von Welt und Leben durch die Wissenschaft als unrichtig oder überflüssig dargetan wird, entwickelt sich um so freier das charakteristisch Religiöse in der Religion, das nicht Wissen oder Sollen, sondern Hoffnung und Vertrauen ist. Die prophetischen Religionen und die Religionen der Erlösung haben alle diese Richtung eingeschlagen, indem sie auf ein glückliches Ende der Dinge oder doch des menschlichen Daseins hinweisen, oder einen heilsamen Grundzustand des Lebens behaupten, Ideale, die sich nur auf religiösem Wege erreichen lassen. Die religiöse Verkündigung nimmt dadurch den Charakter einer Botschaft an, und ihr eigentlicher Inhalt wird die Verheißung. Diese Momente können sich indessen erst recht entwickeln, wo entweder historische oder kosmische Vorstellungen so weit vorhanden sind, daß sich Leben und Welt einigermaßen überschauen lassen und der Blick sich in die Ferne richten kann. Ebenso muß auch eine psychologische Vertiefung dazu kommen, um einen inneren Ruhepunkt zu entdecken, auf den der Mensch sich verlassen kann. Die Ansätze zu einem Unsterblichkeitsglauben, die schon bei primitiven Gesellschaften in den Vorstellungen von der jenseitigen Seligkeit der Vornehmen und Tapferen vorhanden sind, und die Momente einer Selbsterlösung, welche die primitive Mystik enthält, werden mit den höheren Voraussetzungen in einen umfassenderen Zusammenhang hineingezogen: die Gedanken von Jenseits und Seligkeit erhalten universelle Bedeutung. Dieses kann auf zweierlei Weise geschehen: bald mehr in der Form der Eschatologie, der endlichen Vollendung und Errettung der Welt oder der Gerechten und Frommen, bald wiederum mehr in der Form der inneren Erlösung, der bloßen Befreiung der Seele. Das Avesta hat — schon in seinen ältesten Teilen, den Gâthâs — den ersten Typus entfaltet, der dann auch das spätere Judentum, das Christentum und den Islam beherrscht. Der Brahmanismus und Buddhismus, der Manichäismus und Gnostizismus wie der Neuplatonismus und andre Formen der Mystik haben die innere Befreiung der Seele zur Hauptsache gemacht, — alle jedoch auf dem Hintergrund allgemeiner Weltübel (Seelenwanderung, Körperlichkeit, Sinnlichkeit usw.). Die Verbindung beider Elemente ist dem Christentum am besten gelungen, insofern es eine Ueberwindung der Welt sowohl im eschatologischen als im psychologischen Sinne erstrebt und

zwar so, daß der innere Sieg den äußeren bedingt. — Der Trost, der allen höheren Religionen ein Wesentliches bleibt, beschränkt sich indessen nicht darauf, eine Befreiung der Welt oder von der Welt oder eine jenseitige Vollendung zu verkündigen. Auch in Religionen, die keine derartigen Erwartungen hegen, wird Trost gepredigt, indem teils das Vertrauen auf göttliche Fürsorge (wie bei den Israeliten), teils der unmittelbare Genuß des Zustandes der Erlösung (wie bei den Mystikern) teils eine Ergebung unter die Mächte des Schicksals (wie z. B. bei den Griechen) teils eine innere Auseinandersetzung mit den Kausalitäten des Lebens (wie im Buddhismus und in agnostischen Richtungen der Neuzeit) gelehrt wird. — Die Erbauung, d. h. die Erhebung der Seele zu einer höheren Schätzung des Lebens, wie sie die allgemeine Aufgabe einer jeden geistigen Religion bleibt, kann also über ein sehr weites Feld wirken; und sowohl die Predigt als die religiöse Lyrik bieten eine große Mannigfaltigkeit der Motivierungen und Anregungen zu der Stimmung der ¶ Andacht, des religiösen Zustandes, in dem sich überall die Frömmigkeit betätigt vom ersten Anfang einer persönlichen Religiosität bis zu einer Vergeistigung oder Verflüchtigung des Religiösen, die von positiver Religion nichts mehr wissen will.

B. Heilige Schriften.

1. Tradition; — 2. Inspiration; — 3. Die Bibeln der Menschheit; — 4. Rituale und Agenden, Gebetbücher, Zauberbücher usw.; — 5. Lehrschriften; — 6. Kirchenlied und Predigt.

1. Die meisten Religionen sind viel älter als die Schrift; die heiligen Worte: Ritualien, Mythen, Hymnen, Lehren und Gesetze der älteren Religionen haben schon lange in mündlicher Ueberlieferung bestanden, bevor irgendwelche Aufzeichnung stattfand. Auch wurden mancherlei Worte lange als Geheimlehre absichtlich der Aufzeichnung entzogen. Die ältesten Urkunden, wie der Veda und das Avesta enthalten deshalb neben allerlei Neuerungen und späten Gebilden ganz alte Hymnen und Rituale; aber alles ist bei der Redaktion, weil es in der mündlichen Ueberlieferung zusammen vorlag, gewöhnlich für gleichwertig und auch wohl gleichen hohen Alters gehalten worden. Darum ist das zuerst Niedergeschriebene und Redigierte immer als ein abgeschlossenes, besonders heiliges Ganze betrachtet, das man von der später aufgezeichneten Ueberlieferung, auch wenn sie an sich keinen wesentlichen Unterschied von der früheren darbot, sorgfältig unterschied. So wird in der vedischen Literatur zwischen çrautā und smṛti (dem „Gehörten" und dem „Erinnerten"), im Parsismus zwischen Avesta („Offenbarung") und Zend (Zainti = „Tradition"), in der chinesischen Literatur zwischen den 9 kanonischen Schriften (5 King und 4 Schu) und den nichtkanonischen, im Islam zwischen dem Koran und Hadith, wie im Judentum zwischen Thora und Talmud geschieden. Es bildet sich dementsprechend die Vorstellung, daß der ursprüngliche Kanon eine „Offenbarung" enthalte, die als absolute Norm für Glauben und Leben gelten müsse, während man sich den sekundären Quellen gegenüber etwas freier stellen mag. — Die Chinesen sprechen allerdings von keiner Offenbarung; um so eifriger schärfen sie dagegen ein, daß alle anderen Schriften außer den kanonischen entweder neutral, d. i. der Aufmerksamkeit kaum wert, oder unklassisch, heterodox, die reinen uralten Sitten verderbend, ketzerisch, gefährlich für Staat und Gesellschaft seien.

2. Wo aber den Schriften ein göttlicher Ursprung beigelegt worden ist, wird dieses Verhältnis gewöhnlich durch das Wort „Inspiration" bezeichnet. Dieser Begriff hat in psychischen Erfahrungen seine Wurzel, indem die Propheten, wie noch offenkundig Mohammed, oftmals in ekstatischem Zustand Eingebungen erhielten — Eingebungen, die sich dann als heilige Tradition fortgepflanzt haben und mit größter Sorgfalt rein gehalten wurden. Davon ist die historische Ursache der Inspirationslehre zu unterscheiden. Diese liegt teils in dem rituellen Gebrauch der heiligen Texte, welcher deren absolute Fixierung notwendig machte (so z. B. bei den Veden), teils in dem Bedürfnis nach einer höchsten Autorität, die dem heiligen Kodex zugelegt werden und seinem Wortlaut bindende Kraft verleihen konnte. Es bilden sich deshalb Inspirationslegenden: wie Mose, Zarathustra, Johannes der Apokalyptiker oder Mohammed das Buch unmittelbar diktiert von Gott oder einem Engel erhalten haben. Auch Manus Gesetzbuch, heißt es, sei in dieser Weise entstanden, während der Ursprung der Veden als eine Emanation der Gottheit Prajāpati und ein Teil der Weltschöpfung beschrieben wird. Auch bilden sich Inspirationstheorien, die jeden Buchstaben und jedes Tittel (Matth 5_{18}) als unveränderliche Wahrheit behaupten und die Auslegung daran binden. Die brahmanische Theologie hat in ihrer scholastischen Lehre von der buchstäblichen Inspiration alles derartige überboten. Die Veden sind Essenz und Grundlage der Welt, ihre Metren und Strophen werden dadurch Weltpotenzen, und von ihrer wortgetreuen Ueberlieferung und Erklärung hängt alle Wohlfahrt ab. Auch die Inspiration des Korans wird bis in die feinste Konsequenz getrieben; hatte doch der Prophet seine Eingebungen einem Schreiber unmittelbar diktiert; dadurch wurde nicht nur die islamitische Lehre, sondern auch die klassische Sprachform des Arabischen für ewig gegeben, und jeder Buchstabe hat unerschütterliches Ansehen erhalten. — Wo eine feste kirchliche Kontinuität besteht, welche die Kirche oder deren Vertreter zum Organe des Göttlichen macht, oder wo von einer Inkarnation des Göttlichen im Menschengeschlecht die Rede ist, läßt die Inspiration sich auch, über die ursprünglichen Religionsbücher hin, in die Tradition hinein erweitern; die römisch-katholische Kirche bietet ein gutes Beispiel des ersten, die hinduistischen Puranas des zweiten Falles. Anderswo bestrebt man sich, durch das Hinweisen auf menschliche Autorität die Reinheit der Tradition festzuhalten, wie es z. B. die Mohammedaner tun, welche die Ueberlieferung (hadīth) nur anerkennen, insofern sie durch eine Kette (isnād) von anerkannten Lehrern verbürgt ist; auch im Talmud wird sorgfältig berichtet, durch welche Hände die Lehrsätze überliefert worden sind. — Ein derartiges Unterscheiden der Tradition von den ursprünglichen Urkunden ist für die Religion sehr heilsam, weil die Grundschriften oft der wirklichen Inspiration (d. h. der prophetischen Genialität, aus dem die betreffende Religion entsprungen ist) näher stehen, während

die Tradition häufig in geistlose Erklärung und leere Scholastik hinausläuft.

3. Dadurch sind die heiligen Schriften, die man die Bibeln der Menschheit nennen könnte, in einer verhältnismäßig reinen Gestalt erhalten worden. Diesen Ehrennamen verdienen jedenfalls der Veda der alten Inder, das Avesta der Perser, der Tripitaka der Buddhisten, das alte und neue Testament und der Koran, während es schwerer hält, die wesentlich am Zeremonial haftenden kanonischen Li und Schu der Chinesen und die historisch-mythologische Kojiki und Nihongi der Japaner als Bibeln zu betrachten. Auch der altnordische Sämundar Edda, der aus mythologischen Gedichten besteht, hat zu viel von dem dichterischen, zu wenig von dem kultischen Charakter, um als eine wirklich heilige Schrift betrachtet werden zu können. Von den Schriften, die den Sekten als kanonisch gegolten haben, läßt sich in diesem Zusammenhange absehen, besonders wenn sie, wie die zu ihrer Zeit so wichtigen Schriften der Manichäer, größtenteils verloren gegangen sind. Jedoch wollen viele von diesen ebenfalls als Bibel gelten, wie die Ginsā, Kolastā und Sidrā d'Hajja der Mandäer, der Adi Granth der Sikhs, der den Koran, das Mormonbuch, das unsere Bibel nachahmen will. An spekulativ-mythologischen Werken, die als das eigentliche Religionsbuch und zugleich als Universalwissenschaft auftreten wollen, fehlt es auch nicht; der Pehlevi-Bundehesh (die „Grundlegung") der späteren Iraner, die Pūraṇas („Urberichte") der hinduistischen Sekte haben diesen Charakter; eben an diesen erkennt man aber, wie wenig dergleichen gemachte Universalwerke universelle Bedeutung haben. Nicht das System, sondern die Religion macht eine Bibel, und erst mit dem allgemein-menschlichen Werte dieser Religion erhält auch das Buch universelle Bedeutung. Die Babylonier, Aegypter, Griechen und Römer hatten alle genug Schriften; keins von diesen Völkern aber hatte eine einzige Schrift, die seiner Religion den zusammenfassenden und erschöpfenden Ausdruck gab. Sie haben deshalb ihre Religion nicht als ein einheitliches Ganzes erhalten und verpflanzen können. Ein religiöser Praktiker wie Mohammed empfand die Notwendigkeit einer Bibel und hielt es anfänglich sogar für seine Hauptmission, seinem Volke ein heiliges Buch zu geben, wie es die Juden und Christen besaßen. Auch die ständigen Versuche der Gnostiker, sich an heilige Schriften der christlichen Gemeinde anzuschmiegen, bezeugt die praktische Notwendigkeit schriftlicher Urkunden. — In der Tat haben nur diejenigen Religionen, die eine Bibel haben, Raum und Zeit überwinden können; und es ist kein Zufall, daß eben die drei Weltreligionen: der Buddhismus, das Christentum und der Islam, ihre Religion am schönsten in Büchern niedergelegt haben. Das neue Testament ist wiederum das reinste religiöse Erzeugnis unter diesen heiligen Schriften, überall von den Idealen der Religion durchdrungen, in deren Dienst die historischen, moralischen und liturgischen Elemente unmittelbar treten. Die letzteren sind außerdem so spärlich, daß sie kaum für die Errichtung eines Kultus genügen können. Was sich von liturgischer, konfessioneller und scholastischer Literatur im Christentum gebildet hat, ist deutlich als späteres Erzeugnis und zwar als etwas für diese Religion nicht Eigentümliches zu erkennen.

4. Diejenigen Schriften, die den Kultus betreffen und die innerhalb der christlichen Kirche besonders die katholische Periode charakterisieren: die Liturgien, welche die Art und den Inhalt des Kultus im allgemeinen bestimmen, die Ritualien und ¶Agenden, die den Kultübenden das Nähere über den Hergang des Kultus praktisch vorschreiben, die Pönitentialbücher (Bußbücher), die auch die rituellen Verpflichtungen der Laien bestimmen: das alles hat außerhalb des Christentums Parallelen. In den Brahmanas, in dem Vendidad Sade des Avesta, im Deuteronomium und der Priesterschrift des Pentateuchs, in den römischen Pontifikalbüchern ist das Liturgisch-Rituelle vertreten; der größte Teil des Vendidad ist eine Art von Pönitentialbuch, und in dem ältesten Teil des buddhistischen Kanons, in dem Vinaya Pitaka (dem Buche des Verhaltens) sind die Vorschriften des Beichtwesens mit großer Ausführlichkeit verzeichnet. Eine noch wichtigere Literatur bilden die an den Kultus anknüpfenden Gebetbücher, die geistlichen ¶Breviere, und besonders die für die Laien berechneten Gebetbücher, weil diese in jedermanns Hand sind und in Kürze die Hauptpunkte der Religion einschärfen, der Kirchenandacht die Texte reichen und der täglichen Frömmigkeit den Stoff geben. Die Engländer sind unter den Protestanten der alten Kirchenpraxis am getreuesten geblieben und haben durch ihr ¶Common Prayer Book diesen in der katholischen Zeit bewährten Brauch beibehalten. Uebrigens hat auch das Heidentum den Wert solcher Laienbreviere gekannt. Das Khorda-Avesta („das kurze Avesta") war den Persern nichts anderes; und auch im modernen Hinduismus sind sie häufig. — Soweit bewegen sich also christliche und heidnische Kultusliteratur einigermaßen parallel. Dagegen gibt es im Heidentum ganze Gruppen von Ritualschriften, deren Gehalt dem Wesen der christlichen Kirche fremd ist; zunächst die Vorschriften des Zeremonialwesens, das z. B. in China (im Liki niedergelegt) die einzelnen täglichen Pflichten des bürgerlichen Lebens als religiöse Verpflichtungen vorschreibt. Der israelitischen Gesetzgebung waren dergleichen Bestrebungen nicht fremd, und von dort sind sie (weniger durch den Katholizismus als durch die Kirchenordnungen Calvins) in das Christentum hineingedrungen (Präzisismus) und haben im Pietismus eine Nachwirkung geübt. — Ganz heidnisch, und nur im Heidentum anerkannt, ist die große Literatur der Zauberbücher, die in der Peripherie der Kultussphäre auftreten und sogar in einer Religion wie der altindischen (wo das vierte Vedabuch, der Atharvaveda, eine Sammlung von Zaubersprüchen ist) zur heiligen Literatur mitgerechnet werden konnten. Das Totenbuch, das den Aegyptern das heilige Buch war, ist nichts als eine Reihe Zauberformeln zum Schutz des Toten auf der Reise durch das Jenseits; im Aegyptischen sind ja überhaupt die Zaubertexte außerordentlich häufig. Uebrigens machen die heidnischen Zauberbücher gewöhnlich den Eindruck, spätere Erzeugnisse zu sein, obgleich ihre Formeln oft sehr alt sein mögen; der Atharva ist z. B. der jüngste der metrischen Veden. Es wäre nämlich ganz falsch, zu behaupten, daß die heiligen Texte als Zaubertexte angefangen haben. Viel eher sind sie häufig in den Verfallsperioden der Religionen

entstanden. Das israelitische Priestertum hat sich der heidnischen Zauberei, die das Volk von allen Seiten umgab, so kräftig widersetzt, daß sich bei ihm keine eigentliche Zauberliteratur bildete. In christlichen Ländern besteht eine reiche Zauberliteratur von Wahrsagebüchern, Traumbüchern, ¶ Himmelsbriefen usw.; sie führen aber ihr Leben im Dunkeln unter prinzipieller Verdammung der Kirche, wie die Zauberpraxis vom Staate verpönt ist. — Noch schlimmer als die Zauberliteratur sind im Heidentum die Ritualbücher, die als Agenden geheimer Kulte magische und gar unsittliche Zeremonien als Gottesdienst vorschreiben. Die Inder haben in ihren Tantras eine Literatur dieser Art, die sich nicht nur in dem prinzipienlosen Hinduismus, sondern auch in dem ursprünglich reinen und strengen Buddhismus eingebürgert und z. B. in der älteren Kirche Tibets eine große Rolle gespielt hat. In christlichen Ländern würden derartige Schriften dem Strafgesetz anheimfallen.

5. Lehrschriften bilden sich erst, wo eine Religion einen geistigen Inhalt darbietet, der sich in der Form der Lehre entfalten läßt. Dieser Inhalt hat aber in den Religionen, die noch wesentlich den rituellen und gesetzlichen Charakter tragen, eine gewisse Mannigfaltigkeit und Unausgeglichenheit an sich, infolge deren der Lehre die Aufgabe gestellt wird, entweder nur katenenartig (¶ Catenae) die einzelnen Lehrsätze zu erklären und zu erweitern, oder die Mannigfaltigkeit in ein System hineinzuzwängen, das gleichzeitig dem rituellen, dem religiösen und dem wissenschaftlichen Bedürfnis entgegenkommt. Die Li-ki und I-li der Chinesen, die Sutra (Leitfäden), die den Vedas angehängt sind, der jüdische Talmud, die hinduistischen Pūrāṇas und die Scholastik der katholischen Kirchen sind Beispiele dieses Typus. — Wo aber in einer Religion ein Prinzip sich geltend macht, das ihrem religiösen Wesen Ausdruck verleiht und auf das sich ihre Anhänger verpflichten, ist die Möglichkeit für eine andere Lehrentwickelung gegeben: hier tritt die Fixierung der Religion als Bekenntnis (confessio) auf und läßt sich durch Symbole feststellen. Eine derartige confessio forderte schon der Zarathustrismus von seinen Anhängern, nämlich ein Entsagen vom Teufel und ein Bekennen zum Ormuzd. Auch der auf persischem Boden entwickelte Manichäismus hatte in den von Fihrist überlieferten Anrufungen, die das tägliche Gebet ausmachten, eine Summa der Religion. Dem Islam liegt bekanntlich ebenfalls ein kurzes Bekenntnis zu Grunde, zu kurz jedoch, um für eine Theologie ersprießlich zu sein; nur durch direkte Anleihen aus der byzantinischen Theologie ist es dem Islam gelungen, eine Theologie aufzubauen. Der Buddhismus dagegen hat auf die dreifache „Zuflucht" seiner Bekenner, nämlich 1. Buddha, 2. die Lehre (Dhamma) und 3. die Gemeinde, sein Lehrgebäude errichten und es wiederum in den Lehrentwickelungen des Dhamma seinem Wesen nach entfalten können. Das macht die buddhistischen viel wertvoller als die brahmanischen Sutras. Das Christentum empfand früh das Bedürfnis, „das gute Bekenntnis" in Symbolen auszudrücken; das Bekenntnis wurde aber bald aus einer persönlichen zu einer kirchlichen Konfession, und die kirchliche eine immer mehr theologische, — ein Rückschritt, den selbst die protestantischen Kirchen, die ja fast noch alle auf Lehrschriften wie Katechismen usw. konfessionell verpflichten, nicht überwunden haben. Eine wirklich religiöse Lehrschrift bleibt immer nur diejenige, die sich nicht mehr um vielerlei sorgt und beunruhigt, sondern nur dem Einen, das Not tut, ihre Aufmerksamkeit widmet.

6. Früher als unter der Form der Lehrschrift offenbart sich das rein religiöse Element in der Form des Liedes und der Predigt, weil die lyrischen und ermahnenden Aeußerungen sich viel mehr auf das Gottesverhältnis als auf Gottesbegriff und Weltbegriff richtet. Die assyrischen „Bußpsalmen", des frommen Vasishtas Gedichte im Rig-Veda, die griechischen Kulthymnen an die Götter, deuten schon in diese Richtung der frommen Herzensergießung, die im alttestamentlichen Psalmbuch zur vollen Entfaltung kam. Daß die jüdischen Gemeinden schon ein wirkliches, von persönlicher Frömmigkeit getragenes Kirchenlied hatten, hat ihrer Religion vielleicht eine größere vorbildliche Bedeutung verliehen als selbst die Propheten. Die christliche Kirche hat diese Lieder weit über Zeit und Raum hinausgetragen. — Wie viele Schicksale heilige Texte durch den Kirchengebrauch durchmachen müssen, ersieht man grade auch an diesen Psalmen, die von Haus aus zum größten Teile erbauliche Dichtungen, dann allmählich liturgische und dadurch kanonische Texte wurden, um schließlich wiederum als erbauliche Lieder verwertet zu werden. Bekanntlich ist dieses letztere in der calvinischen Kirche in so hohem Grad der Fall, daß diese ungern andere Kirchenlieder duldet, obgleich die Calvinisten von je als „die Singenden" bezeichnet wurden. Die katholische und lutherische Kirche haben es besser verstanden, der Herzensfrömmigkeit immer neuen lyrischen Ausdruck zu geben. Die alten lateinischen Kirchenlieder werden bestehen bleiben, wenn die lateinische Scholastik lange in Vergessenheit geraten ist. Die lutherische Kirche hat zweifelsohne ihre reinste Religiosität in ihren Gesangbüchern niedergelegt; sie hat diese in die Hände der einzelnen Gemeindeglieder gegeben und für sie bestimmt. Aber auch das spätere Heidentum hat das lyrische Element der Andacht zu reicher Entfaltung gebracht. Schon die Mysterienkulte der Griechen, die Gnostiker und die Neuplatoniker hatten ihre Kultlieder; aus den geheimen Kreisen der persischen Sufis entsprang eine mit vollstem Rechte weltberühmte Lyrik, die bei Hafiz und Sa'di überwiegend die weltliche Form der Trinklieder und Liebesgedichte hatte, doch aber zugleich einen religiösen Sinn besaß, der sich dann bei Djelaleddin Rumi unverschleiert entfaltete. Wirkliche Gesangbücher besitzen die hinduistischen Sekten in ihren „Stotras", Lobliedern, die uns heute als eine der wichtigsten Quellen der neuindischen Frömmigkeit gelten. Daneben haben die Hindus auch in ihren größeren religiösen Dichtungen wie schon in den alten Epopöen Mahabharata und Ramayana, und noch schöner in Poesien wie dem Ramayan des modernen Hindu-Dichters Tulsi Dās' und in den frommen tamilischen Lehrgedichten des Manikka Vasagar den Ausdruck ihrer Frömmigkeit gefunden. Diese Dichtungen sind als wirkliche Religionsbücher, nicht nur als religiöse Poesien wie etwa Dante und Milton, zu betrachten. Tulsi Dās wird im nördlichen Indien wie die Bibel in England als Andachtsbuch gelesen und ebenso Manikka Vasagar im südlichen.

Dem persönlichen und zugleich biblischen Charakter der drei Weltreligionen entspricht es, daß sie sich, wie auch das spätere Judentum, wesentlich durch Predigten verbreiten, was eine Literatur von Predigtsammlungen erzeugt. Diese bilden einen beträchtlichen Teil der Andachtsbücher und haben (besonders im Christentum) viel dazu beigetragen, die Laienfrömmigkeit zu befestigen. Die beiden berühmtesten der christlichen Andachtsbücher, Thomas a Kempis De imitatione Christi und John Bunyans Pilgrims Progress illustrieren die beiden Typen der erbaulichen „Betrachtungen", das erstere die objektive Darstellung einer gegebenen und anerkannten Form der Gottesfurcht, das andere den Durchbruch eines persönlichen Glaubens, der eine neue Frömmigkeit erschafft. Die Zukunft wird wahrscheinlich weder den Predigten noch den Andachtsbüchern gehören. Die schöne Literatur, aufklärende Volksbücher, die Presse, Vorträge und Traktate haben schon zum guten Teil die Mission dieser Literatur übernommen; Carlyle, Tolstoi, Emerson, Trine und Hilty sind Beispiele dieser modernen Erbauungsliteratur.

Erscheinungswelt der Religion: III. Heilige Menschen.

A. Physische Heiligkeit (Tabu). — B. Heilige Personen: 1. Familienvater, König, Adel; — 2. Zauberer; — 3. Priester; — 4. Propheten; — 5. Mystiker, Mönche, Asketen; — 6. Pilger. — C. Das heilige Betragen: 1. Askese; — 2. Reinigungen; — 3. Buße; — 4. Heiligkeit des ganzen Personenlebens. — D. Uebertragbare Heiligkeit: 1. Segen; — 2. Weihe; — 3. Sakrament. — E. Das geheiligte Menschenleben: 1. Eintritt ins Leben; — 2. Pubertätsweihen; — 3. Krieg und Jagd; — 4. Die Frauen; — 5. Der Tod. — F. Verstorbene Heilige. — G. Rechtswesen: 1. Fluch; — 2. Eid; — 3. Ordal. — H. Heilige Gemeinschaften: 1. Familie; — 2. Freie Verbrüderungen; — 3. Kultgenossenschaften; — 4. Zünfte, Stände, Kasten; — 5. Priesterschaften; — 6. Mysterien; — 7. Religiöse Schauspiele; — 8. Gemeinde; — 9. Kirche; — 10. Religion und Welt.

Subjekt und Produkt zugleich der heiligen Bräuche und Worte sind die heiligen Menschen; sie besitzen Heiligkeit entweder an sich und in sich oder haben die Heiligkeit durch eine Heiligung erreicht, die entweder als äußere Weihe oder als innere Vervollkommnung zu verstehen ist.

A. Die Heiligkeit an sich ist zunächst als eine sozusagen physische Eigenschaft zu verstehen, die gewissen Menschen von Natur oder kraft ihres Amtes einwohnt. In primitiven Kulturen ist dieser Begriff der physischen „Heiligkeit" sehr gewöhnlich: man bezeichnet ihn heutzutage mit dem polynesischen Worte Tabu (etwa = „markiert"). Tabu ist jede Person oder Sache, die mit Geisterkraft erfüllt oder der Wirkung dieser Kräfte besonders ausgesetzt ist. Im ersten Fall ist die Person als heilig, in letzterem als unrein zu betrachten. Praktisch decken sich die beiden Begriffe, denn auch der Heilige wird sorgfältig gemieden; nur er selbst kann diese Kraft ertragen, und wer ihn zufällig berührt, wird auch tabu und muß ihm durch besondere Zeremonien seine Kraft wiedergeben. Die Ueberbleibsel seiner Mahlzeiten darf kein anderer genießen; und jedes Ding, das er berührt, wird tabu in dem bekannten Sinne des Wortes, daß niemand es anrühren darf, weil es von diesen unheimlichen Kräften erfüllt worden ist. Dadurch wird der Tabu manchmal, wie besonders bei den Polynesiern, ein soziales Machtmittel in der Hand der Oberklasse; sie verfügt dadurch über Personen und Eigentum der Niederen und kann über sie Tabustrafen, ja Tabu-Interdikte verhängen. So ist der Tabu eine Grundlage des primitiven Rechtswesens geworden; und er hat sich in Staat und Kirche selbst hoher Kulturen fortgesetzt.

B. 1. Schon die Familienväter scheinen in der tiefsten Vorzeit eine derartige Macht besessen zu haben. Die Couvaden deuten vielleicht darauf hin. (Unter Couvade, Männerkindbett, versteht man den Brauch mancher Völker, daß der Vater, nachdem die Frau niedergekommen ist, die Rolle der Wöchnerin übernimmt, sich zu Bett legt, Wöchnerinnenkost genießt, Wochenbesuche empfängt usw.). Jedenfalls stand es in der Regel den Hausvätern frei, gewisse Opfer zu vollziehen, selbst wo das Opfer sonst ein priesterliches Vorrecht geworden war. — Die eigentlichen Tabu-Würdeträger treten aber erst in der gegliederten Gesellschaft hervor, und zwar sind es in den primitiven Kulturen zunächst, wie später noch bei den Polynesiern, die Häuptlinge: König und Adel. Die Vorrechte der höheren Kasten beruhen überhaupt ursprünglich auf der Vorstellung, daß diese eine höhere und kräftigere Natur als andere Leute besitzen, kraft deren sie Geister bändigen können und in sich selbst einen Gegenzauber gegen böse Zaubermächte besitzen. Die älteste Königsmacht war eine priesterliche, wie wir das bei den peruanischen Incas, bei den Pharaonen, den altsemitischen Königen wie bei dem chinesischen Kaiser und dem Mikado beobachten können. Ebenso war es die Sache der spartanischen, der römischen und der altgermanischen Könige, den höchsten Gottesdienst auszuüben und das Land zu schützen, auch gegen Unheil von Seiten der Natur und gegen unheimliche Mächte. Die Tabukraft, die dem Könige diese Macht verleiht, vererbt sich mit der Würde und deren Abzeichen. Daß der König erschlagen wurde, damit seine Kraft noch in voller Blüte dem Nachfolger zugute kommen könne, wird häufig berichtet; der „sakrale Königsmord" wurde in Süd-Indien wie in Schweden, bei den Aethiopen wie bei den alten Preußen vollzogen. — Die geistliche Macht dieser hohen Würdeträger vertrug sich jedoch auf die Dauer nur schlecht mit ihrer politischen Stellung. Von den Vorschriften des Tabu an Händen und Füßen gebunden, wird der heilige Mann für Krieg und Kultur gleich unbrauchbar und muß seine weltliche Macht anderen Händen übergeben. Es entsteht dann ein politisches Königtum (oder, wie in Rom, eine politische Staatsmacht) neben dem geistlichen oder auf dessen Kosten. In historischer Zeit (um 1600 n. Chr.) erlebte noch Japan diesen Prozeß in dem Verhältnis der Schoguns zu dem Mikado. Welche Figur diese geistlichen Würdeträger machten, ersieht man aus Festus' Bericht über den römischen Flamen Dialis, der kaum etwas ansehen oder anrühren durfte. Dem rex sacrorum, der das geistliche Erbe der vertriebenen Könige direkt übernommen hatte, wird es nicht besser ergangen sein. Daß politische Herrscher auch ihre Rechnung finden, wenn sie etwas von der geistlichen Würde zurückerobern, lehren uns die römischen Kaiser, deren Vergöttlichung (Apotheose) übrigens mehr dem Vorgang der Pharaonen als

altrömischem Muster folgt. Auch Peter der Große ließ es sich angelegen sein, das Amt seines geistlichen Nebenbuhlers in Moskau selbst zu übernehmen (¶ Cäsareopapismus).

2. Es kommt aber, früher oder später, ein Punkt, wo die heiligen Funktionen, von den weltlichen unterschieden, einen professionellen Charakter annehmen und ihre besonderen Leute brauchen. Zunächst begegnen uns in diesem Dienste die Zauberer. Die magische Macht, die diese ausüben, und die sie für das allgemeine Wohlergehen so unentbehrlich macht, daß sie dem König in einer Kultur wie der altindischen noch immer an die Hand gehen mußten (war doch der Brahmán von Haus aus nur der Reichszauberer) — diese magische Macht besitzen die Zauberer nicht immer als angeborene oder übertragene Tabukraft, sondern sie gewinnen sie auch auf anderem Wege. Schon die persönliche Tüchtigkeit oder Schlauheit dieser Menschen, mit der sie ihre Künste treiben und kraft deren sie oft mit glücklicher Hand in die Begebenheiten eingreifen können, darf man nicht übersehen. Viel wichtiger ist jedoch das für den Zauberer charakteristische Moment der Besessenheit, die er durch allerlei ekstatische Handlungen (Tanz, Rausch, Hypnose) erwirbt, und durch die er, wie wir es noch an den sibirischen Schamanen, den grönländischen Angekoks, den afrikanischen Gangas und dem amerikanischen Medizinmann ersehen können, die drohenden Dämonen der Krankheit, der Dürre usw. überwältigt, so daß der Stärkere den Starken vertreibt.

3. Wie die Zauberer zu den Dämonen und wie die Häuptlinge zu den unpersönlichen Kräften der Natur, so verhalten sich die Priester zu den Göttern. Daß Priester unmittelbar den Gott vertreten, dem sie dienen, ist eine in alten Kulten gewöhnliche Vorstellung. Sie tragen dann den Namen und die Abzeichen, womöglich die Gestalt des Gottes. Pôloi und taûroi nannten sich die Priester der griechischen Pferde- und Stiergötter; die árktoi der Bärengöttin Artemis in Brauronia kleideten sich in Bärenhäute; die Kopfbinde der Isis, der Helm der Minerva schmückten zu Tertullians Zeiten die Priesterinnen dieser Göttinnen. Dazu stimmt, daß die Götter von Haus aus von Priestern, die Göttinnen von Priesterinnen bedient werden. Diese Gleichsetzung des Priesters mit seinem Gotte ist eine Weiterführung der dämonischen Besessenheit des Zauberers; sie wurde manchmal durch Ekstase erreicht. Eine bleibende Identifikation mit dem Gotte besteht, wo von einer Inkarnation die Rede sein kann. Dies ist bei der Anbetung heiliger Männer in Indien der Fall; und auch vom Dalai Lama gilt es, daß er die Verkörperung des Bodhisattva und demgemäß (wie schon aus alten Zeiten her der Bericht lautet) instar numinis adoratur (einem Gotte gleich verehrt wird). Die ursprüngliche Funktion des Priesters scheint dementsprechend die mantische zu sein: daß er infolge seines Einsseins oder seines Einverständnisses mit dem Gotte dessen Willen kennt und aussprechen kann. Deshalb nannten die Peruaner den Priester den „Sprecher". Der Fidschipriester ist noch vor allem der Orakelmann, der unter Krämpfen wahrsagen kann. Die alten Priesternamen zeugen von seinem mantischen Beruf; brahman bedeutet ursprünglich „Zauberkraft, Beschwörung"; dem hebräischen kohen entspricht das arabische kahīn, „Seher, Wahrsager" (die Benennung des „Dichters" oder Propheten, der im vorislamischen Heidentum die Stelle des Priesters einnahm). Die Funktion der Priesterinnen (die überhaupt die ältesten priesterlichen Funktionen beibehalten haben und häufig nie darüber hinauskommen, die Göttin unmittelbar zu vertreten) war in den meisten Fällen die mantische: das ekstatische Wahrsagen, das wir von der Pythia und von der Sibylle kennen. Die Apollopriesterin in Deiras erhielt (nach Pausanias) diese Macht, wenn sie Opferblut getrunken hatte und dadurch kátochos ek tû thēû geworden war, d. i. wenn sie „den Gott in sich enthielt". — Mit dem Fortschritt der Religion wird dieses „Sprechen" ein immer artikulierteres und entwickelt sich zu einem höheren „Wissen", zu der besonderen Einsicht in göttliche Dinge. Dies heilige Wissen, das in vielen Fällen alles Wissen und alle Wissenschaft in sich befaßt, ist lange, und besonders wo die Priester eine Kaste bilden, den Priestern vorbehalten geblieben. In Indien durften ursprünglich nur diese die Veden lesen; erst allmählich nahmen sich die Herren aus der Kriegerkaste das Recht, sich mit religiösen Fragen und religiöser Praxis zu beschäftigen. Wo eine Theologie sich bildet, bleibt sie von Haus aus die Sache der Priester. Der katholische Geistliche ist in den göttlichen Dingen wissend; sein Studium und sein Amt haben ihm einen besonderen intellectus verliehen, von der Unfehlbarkeit des Papstes nicht zu sprechen. Der protestantische Pastor soll kein höheres, wohl aber ein gründlicheres Wissen, zwar nicht von Gott, aber vom Evangelium haben, und dieses Wissen aussprechen können. Darum wird er „Prediger" genannt; die alte Bezeichnung des Priesters als „Sprechers" kommt hier wieder in tieferem Sinne zur Geltung. — Das Auguralwesen (die mittelst äußerer Künste betriebene Mantik), das im römischen Priestertum so charakteristisch hervortritt, ist die priesterliche Fortsetzung der Zauberpraxis, wobei der heilige Mann, als der Kundige und als der mit dem Göttlichen Vertraute, doch immer dem Göttlichen als Mensch gegenübersteht. Der Besitz der „Schicksalstafeln" war offenbar im babylonischen Priestertum (das sich im Götterstaate widerspiegelt), Zeichen der obersten Macht; das Orakelgeben war in Israel viel mehr und viel früher als das Opfern den Priestern vorbehalten. Die von den Priesterschaften mit Vorliebe getriebene Astrologie ist die „wissenschaftliche" Fortsetzung des Augurierens; in China ist noch heute die Deutung des himmlischen Willens gleichzeitig das Wesen der Religion und die höchste Wissenschaft. — Erst eine spätere Entwickelung scheint in die Hände der Priester die Funktion gelegt zu haben, die in der Blüte des Heidentums deren wesentliche Tätigkeit wurde: das Opfern, und überhaupt die Verwaltung des Kultus. Der regelmäßige Kultus und besonders die eigentliche Opfertechnik ist ja (vgl. I, 2 a) überhaupt späteren Ursprunges. Zur Zeit, als sie sich noch nicht so entwickelt hatte, war das Opfern noch kein Vorrecht des Priestertums. Auch sehen wir, wie in dem höchst entwickelten Opferkultus der Welt, dem vedischen, der altherkömmliche und deshalb vornehmste Priester, der eigentliche Brahman, sich nicht unmittelbar mit dem Opfern befaßte, sondern nur die Funktionen der

Altarpriester beaufsichtigte. Wo aber das Opfern dem Priester vorbehalten ist, wird dieses Vorrecht um so viel strenger gewahrt. Die magische Wirkung des Opfers hängt von dessen fehlerfreier Ausführung ab: eine Kunst, die nur dem Kundigen anvertraut werden kann und, von anderen Ständen betrieben, zum größten Verderben führen würde, weshalb derartige Uebergriffe als gröbste Sakrilegien betrachtet und mit den strengsten Strafen geahndet werden. Die Heiligkeit des Priestertums besteht auf dieser Stufe also nicht so sehr in dem göttlichen Wesen des Priesters, auch nicht in dessen göttlichen Eingebungen, sondern in seiner Verwaltung der im Sakralen niedergelegten göttlichen Macht. Das setzt sich, wo der Opferdienst dem Mysteriendienst weicht (¶ Mysterien), in der Beherrschung der sakramentalen Machtmittel oder ¶ Gnadenmittel durch den Priester fort, zu der ihn die priesterliche Weihe befähigt. Darauf beruht prinzipiell die Macht der katholischen Kirche, die sich dadurch von den andern als eine besonders kultische unterscheidet. Aus der kultischen Stellung des Priesters folgt seine soziale: daß er dem Gotte gegenüber die Gesellschaft vertritt, die den Gott verehrt, die aber das Heilige nicht mehr auf eigene Faust verrichtet. Dadurch unterscheidet sich der Priester bestimmt von dem Zauberer. Die Priester bilden eine Priesterschaft, und diese ist wiederum das geistliche Organ der Kommune oder des Staates. Der Priester steht also als der von beiden Seiten her beauftragte Mittler zwischen Gottheit und Menschen. Der israelitische Hohepriester, der als Opferer Gott gegenüber die Gemeinde vertrat, war, während er den Segen erteilte, Gottes Stellvertreter auf Erden. Das soziale Element im Priesteramte liegt im Kultus, der an sich (im Unterschied von der Magie) immer den Charakter einer Gemeindepraxis besitzt. Darum haben die Priesterschaften aber auch ihre große soziale Bedeutung errungen, indem sie, als Führer und Erzieher der Gesellschaften, ja der Staaten, als Vertreter der geistigen Interessen, als Handhaber der Literatur, der Wissenschaften usw. dastehen. Dieser Einfluß wird um so kräftiger, als die Priester selbst Gesellschaften bilden, die auf Geistesverwandtschaft und heiliger Ueberlieferung beruhen, und deren Organisation deshalb den Wechsel der Dynastien und der Staatsverfassungen überlebt. Bald bilden sie dann eine Kaste, die, wie die Brahmanenkaste in Indien, tabuistische Heiligkeit besitzt, bald einen Staat im Staate wie in Aegypten, wo die Amonspriester in Theben ungeheure Besitzungen innehatten, ja sogar ein ganzes Heer rüsten konnten. Gewöhnlich zeichnen sich die Priesterschaften der Opferreligionen durch großen Reichtum aus, der ihnen als Lohn für den Opferdienst, oder (wie in Delphi) durch Votivgaben zufiel; auch die Priester des nachexilischen Judentums hatten bedeutende Einnahmen. — Das Verhältnis der Priester zum Staate war meist ein indirektes, vermittelt durch die geistige Autorität. In den indischen Kleinreichen war jedoch der Kanzler (purohita) immer ein Brahman. In Rom konnten Priester Staatsämter übernehmen, ja vielmehr umgekehrt (da die priesterliche Stellung hier oft eine zeitweilige war) römische Staatsbeamte konnten priesterliche Aemter bekleiden; verschmähte doch selbst Cäsar nicht, sich zum Pontifex Maximus ernennen zu lassen. In China hat die engste Verschmelzung des Staates mit dem Priestertum stattgefunden, indem überhaupt die Beamten eo ipso priesterliche Funktionen verrichten und außer ihnen keine offizielle konfuzianische Priesterschaft besteht. Das Umgekehrte, daß die Priester eo ipso Beamte sind, findet in den Kirchenstaaten wie in dem päpstlichen und vor allem in Tibet statt. Hier ist das große Beispiel eines Reiches, das lediglich von Priestern, und zwar von Mönchspriestern, regiert wird — allerdings immer unter der formellen Oberhoheit eines Nachbarreiches, der Mongolen, später der Chinesen. — Der Wert dieses priesterlichen Einflusses hört auf, wo die lebendigen Beziehungen zwischen den Priestern und dem Volke aufhören. Isolierte Priesterschaften verknöchern und werden hinfällig, wo ein lebendiger Staats- oder Kulturorganismus sie nicht mehr duldet; oder aber die Gesellschaft verknöchert mit der Priesterschaft, die sie beherrscht, wie wir es in Tibet sehen. — Der größte und bleibende Einfluß der Priester liegt aber nicht auf dem Gebiete der Gesellschaft, sondern in dem Verhältnis zu den Einzelnen, in der Seelsorge. Wo diese erfolgreich betrieben wird, gedeiht der Priester; das lehren uns die Buddhisten so gut wie die Jesuiten. Das wirkliche Machtmittel der katholischen Kirche liegt nicht im Altar, sondern im Beichtstuhl. Der im indischen Staate allmächtige Brahman der Vedazeit und des Mittelalters ist heute von dem über sein Beichtkind allmächtigen Guru abgelöst worden. — Nicht aber Beichte, sondern Freundschaft ist das höhere Verhältnis zwischen Priester und Laien: die Zukunft der Priester hängt von ihrer Fähigkeit ab, durch weise Freundschaft das Vertrauen der Frommen zu verdienen und als Seelenfreunde ihr inneres Leben zu leiten.

4. Diese Individualisierung der priesterlichen Tätigkeit würde aber nie stattgefunden haben, wenn die Priesterschaften als Kultusorganisationen ungestört bestanden hätten. In demselben Maße, als sie sich mechanisierten und in der Technik ihres Amtes aufgingen, sind sie aber, wo ein lebensfähiges religiöses Leben bestand, von außen angestachelt worden, nämlich von ernsten Geistern, die ihre Religiosität nicht kraft eines Amtes oder einer Gemeinschaft, sondern kraft einer Inspiration und persönlicher Ueberzeugung besaßen. Die Propheten haben in dieser Beziehung die Traditionen der alten Seher und Deuter fortgesetzt und ins Geistige hin weitergebildet: wenn sie auch dann und wann als Prophetenschulen auftreten, ist ihre Frömmigkeit doch wesentlich individuell. Selbst wo Verzückung und Hypnose ihre Inspiration begleiteten, ist manchmal die Erneuerung der Religion von ihnen ausgegangen. Wenn das „Heil von den Juden kommt", haben sie dies ihren ¶ Propheten zu verdanken. Auch andere Religionen hatten aber ihre Propheten. Ein solcher war Zarathustra. Die Apollopriester waren prophetischem Wesen nicht fern. Vom Propheten der Moslim zu schweigen. Den wahren Prophetismus macht aber nicht die Inspiration allein, sondern die Ueberzeugung, die dem Enthusiasmus jenes persönliche und ethische Moment zuführt, das bei den israelitischen Propheten so energisch hervortritt. Quälte doch auch Mohammed anfangs die Angst, daß seine Visionen ihn vielleicht zu einem

Zauberer wie den heidnischen kahīn gemacht hätten; und erst als er die Ueberzeugung von seiner Berufung durch Gott gewann, kam er zur Ruhe und fühlte sich als Prophet.

5. Durch dieses Ethische und Praktische unterscheidet sich der Prophet von dem Mystiker, der seine Verzückung und Gottesbegeisterung teilt, der sich aber nicht begnügt, den Gott durch sich sprechen zu lassen, sondern von dem Gotte wirklich besessen zu sein wünscht bis zum völligen Einssein mit ihm. Das Gefühl dieser Vergottung ist ihm an sich genug und führt ihn gewöhnlich nicht zum Sprechen, noch weniger zum Handeln, wohl aber zu der Heiligkeit der alten Tabu-Religiosität; doch diese wird jetzt vergeistigt und veredelt und bald philosophisch begründet, wie bei den indischen Sannyasins oder Yogins, die sich kraft einer höchsten Erkenntnis für Eins mit dem Atman (dem allgöttlichen Wesen) halten, bald dichterisch verklärt wie bei den persischen Sûfis, bald von positivem Gottesglauben durchdrungen wie bei den christlichen Mystikern des Mittelalters. Ueber den echt mystischen Mönch auf Athos oder in Kiew, der in unbeweglicher Selbsthypnose lebt, herrscht bei den Frommen von seiner Art kein Zweifel, daß er das „Christus lebt in mir" vollkommen verwirklicht; und der Gotterfüllte wird — ähnlich wie jene Zauberpriester der Primitiven — als etwas Göttliches betrachtet. Dasselbe gilt von dem Asketen, der durch Bußübungen eine höchste Heiligkeit erreicht; er hat ja das Fleisch überwunden und entfaltet übermenschliche Kraft. Die Selbstvergöttlichung des Mystikers ist nicht selten zugleich das letzte Ziel des Asketen.

6. Auch die Pilger sind heilig, insofern sie während der Reise unantastbar sind. In Arabien war ja sogar schon in der heidnischen Zeit, ihnen zu lieb, eine Art treuga Dei in der Wallfahrtzeit errichtet. Die äußere Erscheinung der mekkanischen Pilger, mit ausgewachsenem Haar und Bart und altertümlichen Kleidern, deutet darauf hin, daß ihre Heiligkeit eine Fortsetzung des altsemitischen Kriegstabu ist; bis in unsere Tage ist er dadurch erhalten worden.

C. An den heiligen Personen läßt sich erkennen, worin das heilige Verhalten besteht: zunächst in der Besessenheit, die entweder, wo der Tabu herrscht, eine unwillkürliche und unpersönliche, oder ein gewolltes Sich-Ueberwältigenlassen von einem mehr oder weniger persönlich gedachten Dämon ist. Neben dieser magischen entfaltet sich die mystische Besessenheit: das Einswerden mit der Gottheit oder die allgemeinere Inspiration, das Erfülltsein von höheren Kräften oder von dem Geiste des Höchsten. — Der psychische Zustand, durch den sich das erreichen läßt, ist durchgängig die Ekstase. Sie läßt sich zunächst durch physische Mittel hervorrufen: durch gewaltsame Bewegungen wie Tanzen und Hüpfen. Das hat sich von niedrigster Stufe der Religion bis zu den Derwischtänzen des heutigen Mohammedanismus und den katholischen Springprozessionen, ja bis zu den Meetings der friedfertigen „Quäker" fortgesetzt. Ferner wird Ekstase durch Rauschgetränke erreicht, oder durch andere Gifte oder vermöge sonstiger Prozesse, die gewaltsame organische Störungen bewirken: Haschis, Tabak, bei den Indianern sogar Schwitzbäder. Hierher gehören auch die Selbstverwundungen der Baals- und der Kybelepriester, dazu die erotische Erregtheit in den Orgien oder bei Zölibatsasketen.

1. Die Askese, die schon in diesen Zusammenhang hineinspielt, ist überhaupt eines der mächtigsten und allgemeinsten Momente des heiligen Verhaltens; und die Religionen, die, wie die iranische und israelitische, prinzipiell von keiner Askese wissen wollen, stehen als bedeutungsvolle Ausnahmen da. Ihrem äußeren Auftreten nach läßt sich die Askese in eine aktive (Kasteiungen, Selbstverstümmelung, Bußübungen) und in eine negative (Enthaltsamkeit, Entsagung) teilen. Untersucht man aber die Motive des asketischen Verhaltens, wird man unter scheinbarer Aehnlichkeit in den verschiedenen Perioden und Religionen sehr verschiedenartige Askese finden. Bei den Primitiven finden wir eine Askese, die wir als tabuistische bezeichnen können. Diese ist an sich kein heiliges Verhalten, vielmehr der Folgezustand einer schon gegebenen Heiligkeit, die dem Asketen gebietet, gewissen Dingen gegenüber strenge Enthaltsamkeit zu üben, weil er, als mit Tabukraft geladen, sonst überall Schaden verursachen könnte. Die Enthaltsamkeit, so gut wie die Buße, können aber auch das hervorbringen, was man eine potenzierende Askese nennen könnte. Deren Zweck ist es, die Lebenskraft zu erhöhen oder jedenfalls zu bewahren. Das Zölibat wird in älteren Religionen häufig durch die Annahme begründet, daß der Mann durch die Begattung an Lebenskraft verliert, und daß der Enthaltsame also Kräfte in sich aufhäuft. Die Theorie der brahmanischen Askese benützt das Wort tapas (= 1. Wärme, 2. Buße) zu der Behauptung, daß die Buße eine höhere Lebensenergie entwickelt, die eigentlich aus Wärme (Feuer) besteht, und daß dadurch der Asket von höherer und heiligerer Natur wird. — Aehnlich bringt die ekstatische Askese einen höheren Lebenszustand hervor, nicht unmittelbar, sondern durch die psychischen Vorgänge, die sie hervorruft. Sowohl durch Enthaltsamkeit als durch aktive Buße hat man verstanden, sich in Verzückung zu versetzen; viele Formen der Askese scheinen von Haus aus diesem Zwecke zu dienen. Am deutlichsten erkennt man dieses an Bußübungen, die hypnotische Zustände hervorrufen. Tagelang hocken die indischen Yogins und die griechischen omphalópsychoi unter Fixierung des Blickes in gezwungener Ruhe (vgl. die Hesychasten). Der zurückgehaltene Atemzug, oder genauer das sehr langsame und gleichmäßige Atmen ist in Indien eine beliebte Methode des Hypnotisierens. Auch das Fasten (von Haus aus wohl eine tabuistische Sitte, die immer das Trauern begleitet) läßt sich, selbst bei den Israeliten, als Vorbereitung der visionären Zustände nachweisen (z. B. Dan 10_2 ff 12) und spielt überall als Vorweihe der heiligen Handlungen eine Rolle. Bei der indischen Dīksha, welche die großen Opfer einleitete, sollte der Opferherr fasten, „bis ihm das Schwarze aus den Augen entschwand"; im Katholizismus ist das Fasten vor der Messe üblich, und noch protestantische Laien meiden manchmal das Essen vor dem heiligen Abendmahl. Daß die direkten Kasteiungen, z. B. das Geißeln, der Ekstase dienen, lehren uns sehr deutlich die Flagellanten. Sonderbarerweise sieht man auf ägyptischen Bildern in der Hand der Priester dieselbe furchtbare Geißel oder

Knute, die noch heute indische Büßer benützen; die ägyptische Religion war aber keine asketische im üblichen Sinn des Wortes: die Selbstgeißelung scheint hier nur eine Vorübung der Andacht zu sein. Man darf bei dergleichen Phänomenen die Lustmomente der selbstverübten und gewohnheitsmäßigen Schmerzen, besonders bei hysterischen Naturen, nicht übersehen; ohne diese läßt sich z. B. die psychologische Analyse einer Frau de Chantal (¶ Salesianer) oder de ¶ Guyon kaum durchführen. Die Mystiker waren sich meistens bewußt, daß die asketischen Uebungen keine Bedeutung an sich haben, sondern nur dazu dienen, als eine kátharsis (= Reinigung), wie es schon die Neuplatoniker nannten, oder als eine Entleerung die Seele für höhere Zustände zuzubereiten, besonders für jene Gelassenheit und Gleichgültigkeit, in der die Welt dem Frommen nichts mehr anhaben kann, während seine Seele dem Göttlichen vollkommen offen steht. Der Buddhismus, der prinzipiell die Askese verwirft, hat als Entgelt die Selbstbezwingung des Geistes, namentlich die Unterdrückung der Sinneslüste, bis zur Virtuosität getrieben; der Lebenszweck seiner Bettelmönche ist, durch Enthaltsamkeit eine vollkommene Gleichgültigkeit zu erreichen, welche die Seele von jeder Beziehung zur Welt, und dadurch von der Seelenwanderung erlöst. — Die verdienstliche Askese entsteht fast überall durch eine andere Wertung und neue Begründung der früher genannten Askesen, indem die asketische Leistung an sich als etwas Wertvolles betrachtet wird und darum dem Asketen als einem Selbstüberwinder und Verächter des Weltlichen besondere Heiligkeit verleiht. Das psychologische Motiv ist hier zunächst die Entsagung, die Neigung zur Weltflucht oder zur Tötung des Fleisches, die überall da herrscht, wo eine pessimistische Betrachtung die Welt entweder an sich oder im Vergleich mit dem Göttlichen oder dem Jenseits für minderwertig hält. Wo Transzendenzvorstellungen, wie die erwähnten, überwiegen, wird die Verdienstlichkeit der Askese eine andere: die Selbstüberwindung wird entweder als eine gottwohlgefällige Handlung betrachtet, die z. B. die Schuld der Sünde tilgen kann, oder sie wird ein Mittel, die Seligkeit zu verdienen. Das selbständige Interesse der Askese wie das äußere Ansehen, das sie dem Büßenden verleiht, treibt sowohl die Entsagung als die Kasteiung oft ins Maßlose hinaus. Das sieht man im mittelalterlichen Katholizismus und erlebt man noch immer in Indien, wo z. B. das Asketenfest Charatch Pûja einen Schauplatz für die sinnlosesten Selbstpeinigungen bietet. Die Eitelkeit wird in solchen Fällen ein kräftiges Reizmittel, und der Hochmut ist eine häufige Folge der Askese; zugleich aber dient sie als ein äußeres Zeichen des inneren Ernstes, der in Indien als Bürgschaft für den Wert einer Sekte nicht fehlen darf. Darum ist der nicht-asketische Buddhismus aus Indien fast verschwunden. — Wo die verdienstliche Askese absichtlich verworfen wird, behält man häufig das erziehende Moment der Askese bei: die Selbstüberwindung zur Stärkung des Charakters. Der ethische Rigorismus besteht auch unabhängig von der Askese bei religiösen und philosophischen Sekten, die sich berufen fühlen, nach idealen Vorschriften ein praktisches Weltleben zu führen. Die Stoiker und die Pharisäer waren dergleichen Rigoristen; der Puritanismus und der Pietismus haben unter den Protestanten die katholische Selbstverneinung in ethischen Rigorismus umgesetzt.

2. Wie in der Askese, so hat der Tabu auch in den Reinigungen eine Fortsetzung, die eine Befreiung aus den fürs Leben hinderlichen Zuständen bezweckt; diesmal richten sich aber die Bestrebungen wesentlich gegen fremde Elemente, die in den Menschen eingedrungen sind, ihn in Besitz genommen haben oder ihn als Schuld belasten. Die tabuistische Reinigung (über Tabu s. o. III, A) will eine unbefugte Tabukraft oder an sich schädliche „Kräfte" beseitigen. Der ¶ Exorzismus richtet sich gegen die persönlichen Geister und Dämonen, die einen Menschen besessen haben und in ihm oder durch ihn Unglück anstiften. Die primitive Heilung geschieht durch Vertreibung der Dämonen, welche die Krankheit verursachen, und zwar so, daß das Verjagen der Teufel das primäre Interesse hat, während die Genesung des Kranken nur Nebensache ist. Ebenso werden andere Fälle der physischen (z. B. der durch organische Prozesse verursachten) Unreinheit exorzistisch behandelt. Vor allem aber ist die Befleckung, die durch den Tod entsteht, Gegenstand der umständlichsten Reinigungen, weil die Anwesenheit des Todesdämons für alle eine drohende Gefahr ist. Einige Völker haben dieses Prinzip in die ethische Sphäre hinein weitergeführt, so z. B. die Perser, die alles Uebel, auch das geistige, das Sündige, als dämonisch, als etwas von Ahriman Stammendes, auffaßten und es durch Reinigungen und Beschwörungen vertreiben wollten.

Die Mittel dieser Reinigungen waren zunächst die stofflichen: Wasser, Blut, Harn, Oel, Wein, Asche, Räuchern usw. — Stoffe, die alle gewöhnlich in der religiösen Praxis von Haus aus eine andere Verwendung hatten: Wasser und Blut als Lebenselemente; Harn ebenso als Ueberführung organischer Kraft; Räucherwerke, Wein und Oel als Ueberführung vegetabilischer Kraft; Asche als die Kraft des Herdes und des Altars. Bei den Persern war Ochsenharn teils zur Waschung teils als Getränk ein beliebtes Reinigungsmittel, weil der Ochse das heilige Tier war; ebenso sind wohl die in den Mithrasmysterien stattfindende Reinigung durch Stierblut und die israelitische Tempelreinigung durch Blutbesprengung zu erklären. Daß mehrere dieser Stoffe auch an sich zur körperlichen Reinigung dienen können, soll dabei nicht unbeachtet bleiben, und wird bei einigen, wie natürlich besonders beim Wasser, allmählich zur Hauptsache. Neben den stofflichen Mitteln braucht man allerlei Manipulationen: Reiben, Klopfen, Schlagen, sogar Geißeln (das bei den Persern sehr üblich war, um die Teufel zu vertreiben). Dazu kommen die bekannten direkt asketischen Mittel wie Fasten oder gewaltsame Prozeduren, die das Feuer zur Reinigung verwenden (z. B. durchs Feuer gehen). Schließlich treten die Beschwörungen dazu, die mit der Macht des Wortes das Böse verjagen.

Die erlösende Reinigung, die Sünde und Schuld abwaschen will und eine habituelle Neuerung des Menschen erstrebt, ist vielfach eine Fortsetzung des Exorzismus, setzt aber ein Moment des moralischen Vergehens voraus; das kann man z. B. bei der Reinigung der Mordsühne beobachten, die wohl von Haus aus die

durch die Berührung des Toten entstandene dämonische Befleckung, später aber das Verbrechen selbst abwaschen will. Wie bei den Griechen, die in Delphi und anderswo Blutschuld abwaschen konnten (Orestes), war auch bei den Israeliten die erlösende Reinigung üblich. Das Baden, das zunächst wohl einen wirklichen Sündenstoff abwaschen wollte, später als Symbol der Wiedergeburt oder Neuschöpfung aufgefaßt wurde, wird um den Anfang unserer Zeitrechnung (teils unter griechischem teils unter jüdischem und anderem orientalischen Einfluß), in den Mysterienkulten und den gnostischen Sekten eifrig betrieben. Von ihnen sind die einzelnen Handlungen der christlichen ¶Taufe meist übernommen. Dieses Symbol der habituellen Reinigung und der Erneuerung des Wesens des Menschen hat im Christentum seinen rechten Platz; teilweise Waschungen fallen dabei weg (selbst das im Johannisevangelium empfohlene Fußwaschen, das bloß die griechische Kirche, und auch nur spärlich, erhalten hat), während das immer wiederholte Waschen für das Judentum und besonders den Islam charakteristisch ist (der bekanntlich gebietet, sich in Sand zu waschen, wo Wasser fehlt). Daß die altherkömmliche Zeremonie der Taufe noch immer eine große Macht besitzt, scheinen die Mißerfolge der Sekten, welche die Taufe durch „Erleuchtung" (Lichttaufe) oder durch bloße Worte ersetzen wollen, zu bestätigen.

3. Im Innenleben entspricht der Askese und der Reinigung die Buße, die Selbsterniedrigung, die von unwürdigster Selbstverwerfung bis zu den edelsten Aeußerungen der reuevollen Gesinnung sich immer und immer in den Religionen wiederfindet (¶Bußwesen). Schon das tabuistische Interdikt läßt sich nur durch eine Art von Buße auslösen; der Trauernde und der eine Blutschuld Sühnende waren in ihrer Art Büßer; die religiösen Büßer haben Sack und Asche von ihnen geerbt. Eigentliche Buße tritt aber erst ein, wo von eigentlicher Sünde die Rede sein, wo das Böse als eine ethische und zwar feindliche Größe betrachtet werden kann. Darum sind die indischen Asketen keine eigentlichen Büßer, weil sie nichts zu büßen haben, sondern nur auf allgemeine Selbstüberwindung oder Selbstvernichtung ausgehen. Dagegen ist die iranische Religion eine charakteristische Religion der Pönitenzen, weil sie das Böse unablässig anzufeinden gebietet und jedes Vergehen des Menschen als Uebertretung eines göttlichen Gesetzes betrachtet, die mit Observanzen oder gar Kirchenstrafen getilgt werden muß. Auch der buddhistische bhikku (Bettelmönch) ist Büßer: durch wöchentliche, monatliche, alljährliche Beichte muß er seine Seele reinigen und sich dadurch des Nirwana würdig machen; die Sünden, die er bekennt, müssen durch Buße gesühnt werden. Ueberhaupt haben sich die eigentlichen Pönitenzen erst auf dem Grund einer Kirche oder eines Klosterwesens ausgebildet, wo eine geistliche Behörde besteht, welche die Buße organisieren und Strafen diktieren kann. Darum hat die katholische Kirche, die auch über Klöster verfügte, ein so vollständiges System der Pönitenzen entwickeln können, ein System, das die lutherischen Reformatoren, obgleich sie persönlich gern den Beichtstuhl hätten behalten mögen, ganz über den Haufen warfen, während Calvin es in der Form der Kirchenzucht beibehielt: auch ein Zug, den der Pietismus vom Calvinismus erbte.

4. Die Heiligkeit, die durch diese vielen Mittel (ekstatische, asketische und reinigende) erreicht oder erzielt wird, ist ein Zustand, der lediglich von religiösen Gesichtspunkten aus bestimmt ist und den Interessen des wirklichen Menschenlebens oft fernliegt. Ein Ideal der Heiligkeit, das den natürlichen Zwecken des menschlichen Lebens entspricht, haben nur wenige der Religionen aufgestellt. Dem israelitischen Prophetentum gebührt die Ehre, seine hohen religiösen Ideale dem Leben nutzbar gemacht und dadurch mit den Weltzwecken in Einklang gebracht zu haben. Auch die zarathustrische Religion, obgleich sie zu den vielen, ermüdenden Pönitenzen führte, beruhte doch auf sehr praktischen Grundlagen, indem sie die Heiligkeit (asha) als Reinheit und Gerechtigkeit bestimmte und alle Pflichten der Menschen, selbst die nach unseren Begriffen sinnwidrigsten, unter dem Gesichtspunkte der Förderung des Lebenden stellte. Auch Konfuzius setzte die religiöse Pflicht der bürgerlichen Tugend und den Willen des Himmels dem Prinzip der Gerechtigkeit gleich; das bürgerliche Interesse blieb aber dabei das herrschende. Die griechische Religion hat, als sie durch die Hände der Dichter und Denker ging, menschliche Ideale im Lichte des Göttlichen verklärt. Ja selbst die altgriechische lebenskluge Grundregel der Besonnenheit und der Selbsterkenntnis wurde als göttliches Gebot erkannt, dessen Uebertretung die Götter mit ihrem Neid bestraften. Ueber diese Religionen der praktischen Lebensbetätigung wollen sich jedoch einige erheben, die wesentlich im inneren Leben die Uebereinstimmung mit den wahren menschlichen Lebenszwecken zu verwirklichen trachten. Dieses ist vielen Mystikern eigen und ist schon bei Plato zu spüren; der Taoismus des chinesischen Laotze bestimmte das Lebens- und Weltprinzip (Tao) als Milde und Wohlwollen: ein Prinzip, das der Fromme, indem er seine Seele mit dem Tao konform macht, praktisch durchsetzen muß, wodurch erst wahres Lebensglück auf Erden geschaffen wird. Auch der Buddhismus empfiehlt Milde und Güte zu üben; die „Nicht-Feindschaft" (a-verena) und die Freundlichkeit (mettā) sind schöne und charakteristische Eigenschaften der Buddhisten; sie haben indessen einen wesentlich negativen Charakter, und in der Resignation, dem Streben nach ungestörter Gemütsruhe, die zur erlösenden Gleichgültigkeit führt, ihren (zuletzt also egoistischen) Grund. — Das Judentum machte Milde, Treue und Güte zur schönsten menschlichen Pflicht; hatte doch schon das Deuteronomium deutlich genug die Nächstenliebe als ethisches Grundgebot aufgestellt. Erst mit dem Christentum ist diese Menschenliebe zum Weltprinzip geworden; dieses Prinzip realisiert sich (im Unterschied von dem buddhistischen) als ein inniges und tätiges Leben für den Nächsten, und (im Unterschied vom jüdischen) als eine alle menschlichen Wesen umfassende, liebende und hilfreiche Hingabe, die als höchstes Menschliches die ethische Bestimmung des Heiligen erschöpft. Dadurch hat das Christentum jene Bestrebungen zur Humanität gekrönt und verwirklicht, welche die Antike (wie sonst die edleren Geistesrichtungen in der Menschheit) fragmentarisch und oft bloß theoretisch entfaltet hatten. Dem modernen Humanismus, der sich gern auf außerchristlichen Boden stellen möchte,

ist es nicht gelungen, eine Humanität aufzuzeigen, die nicht die christliche Nächstenliebe verwirklichen würde.

D. 1. Die Heiligkeit, die den heiligen Personen angeboren ist, oder die sie durch heiliges Verhalten erwerben, läßt sich meistens auf andere übertragen, ja ist in vielen Fällen dazu bestimmt, den Laien zugute zu kommen. Das kann zunächst durch eine unmittelbare Ueberführung persönlicher Kraft geschehen. Wo die Tabukraft sich auf Geringere verteilt, wird das ihnen allerdings gewöhnlich zum Unheil geraten; es kann aber auch zur Heilung von Krankheiten, zum Vertreiben der Teufel, zur Veredelung der Natur dienen. In den letzteren Fällen wirkt diese Mitteilung der höheren Kräfte als ein Segen, und die Segnung ist ihrem Wesen nach eben ein derartiges Ausströmen der dem Segnenden innewohnenden göttlichen (oder doch kräftigeren) Natur. Durch allerlei körperliche Berührung kann diese Uebertragung geschehen, durch Handschlag und Handauflegen, wie noch immer und überall üblich; die indischen Gurus segnen ihre Beichtkinder mit der Fußsohle, was alten Tabusitten entspricht. Das Küssen (bei einigen Primitiven das gegenseitige Reiben mit der Nase), das keine von der Natur gebotene und auch keine allgemein-menschliche organische Berührung ist, scheint eine innigere und zwar mittelst des Mundschleims geförderte Kraftübertragung zu sein. Das Küssen ist im NT als „heiliger Kuß" empfohlen und hat sich in den christlichen Kirchensitten erhalten. Ebenso die sonst weniger gebräuchliche Umarmung. Im Altertum war das Umarmen der Kniee üblich, und der assyrische König mußte die Kniee des babylonischen Stadtgottes Marduk umfassen, wenn er Babylon feierlich in Besitz nahm. Das auf den Arm-Nehmen und auf das Knie-Setzen waren beliebte Adoptionssitten; im Altnordischen heißt die Adoption geradezu Knoesoetning. Auch die Begattung kommt unter den Bräuchen der Segnung vor. Tüchtige Schläge, damit man die Kraft fühle, können auch den Segen übertragen. Besonders bei den Pubertätsweihen ist dies üblich; der altgermanische Ritterschlag war ein gewaltiger Hieb mit geballter Faust über das Genick, der Bräutigam wurde früher in Dänemark von den Brautgesellen mit Fäusten durchgebläut, die katholische Konfirmation der Knaben verläuft ja noch heute nicht ohne eine kleine Maulschelle. Auch durch Stoffe kann der Segen übertragen werden: durch Speichel, Blut, Harn, oder Klebstoffe wie Oel und Schlamm, ferner durch Kleider, Abzeichen usw. Der Atem, dem wir als Einblasen des Lebens in Gen 2 $_7$, als Mitteilung des Geistes in Joh 20 $_{22}$ begegnen, ist hier als etwas Geistiges gedacht, war aber wohl ursprünglich materieller empfunden worden. Schließlich kommt das gesprochene Wort dazu, um durch Wunsch, Befehl oder Verheißung den Segen mitzuteilen.

2. Eine Weihe wird der Segen, wenn er von einer Gemeinschaft oder im Auftrag einer Gemeinschaft erteilt wird. Die Reinigung und die Ausstattung mit höheren Kräften wird hier durch die Aufnahme in die betreffende Gesellschaft vollzogen, weshalb die Macht des Heiligtums, nicht die Heiligkeit des Weihenden das Entscheidende bei der Sache ist. Dadurch tritt auch das Oertliche etwas in den Vordergrund: an heiliger Stelle muß es geschehen; mitunter ist das Betreten des Heiligtums, das Stehen auf dem Felle des heiligen Tiers, das Sich-Bedecken mit heiliger Erde oder Asche, das Anstreichen mit dem Blut des Altars das Wesentliche an der Zeremonie. Es gilt, die Kraft des Heiligtums oder der dort verehrten Gottheit dem zu Weihenden zu übertragen. Dem eleusinischen Mysten wurde bei der Weihe die Schlange der (chthonischen) Demeter um den Hals gelegt. Oder man muß die Eigenschaften der betreffenden Gesellschaft, nach Ausreinigung seiner eigenen (vielleicht unheimlichen) Kräfte in sich aufnehmen. Dieses kann, wie beim Segen, mittelst stofflichen Austausches, durch Essen, Trinken, Salbung usw. geschehen; oft wird aber die Assimilation durch eine äußere Gleichgestaltung mit dem Stamme, durch Tätowieren, durch Verstümmelung einiger Glieder, durch Durchlöchern von Nase, Ohr oder Lippen usw. vollzogen. Häufig werden diese Zeremonien mit geheimnisvollen oder erhabenen Worten begleitet, aber Worte allein machen es freilich nicht. Andere Weihen haben einen sozialen Charakter, indem ihr Hauptzweck ist, zu einer besonderen Würde oder Tätigkeit zu befähigen. Die Königsweihe entwickelte sich im vedischen Indien wie die Ritterweihe im christlichen Mittelalter zu einer ausführlichen geistlichen Zeremonie, bei der natürlich Baden und Salbung, Anlegen von Kleidern, Waffen und Insignien stattfand. Auch ein Moment der Buße fehlte dabei nicht; bei der Priesterweihe, die sich fast in allen Religionen wiederfindet, tritt dieses Element besonders hervor, ohne daß man jedoch das Oel und die Kleider darüber vergißt.

3. Ein Sakrament wird die Weihe, wenn die Gemeinschaft, in welche, oder der Zustand, in den durch die Weihe eingeführt wird, spezifisch heilige sind, und zwar wird man diese Weihe nur dann sakramental nennen, wenn ein stoffliches Element als Träger der Weihe dient. Zwei Momente bestimmen das Sakrament: der Bund mit der Gemeinde und der Bund mit dem Gotte. In primitiven, totemistischen Sakramenten, wo durch das Essen des Totemtieres das soziale Band befestigt wird, begegnen sich beide Momente in einem gewissen Gleichgewicht; in den Opfer- oder Göttermahlzeiten der Kultusreligionen ist der Gottesbund das überwiegende Moment. Dieser Gottesbund wird dann durch ein direktes Aufnehmen der Gottessubstanz in sich (z. B. durch ein direktes Essen des Gottes) hergestellt. Dagegen bieten die Mysterienkulte den Typus des Sakramentes als eines Gemeindeaktes, der besonders die Zugehörigkeit zum geweihten Kreise hervorheben will. Die stofflichen Elemente, die dabei einen wesentlich symbolischen Charakter haben, dienen dann überwiegend der Idee der sozialen Gemeinschaft, indem sie entweder die gemeinsame Mahlzeit oder den Eintritt in die Gemeinschaft ausdrücken wollen. So z. B. das Brot und das Mehlgetränk, die in den Eleusinischen, das Brot, das Wasser, der Wein, die in den Mysterien des späteren Altertums die gewöhnlichen Elemente waren. Dagegen deutet das in den Attismysterien und auch anderswo übliche Fischessen vielleicht auf den Genuß der Gottessubstanz. Die Taufe, die unter den Sakramenten gewöhnlich den Platz als einleitende Zeremonie einnimmt, bezeichnet jedoch den Eintritt in die neue Gemeinschaft nicht allein.

Als Akt der Reinigung ersetzt sie zugleich die substantielle Gottesgemeinschaft durch eine geistige, indem sie eine Wiedergeburt oder eine innere Neuschöpfung symbolisiert. Dem Christentum ist dieses die Hauptsache: die Kirche stellt dieses wie die anderen Sakramente unter den Gesichtspunkt der Gnade und betrachtet sie als Einführung in einen Gnadenstand. Durch die katholische Lehre wird das Reich der Gnaden (regnum gratiae) mit der Kirche identifiziert; insofern schließt dann das Sakrament ein soziales Element ein. Als Gnadenmittel beherrschen die katholischen Sakramente die Hauptstufen des menschlichen Lebens und machen sie zu Stufen innerlich angeeigneter Gnade. Bei der weiteren Ausgestaltung der Sakramentslehre hat die katholische Kirche indessen (besonders beim Abendmahl) den im Heidentum beliebten Gedanken von der substantiellen Gottesgemeinschaft wieder aufgenommen. Der Protestantismus hat die Mitteilung der Gnade als Hauptgesichtspunkt für die Sakramente behalten, wobei die Reformierten, besonders die Zwinglianer, mehr den Gemeindebund, das Luthertum mehr den Gottesbund betonen. Mit dem Mysteriencharakter der Kirche als eines Sakramentinstitutes hat der Protestantismus grundsätzlich gebrochen; in der Praxis geht aber die Neigung sowohl im orthodoxen Luthertum als in der anglikanischen Kirche in die alte Richtung zurück.

E. Durch Segen und Weihen können Menschen, die nicht von Natur oder kraft ihres Amtes Heiligkeit besitzen, etwas davon erhalten: die Heiligung des Menschenlebens ist, überall wo eine religiöse Gemeinschaft besteht, eine soziale Notwendigkeit und wird mit der religiösen Entwickelung ein Hauptgeschäft der geistlichen Beamten. Diese Heiligung hat eine negative und eine positive Seite: die Reinigung, das Beseitigen von unreinen Stoffen und Geistern, und den Bund, die Ausrüstung mit neuen und höheren Kräften. Das Prinzip des Tabu beherrscht die meisten der Reinigungs-Sitten, ja selbst das Herbeiführen der außerordentlichen Kräfte kann nach der Art des Tabu geschehen; es wird dann eine Art Laientabu hergestellt, und die dabei vorzunehmende Reinigung ist wesentlich die Vorsicht, die unter dem Zustande des Tabu zu wahren ist. Auf höheren Stufen tritt dieses Tabuistische zurück und die negativen Momente der Heiligung weichen den positiven.

1. Betrachten wir die einzelnen Stufen des menschlichen Lebens, so begegnen uns sofort beim Eintritt ins Leben allerlei Riten, die das Böse fernhalten sollen. Die Furcht, daß das Neugeborene von bösen Geistern angegriffen oder weggerafft, jedenfalls verhext werde, ist allgemein menschlich. Das Kind wird deshalb mit besonderer Sorgfalt überwacht (vielleicht hat auch das zu den „Couvaden", dem Männerkindbett, geführt, weil nur der Vater, der natürliche Priester des Hauses, den nötigen Gegenzauber besitzt, s. o. III, B 1). Auch eigentliche Zauberer werden herangezogen, um das Kind durch Segnungen oder Sprüche zu schützen. Später werden daraus Weissager und Astrologen, die das Horoskop des Kindes stellen. Im christlichen Aberglauben spüren wir bis in unsere Zeit hinein Nachwirkungen dieser Kinderbeschwörungen. Wo eine offizielle Weihe stattfindet, die das Kind der religiösen Gemeinschaft einverleibt, macht diese jenem unsicheren Zustande ein Ende. Da werden die Teufel durch das Schreien des unglücklichen Kindes, das zu diesem Ende geschwungen oder geklopft wird, verscheucht oder ausgetrieben (so z. B. auf Borneo). Und diese Bannung hat sich unter allerlei Formen bis zu dem ¶ Exorzismus der christlichen Taufe erhalten. Das positiv Entsprechende besteht ursprünglich meist in der Uebergabe des Kindes in den Schutz guter Geister. Bei den Griechen und Römern waren die Kinder unter den Schutz der chthonischen Mächte gestellt (die griechische Göttin Kurotrophos, die rotgestreifte Toga der römischen Kinder zeugen davon). Die beiden bekanntesten Kinderzeremonien: die Beschneidung und die Taufe, sind aber erst sekundär den Kindern zugute gekommen. Die Beschneidung, die körperliche, vielleicht im Interesse der Zeugungskraft vollzogene, Bundesschließung mit dem Gotte, die bei mehreren semitischen Völkern, auch bei den Aegyptern und andern, üblich war, muß ihrer Natur nach einer Initiation der Erwachsenen (mindestens einer Pubertätsweihe) vielleicht einer Hochzeitssitte entstammen.

2. Die eigentliche Aufnahme in die soziale oder religiöse Gemeinschaft tritt jedoch gewöhnlich erst mit den Pubertätsweihen ein, zu denen gewöhnlich drei Momente gehören: 1. das organische, die Bestätigung der Mannsreife durch symbolische oder reale phallische Zeremonien, samt der Kräftigung, der Zuführung von körperlichen Potenzen; 2. das zünftige: die Aufnahme in die Korporation der Männer oder der Jünglinge, die Einverleibung in den totemistischen Bund oder die religiöse Gemeinschaft; schließlich 3. die Ausrüstung mit den Waffen oder Geräten der künftigen Tätigkeit nebst Prüfung der Fähigkeit, der Kraft, der Ausdauer. Die letzteren Bräuche, die wir bei den griechischen Epheben wiederfinden, haben sich erhalten, selbst wo die früheren, primitiveren Sitten aufgehört haben. Das Ritterwesen führte zu einer Neubelebung vieler dieser Sitten und verlieh dem Ganzen den Charakter einer kirchlichen Weihe. In der Konfirmation, die ja bei den Katholiken Sakrament ist, hat sich ein schwaches Nachbild der religiösen Jugendweihe erhalten.

3. Die primitiven Tätigkeiten des Mannesalters, besonders Krieg und Jagd, waren fast überall von religiösen Bräuchen begrenzt. Beide versetzten die Männer in einen Zustand des Tabu, der bald das Scheren der Haare, bald den Genuß von Wein, bald den geschlechtlichen Verkehr verbot, sei es, weil sie während dieser Tätigkeiten notwendigerweise mit Totem in Berührung kommen, oder (wahrscheinlicher) weil sie so lange mit gefahrvollen Kräften erfüllt waren.

4. Letztere Annahme würde von dem Tabu der Frauen bestätigt werden können, das sie in allen geschlechtlichen Zuständen: Menstruation, Schwangerschaft, Wochen, beherrscht. Durch Isolieren, Fasten und allerlei Reinigungen sucht man die Gefahr abzuwenden, die von ihnen droht: sie haben den bösen Blick, ihr Blut ist giftig oder verhexend usw.; die sonst so hochkultivierten Perser erwiesen sich ihres Teufelsglaubens wegen gegen solche Frauen besonders grausam. Daß eine Reinigung nach den Wochen notwendig sei, ist noch vom katholischen Ritus anerkannt, und diese Annahme hat noch in protestantischen Sitten ihre Nachwirkung. Auch die Hochzeitsriten sind mei-

stens als geschlechtliches Tabu zu erklären; sie erhalten indessen bei den in primitiven Gesellschaften üblichen exogamischen Ehen durch ein neues Moment ihre besondere Gestaltung: durch die Scheu vor dem Fremden, vor den im Mitgliede eines anderen Stammes hausenden Dämonen. Daß Bräutigam und Braut einander vor (und noch etwas nach) der Hochzeit mit religiöser Scheu vermeiden, läßt sich ohne diesen Glauben nicht erklären; die Verschleierung der Braut geschieht, um den üblen Einfluß der beiderseitigen bösen Blicke abzuwehren. Es gilt in allen Fällen, die gefährlichen, weil unbekannten, Kräfte zu neutralisieren, bevor von einem heilsamen Beisammenleben die Rede sein kann. Die positiven Elemente der Hochzeitsriten waren teils die Stiftung des Bundes mit der neuen Familie und deren Geistern oder Göttern oder zwischen den Ehegatten (bei den vedischen Indern wurde das durch ein gemeinsames Essen vollzogen); teils die Ermunterung und Stärkung der geschlechtlichen Kräfte, was bald durch phallische Symbole, bald durch Ueberführung von tierischen oder pflanzlichen Kräften, durch Berührung von Heiligtümern (noch sehr spät wurde die Maienstange dazu verwendet), oder durch den fruchtbarkeitspendenden Segen des Familienoberhauptes oder der Priester geschah. Ohne das wohlwollende Mitwirken der Ahnen ließ sich keine Nachkommenschaft erhoffen; sie bewirken unmittelbar die Empfängnis, indem sie den Fötus bilden oder ihn aus dem Seelenreiche entlassen; jedenfalls müssen sie das junge Paar segnen. Eine Nachwirkung dieser Vorstellung ist vielleicht beim Ritual der mittelalterlichen Hochzeit in dem patriarchalischen Segen erhalten, der im Namen Abrahams, Isaaks und Jakobs dem Brautpaare mitten im Kirchenschiff zugeteilt wurde.

5. Die Riten, die den Tod umgeben, haben zunächst den Zweck, den Todesdämon zu verscheuchen und die durch dessen Nähe entstandene Unreinheit zu beseitigen. Die Totenklage, die ursprünglich in Schreien und Heulen und allerlei Lärmen bestand, diente dem Verscheuchen. Auch galt es, wo ein Todesfall stattgefunden hatte, durch allerlei Maßregeln dem Tode oder dem Toten den Rückweg ins Haus zu versperren. Die Unreinheit, die der Tod verursacht, belegt das Haus, die Hinterlassenen und noch dazu die Leidtragenden mit einem Tabu, der zu allerlei Enthaltsamkeit verpflichtet und sich in den mannigfachen Trauersitten erhalten hat. Wo der Seelenkult blüht, wie in China, hat man Trauerbräuche wie das Fasten, die Benutzung von besonders einfachen Trauerkleidern und von Trauergeräten unter dem Gesichtspunkte entwickelt, daß man, um den Verstorbenen zu besänftigen, ihm für eine Weile den Gebrauch seiner gewöhnlichen Lebensgüter und Gebrauchsgegenstände abtritt. Neben diesen negativen entwickeln sich eine Reihe von positiven Totenriten, welche das Interesse des Verstorbenen direkt vor Augen haben und zunächst darauf ausgehen, ihm einen ehrenvollen Eintritt in das Totenreich zu bereiten und ihn zum dortigen Leben auszustatten. Diese Bestrebungen kommen vor allem den Vornehmen der Gesellschaft, Häuptlingen, Königen, Priestern zugut, deren höhere Natur und Kraft sich auch dadurch erweist, daß sie den Tod überwinden und (während gewöhnliche Leute, unter diesen auch die Frauen, mit dem Tode verschwinden oder als Gespenster umherirren) in ein Totenreich hineingehen, wo sie das irdische Glück in sorgenloser Ruhe und freudevoller Fortsetzung ihrer Lieblingstätigkeiten, Jagd, Krieg usw. genießen. Dieses künftige Los berücksichtigen die Riten der Bestattung, die immer einen gewissen Prunk enthalten und in vielen Fällen, wenn prächtig genug, an sich schon hinreichen, um dem Verstorbenen die Seligkeit zu sichern. Mit reicher Ausrüstung und staatlichem Gefolge mußte der Ritter oder König im Totenreiche erscheinen; darum wurden Pferde und Hunde und troische Jünglinge dem Achill auf den Scheiterhaufen mitgegeben. Damit dem Herrn im Jenseits nichts fehle, wurden auch (nicht nur in Indien, sondern auch z. B. in der Vikingerzeit im Norden) seine Frauen mit ihm verbrannt. Ueber die Gewässer, die das Totenreich vom Diesseits trennen, führt ihn das Boot, worauf die Leiche (im Norden wie bei den Aegyptern) gelegt wurde; auch die goldenen Böötchen, die in Vikingergräbern gefunden sind, dienen demselben Zwecke. Wo von einer Prüfung oder von gefahrvollen Erlebnissen nach dem Tode der Glaube geht, ist man besorgt, die Seele für diese Eventualitäten auszurüsten; und das gilt auch dort, wo nicht mehr speziell von der Bestattung der Vornehmen die Rede ist. Die Todesmünze, die nicht nur die Griechen, sondern auch viele andere (auch innerhalb des Christentums) dem Toten mitgeben, ist nicht nur für das Loskaufen bestimmt, sondern besitzt als edles Metall auch eine magische Macht gegen die Todesdämonen. Die Aegypter, die an ein jenseitiges Urteil glaubten, legten einen steinernen Skarabäus an Stelle des Herzens in die Mumie hinein, damit dies heilige Tierchen beim Gerichte statt des sündenvollen Herzens in die Wage gelegt werden könne. Auch das Totenbuch, oder (zur Freude der heutigen Wissenschaft) an dessen Stelle ein beliebiger Papyrus, wurde als ein Wegweiser durch das jenseitige Land und durch die Prüfungen den Toten mitgegeben. In griechischen Gräbern findet man ähnlicherweise goldene Plättchen mit orphischen Inschriften als Wegweiser und Beschwörungsmittel. Schützende Zeichen und Amulette waren überhaupt in den Gräbern beliebt; noch manchem frommen Christen ist sein Gesangbuch im Sarge mitgegeben worden, damit er auf der langen Reise eine gute Begleitung habe. Totenfeiern und Totenmessen dienen in höher organisierten Religionen demselben Zwecke. Die Perser, die sehr entwickelte Vorstellungen vom Schicksal nach dem Tode hegten, feierten ein dreitägiges Totenfest; Opfer und Gebet an den Todesengel sollten der Seele zu dem Paradies hinaufhelfen und ihr vor dessen Pforte durch die Prüfungen durchhelfen. Seinen Totenmessen verdankt der kirchliche Buddhismus zum großen Teil seine Beliebtheit und seine Verbreitung, besonders in China, wo man den Vätern dadurch ein Avancement im Jenseits verschaffen und namentlich den Kaiser zur göttlichen Bodhisattvawürde verhelfen konnte. Die Seelenmesse taucht auch im Christentum auf (¶ Messe ¶ Anniversarien ¶ Vigilien), hier in besonderer Beziehung zum Fegfeuer; wo diese Voraussetzung wegfällt, bleibt die Fürbitte für die Seelen als Ausdruck der Pietät.

F. Die Totenfeier wird zum Totenkult, wo das Interesse entsteht, die besondere Kraft des

Toten zum Segen der Hinterbleibenden zu verwerten. Die Heiligkeit der heiligen Personen wirkt also auch über den Tod hinaus, ja eine neue Heiligkeit entsteht, indem viele Personen erst nach ihrem Tode vergöttlicht oder heilig werden. Diese Heiligkeit ist namentlich da wirksam, wo die Seele im Grabe verweilend gedacht wird. Daneben kann die Vorstellung von dem Aufenthalt in einem Totenreich auf fernen Inseln, in der Unterwelt, im Himmel, bestehen, denn der einzelne Mensch kann mehrere Seelen haben; auch gibt es eine Seele, die im Hause bleibt oder die Heimat besucht. Der eigentliche Totenkult ist jedoch der Gräberkult. Das Grab gibt der Seele Ruhe (¶ Begräbnis), und aus dem Grabe hinaus kann der Verstorbene den Seinigen Segen erteilen. Dies ist der doppelte Beweggrund zu der Sorgfalt, die auf die Gräber und die Pflege der Verstorbenen im Grabe verwendet worden ist. Wenn nicht genügend gepflegt, werden sich die Seelen durch Umgehen oder durch Entziehen ihres Segens rächen. Von diesem Gesichtspunkte aus wird der Seelenkult eifrig betrieben, besonders in den städtischen, jedenfalls in den seßhaften Kulturen, wo das Leben der Geschlechter in der Nähe der alten Gräber weitergeführt wird. Aegypten und China sind die klassischen Beispiele. Schon für die physische Erhaltung der Leiche wurde in Aegypten bekanntlich das Aeußerste getan, aus der Vorstellung heraus, die sich auch anderswo wiederfindet, daß die Seele nur so lange lebt, wie der Körper dauert. Für diese Seele wurde das ägyptische Grab wie ein wohl eingerichtetes Haus ausgestattet, und für den täglichen Unterhalt des Verstorbenen wurde mindestens durch bildliche symbolische Leistungen gesorgt. Letzteres ist noch in China der Fall; dort werden die Verstorbenen mit größter Sorgfalt gepflegt, weil in den Gräbern bei den Vätern sozusagen der Segen und das Glück der Familie aufgespeichert ist. Mit der festeren Familienordnung der Gesellschaft wird der Seelenkult nämlich zum ¶ Ahnenkult; nicht nur den Aristokraten, sondern auch jedem Familienoberhaupt gebührt die Verehrung im Grabe, aus dem er über das Schicksal seiner Kinder und deren Besitzungen verfügt. Wo der eigentliche Grabkult erlischt oder überhaupt nicht besteht, wird in dem Heim den Ahnen die Verehrung dargebracht, am Herde, in der Vorstube, auf dem Dache, im Gehöft. Einmal des Jahres wenigstens wurde bei den alten indogermanischen Völkern der „Väter" oder der „Seelen" gedacht und Gaben an Speisen und Kleidern ihnen dargebracht. So bei den Anthesterien der Griechen und der Hamaspathmaedaya der Perser. Der Allerseelentag und die volkstümlichen Bräuche der Weihnachtsfeier entstammen noch dieser Sitte. Die Vorstellung haftet noch an den Weihnachtsbräuchen, daß deren Vernachlässigung sich an Haus und Feld im künftigen Jahre rächen werde. Wo der Ahnenkult die Staatsreligion durchdringt, wird die Verehrung der verewigten Staatsoberhäupter eine Reichsangelegenheit, die das Wohlsein des Ganzen bedingt. Die Pyramiden geben das gewaltige Zeugnis von diesem Bestreben, sich das schützende Wohlwollen der Königsseele zu versichern; die Vergöttlichung des chinesischen Kaisers zum Bodhisattva geschieht auch lediglich, um eine um so viel mächtigere Fürsorge für das Land zu erhalten. — Neue Heilige entstehen immerfort, wo Grabkult überhaupt getrieben wird. In Griechenland, besonders in Sparta, wurde der im Kriege Gefallene zum „Heros", d. i. für eine verehrungswürdige Seele, erklärt und ihm an seinem Grabe hōs hērōi geopfert. Im späteren Altertum war der Grabkultus überhaupt sehr verbreitet und hat sich im Christentum in der Form der Märtyrerverehrung an den Gräbern fortgesetzt. Dies ist der Anfang der christlichen ¶ Heiligenverehrung, die auch sonst als Fortsetzung des antiken Animismus (wenn nicht direkt der Götterkulte) erwiesen werden kann. — Schon aus dem frühesten Altertum hören wir von der Verehrung von Reliquien der Heroen und der heiligen Männer (z. B. Pelops Schulterblatt), deren Seele in diesen Körperteilen noch immer anwesend sei. Diese Verehrung hat jedoch neben dem animistischen einen historisch-sozialen Charakter und entspringt nicht eigentlich religiösen Beweggründen. Wirkliche Heiligenverehrung findet nur unter kirchlichen Verhältnissen statt. Die zarathustrische Kirche bildet in dieser Beziehung einen Uebergangszustand mit einem stark national-historischen Gepräge; hier wurde liturgisch eine Reihe von Heiligen verehrt, die zwar mit den Heroen der mythischen und den Helden der alten historischen Zeit anfing, sich aber in kirchlichen Persönlichkeiten, vor allem in Zarathustra und seinen Söhnen und Nachfolgern fortsetzte; auch waren die himmlischen Engel, die Schutzengel der Menschen (die Fervers) und die künftigen Propheten in diese Reihe aufgenommen. Eine exklusivere Heiligenverehrung bietet der Buddhismus, der als prinzipiell atheistische Religion den Kultus der Götter durch eine Verehrung heiliger Männer ersetzen muß. Ist ja selbst Buddha bloß ein Heiliger, der aus der Vorzeit her zu den Seinigen spricht und dessen verbrannte Gebeine in Stûpa's (hohen Denkmälern) niedergelegt über ganz Indien als Reliquien verbreitet sind. Daneben werden die großen Lehrer und Mönche des Buddhismus als Heilige verehrt, nebst Königen und anderen Gönnern der Religion. In der tibetanischen Kirche hat das zu einer besonders langen Heiligenliste geführt. Im heutigen Indien bilden sich immer neue Heilige, indem berühmte Priester und Asketen leicht für Inkarnationen irgend eines Gottes gehalten werden und, nach ihrem Tode im Grabe verehrt, noch immer ihre Heiligkeit durch Mirakel usw. entfalten. Den Islam hat der abstrakte Monotheismus (ganz wie den Buddhismus sein Atheismus) zu einer eifrigen Verehrung von Heiligen getrieben. Auch Mohammed wird im Grunde nur als ein Heiliger verehrt; er selbst hat in einem schwachen, nachher bereuten Augenblick frühere arabische Gottheiten als himmlische Heilige, die für die Menschen bei Allah Fürbitte tun, in die Religion eingeführt. Seitdem haben viele Lokalgötter in den jetzt islamischen Ländern die Welt der Heiligen bevölkert. Auch historische Persönlichkeiten, wie Ali und Fatime, große Lehrer und Mönche werden als wali („Beschützer") verehrt. Heutzutage spielt die Heiligenverehrung im Islam die allergrößte Rolle, indem heilige Männer, wie die Marabut (heilige Kämpfer) im nördlichen Afrika, schon bei Leibesleben eifrig, und nach ihrem Tode im Grabe noch eifriger verehrt werden. Im hindu-

istischen Indien geschieht das Gleiche auf pantheistischem Hintergrund mit der für diese Religion eigentümlichen Motivierung der avataras: ein berühmter Priester oder Asket wird für eine Inkarnation irgend eines Gottes gehalten, denn er verstand ja immer kraft seiner Spekulation und Askese sich mit der Gottheit zu erfüllen; bald wird sein Grab ein Wallfahrtsort, an dem Mirakel geschehen. — Im Christentum wurden seit der ersten Märtyrerzeit Heilige verehrt. Bei der Verschmelzung mit dem Heidentum wurden beliebte Gottheiten (besonders kleinere Lokalgötter und Sondergötter, aber auch größere wie Magna Mater = Madonna) zu christlichen Heiligen gemacht (¶ Heiligenverehrung ¶ Maria, hagiogr.). Durch das beständige Kanonisieren großer und frommer Menschen hat die Kirche indessen in diese zweifelhafte Heiligenwelt wirkliche Werte eingeführt und eine historische Kontinuität geschaffen, die für die Kirche selbst ein Grundpfeiler ist und für die katholische Laienfrömmigkeit, die sich immer gern an Heiligenlegenden stärkte, weitgehende Bedeutung hat. Der Protestantismus hat in seinem Protest gegen diesen Menschenkultus viel zu schnell die wirkliche Verehrung vergessen, welche die Kirche ihren großen Männern und Frauen schuldig ist.

G. Das menschliche Leben heiligen die Religionen meist durch religiöse Gemeinschaften. Das ist auf den Anfangsstufen der Kultur unvermeidlich, erstens weil der Mensch hier immer einer Gemeinschaft angehören muß, zweitens weil die soziale Gemeinschaft mit der religiösen wesentlich zusammenfällt. Diese Identität der weltlichen und geistlichen Macht ist für die primitive Religion charakteristisch; die Häuptlinge herrschen kraft ihrer geistlichen Würde, die Priester fungieren rein „weltlich" (als Richter, Aerzte usw.).

1. Das primitive Rechtswesen beleuchtet sehr deutlich diese Identität. Sowohl die gerichtliche Untersuchung als die Bestrafung sind geistliche Funktionen, bei denen den Geistern oder Göttern die Entscheidung überlassen wird. Dies ist der Grund dafür, daß der Fluch an sich oftmals den ganzen gerichtlichen Prozeß ausfüllt. Durch den Fluch wird der Angeklagte unmittelbar in des Gottes Gewalt übergeben; dieser wird früher oder später das Gericht an ihm vollstrecken; geschieht ihm nichts, so ist das der Beweis seiner Unschuld. So wurde der Israelit „vor Gottes Angesicht gestellt"; und noch in der Apostelzeit wurden Ananias und Sapphira bekanntlich mit Erfolg der strafenden Gerechtigkeit des heiligen Geistes überlassen. Auch die geistliche Behörde besitzt an sich die Macht, einen wirksamen Fluch auszusprechen; der mit Tabukräften geladene Häuptling kann mit seinem Fluch persönlich den Schuldigen treffen und gar töten. Wo aber die Sache in eines Gottes Hand gelegt wird, kann jedermann einen Fluch herniederrufen; die kleine Episode Richt 17_{1-2} ist in dieser Beziehung sehr lehrreich. An einer heiligen Stelle ausgesprochen wirkt der Fluch um so kräftiger. In Dodona sind, wie überhaupt in Griechenland und auch anderswo, zahlreiche Fluchtafeln gefunden, auf denen der Bestohlene oder Beleidigte den Dieb oder Gewalttäter im Namen des Gottes verflucht: der Gott wird ihn schon zu finden wissen.

2. Der Eid, der noch heute als ein wirksames gerichtliches Mittel besteht, ist ursprünglich eine Selbstverfluchung, ein „Gott strafe mich", „der Herr tue jetzt und künftig mit mir so oder so", wie es der israelitische Eid deutlich besagt. Im griechischen Gerichtswesen wurde der Eid in diesem Sinne ganz ernstlich und real genommen: wer sich durch Eid den Göttern verschrieben hatte, den werden die Götter auch bestrafen; die Griechen brauchten nicht, wie wir, über den Meineidigen schwere Strafen zu verhängen. Wie weit haben wir uns von der religiösen Rechtspflege der primitiven und antiken Völker entfernt!

3. Ganz ähnlich war der ursprüngliche Sinn der Ordale (Gottesurteile): Der Schuldige wird dadurch ausfindig gemacht, daß er mit der Gottheit in möglichst enge Verbindung gebracht und dadurch deren Entscheidung unterstellt wird. Wo der Gott z. B. eine Schlange ist, trinkt der Angeklagte deren Gift, ob er es ertragen kann; oder er wird dem Schlangenbiß ausgesetzt. Die Beurteilung und Verurteilung des Verbrechers werden in diesem Falle zusammenfallen. Oder aber das Corpus delicti wird sich an dem Schuldigen rächen und ihn töten oder wenigstens denunzieren. Deshalb wohl mußten z. B. die Israeliten Staub vom goldenen Kalbe im Wasser trinken. Die Bahrenprobe der mittelalterlichen Rechtspflege (vgl. Hagen an der Bahre des erschlagenen Siegfried) richtet sich nach demselben Prinzip. Schließlich gibt es Ordale, die durch eine an sich gleichgültige Prüfung (durch Feuer, Glüheisen, Wasser, Zweikampf usw.) das Gottesurteil hervorrufen wollen, also indem man überhaupt der Gottheit eine Gelegenheit bietet, einzugreifen. Mit der Entwickelung einer Jurisprudenz weichen dergleichen sakrale Maßregeln; immerhin möchte man doch lieber in der Periode der Gottesurteile als in der der Tortur, die sie ablöste, gelebt haben. Im modernen Rechtswesen besteht solches Sakralrecht nur in gewissen Resten fort, in Bestimmungen wie denen über Blasphemie, Sakrilegium u. ä.

H. Wie die Rechtspflege, so ist überhaupt die innere Ordnung der primitiven Gesellschaft religiös begründet, und die sozialen Gruppierungen, die diese Gesellschaft nach allen Seiten durchkreuzen, erhalten durch die Religion ihre Autorität.

1. Diese Gruppierungen sind teils natürliche (wie Familie und Stamm, Altersklassen und geschlechtliche Bünde), teils freie oder künstliche (Genossenschaften, Kasten, Stände, Gemeinden, Vereine). Schon die natürlichen suchen eine Begründung im Religiösen; die Macht des Familienvaters ist eine priesterliche: er kennt den Zauber und Gegenzauber, er darf Opfer verrichten, Weihen unternehmen, religiöse Lehren mitteilen, ähnlich wie der Häuptling im Stamm. Die Altersklassen der Jünglinge, Männer und Greise, wie die Bünde der Jungfrauen und Frauen, erfordern oft eine Initiation durch religiöse Weihen und stehen unter dem Schutz der Ahnen oder bestimmter Geister und Götter; sie feiern mit Opfern verbundene Feste und nehmen sehr leicht den Charakter der Mysterien an. Vor allem ist der Ahnenkult für diese natürlich-sozialen Verbindungen von Bedeutung und macht in vielen Fällen ihre religiöse Grundlage aus.

2. Die freien Verbindungen brauchen

— eben weil sie künstlich sind — noch mehr die religiöse Weihe. Die Clans, die durch Verbindung von Familien oder Stämmen entstehen, aber die natürlichen Scheidelinien nicht zu respektieren brauchen, haben sich häufig durch ¶ Totemismus konstituiert, indem ein Tier oder eine Pflanze den Mitgliedern dieser Verbindung nicht nur als Benennung und Marke (Totem) gilt, sondern als g meinsames Heiligtum von ihnen geehrt und mit heiliger Scheu umgeben wird. Man darf dessen Namen nicht nennen; wenn es ein Tier ist, darf man es nicht töten; sein Fleisch darf man nur in sakramentalen Mahlzeiten kosten. Das führt zu weiteren religiösen Ausgestaltungen, wie dem Opfer eben dieses Tieres, und zu sozialen Verpflichtungen, wie zum Verbote, innerhalb des Totems zu heiraten.

3. So bilden sich Kultgenossenschaften neben denjenigen, die in Familie, Alter, Geschlecht usw. begründet sind. Das ist für das Entstehen größerer sozialer Bildungen (Staat, Reich, Volk) von höchster Bedeutung. Jeder kluge Politiker des Altertums hat verstanden oder versucht, seine Länder und Völker womöglich kultisch zu verbinden, entweder durch die Unterwerfung unter den Einen Kult oder noch lieber durch eine Verschmelzung der verschiedenen Kulte. Dabei ist manchmal ein polytheistisches Pantheon künstlich gebildet worden (Babylonien, Aegypten, Rom haben diese Kunst trefflich verstanden), oder aber läßt sich der Herrscher (wie Alexander und die Cäsaren) selbst vergöttlichen, um in seiner Person ein Zentralheiligtum des Reiches zu schaffen.

4. Innerhalb der Völker des Reiches differenziert sich die Gesellschaft auch nach dem Gesichtspunkt der Zunft in Stände oder gar Kasten, die sich bei den Primitiven nach der edleren oder geringeren Natur der Menschen, späterhin nach deren verschiedener Tätigkeit verfestigen. Immer ist jedoch die Religion dabei wirksam, bald durch das Prinzip des Tabu, bald — wie in Indien — durch eine mythologische Erklärung des Entstehens dieser Kasten und durch deren Aufrechthalten mittelst religiöser Gebote und Verbote. Auch haben die Kasten ihre Kastengötter, die sie besonders verehren und die das Gedeihen der Kasten gewährleisten. Ebenso haben die bürgerlichen Kreise ihre zünftigen Verbindungen unter religiösen Schutz gestellt: ein Gott, glauben sie, habe ihr Handwerk erfunden und gelehrt, er wird es auch blühen und gedeihen lassen. Die Gilden feiern ihren Schutzgott mit Opfern und sakramentalen Mahlzeiten in Griechenland und Rom, ganz wie sie im christlichen Mittelalter und im heutigen Katholizismus einen Schutzpatron haben, den sie in kirchlicher Weise verehren. Die ¶ Freimaurerei hat diese bürgerlich-religiösen Sitten unter Einfluß des Rationalismus und mit einigen Zusätzen aus alter und neuer Mysterienpraxis beibehalten. Das freie Denken, ja gelegentlich sogar der Atheismus, ist mitunter der Schutzgott moderner Geheimkulte geworden.

5. Die hier erwähnten sozialreligiösen Gebilde bewegen sich in der Linie einer Identität des Weltlichen und Geistlichen, die schon in der primitiven Gesellschaft anfängt; die Entwickelung der religiösen Organisation bringt indessen mit sich, daß sich religiöse Gemeinschaften neben der Gesellschaft bilden, zunächst die Priesterschaften (s. o. III, B 3). Diese gewinnen besonders im Kultuspriestertum eine selbständige Stellung außerhalb des Staatslebens, aus der heraus sie um so energischer in das öffentliche Leben eingreifen können. Wie die Priesterschaften aus den geistlichen Staatsbehörden, so entwickeln sich aber auch aus der religiösen Familien- und Zunftordnung kultische Kreise von lediglich religiösem Charakter, die zu einer anderen Art von Gottesdienst als dem offiziellen Tempeldienst führen, nämlich zu den ¶ Mysterien.

6. Mysterien sind Geheimkulte oder Gottesdienste geschlossener Kultkreise. An den berühmtesten aller Mysterien des Altertums, den Eleusinischen, sehen wir, wie sich Mysterien aus einem chthonischen Familienkult entwickeln können. Allmählich hat man auch andere Menschen zu diesem Kultus zugelassen, in dem die Mitglieder der alten adligen Familie nunmehr die Priesterschaft bilden und als Hierophanten und Mystagogen auftreten. Diese allein haben das Recht, die Weihen zu erteilen, die Prozession anzuführen, den Schauspielen vorzustehen. Die Fremden, die zugelassen werden, müssen sich besonderen Weihen unterwerfen, um dadurch in die religiöse Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Erst durch diese Weihen erhält der Kult den Charakter von etwas Mysteriösem, Geheimnisvollem, das die Neugierde erweckt; dazu kommt die Vorstellung von etwas besonders Heiligem, dessen die Eingeweihten teilhaftig werden, und das ihnen ein höheres Lebensglück oder gar eine jenseitige Seligkeit verbürgt. Diese Weihe, die immer mehr einen sakramentalen Charakter annimmt, ist für die Mysterien bezeichnend, und durch sie sind sie zu ihrem Ruhm gekommen. Die Frommen des späteren Altertums, die an dem offiziellen Kultus kein Genügen fanden und von keiner philosophischen Schule zufriedengestellt waren, waren eifrig darauf bedacht, eine Weihe zu empfangen, die sie heiligen und erlösen könnte. Die religiösen Neubildungen dieser Epoche waren durchgängig genötigt, sich mit Weihen zu umgeben und den Charakter der Mysterien anzunehmen; auf diesem Boden ist der Mysteriendienst der katholischen Kirche entstanden.

7. Eine ganz andere Nachwirkung haben die Mysterienkulte in den religiösen Schauspielen (s. o. I, B 2c, α) geübt. Das Theater scheint überhaupt einem heiligen Boden entwachsen zu sein; die griechische Tragödie war Organ religiöser Betrachtungen; und das indische Drama ist traditionell von Anrufungen und Gebeten umgeben. Das Mysterienschauspiel, das wir von den Eleusinien kennen, ist mythologischen Inhalts und wurzelt offenbar in magischen Prozessionen. Etwas von diesem Charakter des Schauspiels hat im Christentum der orthodox-anatolische Kultus behalten. Eine Fortsetzung der Mysterienschauspiele boten auch die „Mysterien“ des Mittelalters. Der Wunsch, die heilige Geschichte als anschauliche Wirklichkeit dargestellt zu sehen, hat bekanntlich die Passionsschauspiele in Oberammergau bis in unsere Tage erhalten. — Auch in einem anderen Sinne als jenem griechischen kann von Mysterienkult geredet werden. Während die Eleusinien mit dem Niedergang der öffentlichen Kulte immer berühmter und offizieller wurden, hat es überall Geheimkulte gegeben, die als Fortsetzungen eines älteren, oder gar primitiven Kultus von der offiziellen Re-

ligion unterdrückt, ja verboten worden sind und dadurch erst recht den Charakter des Geheimen und Geschlossenen erhalten haben. In Indien blühen dergleichen Kulte noch immer im Verborgenen und üben, wie besonders die Mysterien der weiblichen Göttin Durgā oder Kalī ihre obszöne und grausame Praxis nach den Vorschriften der Tantrabücher aus. Die Neigung, dergleichen geheimen Séancen beizuwohnen, hat sich auch bei den christlichen Völkern erhalten. Während die Kirche die höheren Mysterien weiter entwickelte, haben verbotene Richtungen, wie die manichäischen und sarazenischen, das Mittelalter hindurch im Verborgenen die Praxis der lichtscheuen Mysterien fortgesetzt. An abergläubischen Mysterien von ähnlicher Art fehlt es auch in der Gegenwart nicht. — Die Mysterien haben als religiöse Gemeinschaften die Begrenzung der Priesterschaften überwunden. Sie sind nicht, wie diese, an das Amt gebunden, sondern gewähren der Laienfrömmigkeit in ihrem Kreise Raum. Selber haben sie jedoch darin ihre Begrenzung, daß sie die Mitglieder lediglich zur Weihe verpflichten, ohne auf eigentliche religiöse Gesinnung, auf einen gemeinsamen Glauben oder auf ein sittliches Betragen Anspruch zu erheben.

8. Erst wo diese Ansprüche die Grundlage der Gemeinschaft sind, wird diese eine wirklich religiöse, die wir als Gemeinde bezeichnen können. Gemeinden finden sich dementsprechend nur in den höheren Religionen, die auf Ueberzeugung beruhen und ihren geistigen Inhalt in einem Bekenntnis ausdrücken können, während ihre Gemeinschaft an sich nicht mehr mit den weltlichen Gemeinschaften zusammenfällt. Insofern ist das Volk Israel kaum eine Gemeinde zu nennen, eben weil es ein „Volk" war; die Angehörigkeit zum Volke wurde mit der Zugehörigkeit zum Gott identifiziert. Erst im Exil, wo von politischem Leben keine Rede sein konnte, bildeten die Israeliten eine Gemeinde, und zwar weil sie meist keinen Kultus treiben konnten, eine lediglich auf Glauben, Lehre und Gesetz gegründete, durchaus geistige Gemeinde: die Gemeinde, die sich im nachexilischen und synagogalen Judentum fortgesetzt hat und die für die Ausgestaltung des ersten Christentums so bedeutungsvoll geworden ist. Der zarathustrischen Religion ist es gewissermaßen umgekehrt ergangen; zur Zeit der Gründung der Religion bildeten ihre Bekenner offenbar eine Gemeinde, bis die Religion mit den Achämeniden zur Reichsreligion und dadurch auch zur Staatskirche wurde. Erst mit dem Sturz des persischen Reiches wurden die Zarathustrier genötigt, wieder eine Gemeinde zu bilden, und als Gemeinde bestehen sie heute noch immer in ihrem Exil in Indien. Die indischen Sekten haben seit dem Aufhören der vedisch-brahmanischen Opferreligion Gemeinden gebildet. Vor allem gilt dieses vom Buddhismus und vom Jainismus, die sich als Mönchsreligionen ohne irgend welche weltliche Beziehung konstituierten, und deren Laienkreise grundsätzlich nur durch Bekenntnis und Betragen an sie gebunden sind. Aber auch die Anbeter Vishnus, Sivas, Ramas oder Krishnas sind eigentlich als Gemeinden zu betrachten, denn ihre Gemeinschaften sind nicht mit politischen oder kommunalen Gemeinschaften identisch. Der Islam wurde als eine Gemeindereligion gegründet, als der Prophet die Gläubigen um sich sammelte und sie besonders in Medina zu einer gottesdienstlichen Gemeinschaft organisierte. Diesen Charakter hat die Religion im wesentlichen trotz ihrer staatlichen Organisation behalten, indem im Khalifate das religiöse Prinzip vorherrscht und die politische Organisation als eine innere Ordnung der Gemeinde betrachtet werden kann.

9. Zu einer Kirche wird die Gemeinde, sobald neben den konstituierenden Prinzipien der Gemeinde auch die Prinzipien des Kultus, der Priesterschaft oder der Mysterien bei ihr Eingang finden und für ihre Organisation wesentlich werden. Dadurch sind aus den zarathustrischen, den buddhistischen und den christlichen Gemeinden Kirchen geworden, während wir ungern von einer jüdischen oder islamischen Kirche reden. Das Christentum bietet den voll entwickelten Typus einer Kirche, indem es alle Momente sowohl der Gemeinde- als der Kirchenbildung enthält. In seiner fortgeschrittensten Form, dem Protestantismus, strebt es aber schon wieder über den Typus der Kirche hinaus und beginnt zu seinem Ursprung als Gemeinde zurückzukehren.

Ursprünglich konstituierte sich das Christentum als Gemeinde wesentlich nach dem Vorbilde des synagogalen Judentums; und es bildete seinem Wesen nach immer eine Gemeinde, so wahr, als der gemeinsame Glaube und die Gemeinschaft der Liebe seine bleibende Grundlage war. Die Mysterienpraxis schlich sich aber schon in die apostolische Gemeinde ein, die katholische Kirche hat sich auf dieser Praxis aufgebaut und entwickelte innerhalb derselben immer mehr das Kultische und Priesterliche. Das evangelische Bestreben ist darauf gerichtet, die Gemeinde wieder an die Stelle der Kirche zu setzen und sich so weit wie möglich mit den bloßen Ansätzen zu einer Organisation und zu einer Mysterienpraxis zu begnügen, wie sie im NT vorliegen. — Die evangelische Gemeinde als lebendiger Organismus wird aber immer die Aufgabe haben, den Bedürfnissen ihrer Zeit zu dienen. So sind die Reformation, die Orthodoxie, der Pietismus und Puritanismus, der Rationalismus, die Romantik und die modern-soziale Bewegung ebensoviele Neugestaltungen des Christentums, die bald den Glauben, bald die Lehre, bald die Gesinnung, bald die Sittlichkeit, bald Tradition und Autorität, bald Freiheit und Opfermut vorzugsweise betonen.

10. Religion und Welt. Mit der Entwickelung des evangelischen Gemeindebegriffes entwickelt sich zugleich das Verhältnis zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen. Die beiden Mächte stehen nicht mehr neben einander, sowenig wie sie ihre primitive Einheit behaupten. Die neue Formel, die sich bildet, ist nicht: „Das Religiöse gleich dem Weltlichen", auch nicht: „Das Religiöse neben dem Weltlichen", sondern: „Das Religiöse im Weltlichen". Die weltlichen Verhältnisse mögen sich dabei ihrem Wesen nach selbständig konstituieren: Der Staat und das Recht haben ihre eigene organische Prinzipien, nach denen sie sich naturgemäß entwickeln. Wir kennen kein Ordalrecht mehr, ebenso wenig wie wir ein kanonisches Recht neben dem bürgerlichen anerkennen. Dagegen kennen wir einen christlichen Grundsatz der Humanität und der Schätzung des Lebens, der das Recht durchdringen will und es z. B. immer vom konfuzianischen Recht verschieden gestalten wird. Wir haben keine sakrale Kunst

oder Dichtung mehr; das Theater ist uns keine heilige Anstalt; wenn wir eine kirchliche Kunst und Dichtung besitzen, gelten sie oder ihre Produkte nicht mehr als heilig, noch müssen sie sich notwendig nach gegebenen kirchlichen Mustern richten. Das Evangelium enthält keine Vorschriften für die ästhetische Produktion; wohl aber besitzt es einen Geist, der sie zu durchdringen vermag. Dem sittlichen Leben geht es nicht anders: indem Familie und Ehe, Erziehung und Schule, Arbeit und Beruf, Lebensweise und Staatsleben ihre natürliche Grundlage gewinnen, gewinnen sie auch die Möglichkeit, die Religion in sich innerlich aufzunehmen. Selbst die Prinzipien der Sittlichkeit können nicht mehr geistlich oder kirchlich bestimmt werden, sowenig wie tatsächlich noch eine sakrale Moral besteht. Luther gebührt das Verdienst, festgestellt zu haben, daß die Moral, gerade indem sie sich menschlich und bürgerlich auswirkt, christlich (von der Liebe Christi durchdrungen) sein kann; dem Calvinismus hat freilich, wie dem Katholizismus, diese Wahrheit nie recht einleuchten wollen. Aber die Religion soll nicht Vormund oder Lehrer, sondern Herz und Seele der Sittlichkeit sein; und die Seele ist dem Körper so notwendig, wie der Körper der Seele. So bedingen sich Sittlichkeit und Religion gegenseitig, wie überhaupt Menschenleben und Religion. Das wahre evangelische Bild vom Gottesreich ist nicht jenes von der Kirche so vielfach mißbrauchte vom Baume, in dem die Vögel nisten, sondern das vom Sauerteig, der den Teig durchsäuert, durch Gährung Reife bringt und unser tägliches Brot schmackhaft und nahrhaft macht.

K. O. Müller: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, 1827; — Fr. Max Müller: Introduction in the science of Religion, 1874 (deutsch: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874); — A. Réville: Prolégomènes de l'histoire des religions, 1881; — C. P. Tiele: Elements of the science of Religion, I u. II (Gifford-Vorlesungen 1896), 1897—99; — Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 1887. Darin S. 48 ff: Die Phänomenologie der Religion (nur in der ersten Ausgabe und in deren englischer Uebersetzung); — Konrad v. Orelli: Allgemeine Religionsgeschichte, 1899; — L. Marillier: Artikel „Religion" in La grande Encyclopédie Bd. 28, S. 341 ff, wo auch weitere Literatur; — Andrew Lang: Artikel Mythology in EB XVII, Sp. 135 ff; — Ders.: Myth, Ritual and Religion, (1887, umgearb.), 1899; — Ders.: The making of Religion, 1897; — J. G. Frazer: The golden Bough, 1890; — F. B. Jevons: An Introduction to the history of religion, 1896; — H. Hubert et M. Mauß: Mélanges d'histoire des religions, 1909. — Zeitschriften: Revue de l'histoire des religions, seit 1884; — Archiv für Religionswissenschaft, seit 1898. **Edvard Lehmann.**

Ersticktes, d. h. konkret das in einer Schlinge gefangene Wild, ist wegen des darin enthaltenen Blutes zu essen verboten, wird daher im Dekret des „Apostelkonvents" (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 c), als auch den Heidenchristen zu verbieten, neben dem Blut ausdrücklich mitgenannt Apgsch 15 $_{20}$. **G.**

Erstlinge. Die E. sind ursprünglich die ersten Früchte des Ackers und der Bäume (Korn, Oliven, Weintrauben); wenn der Boden zum ersten Male Korn trug, wenn Obstbäume gepflanzt waren, dann gehörte der Ertrag der ersten drei Jahre der Gottheit und war für die Menschen „tabu" (verboten) III Mose 19 $_{23}$ ff. Dazu kamen schon früh die alljährlichen Abgaben aus den ersten und auserlesensten Früchten, die dem Heiligtum, d. h. den Priestern, zufielen V Mose 18 $_{4}$. Während das Maß der Abgabe in der älteren Zeit dem freien Ermessen des Einzelnen überlassen blieb, bestimmte das ¶ Deuteronomium genauer den Zehnten V Mose 14 $_{22}$ ff. Die Darbringung war mit religiösen Zeremonien verknüpft: die Worte, die der Israelit sprechen mußte, wenn er den Korb mit den E. vor dem Altar niedersetzte, sind uns aufbewahrt V Mose 26 $_{5}$ ff. Später wurden die Abgaben immer mehr gesteigert und ihres religiösen Charakters entkleidet, so daß sie zu Priestersteuern herabsanken IV Mose 18 $_{12}$ f. — ¶ Opfer: I (dort auch Literatur). **Greßmann.**

Erstlingsopfer ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 a α.

v. Erthal, 1. Franz Ludwig von E. (1730—1795), seit 1779 Fürstbischof von ¶ Würzburg und Bamberg, nachdem er seit 1763 Präsident der weltlichen Regierung in Würzburg, seit 1768 Visitator des Reichskammergerichtes gewesen war. Durchdrungen von den Ideen der ¶ Aufklärung war er der aufgeklärte Fürst nach dem Muster ¶ Friedrichs des Großen und seines Gönners ¶ Joseph II: Alles für die Untertanen, aber alles durch den Herrscher. Bekämpfung des Bettels, Armenpflege, Hebung des Volkswohlstandes, Förderung der Volksbildung (im Gegensatz zu jesuitischem Schulwesen), Reform der Klerikerbildung, ließ er sich eifrig angelegen sein und wirkte auch literarisch in dieser Richtung (Ueber den Geist der Zeit und die Pflichten der Christen, 1793; Reden an das Landvolk, 1797). Seine ganze Wirksamkeit war getragen von einem seelsorgerlichen Ernst, der allein aus dem NT schöpfte.

RE [3] V, S. 484 f; — F. Leitschuh: F. L. v. E., 1894. **Schornbaum.**

2. Sein älterer Bruder Friedrich Karl Joseph v. E. (1719—1802), war 1774—1802 Kurfürst und Erzbischof von Mainz und ist durch die Reform der Universität ¶ Mainz (1784) wie durch seine von seinem Bruder abweichende reformfreundliche, antirömische Stellung auf dem ¶ Emser Kongreß bekannt; durch die französische Revolution, die ihn schon 1792 nach der Schlacht bei Speyer und endgültig 1794 aus Mainz verjagte und ihm 1801 im Frieden von Lüneville den ganzen linksrheinischen Teil seines Kurfürstentums entriß, wurde seiner Reformtätigkeit ein jähes Ende bereitet. — ¶ Dalberg. **Zsch.**

Erwählung ¶ Prädestination.

Erweckung ¶ Heilsordnung ¶ Bekehrung, 2. — Ueber die Erweckungsbewegung ¶ Pietismus ¶ Pietismus des 19. Jhd.s ¶ Methodisten ¶ Evangelisation ¶ Gemeinschaftschristentum ¶ Deutschland: III, 4, ¶ Friedrich Wilhelm III, ¶ Altlutheraner, E. M. ¶ Arndt, Claus ¶ Harms, Fr. ¶ Perthes, L. ¶ Hofacker, J. E. ¶ Goßner, A. ¶ Tholuck, und dazu parallel gehende Bewegungen in der ¶ Schweiz (besonders ¶ Genf), in ¶ England (¶ Haldane), in den ¶ Vereinigten Staaten von Nordamerika usw.

Erzberger, Matthias, Politiker, geb. 1875 zu Buttenhausen (Württ.), studierte in Freiburg in der Schweiz Staatswissenschaften, lebte von 1896 an in Stuttgart, von 1903 an in Berlin als Schriftsteller, ist seit 1903 Reichstagsabgeordneter, dem Zentrum angehörig. Die wesentlich von ihm vertretenen Angriffe seiner Partei auf die Kolonialverwaltung führten 1906 zur Auflösung des Reichstags.

☞ Verf. neben politischen Schriften u. a.: Die Säkularisation in Württemberg, 1902; — Der Toleranzantrag der Zentrumsfraktion, 1906; — Die Zentrumspolitik im Reichstag, 5 Bde., 1904—07. **M.**

Erzbischof ¶ Beamte: I, 1. — Erzbistum ¶ Deutschland: I, 1.

Erzbruderschaften ¶ Kongregationen und Bruderschaften.

Erzengel, griechisch archángeloi, lateinisch archangeli, d. h. Hauptengel, sind die sieben höchsten Wesen der Geisterwelt, die gewürdigt sind, vor dem Angesicht des Höchsten zu stehen und seine Gebote zu empfangen. Sie entsprechen den sieben babylonischen Planetargöttern sowie den parsischen sieben ¶ Amesha Spentas. Das Judentum beschäftigt sich mit diesen E.n wie mit den Engeln überhaupt sehr viel; die älteste Stelle ist Ezech 9_2. — ¶ Geister, Engel, Dämonen. — Erzengel im NT ¶ Geister, Engel, Dämonen. **G.**

Erziehung.

1. Der Anteil der Natur; — 2. Wodurch werden Form und Inhalt der E. bestimmt?; — 3. Das Verfahren der E.; — 4. Zur Geschichte der E.

Der Kulturmensch erzieht seine Nachkommen, weil sie ohne seine planmäßige Pflege ihrer Anlagen das nicht würden, was er ist (Bildungsfähigkeit und Bildungsnotwendigkeit), und verbindet damit die Hoffnung, daß sie weiter kommen, als er gekommen ist (Kulturfortschritt). Das naive Nachdenken folgt dabei den Analogien der äußeren Natur. Die Kulturpflanze entwickelt sich zwar nach eigenem Gesetz aus dem Keim zu einem fruchtbringenden Wesen ihrer Art, aber auch sie würde den beabsichtigten Ertrag nicht bringen, sie würde degenerieren, wenn keine agrikulturelle Pflege sie auf der Stufe erhielte, die sie schon als Glied ihres Geschlechts erreicht hat, ja sie noch mehr zu dem machte, was sie werden soll (was ihrer „Idee" entspricht). Solche Pflege ist, genau wie das Erziehen, ein Fördern aller der natürlichen Anlagen, die in der Richtung auf die Idee (auf das Seinsollende) liegen, ein Entgegenwirken gegen alle die natürlichen Anlagen, die der Idee zuwiderlaufen, und (wenigstens in gewissen Zuchtexemplaren) ein Steigern der Leistungsfähigkeit, das sich mit keinem Zuchtergebnis zufrieden gibt, also ins Unendliche geht. Dabei gilt es, sowohl günstige äußere Bedingungen für das beabsichtigte Wachstum der Pflanze zu schaffen (Bodenart, Dung, Bewässerung usw.), als auch in die innere Entwicklung einzugreifen (beschneiden, entblättern, ausbrechen des Haupttriebes usw.), ja schon die Entstehung zu beeinflussen (Befruchtung, Pfropfung usw.). — Die Analogie dieser Verfahrungsweisen mit der Kindererziehung ist so groß, daß nicht wenige E.sfragen ihre Lösung finden, wenn man das Gleichnis des Gärtners (oder auch des Tierzüchters) auf den Erzieher und seine Tätigkeit anwendet. Auch die wissenschaftliche Untersuchung des E.sproblems geht von dieser Analogie aus. Sie sucht ihre Aufgabe dann darin, von hier aus 1. die Bildungs*möglichkeit* des Menschen als eines naturbedingten Wesens zu erforschen, 2. aus der Willkür und dem Zufall möglicher Bildungen und Verbildungen sein notwendiges „humanes" Bildungs*ideal* herauszusondern und zu begründen, 3. das Verfahren, wie das Kind zu diesem notwendigen Ideal zu führen sei, über eine bloß empirische Lehrkunst und eine nur äußerlich zweckmäßige Kunstlehre zur innerlichen Zweckmäßigkeit einer *Theorie* zu erheben.

1. Die Untersuchung des Kindes als Naturwesen ist Sache der *Physiologie*. Definiert der Naturforscher die E. als die Beherrschung der angeborenen Reflexe durch verständige und vernünftige Motive, so ist es Aufgabe seiner Wissenschaft gegenüber der E.-Wissenschaft zu zeigen, was es mit diesen Reflexen für eine Bewandtnis hat und was aus ihnen unter dem Einflusse des Verstandes und der Vernunft wird. Nicht aber ist es ihm aufgegeben, den Verstand und die Vernunft zu analysieren. Und da eine nach den Methoden der Naturwissenschaft arbeitende „Psychologie" auch lediglich naturwissenschaftliche Ergebnisse zu Tage fördert, so gehören auch die „empirische" und „experimentelle Psychologie" in den Bereich der Physiologie. — ¶ Psychologie, pädagogische.

2. Das Bildungsideal kann der Gärtner und der Tierzüchter (in den Grenzen der Bildungsmöglichkeiten) nach Willkür und Laune aufstellen, er hat es mit unfreien Wesen zu tun, deren inneres Entwicklungsgesetz er nur aus Zweckmäßigkeitsgründen, nur soweit zu respektieren braucht, daß seine (möglichen) Verstöße dagegen den beabsichtigten (willkürlichen) Zuchterfolg nicht vereiteln. Bei der E. dagegen stehen sich Mensch und Mensch gegenüber: auch abgesehen noch vom Recht der Individualität (¶ Begabung) ist im Zögling das Entwicklungsgesetz des werdenden freien Menschen ganz anders zu beachten, als das Entwicklungsgesetz, das auch Kulturpflanze und Zuchttier in sich tragen. Die Nutzpflanze wird gezogen zu einem außer ihr liegenden Zwecke (zu dem, was der Mensch mit ihr will); das Ziel des Menschenkindes liegt aber nicht nur in ihm selbst, sondern es liegt auch genau ebenso in seinem Erzieher: es ist Ein Ziel, welchem Zögling und Erzieher, jeder für sich selber, und der eine für den andern, nachstreben. Wo das E.sziel jenseits der menschlichen Vernunft in einem unbegreiflichen göttlichen Willen gesucht wird, scheint freilich das Verhältnis des Gärtners zur Pflanze sich zu wiederholen: der jenseitige Gott stellt allmächtig das Ziel auf, zu dem das Menschenkind von den Dienern dieses Gottes gebildet werden soll; und solche Diener lassen sich dann im Bewußtsein ihrer göttlichen Aufgabe nicht von menschlicher Einsicht dreinreden. Indessen, wo der Gedanke durchbricht, daß Gott die Menschen nach *seinem* Bilde geschaffen habe, (wie bei Griechen, Juden und Christen), ist der Weg zur Einheit des Ziels zwischen Bildner und Bildling wieder beschritten. E. nach dem Bilde *des* Gottes, der die Menschen nach seinem und zu seinem Ebenbilde gemacht hat, ist zwar nicht für die religiöse, wohl aber für die übrige Betrachtung grundsätzlich dasselbe, wie E. innerhalb der Grenzen der Humanität. So fällt die Frage nach dem E.sziel zusammen mit der nach der Bestimmung des Menschen.

Die Antwort auf diese Frage ist nun aber nicht, wie es naheliegen könnte und wie z. B. ¶ Herbart will, ausschließlich bei der Ethik zu suchen; sondern mindestens alle drei „*Gesetzeswissenschaften*": die Logik für die Welt der Wissenschaft, die Ethik für die Welt des Sittlichen, die Aesthetik für die Welt der Kunstgestaltung stellen je für den Verstand, für den Willen und für die Phantasie des Zöglings das Ziel auf. (Ueber die

religiöse Erziehung ¶ Bildung, 3). Da nun aber diese drei Gesetzeswissenschaften formale Wissenschaften sind, erhebt sich weiter die Frage, ob nicht auch das Kulturziel, das sie aufstellen, lediglich formal sei und daher noch weiter der inhaltlichen Bestimmung bedürfe. Sind nicht die Begriffe der Logik ohne Inhalt leer? Und gilt nicht das Gleiche von Ethik und Aesthetik?

Der Erfüllung mit Inhalt bedürfen sie in der Tat. Die Sinne müssen den Begriffen die Mannigfaltigkeit der Anschauung darbieten. Wo diese Mannigfaltigkeit fehlt, vermag kein Denken und kein Wollen auch nur die Spur von Inhalt zu zaubern; und nicht einmal ihre Welt des schönen Scheins könnte die spielende Phantasie ordnen, aufbauen und schaffen, wenn dieser Stoff ihr mangelte. Aber alles, was an Inhalt aus dem Chaotischen ins Bestimmte erhoben ist, ist doch etwas Bestimmtes nur vermöge der Formen des Geistes. Die erkannte Natur wird vollständig beschrieben durch lauter formale Bestimmungen. Ebenso liegt es in der Naturbewältigung durch den Willen und der Naturgestaltung durch das Schaffen und Nachschaffen der Phantasie. Der Stoff ist und bleibt ein unbekanntes X, das zum bekannten Gegenstand erst durch alle die „formalen" Bestimmungen wird, die ihm Logik, Ethik und Aesthetik, die drei Gesetzeswissenschaften, geben.

Nun ist jedoch das Naturerkennen nicht die einzige Weise, das Wirkliche zu ergründen, die Naturbewältigung nach der Norm menschlichen Handelns und die Naturgestaltung nach der Regel menschlichen Schönheitgefühls sind nicht die einzigen Weisen, mit dem Wirklichen fertig zu werden. Während in diesen Gesetzeswissenschaften alles auf das Gesetz, das in Allem Gleiche, die ewigen Formen gerichtet ist, vermag das Ich auch die entgegengesetzte Richtung einzuschlagen: die Richtung auf das in Allem Verschiedene, auf das Individuelle, auf das Irrationale. Es muß sie einschlagen, wenn es sich und seinesgleichen betrachtet. Denn wenn es sich und seinesgleichen betrachtet (und nichts Wirkliches existiert, das das Ich nicht als seinesgleichen zu betrachten vermöchte), dann tritt ihm etwas unmittelbar entgegen, was aller Form spottet. Dies Individuelle, Nur-Einmalige drängt sich vor allem der sittlichen Wertbeurteilung auf als ein Wert von andrer Art wie die Werte, welche das naturbewältigende Handeln nach dem formalen Sittengesetz erzeugt. Die Werte, die das Sittengesetz erzeugt, gründeten sich auf die Gleichheit der ewigen Forderung; diese andersgearteten Werte bestehen in der Treue gegen die ursprüngliche Verschiedenheit persönlichen Daseins. Das Irrationale, Persönliche, hat nun aber seinen Geltungsbereich keineswegs nur auf dem Gebiete des Sittlichen, sondern ebenso auf den beiden andern Gebieten des Geisteslebens. Es stabiliert sich in dem Schaffen und Genießen der Kunst als Genius und Kongenialität und behauptet sich damit als eine souveräne Kraft von anderer Herkunft wie die nur irgendwie auf Harmonie gerichteten unverbrüchlichen Regeln des Schönen. Und nicht minder muß in der Welt des Erkennens neben das rationalistische Erkennen des Wirklichen als eines von überall-gleichen Naturgesetzen beherrschten Vernunft-Ganzen die Intuition des Ursprünglichen treten, d. h. des Wirklichen als einer immer-anderen Urwüchsigkeit des Daseins, als einer für keine Regel erschöpflichen Fülle von Eigentümlichkeit, als einer grade das, was dem naturgesetzlichen Erkennen am fernsten liegt, dem unmittelbaren Ergreifen der Seele am nächsten rückenden Mannigfaltigkeit. Als man Goethe die Pestalozzische Elementarbildung (s. u.) gepriesen hatte, der es gelinge, durch das ABC der Anschauung (Zahl, Form, Sprache) zu aller Menschenbildung den Grund zu legen, und als er weiter über die Kontroverse zwischen Pestalozzi und Herbart nachgegedacht hatte, ob die E. zum Welterkennen bei ihrer mathematischen Grundlegung vom Dreieck oder vom Viereck auszugehen habe, rief er aus: „Pah! Eine Rose von einer Nelke zu unterscheiden, ist das ABC der Anschauung — nicht das geheimnisvolle Dreieck oder Viereck" (Muthesius, s. u., S. 107). Damit setzt er der gesetzeswissenschaftlichen, rationalen Betrachtung des Wirklichen diametral die andre auf das Eigentümliche bedachte, die individuale Betrachtung gegenüber.

3. Nennen wir das Immer-gleiche, Gesetzliche, „Natur" und das Immer-andere, Individuelle, „Geschichte" (wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß alle „Natur" Geschichte hat und alle „Geschichte" Natur ist), und halten wir weiter auseinander, wie verschieden das Verfahren des Ich ist, wenn es sich der immer-derselben Natur und wenn es sich der immer-andern Geschichte zuwendet: so werden wir auch zwei verschiedene Verfahrungsweisen der E. auseinander halten müssen. Damit der Mensch dazu gebildet wird, die Natur denkend, wollend und fühlend zu bewältigen, muß der Bildner als ein Rationalist den Zögling auf den Weg zum überall Gleichen, er muß ihn zu den allenthalben identischen „Elementen" leiten und so die Forderung der Elementarbildung radikal erfüllen. Seine einzigen, aber unbedingt zuverlässigen Führerinnen werden dabei die drei Gesetzeswissenschaften Logik, Ethik und Aesthetik sein. Aber damit das Kind sich auch als ein Wesen entfalte, wie es nur einmal da ist (und dazu ist jeder Mensch angelegt) muß der Bildner als ein Irrationalist mit der Elementarbildung eine Individualbildung verbinden und dabei bedenken, daß (nach Goethes Wort in den Wahlverwandtschaften) das eigentliche Studium des Menschen der Mensch ist. Schon im naturkundlichen Unterricht (s. o. Rose und Nelke), erst recht im Sprachunterricht, geschweige im Geschichtsunterricht versagt die „Elementar"methode, wenn sie die einzige sein will. Zur Schulung im „Natur"erkennen nach dem Grundsatz: es gibt nichts Außerordentliches, muß immer die Schulung im „Geschichts"erkennen treten nach dem Grundsatz: es gibt nur Außerordentliches. Zur Beugung des Willens unter das Allen gleichgebietende Vernunftgesetz muß die Erhebung des Willens treten hinauf zu dem Bewußtsein, daß das Heroische im Menschen höher ist denn alle Vernunft. Zur Zucht der Phantasie unter die ewigen Regeln des Schönen muß der Sinn kommen für das Genialische, das aller Regel spottet. — Sucht man einen Weg, diese Forderung zu erfüllen, so darf man nun aber nicht in die entgegengesetzte Einseitigkeit verfallen. Der rationalistischen Elementarmethode steht extrem die Ansicht gegenüber, daß das E.sziel lediglich stofflich aus der gegebenen Welt, der

sog. „Erfahrung“ zu entnehmen sei. Der Versuch, das E.sziel rein „empiristisch“ zu bestimmen, wird in der Verstandesbildung vom Sensualismus gemacht (Alles aus der sinnlichen Anschauung!), in der Willensbildung vom Utilitarismus (Alles zum Nutzen! zur Glückseligkeit!), in der Phantasiebildung vom Impressionismus (Alles aus künstlerisch empfindender und nachempfindender Intuition!). Indessen, wie die Begriffe ohne Inhalt leer sind, so sind die Anschauungen ohne Begriffe blind (Widerlegung des Sensualismus). Ebenso liegt es in den beiden andern Gebieten. Nennen wir alles ethische Handeln kurzweg „Bilden“, alle Beziehung des Handelns auf die Kultur „Nützen“, so ist zwar alles Bilden ohne Nützen zwecklos, aber auch alles Nützen ohne Bilden wertlos (Widerlegung des Utilitarismus). Und wie alles formende Schaffen ohne Intuition nur Spiel bleibt, so ist alle Intuition ohne Form nur Traum (Widerlegung des Impressionismus). — Wir werden den rechten Weg finden, wenn wir dem Sensualismus zugestehen: nichts bei der Verstandesbildung ohne sinnliche Anschauung!, dem Utilitarismus: nichts bei der Willensbildung ohne Beziehung auf Nutzen und Glück!, dem Impressionismus: nichts in der Phantasiebildung ohne Intuition! — Diesen Weg hat Pestalozzi, der Begründer der rationalistischen Elementarmethode, selbst angedeutet, indem er forderte, daß kein Erziehen etwas tauge, das nicht von den „Realverhältnissen“ ausgehe und auf die „Realverhältnisse“ abgezweckt sei. Die Kinder der Armut seien durch die Armut für die Armut zu erziehen: dann würden sie zu Menschen erzogen; zur Allgemeinbildung führe der Weg nur durch die speziellste Berufsbildung, das jeweils nächstgegebene Speziellste sei Material und Mittel der E. zum allgemeinen, für alle Menschen gleichen Bildungsziel (¶ Bildung, 2). Wie hier die Elementarbildung darauf angewiesen wird, die Elemente nirgend anders als in dem Individualen — in den Realverhältnissen — suchen zu lehren, so ist die Kette aber auch von der andern Seite her zu schließen: auch die Individual-E. ist darauf angewiesen, das Individuale durch nichts anderes zu erfassen, als durch das Elementare, durch die rationalen Werkzeuge, die uns die drei Gesetzeswissenschaften Logik, Ethik und Aesthetik darbieten. Mögen wir noch so stark betonen, daß das Individuale ein Irrationales und also jenen rationellen Werkzeugen letztlich Unzugängliches sei: es bleibt doch wahr, daß wir es um so besser begreifen, bewältigen und gestalten, je sachlicher und treuer wir uns eben der unzulänglichen Werkzeuge dabei bedienen. Die elementaren Werkzeuge deshalb etwa geringer zu achten, hat das Individuale gar keine Ursache; sonst könnte mit demselben Rechte das Elementare voll Verachtung auf das Besondere herabsehen, das doch auch nie seiner Idee voll entspricht. — Bedarf so die Elementarmethode der Ergänzung, sofern die drei Gesetzeswissenschaften des menschlichen Geistes die Wirklichkeit nur nach Einer Richtung (der Richtung aufs Allgemeine) durchdringen würden, so bedarf sie auch noch einer Einschränkung. Nachdem dafür Sorge getragen ist, daß der Zögling die Welt auch in der andern Richtung, der Richtung aufs Besondere mit Verstand, Wille und Phantasie durchdringt, bleibt noch die Frage nach der Durchführbarkeit der Elementarmethode zu untersuchen. Es ist beides richtig zu sagen, daß das Kind Alles als Chaos vorfindet und es erst durch sein Ich zu seiner Welt gestalten muß, und daß es Nichts als Chaos vorfindet, da es vom ersten Atemzuge an Erbe jenes Kosmos ist, den das Ich der Menschheit schon gestaltet hat. Der Ausgleich des scheinbaren Widerspruchs liegt darin, daß der Anschauung des Kindes zwar auch der Kosmos des Bildungserbes nur chaotisch zu Bewußtsein kommt, daß aber doch nie von der ersten sinnlichen Funktion des Embryos an ein zeitlicher Moment zu setzen ist, wo das Kind nicht schon vermöge seiner natürlichen menschlichen Anlagen in dem Kosmos zu Hause wäre. Das wachsende Erkennen im empirischen Ich des Kindes ist gewissermaßen ein Sich-Wiedererkennen in den Erkenntnisgestaltungen des Ichs der Menschheit. So auch in den Schöpfungen des Willens und der Phantasie — im Kulturerbe überhaupt. Daraus ergibt sich eine scheinbar sehr einfache E.sregel. Zunächst für die Verstandesbildung (für die E. zur Wissenschaft). Kommt die Erfahrung (der Gegenstand der Wissenschaft) zustande, indem das Chaos des sinnlich Gegebenen aus einem Unbekannten X durch Bestimmung nach Maß, Zahl und logischer Kategorie zum Kosmos, zur begriffenen, geordneten Welt wird, so muß der Unterricht in dem Kinde, das zum Begreifen der Erfahrung erzogen werden soll, zweifellos dieselben logischen Elemente ins Spiel treten lassen, aus denen auch die Wissenschaft die Erfahrung aufbaut (so ist Pestalozzis Idee der Elementarbildung gemeint). Indessen die Didaktiker dieser „Elementarbildung“ haben sich trotz des richtigen Ausgangspunktes dadurch oft ins Unrecht gesetzt, daß sie die Elemente, die Prinzipien, die in der Wissenschaft als das erste Gegebene auftreten, auch in der kindlichen Erfahrung als das erste Gegebene ansahen und nun forderten: dem normalen Gange der Wissenschaft, wie sie sich aus ihren Prinzipien aufbaue, müsse auch der normale Gang des Unterrichts folgen. Der Lehrgang der Mathematik vom ersten Zählen und Messen an sei ein und derselbe mit dem Aufbau der mathematischen Wissenschaft; der Lehrgang der Musik folge aus der Struktur der Musik selbst usw. Aber das erste Gegebene ist für das Kind in der Musik nicht der Ton, sondern das Lied, — in der Sprache ist es nicht der Laut, sondern der Satz, — im Rechnen nicht die Zahl, sondern die Gleichung usf.: Kurz überall sind es Verbindungen, nicht Elemente. Weiter: die Auflösung dieser Verbindungen in ihre Elemente ist eine Aufgabe, welcher der Mensch erst allmählich gewachsen wird. Endlich: das radikale Zurückdringen vom ersten Gegebenen der Erfahrung zu den wahren Elementen ist nicht nur auf der Anfangsstufe des kindlichen Unterrichts schwierig; sondern diese Schwierigkeit nimmt mit der Höhe des Unterrichts zu und ist auf der höchsten Unterrichtsstufe, dort wo der Meister sich selbst unterrichtet, am größten. Wem ist denn überhaupt gegeben, wirklich bis zu den letzten Elementen der Erfahrungswissenschaften vorzudringen, außer dem, der die letzten Urfügungen der mathematisch begründeten Logik durchschaut? Und wer durchschaut sie? Daraus ergibt sich, daß die Idee der Elementarbildung nicht fordert, der Didaktiker solle seine Methode einfach aus der Wissenschaft ablesen, in der

er unterrichtet, sondern daß sie die Aufgabe stellt, überall vom ersten Gegebenen zu den letzten erreichbaren (d. h. zu den letzten dem Zögling jeweilen zugänglichen) Elementen zurückzugehen und ihn daraus das Gegebene zu konstruieren lehren. Auf der Lösung dieser Aufgabe beruht jeder Fortschritt der Verstandes-E. Sie ist auf der im engeren Sinne so genannten Elementarstufe am leichtesten lösbar. Denn gar bald sind auf der Windrose der geistigen Welt jene wenigen großen Grundrichtungen erkannt: die Ordnung von Zeit und Raum durch das Zählen und Messen und die Bestimmung der Gegenstände nach den Grundbegriffen. Aber die Schwierigkeit beginnt, wo diese Windrose nicht mehr für die Mannigfaltigkeit der Erfahrung auszureichen scheint, wo man beim Zählen (wörtlich und bildlich) in die Brüche kommt und wo man daher erproben muß, ob die Elemente wirklich Elemente sind. Sei es nun, daß man sich die Elemente zu vermehren getraut, sei es, daß man sie aufeinander zurückführt, sei es, daß man sie tiefer zu erfassen weiß: immer erschwert sich von Erkenntnisstufe zu Erkenntnisstufe die Elementarbildung. Und das, wovon die Wissenschaft ausgeht, wird erst erreicht auf der letzten höchsten Stufe des Unterrichts, wo die Einsicht des Zöglings fortgeschritten ist zum tiefsten Verständnis der letzten Elemente. In diesem Sinne bestimmt allerdings der Aufbau der Wissenschaft den Weg der Didaktik. Der Zögling hat den Kursus der Wissenschaft absolviert, wenn er sie aus ihren Urfügungen zu konstruieren weiß — richtiger: er hätte es, wenn er wüßte! Unendliche Aufgabe des Verstandes! — In gleicher Weise ist die Idee der Elementarbildung auf die E. des Willens und der Phantasie anzuwenden. Das Maß der „elementaren“ ¶ Bildung bestimmt sich nach dem Maße, in dem der Zögling gelernt hat, die Erfahrung gemäß den Elementen des Verstandes aus der Sinnlichkeit aufzubauen zur Wissenschaft, die Gesellschaft gemäß den Elementen des Willens aus dem Triebleben aufzubauen zur Gemeinschaft, und die Offenbarung des Schönen gemäß den Elementen der Phantasie aus der Impression aufzubauen zur Schöpfung: zum gebundenen Nachschaffen, zum freien Schaffen. Je näher die E. zum Ziele kommt, um so höher rückt es hinauf; je höher es hinaufrückt, um so klarer wird, daß die Hand des Zöglings nur dann nach ihm greifen kann, wenn sein Geist nicht nur in der Richtung auf das Elementare (von der jetzt allein die Rede war) sondern auch in der Richtung aufs Individuale geschult ist.

Dabei erhebt sich schließlich die Frage, ob jeder Mensch in diesem Sinne zu erziehen sei. Jede Spezies, die der Gärtner oder der Tierzüchter gezogen hat, degeneriert wieder; die Zuchtexemplare müssen immer von neuem aus ihren Elementen gebildet werden; die edle Nutzpflanze z. B. verliert nach jeder Fortpflanzung von ihren Qualitäten, der Gärtner ist genötigt, seine Setzlinge in nicht zu langen Abständen neu züchten zu lassen. Wie liegt es in dieser Hinsicht beim Kulturmenschen? Ist es genug, wenn hier eine Auswahl, vielleicht eine möglichst große Auswahl von Zuchtexemplaren „elementar“ und „individual“ erzogen und so zu Führern und Herren der übrigen Menschheit gebildet wird? Ist es vielleicht gar heilsam, die Masse des Volks der Degeneration in diesem Sinne, d. h. dem Zurücksinken aus der Kultur in den Wildlingszustand, zu überlassen, damit aus dem dunklen Mutterschoße der unkultivierten Volkskraft die Kultur sich immer wieder regenerieren kann? Bedarf nicht auch der Gärtner immer wieder des Wildlings als Grundlage für seine höchsten Kulturen? Dieser Oligarchismus der E., der nur Herrenmenschen „elementar“ und „individual“ bilden will, wäre ebenso einseitig wie ein Ochlokratismus, der einen jeden Zögling zu den letzten Elementen und zu den höchsten Singularitäten der Kultur vordringen lehren wollte. Den rechten Weg schlägt hier vielmehr eine Sozial-E. ein, die zwar ausnahmslos einen jeden, aber auch einen jeden ausnahmslos nach seinen wirklichen Lebensverhältnissen und seinem geistigen Vermögen zur Herrschaft über die jeweilen ihm zugänglichen Elemente und zum Sinn für die jeweilen ihm begreiflichen Geisteswunder heranzubilden strebt. Keiner wird hier der Degeneration überlassen, geschweige eine Masse: denn bei den „Wildlingen“, deren die Kulturmenschheit in der Tat bedarf, bei den Neugeborenen, aus denen sie sich regeneriert, kommt es nicht darauf an, daß sie Abkömmlinge geistig zurückgebliebener oder zurückgegangener, sondern leiblich kräftig erzogener Eltern sind. Keiner aber wird seinem Boden entfremdet: vielmehr sind es die „Realverhältnisse“ (wie Pestalozzi gegenüber dem Philanthropismus erkannt hat), in denen die E. ihre Werkzeuge und ihr unmittelbares Ziel suchen muß. So führt die Betrachtung der E.saufgabe, die am Volksganzen zu lösen ist, auf dieselben Grundforderungen wie die Untersuchung über Wesen und Verfahren der E. am Einzelnen. Das Besonderste und das Allgemeinste, das Nächste der Realverhältnisse und das Letzte der Idealbeziehungen, das Individuale und das Elementare, das unendlich Verschiedene und das überall Gleiche gehören zusammen. Und es ist Aufgabe des Erziehers, das zweite nie anders, als im ersten finden und das erste nie anders als durch das zweite bewältigen zu lehren.

4. Die Geschichte der E. stellt unser Wörterbuch dar, indem es im einzelnen sowohl die einflußreichsten Pädagogen in besonderen Artikeln behandelt (¶ Basedow, ¶ Comenius, ¶ Diesterweg, ¶ Dinter, A. H. ¶ Francke, ¶ Fröbel, ¶ Harnisch, ¶ Herbart, ¶ Herder, ¶ Jesuiten, ¶ Locke, ¶ Luther, ¶ Melanchthon, ¶ Pestalozzi, ¶ Philanthropinisten, ¶ Ratichius, ¶ v. Rochow, ¶ Rousseau, ¶ Sailer, ¶ Salzmann, ¶ Schleiermacher, ¶ Spener, ¶ Vives) als auch die wichtigsten Institutionen geschichtlich darstellt ¶ Klosterschulen und Stiftsschulen, ¶ Artes liberales, ¶ Lateinschulen, ¶ Universitäten, ¶ Gymnasium usw., ¶ Volksschule, ¶ Schulreform, ¶ Mädchenschulwesen, ¶ Lehrerbildung, ¶ Fachschulen, ¶ Armee: I. — Ferner: ¶ Schulrecht, ¶ Schulzwang, ¶ Schulaufsicht, ¶ Trennung von Schule und Kirche usw. Für den Gesamtaufriß der E.sgeschichte ¶ Bildung, 1 und 2.

Zur Theorie (außer den Klassikern der Pädagogik): Paul Natorp: Allgemeine Pädagogik in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen, 1905; — Ders.: Sozialpädagogik, (1898) 1904[3]; — Ders.: Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik I, 1907; — ‡ Wilhelm Rein: Pädagogik im Grundriß (Sammlung Göschen), (1891) 1902[3]; — Ders.: Pädagogik in systematischer Darstellung, 2 Bde., 1902; — Paul Barth: Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, 1906.

Wörterbücher: Karl Ad. Schmid: Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens (11 Bde., 1858—78), 10 Bde., 1876—87²; — W. Rein: Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik, 10 Bde., (1894 ff) 1903 ff²; — Joseph Loos: Enzyklopädisches Handbuch der Erziehungskunde, 2 Bde., 1906/08.

Sammelwerke zur Uebersicht: ‡ W. Rein: Deutsche Schulerziehung, 2 Bde., 1907; — W. Lexis: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich, 4 Bde, 1904; — Die Kultur der Gegenwart, Bd. I, Abt. 1, 1906; — Die Literatur zur Praxis der E. in den einzelnen Schulgattungen steht unter den betr. Stichwörtern.

Zur Geschichte: Hermann Conring: De Antiquitatibus Academicis Dissertationes, (1651) 1674². Neue Ausgabe 1739; — Dan. Georg Morhof: Polyhistor, 1688, lib. II cap. 2—12 (3. Ausg. von J. A. Fabricius, 1732, Bd. I, S. 330—471); — A. H. Niemeyer: Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, (1824—25⁸, Bd. III, S. 313—408) 1835⁹, Bd. III, S. 283—646; — Karl v. Raumer: Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsre Zeit (4 Bde. 1842), 5 Bde. 1897⁶; — K. Schmidt: Geschichte der Pädagogik, dargestellt in weltgeschichtlicher Entwicklung usw., (4 Bde. 1860 und 1862), seit 2. Aufl. besorgt von Wichard Lange; — Diese beiden Werke werden teils um ihrer Gesinnungstüchtigkeit willen (v. Raumer konservativ, K. Schmidt liberal), teils weil es nichts Anderes gibt, immer wieder aufgelegt; einen besseren Ersatz bietet für einige Gebiete das historische Sammelwerk K. A. Schmid: Geschichte der Erziehung, 5 Bde., 1884 ff; — Einen wirklichen Einblick kann man sich heute nur durch das Studium etwa folgender Werke (neben Schmid) verschaffen: Franz Anton Specht: Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jhd.s, 1885; — Fr. Wiegand: Das apostolische Symbol im Mittelalter, 1904; — Joseph Knepper: Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß. Von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, 1905; — Heinrich Denifle: Die Geschichte der deutschen Universitäten bis 1400, Bd. I, 1885; — Joh. Müller: Quellenschriften und Geschichte des deutschsprachlichen Unterrichts bis zur Mitte des 16. Jhd.s, 1882; — J. Janssen: Geschichte des deutschen Volkes, Bd. VII, 1904¹⁴; — Friedrich Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts, 2 Bde., (1885) 1896²; — Alfred Heubaum: Geschichte des deutschen Bildungswesens seit der Mitte des 17. Jhd.s I (bis zum Beginn der allgemeinen Unterrichtsreform unter Friedrich dem Großen), 1905; — F. Sander: Geschichte der Volksschule, besonders in Deutschland (bei K. A. Schmid: Geschichte der E., Bd. V, Abt. 3), 1902; — Gute Uebersicht bei ‡ Friedrich Paulsen: Das deutsche Bildungswesen usw. (Aus Natur und Geisteswelt), 1906; — ‡ H. Weimer: Geschichte der Pädagogik (Sammlung Göschen), 1906². — Versuch zur Gruppierung des Stoffs bei ‡ Fr. M. Schiele: Geschichte der Erziehung, 1909. — Zeitschrift: Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Schul- und Erziehungsgeschichte, 1891 ff.

Als Quellensammlung stehen an der Spitze: Monumenta Germaniae Paedagogica, 1887 ff. Begründet von Karl Kehrbach († 1905). Hrsgg. von der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte seit 1890. Dazu Texte und Forschungen zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts (1897 ff, hrsgg. von Kehrbach) und Beihefte zu den Mitteilungen der Gesellschaft; — Ferner (Fremdsprachliches übersetzt!): Bibliothek der katholischen Pädagogik, hrsgg. von Fr. Xaver Kunz, 1888 ff; — Bibliothek pädagogischer Klassiker, hrsg. von Mann (Langensalza, Beyer), 1869 ff; — Pädagogische Bibliothek, hrsg. von Richter, 1870 ff; — Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften, hrsg. von Gansen, Keller und Schulz; — Greßlers Klassiker der Pädagogik, begründet von Gustav Fröhlich, hrsg. von Hans Zimmer.

Die Zahl und Bedeutung der pädagogischen Zeitschriften ist so groß, daß auch eine engere Auswahl daraus hier keinen Platz findet. Ein ziemlich vollständiges Verzeichnis geben alljährlich die Zeitungskataloge der Annoncenexpeditionen (z. B. R. Mosses Zeitungskatalog 1909, S. 226—230). **Schiele.**

Erziehungsanstalten.

(E. = Erziehung. — E.-Anstalt = Erziehungsanstalt).

1. Geschichte; — 2. Heutiger Bestand: a) Waisenhäuser; — b) Alumnate; — 3. Grundsätzliches über Anstalts-E.; — 4. Die religiöse E. in den E.-Anstalten.

Von den Anstalten, die im weitesten Sinn der E. dienen, haben die Schulen besondere Artikel (¶ Gymnasium, ¶ Volksschule, ¶ Fachschulen und Berufschulen, ¶ Lehrerseminar, usw.); hier sind nur solche E.-Anstalten behandelt, die gleichzeitig die Familien-E. ersetzen müssen, also ihre Zöglinge nicht bloß bestimmte Stunden im Tage, sondern dauernd unter ihrer Leitung haben. Unter diesen haben besondere Artikel die E.-Anstalten, bei denen irgend welche körperlichen oder sittlichen Gebrechen die Anstalts-E. nötig machen (¶ Blindenschulen, ¶ Taubstummen-E., ¶ Rettungshäuser, ¶ Fürsorge-E.); hier dagegen sind die E.-Anstalten für normale Kinder zusammengefaßt.

1. Die Geschichte der E.-Anstalten reicht bis in die Zeit der frühesten Kultur zurück; die E. neigt zur Anstalts-E. überall da, wo das E.sideal stark sozialen Charakter trägt, besonders wo bei starken Klassenunterschieden ganz bestimmte Bildungsziele für die einzelnen Klassen feststehen, die nur durch eine systematische E. erreicht werden können. So kamen in dem straff zentralisierten Aztekenstaat in Mexiko die künftigen Beamten zu strengster E. verschiedene Jahre lang zum Priester in den Tempel, die künftigen Krieger in Militärschulen, so mußte der junge Inder auf mindestens 12 Jahre sich einem Brahmanen anschließen, um von ihm die Veden auswendig zu lernen, so lebten die jungen Perser (nach Xenophon) in militärischen Konzentrationslagern, die Knaben den ganzen Tag, die Jünglinge Tag und Nacht zusammen, um sich hier unter Aufsicht körperlich, geistig und sittlich auszubilden, so waren in Aegypten, in Memphis, Heliopolis und Theben, großartige E.-Anstalten, und nach griechischer Anschauung waren die Knaben nicht Eigentum der Familie, sondern des Staates, und infolgedessen war hier auch, nicht nur in Sparta, die militärische E. durch den Staat öffentlich anstaltlich geregelt. — Ein großer Teil unserer heutigen E.-Anstalten ist unmittelbare Fortsetzung dessen, was das Mittelalter an Internaten für Geistliche in Kloster, Stift und Universität hervorgebracht hatte (¶ Klosterschulen usw.). In der Neuzeit entstanden mit dem Hervortreten der Berufsstände staatliche Internate, in denen nicht nur künftige Geistliche, sondern auch die Beamten des Staates vorgebildet wurden. In einigen deutschen Territorien dient diesem Zweck eine neue Art von E.-Anstalten, aus eingezogenem Klostergut gestiftete Internate: in Sachsen die Fürstenschulen (Pforta und Meißen 1543, Grimma 1550) von Herzog Moritz gegründet, in Württemberg die Klosterschulen (heute niedere evangelische Seminarien) nur für Theologen, durch Herzog ¶ Christoph 1556 gestiftet usw. In den katholischen Ländern widmen die Internate der Jesuiten der Vorbildung der

Staatsbeamten und des Adels besondere Sorgfalt. Das Aufkommen einer modernen höfischen Bildung nach französischem Muster und die Trennung des Adels von dem Bürgerstand führt zur Gründung von besonderen Internaten für die Sprößlinge des hohen und niederen Adels: der Ritterakademien (¶ Akademie, 5); im Lauf des 18. und 19. Jhd.s sind sie jedoch zum großen Teil eingegangen oder haben sich so umgewandelt, daß sie sich heute in nichts mehr von andern Internaten unterscheiden; hier und da bewirken Tradition und Stipendien, daß sie von einem nicht unbeträchtlichen Prozentsatz adliger Schülern besucht werden. An manchen Orten haben sich aus ihnen die Kadettenanstalten entwickelt. — Obschon in den Stiftungen August Hermann ¶ Franckes in Halle die Trennung der Stände zur Gründung von lauter Sonderanstalten: für den Adel, für den Bürgerstand, für die Armen geführt hat, bedeuten sie doch eine Epoche in der Geschichte der E.-Anstalten. Er weckte der Menschheit das Gewissen für die Pflicht, die sie denen gegenüber hat, die einer geordneten Familien-E. und des Genusses der seither bestehenden Bildungsmittel entbehren, und wurde dadurch der eigentliche Begründer der Waisen- und Armenfürsorge. Er machte Ernst mit dem „realistischen" Grundsatz des ¶ Comenius und der andern Gegner des Verbalismus, daß totes Wissen nichts nützt, sondern daß die Empfänglichkeit der Schüler geweckt werden müsse. Diesen Grundsatz übertrug Francke auf das religiöse Gebiet. Nicht durch theologische Lehrsätze sollen die Kinder zur Frömmigkeit geführt werden, sondern es soll inneres religiöses Leben in ihnen geweckt werden. Das ist aber nicht durch bloßen Unterricht, sondern nur durch Familien- oder durch Anstalts-E. möglich. Wenn auch in den Franckeschen Stiftungen nur die einseitige Religiosität des Halleschen Pietismus, der Methodismus der Buße, gepflegt wurde, so sind sie doch Pflanzstätten religiöser und sittlicher Charaktere geworden, die über den Sieg seines E.-ideals hinaus gewirkt haben. Der Inhalt des sittlichen Ideals wechselte, aber es blieb die sittliche Abzweckung der E. auf Charakterbildung. In allmählichem Wandel drang die optimistische Diesseitigkeitsstimmung der Aufklärung ein. Sie kam zum Ausdruck in den E.-Anstalten der Philanthropinisten (¶ Basedows Philanthropin in Dessau 1774, hier eine Uebertragung der Ritterakademie ins Bürgerliche, ¶ Salzmanns in Schnepfenthal 1784, ¶ Pestalozzis in Yverdon 1805, ¶ Fellenbergs in Hofwil 1804 u. a.), von denen heute nur noch die Anstalt in Schnepfenthal besteht. — Im 19. Jhd. gehen alle diese Richtungen aus den verschiedenen Zeiten nebeneinander her; der allgemeine Aufschwung des Schulwesens brachte es mit sich, daß auch öffentliche und private E.-Anstalten für alle Stände und Berufe entstanden. Durch die Reaktion wurde den E.-Anstalten, die dem Geist der Aufklärung ihr Dasein verdankten, ihre Lebenskraft genommen. Dagegen fand die Arbeit A. H. Franckes eine glänzende Fortführung in Wichern und der Bewegung, die durch ihn in die ¶ Innere Mission getragen wurde; freilich wandte sich diese Bewegung mehr der Fürsorge für die körperlich und geistig Notleidenden zu. Doch hat sie ihr großes Teil dazu beigetragen, das soziale Gefühl zu wecken, auf dem alle unsere E.-Anstalten ruhen müssen, das Gefühl, daß die Gesellschaft verantwortlich ist für die E. aller derer, denen Not und Schicksal es versagt, in der Familie die E. zu finden, die sie zu einem brauchbaren Glied der menschlichen Gesellschaft macht.

2. Ein Versuch, einen Ueberblick über den heutigen Stand der E.-Anstalten zu geben, kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben; die außerordentliche Mannigfaltigkeit dieser Anstalten macht es unmöglich, sie in Zahlen zu fassen, denn alle Grenzen sind hier fließend, selbst die Grenze gegen die Familien-E. (z. B. bei Privatpensionen usw.). Nur die wichtigsten Arten der deutschen E.-Anstalten seien hier genannt.

a) Die E. im Kindesalter soll Sache der Familie sein, sie soll und kann den Eltern nicht durch E.-Anstalten abgenommen werden. Freilich müssen auch hier schon in Notfällen (und diese Notfälle sind heute keine Ausnahmen mehr) Anstalten Ersatz bieten, wo häusliche Verhältnisse es der Mutter unmöglich machen, den ganzen Tag für das Kind zu sorgen; doch gehören solche Säuglingsheime (Krippen) nicht zu den E.-Anstalten im eigentlichen Sinn (¶ Kleinkinderpflege). Die Kindergärten (¶ Fröbel) und Kleinkinderschulen gehören zu den Schulen. Auch wenn das Kind ins schulpflichtige Alter kommt, kann nur dringende Not rechtfertigen, daß es dem Mutterboden der Familie entrissen wird. Freilich diese Not ist oft da. Hier liegt die Aufgabe der Waisenhäuser. In der Regel nehmen sie Voll- oder Halbwaisen vom Beginn der Schulpflicht bis zur Konfirmation in dem Fall auf, daß die noch lebenden Angehörigen ökonomisch oder moralisch nicht im Stande sind, dem Kind eine richtige E. zu geben. Unter Umständen können auch Kinder aufgenommen werden, deren Eltern noch leben, aber in Verhältnissen, aus denen es geboten erscheint, das Kind herauszunehmen. Natürlich ist in diesem Fall Einwilligung der Eltern (anders bei der ¶ Fürsorgeerziehung), in allen Fällen gründliche ärztliche Untersuchung notwendig, da Kinder mit ansteckenden Krankheiten in die Anstalt nicht aufgenommen werden dürfen. Kinder, bei denen die Aufsicht der Anstalt nicht geboten erscheint, bringt das Waisenhaus unter Umständen auch, eventuell gegen Kostgeld, bei Familien unter; manchmal werden Halbwaisen der eigenen Mutter in Kost gegeben; doch behält auch dann das Waisenhaus diese Kinder unter seiner Aufsicht. Im Waisenhaus erhalten die Kinder E. und Ausbildung, in der Regel Volksschulbildung, doch ist es nicht selten, daß sich begabteren Kindern auch der Weg zu einer höheren Laufbahn öffnet. Die Anstalt selber beherbergt die Kinder in der Regel bloß bis zur Schulentlassung; nachher vermittelt sie ihnen Lehrstellen und behält sie unter Fürsorge und Aufsicht bis nach beendeter Lehrzeit, eventuell bis sie mündig werden. Die Organisation der Waisenhäuser ist sehr verschieden. Es gibt staatliche, städtische, private, gestiftete. In der Stadt Berlin sind über 5000 Kinder in städtischer Waisenpflege, daneben in 30 Privatanstalten noch ca. 1600; in Hamburg stehen gegen 4000 Kinder unter der Fürsorge des Waisenkollegiums. Die Armee sorgt seit alters für ihre Waisen (Potsdamer Mili-

tärwaisenhaus 1724). Auch die innere Organisation weist naturgemäß die größten Verschiedenheiten auf, je nach den Mitteln der Anstalt und ihrer Geschichte, von den dürftigsten Miethäusern bis zu den schönsten Gebäuden mit allen Anforderungen der modernen Hygiene, vom alten Kasernensystem bis zum Cottagesystem mit größtmöglicher Annäherung an die Formen der Familien-E. Das Familiensystem ist in der Schweiz, die sehr viel für die Waisen-E. leistet, ziemlich allgemein durchgeführt. In allen Kulturländern gibt es heute geordnete Waisenpflege; in England ist sie noch zurück, hier werden oft die Waisen noch in Armenhäuser gesteckt. Doch werden in dem Waisenhause Georg ¶ Müllers in Bristol ca. 1000 Waisen versorgt; außerdem gibt es zahlreiche kirchliche Waisenhäuser. In Moskau ist ein Riesenwaisenhaus für 10 000 Waisen, von Katharina II gegründet. Von besonderer Bedeutung sind die deutschen evangelischen Waisenhäuser im Orient, das syrische Waisenhaus in Jerusalem, von dem deutschen Missionar J. L. Schneller 1861 gegründet, und viele Anstalten des Kaiserswerther Diakonissenhauses, die sich, wie die Häuser der Orientmission, besonders der Waisenkinder aus den armenischen Metzeleien angenommen haben.

2. b) Wo in der Heimat keine höhere Schule ist, reißt der Besuch einer solchen Schule das Kind von der Familie los. Für diese Kinder bieten sich als E.-Anstalten die Alumnate (Pensionate), die oft höheren Schulen angegliedert sind. Hier ist noch viel weniger Einheitlichkeit vorhanden; manche sind gar nicht oder nur lose mit der Schule verbunden, manche erteilen zugleich den Unterricht selbst. Sie sind staatlich, kirchlich, städtisch, genossenschaftlich oder Privatunternehmungen, von jeder Größe. Eine ausführliche Statistik der Alumnate gibt EHP², I, Art. Alumnat (1903). In Deutschland haben die Alumnate erst in den letzten Jahrzehnten größere Verbreitung gefunden; sie haben noch mit starkem Mißtrauen zu kämpfen. Doch zählt EHP² 214 Anstalten auf, die ihre Schüler mindestens bis zur Reife für Obersekunda bringen. In Frankreich und England ist die Alumnats-E. viel allgemeiner; in Frankreich sind an den meisten höheren Lehranstalten Alumnate, staatliche (lycées), von Gemeinden unterhaltene (collèges) oder private (écoles libres). In England ist in den oberen Klassen Alumnatsbesuch die Regel. Die großen „öffentlichen Schulen" (ca. 40—60), zum Teil sehr alt (die älteste das Winchester College 1378) sind völlig (auch vom Staate) unabhängige Internate mit durchschnittlich über 500 Zöglingen, daneben sind andere von Korporationen oder Privatleuten gestiftete Schulen ebenfalls meist Internate. Sie sind der Mittelpunkt der Sportpflege. Aehnliche Einrichtungen sind in den Vereinigten Staaten, hier meist von religiösen Gemeinschaften gegründet, daneben die Internate an den Colleges. — Aus dem Vielerlei der Alumnate sind die Anstalten von besonderer Bedeutung, die der Vorbereitung auf einen bestimmten Beruf dienen, die Volksschullehrerseminare (¶ Lehrerseminar), die evangelischen und katholischen theologischen Seminare (¶ Pfarrervorbildung usw.), Kadettenanstalten und sonstige ¶ Fachschulen, Handelsschulen, Musikschulen, Kunstakademien usw., doch steht bei ihnen in der Regel der pädagogische Zweck hinter dem der Vorbereitung zu dem bestimmten Beruf stärker zurück als bei Lehrer- und Theologenseminaren, wo die Art des späteren Berufs die Anstalt nötigt, das Pädagogische zu betonen. — Die Bildung des katholischen Klerus sollte nach dem ¶ Tridentinum möglichst auf Internaten, den „Tridentinischen Seminarien" erfolgen. Diese wurden nicht allgemein eingeführt. Seit dem 18. Jhd. nimmt der Staat eine Kontrolle der Vorbildung des Klerus für sich in Anspruch und verlangt Maturität und Studium auf einer Universität oder einer gleichwertigen staatlich anerkannten Anstalt. So haben die Seminare vor der Maturität im allgemeinen den Charakter anderer Gymnasialalumnate, wenn auch die Rücksicht auf den späteren Stand der Zöglinge zu einer durchschnittlich stärkeren Beschränkung der Freiheiten führt. Die Konvikte an den Universitäten oder die entsprechenden bischöflichen Klerikalseminare sind wirkliche E.-Anstalten; neben der Studienleitung haben sie die Aufgabe, durch Gewöhnung an strenge kirchliche Sitte auf die Würde des Priesterstands vorzubereiten; in einigen Staaten wird zwischen Studium und Priesterweihe noch ein ein- bis zweijähriger Aufenthalt in einem Priesterseminar zu besonderer asketischer und praktischer Ausbildung eingeschoben. — Ein evangelisches Seitenstück zu diesen Anstalten bieten die vier württembergischen niederen ev.-theol. Seminarien (Klosterschulen) und das höhere evangelisch-theologische Seminar in Tübingen („Stift"). Sie sind eine Stiftung aus dem früheren Klostergut, zum Zweck, Unbemittelten das Studium der Theologie zu ermöglichen und der Landeskirche dauernd tüchtige Kräfte zuzuführen. Die Aufnahme in das niedere Seminar erfolgt durch ein jährliches Konkurrenzexamen (sogen. „Landexamen"); die 30—40 Ersten werden völlig unentgeltlich, dann noch eine Anzahl als „Hospites" gegen Entschädigung in das niedere Seminar aufgenommen, dessen vierjähriger Kurs den vier obersten Klassen des Gymnasiums entspricht. Der Uebergang vom niederen zum höheren Seminar (der Universität) erfolgt wieder durch ein Konkurrenzexamen („Konkurs"), an dem sich auch Nicht-Seminaristen beteiligen können; das Examen hat gleichzeitig die Geltung einer Maturitätsprüfung. Der rein theologische Charakter dieser Anstalten ist dadurch durchbrochen, daß seit einigen Jahrzehnten für die Zöglinge des Stifts auch (mit gewissen Einschränkungen) das Studium der alten und neuen Philologie, der Mathematik und der Naturwissenschaften erlaubt ist. Der Lehrplan der niederen Seminarien unterscheidet sich nicht wesentlich von dem der Sekunda und Prima der Gymnasien; auch die Hausordnung nicht von der anderer Alumnate. Dadurch, daß alle vier Seminarien sich an kleinen Städtchen befinden, und auch die Zöglinge der Mehrzahl nach aus dem Land stammen, ergeben sich charakteristische Vorzüge und Nachteile der Seminar- gegenüber der Gymnasialbildung. Im höheren Seminar tritt der Charakter der E.-Anstalt naturgemäß mehr zurück gegenüber der Studienleitung (Repetitorien = loci, Semesterprüfungen, Aufsätze), in höheren Semestern wird es erlaubt, außerhalb des Stifts zu wohnen,

unter fortdauerndem Genuß der übrigen Vergünstigungen. — Die Kadettenanstalten gehören bei der hohen gesellschaftlichen Stellung des Offizierkorps zu den einflußreicheren E.-Anstalten. Naturgemäß ist hier eine stark militärische Form der E. herrschend, E. zu Selbstzucht und Gehorsam und körperliche Ausbildung spielt neben der wissenschaftlichen und gemütlichen Bildung eine größere Rolle (¶ Armee: I). Die Hauptanstalt ist in Groß-Lichterfelde (ca. 1000 Zöglinge), daneben bestehen 8 Provinzialanstalten (ca. 2500 Plätze). — Die größte E.-Anstalt in den Ländern mit allgemeiner Wehrpflicht ist ohne Zweifel die ¶ Armee, die alle Klassen der Bevölkerung umfaßt. Sie wird umsomehr den Charakter einer reinen E.-Anstalt annehmen, je mehr sie die ihr noch anhängenden Reste alten bloß mechanischen Drills vollends abstreift und sich den Bedürfnissen der modernen Kriegführung ausschließlich anpaßt, die ganz anders als früher von jedem einzelnen höchste geistige Regsamkeit und sittliche Kraft verlangt, und auch das Verhältnis zwischen Vorgesetztem und Untergebenem auf eine sittliche Grundlage stellen muß; mechanischer Drill und blinder Gehorsam versagen in jeder schwierigen Situation des Felddienstes.

3. Eine Kritik über Vorzug und Nachteil der Anstalts-E. kann man nicht im allgemeinen geben; die temperamentvollen Urteile, wie sie etwa im modernen Erziehungsroman (z. B. Hermann Hesse: Unterm Rad) üblich sind, wurzeln in der Regel in einer einzelnen schlechten Erfahrung; man darf nicht eine gegebene Form der Anstalts-E., die ja nirgends ohne Mängel ist, mit dem Ideal einer Familien-E. vergleichen, das man sich im Kopf ausdenkt, so wenig wie das umgekehrte Verfahren richtig ist. Im Kindesalter sollte das Kind jedenfalls nicht ohne Not dauernd aus seiner Familie herausgerissen werden. Aber Not, die dazu zwingt, besteht nicht bloß dann, wenn die Eltern tot sind, sondern auch in den sich immer mehrenden Fällen, wo die Erwerbstätigkeit der Eltern eine gewissenhafte Familien-E. unmöglich macht, wo die Eltern nicht die Fähigkeit oder nicht das Pflichtbewußtsein dazu haben, und diese Aufgabe versäumen oder sie (in den oberen Ständen) an Hauslehrer oder Kinderfräulein abtreten. Dagegen ist das Bestreben erfreulich, E.-Anstalten für Kinder in ihrer Organisation möglichst familiär zu gestalten, besonders auch in E.-Anstalten für Knaben dem weiblichen, mütterlichen Element immer mehr seine natürliche Stelle einzuräumen. Im Alter der beginnenden Geschlechtsreife ist die Frage nach dem Wert oder Unwert der Anstalts-E. besonders schwierig. Auf der einen Seite findet das in dieser Zeit besonders sensible Gefühlsleben im Verkehr mit Gleichgestimmten, in der Freundschaft seine natürlichste Auswirkung, hier können sich alle werdenden Kräfte des Gemüts am besten entfalten und am natürlichsten in gegenseitiger Reibung abschleifen. Das enge Zusammenleben einer Anstalt bietet als Ergänzung zu dem intellektualistischen Schulbetrieb die Zeit und die Gelegenheit zu solchen Freundschaften in ganz anderem Maße, als es sonst der Fall ist; und die Eltern haben doch nur in seltenen Fällen die geistige Elastizität, um auf alle Exzentrizitäten der Backfisch- und Flegeljahre so eingehen zu können, daß das Kind an ihnen wirklichen Ersatz für die Freundschaften fände. Darum entsteht gerade in dieser Zeit leicht eine Entfremdung zwischen Eltern und Kind; die hohle Blasiertheit, die so oft auf den Oberklassen der höheren Schulen herrscht, ist nicht selten eine Folge davon, daß ein Kind weder von Eltern noch von Freunden recht verstanden und daß so das Wachstum eines reichen Innenlebens unterbunden wurde. Darüber (und deshalb auch über diese Krisis) kann das Anstaltsleben weghelfen. Wo freilich die Eltern ihre Kinder verstehen, ist das auch gerade die Zeit, in der ein besonders inniges Vertrauensverhältnis zwischen ihnen entsteht, besonders häufig zwischen Mutter und Tochter, da der sentimentale „Backfisch" gewöhnlich mehr Sinn für das Familienleben behält, als der Knabe in den Flegeljahren. Dann sind freilich viel mehr Garantien für eine gesunde und reiche Entwicklung gegeben als in dem Anstaltsleben. Aber auch für viele Mädchen bricht erst im Pensionat mit dem Leben unter Freundinnen ein höheres Dasein an. — Gerade da, wo der eigentümliche Vorzug der E.-Anstalten liegt, liegen auch die großen Gefahren. Der Geist, der in der Anstalt herrscht, muß so unverdorben sein, daß er diese natürliche innere Entwickelung fördert. Aber von welchen Zufällen ist dieser Korpsgeist abhängig! Ein einziger frühreifer Bursche, der die Naivität und Reinheit des Empfindens verloren hat, kann eine ganze Knabenklasse für immer verderben, wenn es ihm gelingt, tonangebende Stellung zu gewinnen. Und wo einmal ein brutaler Geist die Herrschaft erlangt hat, da fällt er mit der ganzen Grausamkeit, die dem unentwickelten Menschen eigen ist, über alle feineren Triebe in seiner Umgebung her und ruht nicht, bis er alles erstickt hat. Und dann kommt es freilich nicht selten so weit, daß die Anstalt zu einem Herd der gegenseitigen Verführung zu all den Lastern wird, die in dieser Periode der Entwicklung die seelische und leibliche Gesundheit bedrohen. Aber auch wo das nicht der Fall ist, wie oft geschieht es, daß ein besonders eigenartiges, empfindsames Kind auch in guter Gesellschaft den Anschluß nicht findet, und sich dann scheu in sich selber zurückzieht und verkümmert! Hier liegt die wichtigste Aufgabe der Erzieher an E.-Anstalten. Sie sollen nicht die Polizei den Kindern gegenüber spielen und schematische Grundsätze durchführen wollen; die positive E. und auch das Zurückschneiden grober Auswüchse leistet eine gute Klasse unter sich durch gegenseitige Kritik viel besser als es je von oben herab geschehen kann. Aber auf den Geist der Klasse soll und kann der Lehrer vermöge seiner natürlichen Autorität, je weniger er sich als Vorgesetzter, je mehr er sich als Kamerad gibt um so besser, den größten Einfluß gewinnen; er kann ideale Elemente, die überall zu finden sind, wo man sie sucht, stärken, kann Verdorbenheit, wo sie sich breit machen will, bloßstellen, daß sie ihren Einfluß in der öffentlichen Meinung verliert; er kann scheue Naturen aus dem Winkel hervorholen und ihnen den Weg zur offenen Natürlichkeit bahnen. Unter diesem Gesichtspunkt müßten auch die Einrichtungen, die Hausordnung stehen: junge, frische Erzieher und Erzieherinnen, welche die Jugend innerlich anzufassen und mit sich zu reißen verstehen, vor

allem keine Pedanterie und Prüderie, die einen harmlosen Jugendstreich als moralische Verkommenheit brandmarkt, Förderung der Geselligkeit und des Gefühls solidarischer Verantwortlichkeit. Seit Pestalozzi sind in der Schweiz, besonders aber auch in Nordamerika mit glänzendem Erfolg Versuche gemacht worden, solche E.-Anstalten als reine Selbstverwaltungskörper auszugestalten; die Schüler wählen sich selber ihren Vorstand, ihren Gerichtshof, der für alle vorkommenden Verstöße ausschließlich kompetent ist, ihre Reinlichkeits- und Ordnungspolizei; selbst in Anstalten für Verwahrloste hat sich dieses System bewährt und musterhafte Ordnung herbeigeführt. Etwas von diesem Geist sollte in allen E.-Anstalten leben. — Freilich auch die beste Anstalt paßt nicht für alle; manche Kinder sind und bleiben zu fein organisiert für die Massen-E. und gehen darin zu Grund; manche sind vorher verdorben, sinken bei der verhältnismäßig größeren Freiheit in der Anstalt immer tiefer und reißen andere mit sich hinab. Besonders sollte man bedenken, daß es keine gefährlichere Vorbereitung auf ein Anstaltsleben gibt, als den Drill auf ein Examen. Er nimmt den schwächeren Naturen alle Lebensfreude und bringt robusteren alle natürlichen Wertempfindungen aus dem Gleichgewicht, indem er die Menschen nach ihrer Examensleistung zu bewerten lehrt. Wenn unter der Nachwirkung des Examens, als der Eingangspforte zur Anstalt, die ersten (in der Regel entscheidenden) Gruppierungen unter den Schülern entstehen, dann werden sich nur schwer natürliche Verhältnisse herausbilden. Das lehrreiche Beispiel einer mißglückten Anstalts-E. bietet der Roman von Hermann Hesse: Unterm Rad; ein glänzendes Gegenbeispiel gibt Hermann Anders Krüger: Gottfried Kämpfer (s. u. Lit.). Was man sonst der Anstalts-E. vorwirft, übermäßige Sentimentalität bei den Mädchen, Mangel an Feinheit und Sittigkeit bei den Knaben, das sind Mängel, die dann im Leben sich schnell korrigieren können, wenn auf der einen Seite die innere Kraft, auf der andern die innere Feinheit des Empfindens nicht fehlt. In einem gesunden Anstaltsleben werden diese inneren Eigenschaften eher gestärkt als unterbunden. Der Hauptvorwurf, daß alles Charakteristische, Individuelle nivelliert werde, und nur Durchschnittsmenschen in einer Anstalt gezüchtet werden, ist zwar sicherlich solchen Anstalten gegenüber berechtigt, in denen ein grober, gewalttätiger Geist herrscht, und er weist auf eine Gefahr hin, der jede Anstalts-E. ausgesetzt ist; aber wirkliche Eigenart wächst nicht in der Einsamkeit, sondern in lebendigstem Austausch aus den Spannungen und Reibungen eines Gemeinschaftslebens heraus, wie es sich in den E.-Anstalten viel mannigfaltiger entwickeln kann als sonst; es entwickeln sich hier gerade die Eigenarten am stärksten, die im Zusammenleben der Menschen die wertvollsten sind. Was in einem reinen, edlen, lebendigen Kreise junger Menschen doch zu Grunde geht, das sind mehr solche Sonderlingsgewächse, die von den Stürmen des Lebens früher oder später doch geknickt worden wären. Freilich die Einschränkung bleibt bestehen: das Ideal einer E.-Anstalt existiert nirgends, es bleibt auch bei den besten Einrichtungen immer noch Unzähliges dem Zufall überlassen, niemandem kann man voraussagen, ob sein Kind auch in der besten Gesellschaft in all den Sprüngen und Wandlungen, denen die Entwickelung in diesen Jahren ausgesetzt ist, seinen rechten Platz finden werde, und es fehlt in der Anstalt das, was in der Familie die sicherste Garantie für eine verhältnismäßig glatte Weiterentwickelung ist, das feste Band der natürlichen Liebe, der natürlichen Autorität der Eltern, das über starke Differenzen immer wieder Herr werden kann; das Kind, das in die Anstalt kommt, ist aus der Heimat, in der es mit allen Fasern wurzelte, fortgezogen; ob es einen sicheren Führer auf seinem Wege, ob es eine neue Heimat finden wird, das kann erst der Erfolg zeigen.

4. Als Mittel der religiösen E. in den E.-Anstalten betrachtet man gewöhnlich die Hausandachten und den Religionsunterricht. Die regelmäßigen Hausandachten haben als Einführung in die religiöse Sitte ihre Bedeutung. Mehr als das werden sie einem Kind selten sein. Jede Sitte aber ist nur eine Form, die erst mit Inhalt erfüllt werden muß. Und wo sie inhaltlos bleibt, wird sie dem Kind zur Last, die es abwirft, sobald es kann. Dieselbe Gefahr besteht für den Religionsunterricht. Wenn der Religionsunterricht die einzige Gelegenheit ist, wo dem Kind religiöse Gedanken nahe gebracht werden, dann wird auch der beste Unterricht schwer darüber hinwegkommen können, daß das Kind die Religion eben für ein Schulfach neben andern hält, mit dem man sich 4 oder noch mehr Stunden in der Woche beschäftigt. Ist in der Kindheit die Familie die Trägerin der religiösen E., so kann in den Anstalten nur von den geistigen Gemeinschaften die E. zur Religion ausgehen, die hier an die Stelle der Familiengemeinschaft getreten sind. Die religiöse E. der Kinderstube kann in der E.-Anstalt durch keinen gehäuften Religionsunterricht und keine Hausandacht ersetzt werden. Besonders in höheren E.-Anstalten wird so oft durch die Menge der Andachten, durch Kirchenzwang und ähnliches den Zöglingen Religion so weit über ihr Bedürfnis geboten, daß viele dadurch für ihr Leben gegen alles Religiöse abgestumpft oder davon ganz abgestoßen werden. Auch hier gilt es, religiöses Bedürfnis zu wecken, nicht religiöse Kost den Uebersatten aufzuzwingen, und solches Bedürfnis muß wie in der Kinderstube ungezwungen und ohne Absichtlichkeit aus dem täglichen Leben herauswachsen, aus dem Empfindungsleben des geselligen Lebens, aus der Lektüre, aus den Anregungen, die der Unterrichtsstoff bietet. Wenn diese Interessen eine andere Richtung nehmen, als sie den Wünschen des Erziehers entspricht, so ist jedenfalls der Versuch, gewaltsam die eigene Frömmigkeit aufzwingen zu wollen, das sicherste Mittel, dem Schüler ein unüberwindliches Mißtrauen dagegen einzuflößen. Religiöse E. setzt eine persönliche innere Fühlung zwischen Erzieher und Schüler voraus, die im üblichen, schulgemäßen Unterricht, in der Kirche, in Andachten nicht besteht, die allein im ungezwungenen täglichen Verkehr sich bilden kann. Da wird stets eine besondere Schwierigkeit für die E.-Anstalten liegen. In den Anstalten für Kinder ist durch das Familiensystem eine gewisse Annäherung an das Ideal der Kinderstube zu erreichen. In Anstalten für Aeltere bilden sich oft unter den Schülern selbst Auto-

ritätsverhältnisse heraus, daß einzelne, die sich die Achtung der Andern erworben haben, eine Art seelsorgerlicher Tätigkeit auf andere, mittelbar oder unmittelbar, ausüben. Immer aber gibt es auch solche Lehrer, zu denen die Schüler von selbst mit ihren Nöten kommen, die Seelsorger für einen großen Teil der Anstalt werden. Wenn das dem Religionslehrer gelingt, wenn er es fertig bringt, auf diesen Erfahrungen seinen Unterricht aufzubauen und hier das, was seine Schüler innerlich bewegt, zu einer inneren Einheit lebendiger Werte zu erheben, dann hat er das Ideal religiöser E. erreicht. Dann eigentlich erst kann es ihm gelingen, auch die Hausandachten, wenn sie nicht zu häufig sind, aus einer mehr oder weniger lästigen Form zu einer Antwort auf ein wirkliches Bedürfnis der Schüler zu machen.

Außer der Literatur über ¶ Erziehung (Geschichte) die Artikel Alumnate, Internate, Waisenhäuser, Franckesche Stiftungen in EHP[2] (hier auch weitere Spezialliteratur); — K. A. Schmid: Enzyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, 1876 ff[2]; — August Hermann Niemeyer: Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, Bd. III, (1799) 1834 f[9]; — Friedrich Wilhelm Förster: Schule und Charakter, 1908[6]; — Die Romane: Hermann Hesse: Unterm Rad, 1906; — Hermann Anders Krüger: Gottfried Kämpfer. Ein herrnhutischer Bubenroman, 1904 und 1905. **Lempp.**

Erziehungsvereine, katholische, ¶ Charitas, 2 (Verein für christliche Erziehungswissenschaft ¶ Charitas, 12). — Evangelische E.e ¶ Innere Mission.

Erzkanzler ¶ Deutschland: I, 2, ¶ Archicapellanus.

Erzpriester ¶ Beamte, kirchliche, 2.

Erzväter ist Luthers Uebersetzung des griechischen patriárchēs Apgsch 2 $_{29}$ 7 $_{8}$ f. Gegenwärtig versteht man unter den E.n gewöhnlich ¶ Abraham, ¶ Isaak und ¶ Jakob, die schon im AT als erwählte Lieblinge Jahves, als Urväter seines Volkes und Empfänger seiner Verheißungen eine besondere Stellung einnehmen. Das spätere Israel getröstet sich des Bundes Jahves mit ihnen in allen Nöten II Mose 2 $_{24}$ 32 $_{13}$ u. a., und noch im NTlichen Zeitalter hofft man, mit ihnen zusammen im Himmelreich zu Tische zu sitzen Mtth 8 $_{11}$. — ¶ Sagen und Legenden Israels. **G.**

Esau, Zwillingsbruder Jakobs, Sohn Isaaks und der Rebekka, nach den alten Sagen ein Jäger, dessen Gebiet das freie Feld ist, wird als Typus des Jägers geschildert: er lebt von der Hand in den Mund und fällt, wenn er nach Hause kommt, heißhungrig über das Essen her; er denkt immer nur an den nächsten Augenblick und schlägt die Zukunft in den Wind; er ist zu Gewalttaten geneigt und darum von seinen friedlicheren Nachbarn gefürchtet, aber zugleich großmütig und zum Vergeben bereit. Die alten Sagen beschreiben, wie er von seinem Bruder Jakob, dem Typus des schwächeren, aber auch klügeren Hirten, um Erstgeburtsrecht und väterlichen Segen, die eigentlich ihm zukommen, betrogen wird: der Hirt sticht den Jäger aus I Mose 25 $_{21-34}$ 27 32 $_{4-22}$ 33 $_{11-17}$. Woher diese Gestalt Esaus ursprünglich kommt, vermögen wir nicht zu sagen; daß es je ein Volk Esau gegeben hat, ist mehr als unwahrscheinlich; ob „Esau" dem phönizischen Heros Usōos, der als Jäger und feindlicher Bruder des Samēmrūmos auftritt (bei Philo Byblius fragm. 2 $_{7}$ f, C. Müller fragm. hist. graec. III, S. 566), gleich und vielleicht mit dem Namen der Stadt Usû gegenüber Tyrus zusammenzubringen ist, ist fraglich. — Das historische Israel, das die Jakob-Esau-Sagen erzählt hat, hat sie auf sein Verhältnis zu dem ihm nahe verwandten und benachbarten Brudervolke Edom bezogen, und das um so eher tun können, als Edom nach israelitischer Ueberlieferung älter als Israel selbst ist, aber später von ihm unterworfen worden war (ca. 890). Man faßte also Esau als Stammvater dieses Volkes auf und setzte ihn zugleich mit Sē'īr gleich, dem Namen des Landes Edoms und eines von ihm unterworfenen, zu den Choritern gehörigen Urvolkes, das noch später in Resten weiter bestand (sein Stammbaum I Mose 36 $_{20-29}$): Esau ist gleich Edom I Mose 36 $_{8. 19}$ und besonders poetischer Name Edoms Jer 49 $_{8}$ ff u. a., und Edom ist gleich Sē'īr IV Mose 24 $_{18}$ u. a.; oder genauer: Esau ist Stammvater Edoms auf dem Gebirge Sē'īr I Mose 36 $_{9}$. Von dieser israelitischen Deutung der Sagen aus sind einzelne neue Züge in die Erzählungen selbst eingedrungen. Doch ist aus dem Grundstock der Sagen selbst noch ganz deutlich, daß sie ursprünglich die historischen Völker Israel und Edom nicht im Auge haben. — ¶ Jakob und Esau.

Hermann Gunkel: Kommentar zur Genesis, (1901) 1909[3], S. 295 f. 315 f. **Gunkel.**

Eschatologie. Uebersicht.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Israelitische und jüdische; — III. Urchristliche; — IV. Dogmatisch.

I. Religionsgeschichtlich ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 5.

Eschatologie: II. Israelitische und jüdische.

1. Name und Ursprung; — 2. Israelitische E. bis in die Anfänge des Exils; — 3. Jüdische E. in späterexilischer und nachexilischer Zeit; — 4. E. des Spätjudentums.

1. Eschatologie ist die Lehre von den letzten Dingen, d. h. vom Ende, sofern es Welt und Menschheit betrifft, und zwar handelt es sich beim menschlichen Endgeschick in der nachfolgenden Darstellung fast ausschließlich um eine Gesamtheit, nur indirekt um den Einzelnen (¶ Mensch im AT ¶ Tod im AT ¶ Totenreich ¶ Auferstehung). — „Wehe denen, die sich den Tag Jahves herbeiwünschen. Was soll euch der Tag Jahves? er ist ja Finsternis und nicht Licht" — diese Worte des Amos (5 $_{18}$) zeigen unwiderleglich, daß die Erwartung eines Tages Jahves zu seiner Zeit schon vorhanden war, und zwar als Erwartung des Anbruches einer bessern Zeit. Es genügt also schon diese Stelle zum Beweis, daß die E. hinter die ersten Propheten zurückreicht und nicht etwa als ihre selbständige Schöpfung anzusehen ist. Mit dieser Erkenntnis ist aber erst neuerdings Ernst gemacht worden, erst in einigen wertvollen Andeutungen durch Hermann Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 1903, S. 21—25), sodann in ausgeführter Weise durch Hugo Greßmann in seinem Buche: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen E. (1905). Dem Beweis aus der Polemik der Propheten gegen einen schon vorhandenen eschatologischen Glauben werden darin zwei weitere angereiht: der eine ergibt sich aus der Tatsache, daß sich eschatologische Vorstellungen vielfach aus der prophetischen Predigt heraus nicht organisch verstehen lassen, vielmehr sogar Widersprüche gegen sie verraten, der andere aus dem lebendigen Verständnis einzelner eschatologischer Ausdrücke selber, das auf eine hinter ihrer schriftlichen Fixie-

rung zurückliegende ältere Stufe hinweist. — Diese Beobachtung findet ihre wichtige Ergänzung in der Tatsache, daß neuerdings altorientalische Analogien zur israelitischen und jüdischen eschatologischen Erwartung bekannt geworden sind. In Babel enthält vor allem die Omina-Literatur den Gedanken einer Segenszeit und als Gegensatz dazu den einer Fluchzeit, und es scheint beliebt gewesen zu sein, die Schilderungen jener auf die Regierungszeit eines neuen Königs, der als der Erlöser und Bahnbrecher einer neuen Zeit begrüßt wurde, anzuwenden, während die Beschreibung der Fluchzeit dazu dienen mußte, einem König das Unglück anzudeuten, das ihn für den Fall schlechter Regierung treffen sollte (KAT³, S. 380 ff 392 ff). In der Schilderung dieser Fluchzeit ist z. B. von Erhebung des einen wider seinen Nächsten, aber auch von Verdunklung oder Ausbleiben der Sonne und des Mondes die Rede. Aehnlich ist die durch Seneca überlieferte Mitteilung des ¶ Berosus, daß die Erde brennen werde, wenn alle Sterne, die jetzt verschiedene Wege gehen, im Krebs zusammenkämen, daß aber eine Ueberschwemmung stattfinden werde, wenn dieselbe Schar von Sternen im Steinbock zusammenkomme. Aber wichtiger als diese babylonischen Analogien sind ägyptische: die Prophezeiung eines Priesters unter König Snefru (um 2950 v. Chr.) aus der Zeit von 2000—1800, die Prophezeiungen eines Lammes unter König Bokchoris (um 720), Prophezeiungen eines Töpfers unter einem König Amenophis aus dem 3. nachchristl. Jhd., aber vielleicht dem Grundstock nach bis in die 18. Dynastie (¶ Aegypten: I, 4) zurückreichend (sämtliche Texte mitgeteilt bei Hugo Greßmann: Altorientalische Texte und Bilder zum AT I, 1909, S. 204—209). Da schildert z. B. der erste dieser Texte, wie zuerst eine Zeit der Hungersnot kommt, — fremde Völker fallen ein, Aufruhr ist im Lande, alles Gute flieht, das Land geht zu Grunde, man raubt die Habe eines Mannes, die Feldfrucht ist gering, die Sonne leuchtet nur eine Stunde und ist bleich wie der Mond, das Unterste wird zu oberst gekehrt usw. Da kommt aus dem Süden der Erretterkönig, von einem Weibe (aus Nubien) geboren (?), der die getrennten ägyptischen Reiche vereinigt, alle Feinde zu Schande macht und allen Aufruhr beschwichtigt. Die Leute zur Zeit des „Sohnes eines Mannes" werden sich freuen, seinen Namen für alle Ewigkeit zu verewigen. Die Wahrheit wird wieder an ihre Stätte kommen, während die Lüge hinausgeworfen wird. Die Elenden werden erlöst usw. Ebenso beginnt der zweite Text, leider nur ganz lückenhaft erhalten, mit der Schilderung des traurigen Zustandes Aegyptens, worauf mit einem erfolgreichen Zug der Männer Aegyptens in das Land Syrien der große Umschlag erfolgen soll. Auch der dritte spricht unter den Trümmern seiner ersten Hälfte zuerst von „Widergesetzlichem", „Widernatürlichem", von „Mißhandelten" und vom „unglücklichen Aegypten" usw. Aber dann tritt der allbeliebte König auf, die Stadt der Gürtelträger (?) wird verödet werden wegen der Gesetzlosigkeiten, die sie an Aegypten verübt hatten. Für Aegypten wird das Heil so groß, daß die Ueberlebenden wünschen, die zuvor Verstorbenen möchten auferstehen, um daran Anteil zu erhalten. Der in Unordnung geratene Kalender kommt wieder zurecht, die Sonne, die sich verfinstert hatte, leuchtet wieder auf usw. Daß bei der Katastrophe auch die kosmischen Mächte in Mitleidenschaft gezogen sind, verdient volle Beachtung. Die „messianische" Deutung eines vierten Textes: „Mahnsprüche eines ägyptischen Weisen an einen König" aus der Zeit von ca. 1300 ist einstweilen noch zu unsicher, als daß sie weitergehende Schlüsse gestattete (Hugo Greßmann: A. a. O., S. 209 f). Ueberhaupt mahnt der bruchstückartige Charakter der mitgeteilten Texte zur Vorsicht in ihrer Deutung und Verwendung. Aber so viel wird durch sie allerdings über jeden Zweifel erhoben, daß eschatologische Vorstellungen, sowohl Unheils- als Heilserwartung, zur Zeit der aufkommenden Prophetie auch sonst auf altorientalischem Boden nachweisbar sind. Ja gewisse eschatologische Einzelzüge, die durchaus mythischer Art sind, lassen vermuten, daß der Ursprung dieser E. bis in mythische Zeit zurückreicht. Infolgedessen darf zum mindesten für solche eschatologische Vorstellungen, für die auf israelitischem Boden die besonderen Voraussetzungen fehlen, außerisraelitische Herkunft angenommen werden. Aber wichtiger ist die Erkenntnis dessen, was unter israelitischer Hand aus der E. geworden ist.

2. Die Predigt des ¶ Amos ist eine radikale Umwertung der populären eschatologischen Gedanken seiner Zeit. Ein „Tag Jahves", ein Tag der Abrechnung steht bevor: darin ist Amos mit seinen Zeitgenossen einig. Aber während ihn jene ferne wähnen (6$_{1.3}$) oder ihn gar herbeiwünschen (5$_{18}$), ist des Amos ganzes Auftreten die leibhaftige Verkündigung seiner unmittelbaren Nähe, und während das Ergebnis solcher Abrechnung für jene eitel Heil bedeutet, erkennt Amos darin lauter Unheil (5$_{18 ff}$). Er sieht sie als kriegerische Entscheidung vor der Tür (7$_{9.11}$): hinter den nahenden Assyrern steht unmittelbar Jahve selber, um die Katastrophe heraufzuführen (vgl. 1$_{4 f}$ $_{7 f}$ usw.). Der Assyrer als der vernichtende Kriegsfeind — das ist natürlich der zeitgeschichtliche Einschlag in Amos eschatologischer Erwartung. Sie enthält aber auch kosmische Motive, die uns aus der altorientalischen Erwartung zum Teil schon bekannt sind: Verfinsterung der Sonne (8$_{9}$), Erdbeben (2$_{13}$; dagegen sind 8$_{8}$ und 9$_{5}$ wohl später) und ausdörrender Glutwind (1$_{2}$). Auch der wahrscheinlich schon eschatologischer Tradition angehörige Gedanke von Plagen, die das Ende vorbereiten (nach späterer Terminologie „Wehen des Messias" genannt), klingt in 4$_{6—12}$ an. So stark steht Amos unter dem Bann des Glaubens an die Nähe dieses Endes, daß er schon in ihnen, in Heuschreckennot und Dürre, die endgültige Katastrophe meint erkennen zu müssen, bis er sie auf sein fürbittendes Gebet hin wieder vorüberziehen sieht (7$_{1—6}$). Aber darum wird das Ende doch nicht zögern, und unerbittlich kühn ist Amos in seiner Erwartung, wenn er darin nun die endgültige Katastrophe sieht. Da gibt es kein Entrinnen (2$_{14—16}$ 9$_{1—4}$). Die Jungfrau Israel fällt und steht nicht wieder auf (5$_{2}$ vgl. 6$_{9}$). Allerdings ist wieder von Geretteten die Rede (3$_{12}$ 5$_{3}$). Aber ihrer sind so wenig, daß ihre Nennung nur zur Charakteristik der Größe des Unheils zu dienen scheint, wie denn auch der Begriff des „Restes" als Bezeichnung der aus der Katastrophe Uebriggebliebenen, den Amos 5$_{15}$ offenbar als etwas Bekanntes übernimmt (zum ersten Male im

AT ist I Kön 19_{18} davon die Rede), ursprünglich zur Unheilseschatologie gehört (Hugo Greßmann: Ursprung, S. 21). Wenn übrigens an der genannten Stelle (5_{15}) wie auch 5_{4} Amos im Gedanken an die Zukunft einmal eine mildere Regung aufkommen läßt, so ist dieser Hoffnungsfaden vielleicht doch zu dünn, als daß man daran das Gewicht der in seinem Munde auch sonst befremdlichen Heilsweissagung aufhängen dürfte, mit der sein Buch gegenwärtig schließt ($9_{8\,b-15}$). Aus eigenem Glauben und Hoffen heraus fühlten sich Spätere berufen, mildernd einzugreifen, wo ihnen die alten Weissagungen zu herb klangen (vgl. Hos 2_{1-3} 11_{10} f Micha 2_{12} f u. a.). Es ist aber gerade des Amos Größe, daß er die populäre lichte Heilserwartung seiner Zeit in dunkle Unheilserwartung umbiegt, weil das Verhalten des Volkes vor dem sittlichen Urteil göttlicher Gerechtigkeit nicht zu bestehen vermag. — Dagegen haben dem ¶ *Hosea* persönliche Erlebnisse für das wunderbare Tagen einer helleren Zukunft hinter der Finsternis der kommenden Katastrophe das Auge geöffnet. So wenig er vom Weibe seiner Liebe, das ihm in Untreue den Rücken zugewandt hat, lassen kann, so wenig kann Jahve im letzten Grunde von Israel trotz aller Sünde des Volkes lassen; er muß es wieder zu Gnaden annehmen. Wohl ist zwar die Katastrophe in ihrem furchtbaren Lauf nicht mehr aufzuhalten, wie sie in der Gestalt des assyrischen Kriegsfeindes immer näher, bis in den Süden des Landes, heranbraust (5_{8} f), in des Siegers Gefolge Blutvergießen, Verwüstung, Exilierung (2_{13} f $8_{1.\,3.\,7}$ f 9_{3} ff. $_{11}$ ff $_{16}$ 10_{8} 11_{5} f 14_{1}), — und unvermittelt mischen sich in das Bild dieses Kriegselendes die fremden Züge einer mythischen Schilderung, die allem Anschein nach schon vorhandener Ueberlieferung angehören: Hölle, Tod, Pestilenz, göttlicher Sturm werden aufgeboten, um das Verderben voll zu machen (13_{14} f 4_{3}). Aber dann die Kehrseite, wiederum in den mannigfachsten Farben gemalt: das Volk in die Wüste zurückgeführt (2_{16}) und in Zelten wohnend (12_{10}), doch nicht zur Strafe, sondern um aufs neue die Zeit der ersten Liebe wachzurufen, als es einst aus Aegypten ins verheißene Land zog (2_{17}). Jener Zug wird sich wiederholen und das Land zu wunderbarer Fruchtbarkeit umgewandelt werden (2_{23} f), der Krieg daraus verschwinden und selbst die Tiere werden Frieden halten (2_{20}). Möglich, daß es sich bei dieser ganzen Vorstellung um eine durch die geschichtliche Vergangenheit Israels beeinflußte Umbildung einer älteren eschatologischen Ueberlieferung handelt, wonach am Ende der Zeiten das Paradies wiederkehrt und zum Paradies selbst die Wüste wird (dies letzte ja ein von Deuterojesaja mit Vorliebe behandelter Gedanke). Im fruchtbaren Lande wird Israel selber wie ein Fruchtgewächs blühen (14_{6-8}), und die abgebrochene Gemeinschaft mit seinem Gott wird zur vollen Liebesgemeinschaft ($2_{18.\,21}$ f $_{25}$ 14_{9}). Die Vermittlung zwischen eschatologischem Unheil und Heil geschieht auf menschlicher Seite durch Buße, ein für die Folgezeit fruchtbarer Gedanke (vgl. 2_{9} 3_{5} 6_{1-3} 10_{12}). — ¶ *Jesaja* hat man neuerdings den Propheten des Glaubens im Gegensatz zu einem Propheten der Hoffnung oder der Eschatologie genannt (so H. Hackmann: Die Zukunftserwartung des Jesaja, 1893, S. 174; Karl Marti im Kommentar, 1900, S. XXI). Wenn damit gesagt sein soll, daß er bloß der Mann der ernsten, rücksichtslosen Drohung, nicht der Prophet einer beglückenden Fernsicht und einer milden Tröstung sei, so ist daran nur richtig, daß auch für ihn wie für Amos und Hosea der Hauptton auf die Unheilsverkündigung fällt. Aber selbst wenn er während seiner ca. 40 jährigen Wirksamkeit Wandlungen der Anschauung durchgemacht hat, reicht seine Hoffnung auf eine bessere Zukunft bis in die Anfänge dieser Wirksamkeit zurück. Denn der wandelnde Träger solcher Hoffnung, sein Sohn, dem er den bedeutungsvollen Namen Schear-jaschub (= ein Rest bekehrt sich) gegeben hat, ist schon 734, sechs Jahre nach Jesajas Berufung, wenigstens groß genug, um mit dem Vater aufs Feld gehen zu können (7_{3}; zu dem in seinem Namen ausgesprochenen Gedanken vgl. auch 1_{25}). Der „Rest" setzt allerdings die Katastrophe voraus, und in wie großer Nähe sie Jesaja sieht, zeigt wieder der Name seines anderen Sohnes: „Raubebald-Eilebeute" (8_{3}). Er deutet zugleich an, wie Jesaja sie sich vorstellt: der sie herbeiführt, ist der Kriegsfeind von außen, vor dem Juda so wenig gefeit bleibt als das israelitische Nordreich und selbst Aegypten und Aethiopien (vgl. z. B. 7_{18} ff 20_{3} f 22_{6} f $28_{1-4.\,11}$ ff 29_{1-4}), und die Folge ist natürlich Verwüstung des Landes und Vernichtung oder Exilierung seiner Bewohner (3_{16} ff 5_{13} f. $_{17}$ $9_{13.\,16}$ usw.). Aber wieder ist die Schilderung der Katastrophe mit Zügen durchwoben, die sich nicht unmittelbar aus dem Gedanken an die Aktion des assyrischen Kriegsfeindes ergeben und wohl großenteils aus dem Schatz landläufiger eschatologischer Vorstellungen geschöpft sind. Dahin gehört vielleicht schon die den Boden der gemeinen Wirklichkeit verlassende mythisch klingende Beschreibung des kommenden Heeres: es kommt vom Ende der Erde, kein Müder noch Strauchelnder in ihm, die Räder seiner Wagen wie die Windsbraut usf. (5_{26-29}; ähnlich ist die Schilderung des Ninive bedrohenden Heeres bei Nahum 2_{4} ff). Mag indessen diese Vorstellung auch übernommen sein, den Ausschlag gibt, daß sie ganz und gar mit jahvistischem Geist durchdrungen ist: der Feind ist nur das dienende Werkzeug in Jahves allmächtiger Hand, und wo er sich darüber hinaus etwas anmaßt, büßt er mit dem eigenen Untergang (8_{9} f 10_{5-14} 14_{24-27} 17_{12-14} u. a.). Es ist Jahves alles überragende Größe, welche die bekannten tötlichen Schrecken des Unglückstages schafft: Sturm und Erdbeben (2_{12} ff 5_{25} 10_{3} 22_{5}), Gewitter und Wetterguß ($28_{2.\,15}$ 29_{6} $30_{28.\,30}$ f), Wasserflut (8_{7} f 28_{17}) und Feuerglut (30_{27}); und wieder drängt sich der Gedanke an eine stufenmäßige Reihenfolge der Plagen ein (9_{7}—10_{4} 5_{25-30}). Aber hinter aller Unheilsverkündigung steht doch, durch persönliche Pfänder verbürgt (vgl. 8_{16-18}), eine unwandelbare Hoffnung, anknüpfend an den geheiligten Boden selber, auf dem einst Jesaja die göttliche Gegenwart erfahren hat (1_{26} 28_{16} $31_{5.\,9}$ vgl. 6_{1} ff). Der Zion, wie ein mythischer Berg alles überragend wird der Mittelpunkt, wo sich die Völker Belehrung holen (2_{2-4} vgl. Micha 4_{1} f), der Weltfriede bricht an (2_{4} [= Micha 4_{3}] 9_{5} f), ein Friede, der in Wiederholung des goldenen Zeitalters selbst die Tierwelt mit einschließt (11_{6} f), die Trift wird zum Fruchtgefilde, und darin wohnen Recht und Gerechtigkeit (32_{15} f 1_{26}), der Geist läßt sich aus der Höhe hernieder (32_{15}), zumal auf den künftigen

König aus davidischem Geschlecht (11_{1-5} 9_{5} f), Licht breitet sich über das Volk, das im Dunkel wohnte (9_{1}), vielleicht eine Umdeutung, daß am Ende selbst in den Hades ein helles Licht leuchtet (H. Gunkel: Die israelitische Literatur, 1906, S. 68). Was der E. des Jesaja ihre Größe gibt, ist die Größe seines Gottes, dem er als dem unbedingt sieghaften geistigen Prinzip das fleischliche in seiner ganzen Unzulänglichkeit und Abhängigkeit entgegensetzt (vgl. $31_{1.\,3}$ $30_{1-5.\,15}$ f). Damit ist zu dem Supranaturalismus der späteren E. schon der unverrückbare Grund gelegt. — Im Gegensatz zu Jesaja scheint ¶Michas Predigt bei der radikalen Unglücksverkündigung stehen geblieben zu sein: völlige Verheerung (2_{4}), Samarien ein Steinhaufe (1_{6}), seine Götzenstätten eine Wüstenei (1_{7}), die Leute exiliert (1_{16}), Zion zum Felde umgepflügt, Jerusalem eine Trümmerstätte, der Tempelberg eine Waldhöhe (3_{12}), der Verkehr mit Jahve abgebrochen (3_{4}), — wir wüßten nicht, daß Micha für sein Zukunftsgemälde freundlichere Farben verwendet hätte (vgl. Jerem 26_{18}). Er fühlt sich in vollem Gegensatz zu den Propheten, die Heil verkünden (3_{5}). Durch das Bild des Unterganges als Folge der Schrecken des Krieges scheinen wieder die Züge einer mythologischen Naturkatastrophe hindurch: Jahve schreitet über die Höhen der Erde, und von seiner Berührung brechen die vulkanischen Schrecken los, daß Täler sich spalten, Berge schmelzen und die Lavamassen sich wassergleich über die Abhänge ergießen (1_{3} f). — Nicht minder deutlich ist die Zwiespältigkeit der eschatologischen Motive bei ¶Zephanja nachzuweisen. Er erwartet einen Krieg, — wahrscheinlich denkt er an die Skythen, die verheerend vom Norden heranstürmen. Aber plötzlich entdeckt man in ihnen sozusagen nur die menschliche Verkörperung von Schrecken, die eigentlich mythischer Natur sind: da steht, ohne irgendwelche Vermittelung, im Hintergrund der Gedanke an ein universales ¶Gericht ($1_{2.\,18}$), das bald als ein von Gott selbst veranstaltetes Opfer (1_{7} f), bald als Naturkatastrophe dargestellt wird, in die doch wieder die Kriegsfanfaren hineintönen: So kommt die urgewaltige Schilderung „jenes Tages" zu Stande: ein Tag des Grimms ist jener Tag (= dies irae dies illa!), ein Tag der Angst und Drangsal, ein Tag der Wüste und Verwüstung, ein Tag des Dunkels und der Finsternis, ein Tag der Wolke und des Gewölks, ein Tag der Drommete und des Kriegsgeschmetters (1_{15} f), dazu auch ein Feuertag (1_{18} 3_{8}). Je mehr die Häufung der Ausdrücke der Anschaulichkeit schadet, um so deutlicher spricht sie dafür, daß Zephanja hier zum guten Teil mit schon gegebenem Material arbeitet (Greßmann: a. a. O., S. 145 ff). — In ¶Nahums Zukunftsweissagung ist namentlich beachtenswert, daß sich das Unheil nicht auf Juda sondern auf seine Feinde (¶Niniveh) entlädt. Darin offenbart sich jener Wandel in der Wertschätzung Israels gegenüber der Heidenwelt, der den größeren Teil der späteren E. beherrscht und das künftige Ergehen beider gegensätzlich auszumalen liebt. Aber vor allem mußten die Ereignisse selber zu einer Verschiebung in der Betonung der Unheils- und der Heilseschatologie führen. Als die furchtbare Gerichtsdrohung in der Katastrophe, die über Juda erging, Wirklichkeit wurde, da stellte sich für die Propheten mehr und mehr die Aufgabe heraus, nicht bloß niederzureißen, sondern aufzubauen. So faßt ¶Jeremia seinen Beruf (1_{10}). Wohl ist er weit davon entfernt, nur Heil zu sehen (6_{14}), im Gegenteil, blutenden Herzens malt er, der Größe der Sünde Jerusalems entsprechend (vgl. z. B. 5_{1}), die Katastrophe aus, z. T. schon bekannte Züge verwendend. Aus dem Norden, „vom Ende der Erde", kommt der Kriegsfeind, wohl der Skythe, ein wunderbares Heer (4_{3} 5_{16} 6_{22} ff); Schwert, Hunger, Pest und wilde Tiere wüten (5_{6} 12_{12} 14_{12} usw.), oder in anderem Bilde: man bekommt Jahves Giftbecher zu trinken (8_{14} 9_{14} 23_{15}). So viel sind der Leichen, daß sie unbegraben liegen bleiben (7_{32} f 16_{4} 19_{7} u. a.). Dazu werden zur Katastrophe die bekannten naturhaften Vorgänge mitaufgeboten, Finsternis, Erdbeben, Sturm, Feuer, Wasserflut usw. ($4_{11\,ff.\,23\,ff}$ 10_{10} 21_{14} 30_{23} f 47_{2} u. a.). Doch weiß Jeremia auch, daß Jahves Gedanken Friedensgedanken sind, und daß er dem Volke Zukunft und Hoffnung geben will (29_{11}): nach 70 Jahren tritt die Wende zum Guten ein (29_{10}), man wächst wieder in den Besitz des Landes (32_{15}), das herrlich fruchtbar wird (31_{12} ff), das Volk frei und sicher unter dem Regiment des gerechten Sprosses aus Davids Haus (23_{5} f 30_{8} f 22_{4}). Und dabei wird in Jeremias Heilsverkündigung besonders jener subjektive, innerliche, echt religiöse Zug wichtig, der dazu mithelfen mußte, daß sich die eschatologische Erwartung gelegentlich aus der Verflechtung mit irdischen Dingen herauszulösen vermochte, die Verheißung einer Gotteserkenntnis als Folge eines von Gott selbst gegebenen Herzens (24_{7} 31_{31-34}), womit der „neue" „ewige" Bund umschrieben wird (32_{40}). Bei dieser Uebertragung der Zukunftshoffnung auf den Einzelnen ist seine Erwartung der Möglichkeit einer Heidenbekehrung (12_{15} f 16_{19} ff) um so weniger verwunderlich. In ¶Ezechiel begegnet man erst recht dem Individualisten, wenn er in der kommenden Katastrophe dem Einzelnen ganz genau nach seinem individuellen Tun vergolten werden läßt (3_{16-21} 33_{1-20}). Von der Katastrophe selbst spricht er in den gewohnten Bildern: vom Schwerte Jahves (21_{8} ff), von Hunger, wilden Tieren und Pest (5_{17} 14_{15} f), von Unbestatteten (31_{18} 32_{19} ff), vom Becher Jahves (23_{32} f), vom Ausgießen seines Zorns (14_{19} 20_{33} 22_{22}), vom Tag des Schreckens (7_{7}), von Sturm, Gewitter, Hagel, Erdbeben, Finsternis, Feuer usw. (13_{11} 21_{1-4} 30_{12} 34_{12} usw.). Wenn seinem die Unheilserwartung beherrschenden streng individuellen Vergeltungsglauben zum Trotz seine Heilserwartung doch wieder fast nur auf die Gemeinschaft Rücksicht nimmt (vgl. immerhin 11_{19} 18_{23} 20_{37} f 36_{26} f), so liegt der Grund darin, daß Ezechiels Ideal in der Theokratie besteht, deren Grundlage notwendig eine Gemeinschaft ist; daher bedarf es einer Wiederbelebung der volklichen Existenz aus dem Tode, den für das Volk das Exil bedeutete (37). Augenfällig ist der rein kultische Charakter der künftigen Theokratie (20_{40} f 40—48, vgl. Alfred Bertholet: Der Verfassungsentwurf des Hesekiel, 1896). Wenn die politische Messiasfigur, die darin keinen Raum hat, von Ezechiel doch nicht ganz ausgeschaltet wird, so scheint es, als hätte er sie nur aufgenommen, weil sie schon Bestandteil des eschatologischen Inventars seiner Vorgänger war (vgl. 17_{22-24} 21_{32} 34_{23} f 37_{24} f). Im übrigen gehört zu seiner Heilser-

wartung die Sammlung der unter die Heiden Zerstreuten, die wieder mit dem Auszug aus Aegypten in Parallele gesetzt wird (20 $_{34}$ ff 11 $_{17}$ 37 $_{12}$ f), ferner die Erhöhung des Zionberges (40 $_{2}$), die Fruchtbarkeit des Landes (36 $_{35}$ f), wie sie namentlich durch die wunderbaren Wirkungen der Tempelquelle hervorgerufen wird (47 $_{1-12}$), der paradiesische Friede, auch zwischen Mensch und Tier (34 $_{25}$ 37 $_{26}$). Ein Zug im Zukunftsbild, der fortan selten mehr fehlt, ist die Einigung des Volkes unter Einem „Hirten" (34 $_{23-31}$ 37 $_{15-24}$). Wenn nach dem jetzigen Text der glücklich erreichte Heilszustand durch einen letzten Feind zerstört wird, so liegt das an der Stellung der Weissagung über den Feind aus dem Norden, ¶ Gog (38 f), die vielleicht erst nachträglich eingeschoben ist. Sie bringt in klassischer Weise den Gedanken zum Ausdruck, daß der Heilsvollendung ein letzter Ansturm der Heiden vorangehen müsse, der mit deren Vernichtung endet. Zu einer positiven Rolle in Ezechiels E. bringen es die Heiden überhaupt nicht. Ihre Vernichtung, wenigstens die Vernichtung von Israels Feinden (25—32. 35), ist unerläßliche Bedingung für Israels künftige Sicherheit (28 $_{26}$ 34 $_{27}$ f). Dabei wiederholen sich zum Teil die siegreichen Gotteskämpfe gegen die chaotischen Ungeheuer der Urzeit (29 $_{5}$ 32 $_{4.6}$ ¶ Drache). Nur daß die Heiden erst der Tatsache überführt werden müssen, daß nicht Jahves Ohnmacht Israels Untergang herbeigeführt hat (z. B. 36 $_{23}$): in dieser Beziehung bedeutet seine Wiederherstellung für Ezechiel vor allem die notwendige Ehrenrettung Jahves; das Motiv seiner E. ist die ¶ Theodizee.

3. Das Volk, das ins Exil wandern mußte, konnte schon seine Prophetenschriften mit sich nehmen. Das ist wichtig: war ihre Unheilsverkündigung eingetroffen und ihnen somit durch den Gang der Ereignisse Recht gegeben worden (vgl. z. B. Jes 40 $_{2}$ mit Jerem 16 $_{18}$), mußte dann nicht auch das von ihnen geweissagte Heil, das noch ausstand, in Erfüllung gehen? Tatsächlich wird der Weissagungsbeweis eine Hauptstütze der eschatologischen Erwartung, so schon bei ¶ Deuterojesaja (vgl. 41 $_{26}$ 45 $_{21}$). Bei seinem hochgespannten Glauben an die unbedingte Macht seines Gottes über Geschichte wie über Natur kann er ihm auch wohl das Wunder zutrauen, daß er die Wüste zum Paradies zu wandeln vermöge, um, wie einst beim Auszug aus Aegypten, einen Weg für die Exulanten durch sie hindurchzulegen, darauf er sie herrlich in ihr Land zurückgeleite (40 $_{3-5}$ 41 $_{18-20}$ 48 $_{21}$ 55 $_{12}$ f). Und das künftige Jerusalem wird ein Hort des Friedens, unberührt von Unreinen und wohl bevölkert, mit aller Pracht und Herrlichkeit geschmückt, ein Eden, darin Gott herrscht und die Sünde getilgt ist (44 $_{22}$ 51 $_{3}$ 52 $_{1}$ f $_{7}$ 54 $_{1}$ ff $_{11}$ ff). Mit diesem Heil Israels kontrastiert der Untergang der feindlichen Weltmacht (42 $_{13}$ 47 49 $_{26}$), zu dem Jahve seinen „Gesalbten" Cyrus beruft (41 $_{2}$ f $_{25}$ 44 $_{28}$ 45 $_{4}$ f $_{13}$ 46 $_{9}$ ff 48 $_{14}$ f). Neben diesen partikularistischen Erwartungen einer politischen Unterwerfung der Heidenwelt (43 $_{3}$ f 45 $_{14}$ 49 $_{23}$) erhebt sich Deuterojesaja freilich in kühnem Glauben zum Gedanken ihres religiösen Anschlusses, ja ihrer Bekehrung, wozu Israel sogar selber als vermittelndes Organ berufen ist (42 $_{6}$ 45 $_{15.22}$ 49 $_{7}$ 51 $_{4}$ 52 $_{10}$ 55 $_{4}$ f). Seinen Triumph feiert dieser höchste Glaube an den Sieg nicht bloß Israels, sondern seiner Religion, in den Stücken vom ¶ Knecht Jahves (42 $_{1-4}$ 49 $_{1-6}$ 50 $_{4-9}$ 52 $_{13}$—53 $_{12}$), in deren letztem dem Knecht die wunderbare künftige Erhöhung, die herrliche Wiederbelebung nach dem Tode verheißen wird. — Es ist wie ein Wunder, daß ein so hochfliegender Glaube an das Kommen des Heiles, wie man ihn in der früheren Prophetie verbürgt fand (vgl. Sach 1 $_{6}$), auch da noch Stich hielt, wo die tatsächlichen Verhältnisse nach der Rückkehr ins jüdische Land allen Erwartungen Hohn zu sprechen schienen. Aber eine zweite Garantie für ihr Eintreffen fand man in der Macht des Kultes: es bedarf nur der Erfüllung der nächstliegenden kultischen Pflicht, des Wiederaufbaus des Tempels, und das Ende erscheint in Herrlichkeit, so bald, daß sich die Erwartung des Heiles an eine schon vorhandene Person, an ¶ Serubabel, anknüpfen läßt. Das ist die Ankündigung eines ¶ Haggai (2 $_{23}$) und eines ¶ Sacharja (3 $_{8}$ 6 $_{11}$ ff nach verbessertem Text): Himmel und Erde setzt Jahve zum Sturz der heidnischen Macht in Bewegung (Haggai 2 $_{6}$ f. $_{21}$ f vgl. Sach 2 $_{4.13}$), das jüdische Land wird von wunderbarer Fruchtbarkeit (Haggai 2 $_{19}$ Sach 8 $_{12}$ f), die Menschen darin sind zahlreich, auch länger (freilich nicht ewig!) lebend (Sach 2 $_{8}$ 8 $_{4}$ f), Jahve selber umgibt Jerusalem als Feuermauer (Sach 2 $_{9}$), und die Stadt überstrahlt der Glanz des neugebauten Tempels, zu dem Heiden ihren Reichtum und ihre Anbetung bringen (Haggai 2 $_{7}$ ff Sach 2 $_{15-17}$ 8 $_{20-23}$). — Aehnlich Tritojesaja (¶ Jesajabuch, 60 $_{5}$ ff 65 $_{20}$ ff 66 $_{18}$ ff), nur mit größerer Verachtung der Heiden (61 $_{5}$ f 66 $_{15}$ f). In die wunderbare Umwälzung zieht er erstmalig auch die himmlischen Lichtkörper hinein: Jahve selber tritt an Stelle von Sonne und Mond (60 $_{19}$ f), er schafft überhaupt nicht bloß eine neue Erde, sondern auch einen neuen Himmel (65 $_{17}$ 66 $_{22}$ vgl. 51 $_{6}$ 34 $_{4}$ Pslm 102 $_{27}$), womit im Grunde schon die Vorstellung einer Verschiedenheit der Weltäonen (Weltzeiten) ausgesprochen ist. Dagegen betont Tritojesajas Zeitgenosse ¶ Maleachi den Gedanken einer innerjüdischen Scheidung zwischen Frommen und Gottlosen, die durch das ¶ Gericht zu Stande gebracht werden soll (3 $_{5.17}$ f), ein Gedanke, der unter der Hitze der Parteistreitigkeiten der letzten Jahrhunderte üppig wuchern mußte. Dem Gericht selbst geht ein Vorläufer, ein „Bote" voran, Jahve den Weg bahnend (3 $_{1}$ ff), nach dem Nachtrag 3 $_{22-24}$ = ¶ Elias. — Den epigonenhaften Charakter der folgenden eschatologischen Erwartung spiegelt das Büchlein ¶ Joel, das man geradezu ein „Kompendium eschatologischer Dogmatik" hat nennen können. Der partikularistische Charakter, der ihm eigentümlich ist, erstreckt sich auch auf seine berühmte (Jes 32 $_{15}$ ausführende) Weissagung von der Geistesausgießung (3 $_{1}$ ff); denn unter „allem Fleisch", dem sie zu Gute kommen soll, sind nach dem Zusammenhang bloß Juden zu verstehen, während die Heiden als solche dem Vernichtungsgericht verfallen (4 $_{1}$ ff). Auch muß man sich hüten, jene Geisteswirkung in verchristlichendem Verständnis als eine ethische aufzufassen, während der Autor zunächst vielmehr rein pneumatische Zustände wie Ekstase, Vision, Zungenreden und dergl. im Auge hat. Immerhin ist das Büchlein ein wichtiger Zeuge für die starke eschatologische Spannung, in der man lebte. Es genügte eine Heuschreckenplage, um Joel in ihr das sichere Zeichen des unmittelbar bevorstehenden großen Gerichtstages er-

kennen zu lassen. Und sicher ist aus ähnlichen Erlebnissen heraus manche eschatologische Stelle in die ältere prophetische Literatur eingeschaltet worden. Eschatologisches Material stand in Fülle zur Verfügung; mit erstaunlicher Leichtigkeit wurde es mit der einfachen Einführungsformel: „an jenem Tage" zu immer neuen Weissagungen verwertet. Wie unter solcher Tätigkeit gelegentlich z. B. die Schilderung einer geschichtlichen Katastrophe Edoms zur eschatologischen Verkündigung des Weltgerichtes über die Heiden und der Wiederherstellung Israels erweitert werden konnte, zeigt die jetzige Gestalt des Büchleins ¶ Obadja (C. H. Cornill: Einleitung ins AT, 1908[6], S. 199 f). Und daß solche Gedanken tief in den Gemeindeglauben eingriffen, dafür sind die besten Zeugen die ¶ Psalmen, denen sich zu einem guten Teil entnehmen läßt, wie die nachexilische Gemeinde „dazu neigt, die jeweilige geschichtliche Situation, in der sie sich befindet, ihre politische Lage so gut wie ihre sozialen Zustände, im Lichte der messianischen Hoffnung zu betrachten. Das Leid, unter dem sie seufzt, betrachtet sie als den Durchgang zu ihrer Verherrlichung. Die Befreiung von ihm erwartet sie von dem Umschwung der Weltgeschichte, der mit dem Gerichte Gottes eintreten wird. Und sie hat die Empfindung, daß jeden Moment die Katastrophe eintreten, der Zorn Gottes ein Ende nehmen, ihr Recht ihr werden kann" (B. Stade: Die messianische Hoffnung im Psalter ZThK, 1892, S. 369—413, speziell 391 und H. Gunkel: Endhoffnung der Psalmisten, ChrW 1903, Sp. 1130 ff). Freilich bleiben die Glanzzeiten eschatologischen Glaubens die Zeiten großer Völkerbewegungen (der Zeit Alexanders d. Gr. z. B. gehört vielleicht das Buch ¶ Habakuk an), vor allem die Zeiten dringender Not; so namentlich die makkabäische, deren eschatologische Erwartungen sich in verschiedenen Apokalypsen (Daniel, Jes 24—27 33, Sach 9—14, Henoch 1—36 83—90 usw.) niedergeschlagen haben. In der Eschatologie des ¶ Danielbuches fällt neben dem Hervortreten des Glaubens an ¶ Auferstehung, der auch Jes 26 $_{19}$ ausgesprochen ist, der supranaturale und transzendente Charakter des erwarteten Gottesreiches auf, das den Reichen dieser Welt in absolutem Gegensatz gegenübergestellt wird (2 $_{44}$ f 7 $_{13}$ f), wenngleich es in Wirklichkeit auf Israels Weltherrschaft hinauskommt (7 $_{27}$). Hier ist das ¶ Gericht, das sein Kommen einleitet, schon eigentlich ein Weltgericht (7 $_{9}$ f. ¶ Menschensohn).

4. Es würde hier viel zu weit führen, die Erzeugnisse der spätjüdischen Literatur (¶ Pseudepigraphen des AT) im einzelnen auf ihre eschatologische Vorstellungen hin durchzugehen. Auch weisen sie nur selten wirklich organische Zukunftsbilder auf; was sie enthalten, ist in krausem Durcheinander eine Fülle z. T. sogar widersprechender, nur zu notdürftiger Einheit verbundener eschatologischer Einzelzüge. So sei hier nur in wenig Strichen eine zusammenfassende Uebersicht gegeben. Dabei fällt auf den ersten Blick eine Doppelheit der Vorstellungsreihen auf: einerseits ist die Erwartung nur auf die Zukunft des Judenvolkes als solchen gerichtet, der Gegensatz: Israel und die Heiden, jenem das Heil zufallend, während diese davon ausgeschlossen bleiben oder nur bedingt zur Teilnahme an ihm zugelassen werden; das Heil selber in rein nationalen Formen gedacht; sein Schauplatz ein durchaus irdischer, wenn auch von Unvollkommenheiten gereinigter: Palästina, Jerusalem, der Zionberg. An der Spitze der wiederhergestellten Nation, vielleicht selber ihr Wiederhersteller, der ¶ Messias. Andrerseits geht die Erwartung auf die Zukunft der ganzen Welt und der kosmischen Mächte sowie der einzelnen Menschen als solcher. Dieser Welt wird jene, dem gegenwärtigen „Aeon" (Weltzeit) der künftige, dem Diesseits das Jenseits, der Erde der Himmel gegenübergestellt, und ein Weltgericht, zu dem als Vorbedingung die Auferstehung gehört, entscheidet über ewige Seligkeit und ewige Verdammnis der Gerechten und der Gottlosen. Es ist klar, daß zwischen diesen beiden Gedankenreihen (man mag sie mit Wilhelm Bousset: Religion des Judentums im ntl. Zeitalter, 1906[2], S. 245 die spezifisch-nationale und die apokalyptische nennen) in der Theorie leichter zu scheiden ist, als in Wirklichkeit geschah. Tatsächlich greifen sie stets wieder ineinander über, und auch an bewußten Vermittelungen zwischen ihnen hat es nicht gefehlt. Natürlich ist ihre sachliche Verschiedenheit auf die Verschiedenheit ihres Ursprunges zurückzuführen. Während man in der ersten den Nachklang der spezifisch-israelitischen, von den Propheten geprägten Zukunftserwartung wiedererkennt, kommt in der zweiten die hinter der Prophetie zurückliegende altorientalische E. wieder zum Vorschein, die, in mythische Zeiten zurückreichend, Erde und Himmel gleichermaßen umspannt. Aber während diese früher nur ganz bruchstückweise zu Tage trat, erscheint sie in dieser spätjüdischen Literatur, zumal in IV Esra, in den Apokalypsen Baruchs und Abrahams und im slavischen Henoch in einer Weise ausgebildet, daß man ohne die Annahme eines erneuten starken Einströmens auswärtiger Einflüsse auf die damalige jüdische Gedankenwelt nicht auskommt. In erster Linie bietet sich hier neben babylonischen Einflüssen die Einwirkung der persischen E. (¶ Apokalyptik: I. jüdische, 3). — Das Ende wird in Bälde erwartet (z. B. IV Esra 4 $_{44—50}$, Baruchapok 20 $_{6}$ 85 $_{10}$); es kommt, wenn die von Gott dazu bestimmte Zeit „erfüllt" ist (z. B. Tobit 14 $_{5}$), mag man sie berechnen können oder nicht. Der Möglichkeit ihrer Berechnung hilft die Beobachtung der Drangsale der letzten Zeit, deren Gipfelung den unmittelbaren Eintritt des Endes auslösen muß (z. B. Henoch 99 $_{4}$ f IV Esra 5 $_{1—12}$ 6 $_{20—24}$ 9 $_{1—6}$ Baruchapok 25—27 48 $_{30—38}$ 70). Bald sind diese Drangsale mörderische Kriege; namentlich kommt es zu einem letzten Ansturm der Heiden gegen die Juden, wobei sich jene vor Jerusalem verbluten (z. B. Henoch 56 $_{5—8}$); bald sind es Seuchen, Landplagen, Feuerbrände, Hungersnot, Anarchie, Dämonenspuk, ungewohnte und schreckhafte Erscheinungen, zumal in den Wolken und am gestirnten Himmel. „Die Jahre werden verkürzt" (Henoch 80 $_{2}$ vgl. Mtth 24 $_{22}$). Auch nimmt die Bosheit in schreckenerregender Weise zu (z. B. Jubiläen 23 $_{16—21}$ Henoch 93 $_{8}$ f IV Esra 7 $_{23}$ f), um vielleicht in der Person eines widergöttlichen, direkt teuflischen Tyrannen, des spätern „Antichristen", zu gipfeln (Himmelfahrt Moses 8). Andrerseits werden in den wiederkehrenden Gestalten eines ¶ Elias, ¶ Moses, ¶ Henoch, ¶ Jeremia die unmittelbaren Vorläufer des ¶ Messias erwartet (z. B. IV Esra 6 $_{26}$, vgl. Mtth 16 $_{14}$). Dieser selber findet sich in der Zukunftserwartung keineswegs überall (z. B. nicht in den Jubiläen, vgl. auch JSir 50 $_{24}$),

oder er spielt zuweilen bloß eine nebensächliche Rolle (z. B. Henoch 90$_{37}$). Anders freilich vor allem im 17. salomonischen Psalm. Die erwähnte Vernichtung der heidnischen Macht ist die Kehrseite der anbrechenden Völkerherrschaft der Juden, die das Land erben (Henoch 5$_{7}$ vgl. Mtth 5$_{5}$). Die Bevölkerung darin wird zahlreich, gemehrt durch die Rückkehr der Zerstreuten (auch des ehemaligen Zehnstämmereiches Henoch 90$_{33}$ Pslm Salomos 11 Baruchbuch 5 IV Esra 13$_{39-47}$ Philo: De exsecrationibus, § 8 f). Auf dem Lande ruht der Segen, es wird ein Wunder der Fruchtbarkeit (Baruchapok 29), Jerusalem ein wunderherrlicher Ort (Tobit 13$_{9-16}$ IV Esra 10$_{25}$ ff Sibyllinen V$_{420}$ ff), von keines Unreinen Fuß betreten (Pslm Salomos 17$_{22.\ 30}$), Wohnstätte Jahves als Ort seines heiligen Tempels, dem selbst die Heiden, sofern sie nicht dem Vernichtungsgericht anheimgefallen sind, zum Teil ihre Ehrfurcht erweisen (z. B. Tobit 13$_{11}$ Sibyllinen III$_{716-726}$), wie sie denn auch politisch Israel untertan werden (Baruchapok 72$_{4}$ f). Den Teilnehmern am nationalen Heil wird langes, sorgloses Leben beschieden, Kinderreichtum, Freude usw. (z. B. Henoch 5$_{9}$ 10$_{17}$ 25$_{6}$),kurz, was hienieden schon als Lebensgut geschätzt wird. Unter Umständen erhöht der Anblick des elenden Zustandes der früheren Feinde den eigenen Genuß (vgl. Himmelfahrt Moses 10$_{10}$). Uebrigens sind die Güter der Heilszeit doch nicht bloß sinnlicher Natur. Die Sünde verschwindet, Israel wird eine Pflanze der Gerechtigkeit und freut sich seiner Gottesgemeinschaft (Henoch 10$_{16}$ 92$_{5}$ Jubiläen 1$_{15}$ ff Pslm Salomos 17$_{32.\ 41}$ 18$_{9}$). Als Mittel, auch die verstorbenen Volksgenossen dieser Segnungen mit teilhaftig werden zu lassen, stellt sich, wohl unter der Einwirkung fremder Glaubensgedanken, die ¶ Auferstehung ein, zunächst, wo sie ausschließlich dem Zwecke dient, die Teilnahme am messianischen Heil zu vermitteln, die Auferstehung der Gerechten (Pslm Salomos 3$_{12}$). Aber es liegt in der Natur der Dinge, daß, wo der Glaube an Auferstehung einmal Wurzel schlug, man auf die Dauer sie sich nicht bloß auf einen Teil der Menschheit, seien es Gerechte, seien es Juden, beschränkt denken konnte. Zudem erscheint der Auferstehungsgedanke, wohl als Folge parsistischer Beeinflussung, gewöhnlich verbunden mit dem Gedanken an ein förmliches ¶ Gericht, einem Gedanken, der mit seiner Scheidung von Gerechten und Gottlosen seinerseits zur Individualisierung der Vorstellungen drängen mußte. Damit greift an dieser Stelle deutlich genug die zweite der oben unterschiedenen Vorstellungsreihen ein, deren Individualismus über alle nationale Beschränktheit hinausweist. Ihr Universalismus umspannt zugleich den Kosmos: diese ganze Welt, pessimistisch genug als schlecht und an sich schon vergänglich beurteilt (z. B. Henoch 48$_{7}$ IV Esra 4$_{27}$), geht unter, durch eine neue Sintflut überschwemmt (Henoch 10$_{2}$ 54$_{7}$ ff u. a., vgl. Mtth 24$_{37}$) oder durch einen Weltbrand verzehrt (Sibyllinen III$_{84}$ ff IV$_{172-179}$ Leben Adams und Evas 49 f); eine neue Welt, zeitlich mit „jenem Aeon" zusammenfallend, wird der Schauplatz des künftigen Heiles (IV Esra 7$_{50}$), vorzugsweise als eine himmlische Welt vorgestellt. Im Himmel haben sich die Frommen durch ihren Erdenwandel schon einen Schatz guter Werke angehäuft (Henoch 38$_{2}$ Baruchapok 14$_{12}$ IV Esra 7$_{77}$ vgl. Mtth 6$_{20}$); dort als in der Wohnstätte Gottes werden sie zum göttlichen Mahle versammelt (Henoch 62$_{14}$), mit Heil gesättigt (45$_{6}$); ihre Speise ist nach sinnlicherer Fassung außer ¶ Manna u. a. das Fleisch von ¶ Leviathan und Behemoth (Baruch 29$_{4}$), ihre Kleider sind Herrlichkeit (Henoch 62$_{15}$ f.); im Himmel genießen sie Licht und Leben im Vollsinn des Wortes (Henoch 58$_{3.\ 5}$ f), dort werden sie den Engeln und den Sternen gleich (Henoch 104$_{4.\ 6}$ Himmelfahrt Moses 10$_{9}$ IV Esra 7$_{97}$ Baruchapok 51$_{9}$). In den Himmel, dessen Gewölbe vielleicht selber schon im Bilde einer Stadt angeschaut zu werden pflegte, wird Jerusalem versetzt (slavischer Henoch 55$_{2}$ f), eben dahin das Paradies verlegt (¶ Paradiesesmythus), dessen Wiederkehr am Ende der Tage erwartet wird (syrische Baruchapok 51$_{11}$, griechische 4, slavischer Henoch 8—9). Das himmlische Jerusalem kann aber auch auf die Erde herniederkommen (Henoch 90$_{29}$ vgl. Apok Joh 21$_{10}$ ff), ebenso das Paradies wiederum auf Erden erscheinen (Apok Moses 13 28 IV Esra 7$_{36-38}$). Wo es auch sei, spendet sein Lebensbaum den Seligen Unsterblichkeitsspeise (Henoch 25$_{4}$ f Testament Levis 18) und wohnt der Friede, Friede auch mit den Tieren (Baruch 73$_{6}$ Sibyllinen III$_{788-795}$ Philo: De praemiis et poenis, § 15). Sein Herrscher, je nach der Lage des Paradieses der himmlische Messias, ist möglicherweise der wiedergekehrte erhöhte Urmensch (¶ Menschensohn im AT, vgl. Baruchapok 29$_{3}$ ff). Auch die irdische Seligkeit verklärt Licht vom Himmel her (Henoch 5$_{7}$ 96$_{3}$). Natürlich tragen in diesem ins Ueberirdische gesteigerten Zukunftsbild auch die Heilsgüter entsprechend mehr geistigen und ethischen Charakter (Henoch 107$_{1}$ IV Esra 4$_{27-32}$ 7$_{113}$ f). Im Gegensatz zum Lose der Gerechten ist das der Gottlosen Unseligkeit, sei es, daß sie im Hades (¶ Totenreich) verbleiben, der dadurch zum definitiven Strafort für sie wird, sei es, daß sie zum Gericht wiederkehren, um endgültiger Vernichtung oder ewiger Peinigung zu verfallen. Die Vorstellungen sind hier am wenigsten einheitlich (II Makk 7$_{14}$ Pslm Salomos 15$_{10}$ ff Henoch 103$_{8}$ und viele andere). Die Hölle, wohin die Sünder gelangen, wird geradezu mit dem Tale Hinnom (Ge-hinnom, daher Gehenna) bei Jerusalem gleichgesetzt (z. B. Henoch 27) oder häufiger unterirdisch gedacht (z. B. 90$_{24-26}$); aber bei der allgemeinen Neigung, das ganze jenseitige Leben in die Himmelssphäre zu verlegen, wird sie wohl auch einmal in den dritten Himmel gerückt (slavischer Henoch 8—10). — Verrät sich schon darin, so gut wie in der Verlegung Jerusalems in den Himmel, eine Verschmelzung nationaler und apokalyptischer E., so tritt eine solche noch deutlicher zu Tage, wo die Zeit messianischer Herrschaft lediglich als Episode im Zukunftsdrama, d. h. als bloße Vorstufe des ewigen Heilszustandes angesehen wird (so zuerst in der Wochenapokalypse Henochs 93 91$_{12-17}$ Sibyllinen III$_{652}$ ff IV Esra 7$_{26}$ ff 12$_{34}$ Baruchapok 29 f 40$_{3}$ vgl. Apok 20$_{4}$ ff). Ist hier in systematischem Interesse die künstliche Trennung der beiden eschatologischen Vorstellungsreihen reinlich durchgeführt, so ist es dagegen ein sprechendes Beispiel ihrer Vermischung, wenn vom zweiten Aeon die Weltherrschaft Israels erwartet wird (vgl. z. B. IV Esra 6$_{7}$ ff). So wenig vermochte die jüdische E. im Grunde von der Rücksicht auf das eigene Volk loszukommen. Worin sie die Grenzen des Nationalen überschritt, das blieb nur

lose angeeignetes Herrschaftsgebiet, und wuchs mit dem eigensten Interessenkreis nie ganz organisch zusammen. Trotz dieser Beschränkung ist die E. von einer ganz ungeheuren Bedeutung geworden, selbst für das einzelne Individuum, das auch damals immer noch die Sache der Gesamtheit zur eigenen gemacht hat. Was man in der eschatologischen Erwartung die im eigentlichen Sinne individualistische Strömung nennen kann, ist über gewisse, immerhin bedeutsame Ansätze nicht hinausgekommen. Der schon im Parsismus (¶Perser usw.) eine Rolle spielende Gedanke einer Vergeltung gleich nach dem Tode fehlt dem Spätjudentum nicht (vgl. Jubiläen 23 $_{31}$ 24 $_{31}$ Henoch 104 $_{1-5}$); im hellenistischen Judentum ist er unter dem Einfluß griechischer Vorstellungen sogar zu unbedingter Vorherrschaft gekommen (Weish 3 $_{1-3}$ 5 $_{2\ ff}$ IV Makk 18 $_{3.\ 23}$ Philo). Doch blieb es dem Christentum vorbehalten, das Individuum auch in dieser Beziehung von seiner nationalen Gebundenheit erst völlig selbständig zu machen.

Außer den einschlägigen Kapiteln in den Darstellungen der at.lichen Religionsgeschichte u. Theologie: Eugen Hühn: Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim I, 1899; — R. H. Charles: A Critical History of the doctrine of the future life in Israel, in Judaism and in Christianity, 1899; — Hermann Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 1903, S. 21—25; — ‡Ders.: Die israelitische Literatur (in: Kultur der Gegenwart I, 7, 1906), S. 68. 78 ff; — Hugo Greßmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905; — Paul Volz: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903; — Emil Schürer: Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J.-Chr. II, 1907[4], S. 579—651; — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, 1906[2], S. 233—346; — Ders.: Die jüdische Apokalyptik, 1903; — Ludwig Couard: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der at.lichen Apokryphen und Pseudepigraphen, 1907, S. 189—244; — A. Causse: L'évolution de l'espérance messianique dans le Christianisme primitif, 1908, S. 7—85; — Ernst Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902; — A. Kohut: Was hat die talmudische E. aus dem Parsismus aufgenommen? (in ZDMG XXI, 1867, S. 552—591). **Bertholet.**

Eschatologie: III. Urchristliche.

1. Begriff: a) Umfang; — b) Herkunft; — c) Gliederung; — 2. Die nationalen Züge; — 3. Die universalistische Ausgestaltung: a) Die beiden Welten; — b) Vorzeichen; — c) Erscheinen des Thrones Gottes und des Menschensohns; — d) Die Auferstehung der Toten; — e) Das Weltgericht; — f) Die Ewigkeit; — g) Das „tausendjährige" Reich; — 4. Die individualistische Strömung; — 5. Bleibende Bedeutung.

1. a) Während die Eschatologie in der neueren Dogmatik nur den Abschluß und Ausklang der Glaubenslehre bildet und vielleicht in der persönlichen Glaubensüberzeugung des modernen Christen eine noch geringere Bedeutung hat als in der ausgebildeten Lehre, ist sie für das Urchristentum das eigentliche Lebenselement, der Hauptinhalt des Glaubens und die Haupttriebkraft des Lebens gewesen. Wie konnte das auch anders sein, da man das Ende der Welt und das Kommen Christi selbst zu erleben so gewiß war, daß die Thessalonicher durch den Tod von Christen schwer beunruhigt wurden I Thess 4 $_{13\ ff}$, und daß Paulus selbst solchen Tod als besondere Strafe Gottes ansah I Kor 11 $_{30}$. Wurde es doch als ein Wort Jesu überliefert, daß das gegenwärtige Geschlecht noch alles erleben würde Mrk 13 $_{30}$, ja daß die Apostel nicht einmal mehr alle Städte Palästinas mit ihrer Botschaft von dem nahen Gottesreiche zu durcheilen vermöchten Mtth 10 $_{23}$. Die letzte Stunde hatte für die alte Welt geschlagen; in dem Wehen des Geistes spürte man die Morgenluft der Ewigkeit; die Nacht schien vergangen, der Tag angebrochen Röm 13 $_{12}$ I Joh 2 $_{18}$. So sind denn auch alle Hauptbegriffe des neuen Testaments eschatologisch bedingt: das ¶Reich Gottes, auf das man hoffte Apgsch 1 $_{6}$, der Geist Gottes, den man erlebte Apgsch 2 $_{16\ f}$ (¶Geist u. G.sgaben), vor allem auch die Person Christi selbst (¶Christologie: I). „Jesus ist der Christus" bedeutet für das Urchristentum in erster Linie, daß er auf den Wolken des Himmels kommen, seine Feinde vernichten und das Reich Gottes aufrichten werde. Und Christ ist, wer dieses Kommen Jesu vom Himmel (¶Parusie) zuversichtlich erwartet I Thess 1 $_{10}$.

1. b) Trotzdem so das ganze NT gewissermaßen in E. getaucht ist, ist doch eine ausdrückliche Belehrung über die letzten Dinge verhältnismäßig selten und außer der Offenbarung des Johannes auf bestimmte kleinere Partien wie Mrk 13 und Parallelen, I Kor 15, I Thess 4 f und einige andere Stellen beschränkt. Diese merkwürdige Erscheinung erklärt sich daraus, daß der Inhalt der urchristlichen Zukunftserwartung nicht aus dem Evangelium erwachsen, sondern fast ganz aus dem Judentum herübergekommen ist (¶E.: II). So wird z. B. das ¶Reich Gottes, einer der Hauptbegriffe der Predigt Jesu, niemals ausdrücklich beschrieben: er wird als bekannt vorausgesetzt. Es wird auch keine bestimmte Auswahl der eschatologischen Gedanken des Judentums getroffen; vielmehr tritt uns im NT dieselbe bunte und oft widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit wie im Judentum entgegen. Nur die Begründung und Wertschätzung der einzelnen Gedankenreihen ist eine verschiedene, insofern dieselben mit der Person und dem Werke Jesu als des Messias in Beziehung gebracht werden. Auch läßt sich innerhalb des NT eine Weiterbildung in bestimmter Richtung erkennen, die hauptsächlich durch das Ausbleiben der erwarteten Ereignisse bedingt ist. Wir können sagen, daß die urchristliche E. die durch den Glauben an die Messianität Jesu bestimmte Fortentwicklung der selbst im Fluß begriffenen jüdischen Zukunftshoffnung ist.

1. c) Nun lassen sich drei Strömungen unterscheiden, welche die Entwicklung der jüdisch christlichen E. bedingt haben: eine nationale, eine universalistische und eine individualistische. Die nationale Strömung stammt natürlich aus dem Judentum und bezieht sich auf die Zukunft des Volkes Israel. In ihrem Mittelpunkte steht der Begriff des Reiches oder der Herrschaft Gottes. Die universalistische hat ihren Ursprung im Orient und sucht das Geschick der ganzen Welt zu enthüllen. Sie dreht sich um die Lehre von den beiden Aeonen oder Welten. Die dritte dringt aus dem ¶Hellenismus ein und befaßt sich mit dem Schicksal der Einzelnen Seele. Ihr Grundgedanke ist der ¶Dualismus von Leib und Seele. Indem wir diese drei Strömungen nach ihrem Verlaufe ins Christentum hinein verfolgen, werden wir am besten einen Einblick in das Werden und Wesen der urchristlichen E. gewinnen.

2. Die nationale Strömung hat ihren Ursprung in dem Glauben, daß Israel das auser-

wählte Volk Gottes sei. Aus diesem Glauben erwuchs ihm die Hoffnung, daß Gott ihm dereinst den Sieg über alle seine Feinde geben und selbst die Königsherrschaft auf dem Berge Zion und in Jerusalem antreten werde Jes 24 $_{23}$. Auf den Trümmern der alten Weltreiche soll sich nach Dan 2 $_{44}$ diese Herrschaft Gottes und seines Volkes erheben. Man hoffte auf einen „Tag des Herrn“, an dem die Feinde des Gottesvolkes vernichtet, seine Zerstreuten zurückgeführt, Jerusalem zum Mittelpunkt der Welt und die Herrschaft Gottes in seinem Volke aufgerichtet werden sollte. Aber das alles wird sich nicht in geschichtlicher Entwicklung vollziehen, sondern durch ein plötzliches und wunderbares Eingreifen Gottes von oben her, der es entweder selbst oder durch einen göttlichen Helden ausführt, einen „Sohn“ oder „Sproß“ Davids. Gegen diese Volkshoffnung haben die alten Propheten zum Teil scharfen Protest erhoben, indem sie den „Tag des Herrn“ nicht als ein Vernichtungsgericht der Feinde Israels, sondern des Volkes selbst durch seine Feinde verkündeten. Freilich haben sie damit die Volkshoffnung nicht zerstören können; vielmehr haben sie später auch selbst mit dazu beigetragen, daß diese Hoffnung für den geläuterten Rest des Volkes bestehen blieb und gestärkt wurde. Vor allem aber haben sie mit ihrer Predigt der ganzen Hoffnung eine sittliche Grundlage gegeben: die Erfüllung wurde von dem Verhalten des Volkes gegenüber dem Willen Gottes abhängig gemacht, und das Gericht blieb als ein Gericht Gottes auch über die Gottlosen im Volke selbst bestehen. An diese sittliche Grundlage und Bedingung knüpften ¶ Johannes der Täufer und Jesus an, indem sie bei ihrer Verkündigung vom Kommen des Reiches Gottes den Gedanken des Gerichtes in den Vordergrund stellten und das Volk zur Sinnesänderung aufriefen: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ Mtth 3 $_{2}$ 4 $_{17}$. — Diese Betonung des nach rein sittlichen Grundsätzen sich vollziehenden Gerichtes Gottes ist das entscheidende Neue in der eschatologischen Verkündigung Jesu, das nicht nur in den großen Gerichtsgemälden wie Mtth 25 $_{31-46}$, sondern z. B. auch in der Bergpredigt den Grundton bildet. Im übrigen aber ist nach den Evangelien, vielleicht für den Glauben Jesu, jedenfalls der Urgemeinde noch ein starker Einschlag der nationalen Zukunftshoffnung anzunehmen. Nicht nur wird der Messias öfter „Sohn Davids“ genannt, sondern auch das Reich Gottes kann als „das Reich unseres Vaters David“ bezeichnet werden, das nur für das Volk Israel geschaffen wird Mrk 10 $_{47}$ 11 $_{10}$. In der Frage der Jünger Apgsch 1 $_{6}$: „Herr, wirst du auf diese Zeit wieder aufrichten das Reich Israel?“ kommt diese nationale Hoffnung der Urgemeinde zu klassischem Ausdruck. Die Hauptstadt des Gottesreiches ist Jerusalem Mtth 5 $_{35}$. Hier soll der Thron des Messias und seiner Vasallen sich erheben Mrk 10 $_{37}$. Ueberhaupt ist die Wahl von zwölf Aposteln, mag sie nun auf ¶ Jesus zurückgehen oder nicht, ein bedeutsames Zeichen der nationalen Grundstimmung der E. der ¶ Urgemeinde Mtth 19 $_{28}$. Auch die Rückkehr der Zerstreuten aus allen vier Weltteilen ins heilige Land wird erwartet Mtth 24 $_{31}$. Endlich wird auch hier die Herrlichkeit des kommenden Reiches trotz des völligen Bruches zwischen einst und jetzt mit irdischen Farben gemalt, die vermutlich nicht bloß bildlich zu verstehen sind Mtth 8 $_{11}$ 19 $_{29}$ Luk 13 $_{29}$ 14 $_{16-24}$ Mtth 22 $_{1-14}$ 25 $_{1-13}$ Luk 14 $_{15}$ 22 $_{16.\ 30}$ Mrk 14 $_{25}$. — Nur eins wird in den Evangelien nirgends berührt: das Gericht über die äußern Feinde Israels. Das war für die Jünger Jesu gänzlich in den Hintergrund getreten. In dieser durch die rein ethische Gerichtsauffassung bedingten Ausscheidung aller politischen Elemente liegt die bedeutendste Ausschaltung der nationalen Züge in der urchristlichen gegenüber der jüdischen E. Um so schärfer tritt uns der nationale Gegensatz in der von Haß und glühendem Verlangen nach Vernichtung der heidnischen Weltmacht getragenen Zukunftshoffnung der ¶ Offenbarung des Johannes entgegen. Rom ist Babel und das römische Reich das Reich des Teufels, dessen endliche Vernichtung unter dem Bilde eines den Vögeln bereiteten Fraßes erscheint 2 $_{13}$ 17 $_{5}$ 19 $_{17-21}$. Jerusalem ist natürlich auch hier die heilige und geliebte Stadt, in der die Herrschaft Gottes und seines Christus aufgerichtet wird 11 $_{2}$ 14 $_{20}$ 20 $_{9}$. Auf ihren Grundsteinen stehen die Namen der zwölf Apostel; an ihren Pforten die der zwölf Stämme. — Selbst bei Paulus ist trotz seines Universalismus die nationale Strömung noch in einzelnen leisen Wellen spürbar. Die Juden haben von Haus aus vor den Heiden viel voraus Röm 3 und 9. Ja, Paulus kann die Meinung aussprechen, daß um ihretwillen die Heiden gerettet werden Röm 11 $_{11-31}$. Sie sind der edle Oelbaum, auf den die Heidenchristen als wilde Schößlinge gepfropft werden Röm 11 $_{16}$ ff. Ganz versiegt ist die nationale Strömung endlich bei Johannes. Hier kommt freilich das Heil noch von den Juden, gehört ihnen aber nicht mehr; Jerusalem hat aufgehört, die Stätte der Anbetung zu sein Joh 4 $_{21}$ ff. Der johanneische Christus spricht es ausdrücklich aus, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei 18 $_{36}$.

3. Mit der nationalen Hoffnung Israels und des Judentums verband sich aber je länger je mehr eine universalistische, die man auch die „apokalyptische“ nennt, weil sie „Enthüllungen“ über das Endgeschick der ganzen Welt zu geben weiß (über das geschichtliche Verhältnis der „nationalen“ und der „apokalyptischen“ E. ¶ E.: II, 4). Sie wirkt schon im AT auf die Gestaltung der nationalen Hoffnung ein und hat dort ihre bedeutendste Ausprägung im Buche ¶ Daniel erhalten. Bei immer erneuter Zufuhr von außen, besonders aus dem Parsismus, hat sie im Judentum allmählich so die Oberhand gewonnen, daß sie schließlich, wie namentlich die Apokalypsen (Enthüllungen) des IV Esra und des Baruch zeigen, der nationalen Hoffnung geradezu gefährlich geworden ist. Im NT hat sie die letztere bald ganz verdrängt und so den Universalismus des Christentums am meisten mit begründen helfen.

3. a) Im Mittelpunkte dieser Anschauung steht die Lehre von den beiden Aeonen oder Welten, die in IV Esra 7 $_{50}$ ihren bezeichnendsten Ausdruck gefunden hat: „Der Höchste hat nicht einen Aeon geschaffen, sondern zwei“. „Diese“ und „jene“ Welt stehen dabei in schroff dualistischem Gegensatze zu einander, der nicht nur ein Gegensatz des Raumes und der Zeit (unten — oben; diesseits — jenseits; gegenwärtig — zukünftig), sondern vor allem auch der Art ist (vergänglich — unvergänglich; sterblich — unsterblich; nichtig — herr-

lich; böse — gut). Das kommt besonders darin zum Ausdruck, daß der ¶ Teufel mit seinen Scharen, den bösen Engeln und Dämonen, als Gott und Herrscher dieser Welt erscheint (über die Herkunft dieser Anschauung ¶ E.: II, 4). Im NT bildet dieser Gegensatz der beiden Welten die Grundlage der E. wie der gesamten religiösen Weltanschauung überhaupt. Das eschatologische Drama besteht hier zuerst und überall in dem Kampfe Christi mit dem Teufel und seinen Mächten, von den Dämonenaustreibungen Jesu an Mtth 12 ₂₈ Luk 11 ₂₀ bis zur einstigen Ueberwindung des letzten Feindes, des Todes I Kor 15 ₂₆ vgl. Luk 4 ₆ II Kor 4 ₄ Joh 12 ₃₁ 14 ₃₀ 16 ₁₁ Apok Joh 12 ₁ ff 20 ₁ ff usw. Der für die ganze christliche Religion grundlegende Gegensatz vom „Diesseits" und „Jenseits" hat in dieser aus dem Orient stammenden Apokalyptik seine letzte geschichtliche Wurzel. Aus ihr entwickelt sich nun auch das ganze universalistische Zukunftsbild, das den Zusammenbruch der alten Welt und das Hereinbrechen einer neuen Ewigkeitswelt schildert. Wir können es als ein großes Drama in vier Akten betrachten, dem noch ein grausiges Vorspiel voraufgeht. Die Vorzeichen (b); 1. Akt: die Erscheinung des Thrones Gottes und des Menschensohns (c); 2. Akt: die Auferstehung der Toten (d); 3. Akt: das große Weltgericht Gottes (e); 4. Akt: die Ewigkeit (f).

3. b) Das Ende der Welt kommt wohl plötzlich, aber doch nicht unvorbereitet. Man kann es berechnen. So redet Daniel von 70 Jahrwochen (Dan 9). Die Perser berechneten 12 Perioden zu je 1000 Jahren. Die gewöhnliche Rechnung der Juden zählt 6000 Jahre bis zum Ende der Welt, dem „Tage des Herrn", der nach einer Deutung von Pslm 90 ₄ das 7. Jahrtausend umfaßt. Solche Berechnungen gehen wohl zuletzt auf babylonische Astrologie zurück, nach der die Weltzeitalter wahrscheinlich je nach der Stellung der Sonne zu den Tierkreiszeichen bestimmt wurden. Man stand damals im Zeichen des Widders, dem das Zeitalter des Stieres vorangegangen war. Daher spielen vielleicht auch Stier und Widder (Lamm) in der Mythologie eine so bedeutende Rolle. Da der Apokalyptiker natürlich immer von sich aus rückwärts rechnete, so war das Resultat stets: das Ende der Weltzeiten ist gekommen I Kor 10 ₁₁. Woran konnte man das erkennen? Gab es sichere Anzeichen dafür? Nach der Meinung der Zeit so sichere, wie die Morgen- und Abendröte für das Wetter (Mtth 16 ₂ f) oder wie das Knospen der Bäume für das Herannahen des Frühlings (Mrk 13 ₂₈). Sie bestehen in besonders auffallenden und schrecklichen Ereignissen in Natur- und Menschenwelt. Die Offenbarung des Johannes zählt in grotesken, mit glühenden Farben gemalten Bildern sieben (die von den Apokalyptikern gewöhnlich angenommene Zahl) Reihen von Plagen auf. Nach Mrk 13 bezeichnen Kriege, Erdbeben und Hungersnot den Anfang der Wehen. „Wehen" nannte man diese Vorzeichen von der Anschauung aus, daß die alte Welt die neue gewissermaßen aus sich gebiert. Als zweites Stadium wird angegeben, daß der von Daniel geweissagte „Greuel der Verwüstung" an heiliger Stätte stehe, was sich natürlich nach der Meinung des Schreibers damals irgendwie — etwa in dem Versuch des Aufrichtens eines Kaligula-Standbildes im Tempel — erfüllt haben muß. Nach II Thess 2 ist es der „Mensch der Sünde", eine in den Johannesbriefen als „Antichrist" bezeichnete Verkörperung des Bösen, ein teuflisches Widerspiel Christi. Ist dies Vorzeichen eingetreten, dann hat es sozusagen ³/₄ 12 geschlagen. Dann beginnt die alte Welt zu wanken; Sonne und Mond verlieren ihren Schein; die Sterne fallen vom Himmel; des Himmels Kräfte, d. h. die Geister der Planeten und des Tierkreises, die gewaltigen Regenten des Schicksals, beginnen sich zu bewegen und in Verwirrung zu geraten. Und mitten in diesen Vorzeichen glaubte man damals drin zu stehen! Welche Aufregung, welche fieberhafte Angst mußte das in vielen erzeugen! Aber auch, welche sieghafte Hoffnung mußte es entzünden! Hebet eure Häupter auf, darum, daß sich eure Erlösung nahet!

3. c) „Dann werden sie sehen des Menschen Sohn kommen in großer Kraft und Herrlichkeit." „Denn er selbst, der Herr wird mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes herniederkommen vom Himmel." Das geschieht trotz aller Vorzeichen plötzlich und unerwartet. Wie aus gewitterschwüler Wolke der Blitz zuckt und mit einem Schlage alles erleuchtet, oder wie zu Noahs Zeiten die Sintflut über die Sorglosen plötzlich hereinbrach, so bricht die Ewigkeit in die Zeit hinein Mtth 24 ₂₆ f. ₃₇₋₄₁; so unversehens, wie der Dieb in der Nacht Mtth 24 ₄₃ Luk 12 ₃₉ I Thess 5 ₄. ₂ Apok Joh 3 ₃ 16 ₁₅ II Petr 3 ₁₀. Andere Bilder bieten noch die Gleichnisse von den wartenden Knechten Mrk 13 ₃₃₋₃₆ und von den fünf klugen und fünf törichten Jungfrauen Mtth 25 ₁₃. An Stelle des Menschensohns erscheint bei den Apokalyptikern auch „der Thron Gottes", d. h. Gott selbst auf dem Richterthron. Auch das „Zeichen" des Menschensohns ist wohl sein Richterthron Mtth 24 ₃₀ 19 ₂₈ II Kor 5 ₁₀ Apok Joh 12 ₁. ₃ 15 ₁. Aber er erscheint nicht allein, sondern umgeben von Myriaden von Engeln, begleitet von allen Heiligen, dem ganzen himmlischen Hofstaat I Thess 3 ₁₃ 4 ₁₆. Wir haben uns diese Erscheinung umstrahlt von einem blendenden Lichte oder auch umwallt von einem ungeheuren Feuermeer zu denken, das alles Nichtige verzehrt I Kor 3 ₁₃ 4 ₁₅ II Thess 1 ₈. Der nächste Zweck des Erscheinens Gottes oder des Menschensohns ist die Abhaltung des großen Weltgerichts, zu dem alle Menschen, Lebende und Tote, erscheinen müssen.

3. d) Die Auferweckung der Toten geschieht — wie bei der Auferweckung des Lazarus — durch einen gewaltigen, markerschütternden Ruf, sei es eines Erzengels, sei es des Sohnes Gottes selbst, wobei zugleich „die Posaune erklingt, die auch durch die Gräber dringt" I Thess 4 ₁₆ Joh 5 ₂₈ I Kor 15 ₅₂. „Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen, der Staub läßt los, die darinnen schlafen. Die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Der Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende, und das Erbarmen vergeht." IV Esra 7 ₃₂ f. — Die Auferstehung ist nach jüdischer Anschauung zunächst als eine Auferstehung des Fleisches gedacht I Makk 7 ₁₁ 14 ₄₆. Die Verwandlung in verklärte Leiblichkeit folgt nach Apok Baruch 49 ff erst später. Der Auferstehungsglaube selbst aber ist nicht von Haus aus jüdisch,

sondern bezeichnet eine ebenfalls aus dem Parsismus eingedrungene radikale Neuerung, die wohl am meisten dazu beigetragen hat, die nationale eschatologische Strömung durch die universalistische zu verdrängen. Allerdings machte sich die nationale Hoffnung zunächst den Auferstehungsglauben dienstbar, da er den verstorbenen Gerechten die Teilnahme an dem messianischen Reiche ermöglichte. Um so mehr widerstrebte ihr aber der Gedanke einer allgemeinen Auferstehung, die deshalb auch meist als eine zweite neben jene erste trat. So unterscheidet auch das NT eine Auferstehung der Gerechten Luk 14_{14} 20_{35} Apok Joh 20_{4-6} von einer allgemeinen I Kor 15_{22-24} Apok Joh 20_{12} f. Die letztere aber erscheint lediglich als Bedingung für für das große Weltgericht.

3. e) Dieses ist in erster Linie die Offenbarung des Zornes Gottes, der sich im Laufe der Weltgeschichte gewissermaßen angesammelt hat und sich nun in furchtbarem Wetter über die Welt entlädt. Wie man dem zukünftigen Zorn entrinnen möge, das war die bange Frage, die aller Herzen bewegte, und die Grundstimmung war die Furcht vor dem, „der Leib und Seele verderben mag in die Hölle". Denn das Gericht ergeht ohne Ansehen der Person nach den Werken Röm 2_{6} ff II Kor 5_{10} Joh 5_{28} ff, auf Grund von Büchern, in denen die Taten der Menschen verzeichnet sind Luk 10_{20} Phil 4_{13} Hebr 12_{23} Apok Joh 3_{5} 13_{8} 17_{8} 20_{15} 21_{27}. Jeder einzelne muß Rechenschaft ablegen, und nichts bleibt verborgen Mtth 10_{34} ff 18_{23} ff Luk 16_{1} ff 19_{11} ff Röm 2_{16} II Kor 5_{10}. Abgehalten wird das Gericht von Gott selbst Röm 2_{16} 3_{6} oder von Christus Mrk $1_{7.8}$ Mtth 16_{27} 13_{36-43} 25_{31-46} I Thess 4_{6} I Kor $4_{4.5}$ II Kor 5_{10}. Der Tag des Herrn Jesu Christi ist der Gerichtstag I Kor 1_{14} 5_{5} II Kor 1_{8} Phil $1_{6.10}$ 2_{16}. Die Vermittlung zwischen beiden liegt für Paulus darin, daß Gott durch Christum richtet Röm 2_{16}. Ein Widerspruch bleibt freilich darin bestehen, daß Christus als der gilt, der uns aus dem kommenden Zorngericht errettet I Thess 2_{10}. Es ist der Widerspruch zwischen der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem Gericht nach den Werken, in dem der alte Widerspruch zwischen der nationalen und universalistischen Zukunftshoffnung wieder auflebt. Denn an Stelle der Zugehörigkeit zur jüdischen Nation ist hier die zu Christus getreten: „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, der wird gerettet werden" Röm 10_{13}. Aus diesem Widerspruch hat sich wiederum schon im Judentum die Vorstellung eines doppelten Gerichts entwickelt: das eine, an dem sich die Heiligen selbst beteiligen, wird vom Messias an den dem Volke Gottes feindlichen Mächten vollzogen, das andere wird als das große Weltgericht von Gott selbst abgehalten. — Das Schicksal der Gottlosen ist ewig und unwiderruflich. Sie werden entweder vernichtet oder kommen in die ¶ Hölle. Die Qual der Verdammten wird bald als äußerste Finsternis (Mtth 8_{12} 22_{13} 25_{30}), bald als Feuerpein geschildert (Luk 16_{23} f Mrk 9_{43} ff Mtth 18_{28} 25_{41} Juda 7 Apok Joh 19_{20} ff). Bei Paulus findet sich I Kor 3_{13} wie im Parsismus vielleicht auch die Vorstellung eines Fegfeuers. — Die Frommen erhalten als „Lohn" das ¶ „ewige Leben". „Alle werden Engel im Himmel sein; ihr Antlitz wird vor Freude leuchten" Henoch 51_{4} f Mtth 5_{9} Luk 6_{35} 20_{36} Mrk 12_{25}. Mit himmlischen Kleidern angetan II Kor 5_{3} ff Apok Joh $3_{4.5}$ usw. glänzen sie wie die Sterne Dan 12_{3} Mtth 13_{43} und genießen in der Gemeinschaft Gottes und Christi die Wonne der ewigen Seligkeit I Kor 15_{25} f $_{55}$ Röm 14_{17} Phil 1_{23} Apok Joh 21_{7}. Von Stufen der Seligkeit wird man nach dem NT trotz des Lohngedankens nicht reden dürfen. Vielmehr herrscht die Vorstellung vor, daß alle Christen als Könige und Priester an der Herrschaft Gottes teilzunehmen berufen sind I Kor 4_{8} I Petr $2_{5.9}$ Apok Joh 1_{6} 5_{10}.

3. f) Im Blick auf die Ewigkeit entschwinden dem Auge überhaupt mehr und mehr alle Unterscheidungen, bis zuletzt „allein noch der Glanz der Herrlichkeit des Allerhöchsten bleibt" (IV Esra 7_{32}) und Christus selbst für Paulus zurücktritt und das Reich dem Vater übergibt, auf daß Gott sei alles in allem I Kor 15_{28}. Eine Apokatastasis (Wiederherstellung aller Dinge) Mtth 19_{28} und schließliche Rettung auch der Bösen wie im Parsismus wird nicht ausdrücklich gelehrt. Aber an Stelle der nach II Petr $3_{5.13}$ durch Feuer vernichteten Welt tritt der neue Himmel und die neue Erde Apok Joh 21_{1} ff vgl. Jes 65_{17} 66_{22}. Auf dieser ist zwar noch für das Paradies oder das himmlische Jerusalem als Wohnung der Erlösten Raum, nicht aber mehr für die Hölle und den Tod, der vielmehr selbst als vernichtet erscheint I Kor 15_{25} f $_{55}$.

3. g) Soweit es möglich war, hat die nationale Hoffnung des Judentums sich die immer breiter eindringende apokalyptische Strömung dienstbar gemacht und mit sich verschmolzen. Aber das war eben nicht in vollem Umfange möglich. Vielmehr widerstrebten grade die Hauptstücke der Apokalyptik, die allgemeine Auferstehung und das große Weltgericht Gottes, dieser Verbindung. Und doch waren grade diese dem jüdischen Gottesglauben im Innersten verwandt. Der absoluten Wundermacht Gottes entsprach vollkommen der Gedanke einer allgemeinen Totenauferweckung. Daß Gott auch Tote erwecken kann, wird das höchste Prädikat seiner Allmacht Röm 4_{17}. Und was konnte die sittliche Majestät Gottes, welche die alten Propheten schon immer gegen den nationalen Volksglauben verteidigten, besser rechtfertigen als der Gedanke eines allgemeinen Weltgerichts. Deshalb fanden diese Gedanken trotz ihres Widerspruches zu dem nationalen Volksglauben Eingang und traten immer mehr in den Vordergrund. So entstand, wie wir bereits gesehen haben, die Vorstellung einer doppelten Auferstehung, einer Auferstehung der Gerechten und einer allgemeinen Auferstehung, und eines doppelten Gerichts, des messianischen Gerichts über die Feinde des Gottesvolkes und des allgemeinen Weltgerichts. — Diese Unterscheidung führte schließlich zur Annahme eines messianischen Zwischenreiches, wie es uns mehrfach in den jüdischen Apokalypsen und im NT entgegentritt. So heißt es in IV Esra 7_{28} ff: „Mein Sohn, der Christus, wird sich offenbaren samt allen bei ihm und wird den Uebergebliebenen Freude geben, 400 Jahre lang. Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Christus, sterben und alle, die Menschenodem haben. Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang. Nach sieben Tagen aber wird der Aeon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen. Die Erde gibt wieder, die darinnen ruhen . . . . . der

Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende". Ganz ähnlich ist die Vorstellung bei Paulus I Kor 15 $_{25-28}$. Auch hier ist die Dauer des messianischen Reiches, das mit dem Kommen Christi vom Himmel beginnt, eine beschränkte. Dann kommt „das Ende", wo auch der Sohn zurücktritt und Gott alles in allem ist. Am ausführlichsten ist die Schilderung Apok Joh 20 f. Hier folgt auf die „erste Auferstehung" das tausendjährige Reich Christi, in dem die auferstandenen Gerechten als Priester Gottes und Christi mit ihm regieren. Dann wird der vorher schon gebundene Teufel wieder losgelassen und erregt die Heiden, darunter den fabelhaften ¶ Gog und Magog (vgl. Ezech 38 f, hier Gog im Lande Magog) zum Kampfe wider die heilige Stadt. Aber Feuer fährt vom Himmel und verzehrt sie. Nun erscheint der Thron Gottes, vor dem Himmel und Erde verschwinden; alle Toten stehen auf und müssen vor Gott treten; auf Grund von Büchern wird das große Weltgericht gehalten; die Verdammten, zuletzt der Tod und der Hades, werden in den Feuerpfuhl geworfen. Für die Seligen erscheinen der neue Himmel und die neue Erde, das himmlische Jerusalem, erleuchtet von der Herrlichkeit Gottes und des Lammes. Hier ist „das Lamm" sicher christliche Zutat und zeigt, wie geringfügig oft die Aenderungen waren, um ein jüdisches Zukunftsbild in ein christliches zu verwandeln. Nach den tausend Jahren, die hier das messianische Zwischenreich besteht, hat man später dieser Vorstellung ¶ „Chiliasmus" genannt. Sie findet sich auch in dem Sabbaterjahr Hebr 4 $_{9}$ (vgl. II Petr 3 $_{8}$ = Pslm 90 $_{4}$).

4. Zu diesem In- und Nebeneinander der nationalen Hoffnung und der universalistischen Ausgestaltung der jüdisch-christlichen E., die in dem Zwischenreich eine gewisse, wenn auch keineswegs systematische, Ordnung gefunden hatte, tritt nun noch, um das bunte Durcheinander der urchristlichen E. zu vollenden, eine dritte, individualistische Strömung, die schließlich in dem Kampf der Elemente den Sieg davongetragen hat. Neben der Frage nach dem Endgeschick des Volkes und der ganzen Welt steht die nach dem Schicksal der einzelnen Seele. Nach jüdischer Lehre ruhen die Toten in ihren Grabkammern oder führen ein traumhaftes Schattendasein in der Scheol, dem jüdischen Hades (¶ Totenreich ¶ Hölle). Der Auferstehungsglaube brachte den Gedanken an eine Auferweckung aus diesem Todesschlafe am „jüngsten Tage". Daneben aber findet sich nun auch die Vorstellung einer jenseitigen Vergeltung unmittelbar nach dem Tode. So heißt es im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Luk 16 $_{22}$: „Der Arme starb und ward getragen von den Engeln in Abrahams Schoß". Ebenso kommt der Reiche gleich bei seinem Begräbnisse „in die Hölle und in die Qual". Auch dem reuigen Schächer verheißt Jesus: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein" (Luk 23 $_{43}$). Es ist unrichtig, diesen Volksglauben selbst auf griechischen Einfluß zurückzuführen. Er ist vielmehr orientalisch. Auch der Parsismus kennt eine sofortige Scheidung der Gerechten und Ungerechten nach dem Tode. Griechisch oder hellenistisch ist erst die Begründung dieses Glaubens durch die Theorie von der auf dem anthropologischen Dualismus von Geist und Materie ruhenden Unsterblichkeit der Seele, wie sie uns aus den jüdisch-hellenistischen Schriften der Weisheit, des IV Makkabäerbuches und besonders des Philosophen ¶ Philo entgegentritt. Im NT ist sie bei Paulus, im Hebräerbrief und im Johannesevangelium vertreten. Die Frage nach dem Heil der einzelnen Seele stand ja natürlich auch bei der Erwartung des nahen Weltendes im Hintergrunde. Sie mußte aber desto mehr in den Vordergrund treten, je mehr die Spannung dieser Erwartung nachließ. Und sie mußte, was noch wichtiger ist, statt jener geschichtlichen eine sachliche Begründung erhalten, die ihr nun in der hellenistischen Anthropologie gegeben wurde. Das Ausbleiben der erwarteten Parusie Christi und die immer ausschließlichere Uebertragung des Christentums auf griechisch-heidnischen Boden haben geschichtlich diese Umwandlung vollzogen. — Bei ¶ Paulus sehn wir diese Umwandlung sich vor unsern Augen vollziehen. Nach I Thess 4 $_{13-18}$ und I Kor 15 $_{23-26}$ werden die Toten, die sich in einem schlafartigen Zwischenzustande (I Thess 4 $_{13}$) befinden, bei der Wiederkunft Christi erweckt, die Paulus selbst zu erleben hier völlig gewiß ist I Thess 4 $_{15}$ I Kor 15 $_{51}$. In II Kor 5 $_{1}$ ff dagegen durchzieht Todesahnung des Apostels Herz. Er hofft zwar noch, nicht sterben zu brauchen, sondern mit einem himmlischen Lichtleibe überkleidet zu werden. Unmittelbar nach dem Tode aber hofft er, „daheim zu sein bei dem Herrn", von dem er sich hier noch getrennt weiß. In Phil 1 $_{23}$ ist aus der Todesahnung Todesfreudigkeit geworden: „Ich habe Lust, abzuscheiden und bei Christo zu sein, welches auch viel besser wäre". Das Neue liegt hier nicht bloß in dem Nachlassen der Spannung, mit der Paulus das Kommen Christi zu erleben gehofft hat, sondern vielmehr noch in der Gewißheit der Vereinigung mit Christo unmittelbar nach dem Tode. Ihm ist der Tod „der Eingang in das Leben" geworden. Begründet ist diese Anschauung in der Geisteslehre des Apostels. Der Geist ist das bürgende Pfand der Unsterblichkeit des inneren Menschen, der von Tag zu Tag zunimmt, während der äußere Mensch abnimmt II Kor 4 $_{16}$ 5 $_{5}$; vgl. 3 $_{18}$ (¶ Geist und Geistesgaben). Schließlich fällt die sterbliche Hülle und wird ersetzt durch den im Himmel bereiteten und aufbewahrten Lichtleib, der dem verklärten Leibe Christi gleicht I Kor 15. Während Paulus also früher die plötzliche Verwandlung am jüngsten Tage lehrte I Kor 15 $_{51}$ f, wird sie ihm nun zu einem allmählichen Prozeß, der mit dem Geistesempfang bei der Taufe beginnt. — Der dem alexandrinischen Hellenismus entstammende ¶ Hebräerbrief vertritt von vornherein die Anschauung, daß der Vollendungszustand des Einzelnen gleich nach seinem Tode eintritt 12 $_{23}$ 4 $_{9}$ ff 9 $_{27}$. Wie Christus selbst als der ewige Hohepriester unmittelbar nach seinem Opfertode durch sein Blut in das obere Heiligtum eingegangen ist, so geht auch der Christ nach seinem Tode in die Gemeinde der vollendeten Gerechten ein; auch das Gericht folgt unmittelbar nach dem Tode 9 $_{27}$. — Im ¶ Johannesevangelium bleibt zwar das Gericht am jüngsten Tage auch bestehen 5 $_{28}$ f; aber es hat im Rahmen des Ganzen keine ausschlaggebende Bedeutung mehr. Wer glaubt, kommt nicht ins Gericht (5 $_{24}$), wer nicht glaubt, ist schon gerichtet (3 $_{18}$). Das Gericht vollzieht sich nicht eigentlich durch Jesus, sondern an der Person Jesu; es wird zur Scheidung, indem einfach an dem Verhältnis zu Jesus offenbar wird, wohin die Einzelnen gehören, ob zu Gott

oder zum Teufel, zu Christus oder zur Welt. Wie das Gericht zur Scheidung, so wird die Wiederkunft Christi zur Wiedervereinigung mit ihm 12 $_{26}$ 5 $_{11.\ 15}$ 16 $_{14}$ f 33. Mit dem „ich komme zu euch“ 14 $_{18}$ ist die Auferstehung Jesu gemeint. Ebenso ist das „Leben“ gegenwärtiges wie zukünftiges Heilsgut 5 $_{14}$ 11 $_{26}$. In der Gegenwart des Evangelisten ist bereits erfüllt, was der johanneische Christus von der Zukunft sagt. Die E. ist in die Christologie aufgegangen, das Reich Gottes in die Kirche 17 $_{20}$ 16 $_{12-14}$.

5. Blicken wir auf die Entwicklung der urchristlichen E. zurück, so sehen wir, daß die Entstehung des Christentums zunächst den Sieg der universalistisch-apokalyptischen Strömung über die nationale Zukunftshoffnung der Juden bedeutet. Dieser wurde durch den Glauben an die Messianität Jesu insofern herbeigeführt, als dadurch alle politischen Bestandteile der nationalen Zukunftshoffnung grundsätzlich beseitigt und die Hoffnung auf Erlösung von der Zugehörigkeit zu Israel auf die Zugehörigkeit zu Christus übertragen wurde. Zugleich aber wurde die jüdische Erwartung des baldigen Weltendes zur völligen Gewißheit des unmittelbar bevorstehenden Kommens Christi. Damit war der Höhepunkt der apokalyptischen Stimmung erreicht. — Aber das Kommen Christi trat nicht ein; viele Christen starben; viele von den Griechen hatten auch kein Verständnis für diese apokalyptische Hoffnung, Paulus muß I Kor 15 den Auferstehungsglauben gegen Leugner desselben verteidigen 15 $_{12}$. Während ursprünglich alle Christen das Kommen Christi vom Himmel zu erleben gewiß waren, sind es Mrk 9 $_{1}$ nur noch „einige“, denen es verheißen wird, und Joh 21 $_{23}$ sogar nur noch einer, der „Lieblingsjünger“. Und ihm wird es nur hypothetisch versprochen, weil er, als das Evangelium entstand, natürlich schon gestorben war. Dagegen heißt es jetzt, daß der Bräutigam und Herr verzieht Mtth 24 $_{48}$ 25 $_{5}$, daß niemand Tag noch Stunde weiß Mrk 13 $_{32}$, daß Gott noch Geduld mit uns hat II Petr 3 $_{9}$, und daß tausend Jahre vor ihm sind wie Ein Tag und Ein Tag wie tausend Jahre. „Nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es von Anfang der Kreatur gewesen ist“ 3 $_{4}$. — Man sollte meinen, daß eine so gründliche Enttäuschung die ganze E. gründlich entwertet haben müßte. Das ist aber nicht der Fall. Sie wurde vielmehr beibehalten, weil sie zur Lehre Jesu und der Apostel gehörte, im letzten Grunde, weil sie ein unveräußerliches Stück des Glaubens bildete, der einen Abschluß und ein Ziel des Weltverlaufes forderte. Nur wurde sie aus dem Mittelpunkte des Glaubens an das Ende gedrängt. Aber sie behielt die Form der Apokalyptik, weil man sich nur in dieser das Wirken Gottes vorzustellen vermochte. In dieser Form ist die E. auch auf uns gekommen, obwohl sie unserer Weltanschauung in keiner Weise mehr entspricht. Religiös wertvoll ist der Kerngedanke, daß Gott das Ziel des Weltverlaufes bestimmt hat, der sich vielleicht am einfachsten und umfassendsten in dem Wort des Paulus ausdrückt: daß Gott sei alles in allem I Kor 15 $_{28}$. — Mehr im Vordergrunde des Interesses blieb die individualistische E. Für die einzelne Seele wurde die Kirche zur Heilsanstalt, und die Sakramente wurden „Heilmittel der Unsterblichkeit“. Hier tauchen auch neue Fragen auf, die teilweise schon im NT berührt werden. Von dem Läuterungsfeuer in I Kor 3 $_{13}$ ist schon die Rede gewesen. Die Predigt Christi im Totenreiche wird I Petr 3 $_{19}$ f zum ersten Male erwähnt. Für uns gilt es, sich solchen Nebenfragen gegenüber, wie der Weiterentwicklung der Seele nach dem Tode, dem Schicksal der Heiden und dergl., zu bescheiden. Wie Jesus Mtth 22 $_{31}$ f den Auferstehungsglauben auf den Gottesglauben gründet, so liegt der Kern der Ewigkeitshoffnung wohl am tiefsten in dem Gebet des sterbenden Erlösers bei Lukas ausgesprochen: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist Luk 23 $_{46}$. — Es ist oben gesagt, daß das ganze NT eschatologisch bedingt sei. Das ist eine noch viel zu wenig beachtete Tatsache. Die ältesten Christen erwarteten nicht nur das Ende, sondern es hatte für sie bereits angefangen. Die Ausgießung des hl. Geistes ist bereits eine Erfüllung der at.lichen Weissagung vom Ende Apgsch 2 $_{17}$ ff. Und Paulus redet von der Auferstehung Christi so, daß sie als das erste Glied der letzten großen Auferstehung überhaupt erscheint I Kor 15 $_{20.\ 23}$. Man kann fast sagen, daß ein Hauptunterschied der urchristlichen Religion von der jüdischen darin besteht, daß Stücke der jüdischen Zukunftshoffnung Gegenwartsbesitz der christlichen Gemeinde geworden sind. Das ist es, was den mit Recht betonten „Ewigkeitscharakter“ des Christentums bedingt, und worin vor allem die bleibende Bedeutung der urchristlichen E. besteht.

Ueber die frühkirchliche E. ¶ Christologie: II, 1c.

Gustav Hönnicke: Die neutestamentliche Weissagung vom Ende, 1907; — † Rudolf Knopf: Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums, 1907; — Paul Koelbing: Die bleibende Bedeutung der urchristlichen E., 1907; — Ernst Teichmann: Die paul. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896. **Brückner.**

Eschatologie: IV. Dogmatisch.

1. Die Bedeutung der „letzten Dinge“ für das religiöse Leben überhaupt; — 2. Die „letzten Dinge“ als E.; — 3. Die beiden modernen Formen der Lehre von den letzten Dingen; — 4. Die besonderen Probleme der personalistischen E.; — 5. Das Verhältnis der personalistischen E. zum Christentum.

1. Eine Lehre von den letzten Dingen oder, wie der dogmatische Kunstausdruck lautet, eine „Eschatologie“ gehört zu jeder Religiosität, die sich über sich selbst klar werden und aussprechen will, und wäre es auch in einer noch so mythischen Form; es steckt darin mehr als bloße Poesie, ein innerer Trieb des religiösen Gedankens selbst. Denn die Religion selber ist, wenn nicht eine Lehre, so doch eine Empfindung von „letzten Dingen“, d. h. von letzten Wirklichkeiten und Werten, die absolut und unbedingt, einheitlich und durch sich selbst notwendig sind im Gegensatz zu den von der Reflexion immer weiter relativierten endlichen Wirklichkeiten und Werten. Eine gesteigerte Reflexionskultur, wie die gegenwärtige, empfindet daher auch besonders klar und scharf diesen Gegensatz und verschlingt entweder die letzten Dinge im Fluß relativer, sich gegenseitig bedingender und hervorbringender, von einander abhängiger endlicher Wirklichkeiten und Werte, oder stellt dem mit Leidenschaft die apriorische, unendliche, absolute Art letzter Wirklichkeiten und Werte entgegen. — Die Relativierung der Dinge ist das Wesen der Wissenschaft, indem sie bei dem Versuch zur Bildung von Zusammenhängen und Allgemeinheiten immer weiter und weiter geführt

wird bis zu dem Bild eines endlosen, ins Unermeßliche verschwimmenden Relationszusammenhanges, in dem Nichts mehr allgemein und fest ist als der rein formelle Relationszusammenhang selbst. Die Naturwissenschaften neigen mit naivem Dogmatismus dazu, den hierbei gefundenen Relationszusammenhang oder die Gesetzlichkeit und die in diesem Zusammenhang stehenden, der weiteren Teilung und Auflösung in Zusammenhänge widerstrebenden Elemente für „letzte Dinge" zu halten. Aber die letzten Dinge sind dann immer nur ein vom Denken gedachter, beliebig zu erweiternder und umzudenkender Relationszusammenhang und sinnliche, rein gegebene letzte Tatsachen, die immer weiter aufzulösen versucht werden muß. Nur durch Hypostasierung und Mythisierung können beide aus Vorstellungen und Gedanken zu Dingen oder gar zu letzten Dingen werden, und nur durch arge Erschleichungen kann diese Art von letzten Dingen mit letzten Werten (etwa der Schönheit und Harmonie oder der Lebenseinheit) verbunden werden. Jede exakte Wissenschaft löst unbarmherzig diese Mythen wieder auf und setzt ihr Werk immer neuer Analyse und Synthese durch Relationszusammenhänge fort, wobei dann Jedes, Tatsache wie Gedanke, zu einem von Moment und Lage bedingten, immer abhängigen Gebilde wird. Insbesondere aber ist der Relativismus die Wirkung jedes konsequenten historischen Denkens. Je mehr der Entwicklungsgedanke von teleologischen Illusionen sich befreit und nur die Kette gegenseitiger Bedingungen, Abhängigkeiten und Uebergänge in dem Werden der historischen Gebilde herstellt, um so mehr wird dann auch jedes Glied der Kette selbst nur ein aus seinem Zusammenhange bedingtes und aus ihm zu verstehendes Gebilde, das das, was es ist, nur ist im Verhältnis zu andern und das mit dem Wechsel der Gesamtlage in beständige Veränderungen und Uebergänge hineingezogen ist. Wenn man aber das so zu Stande gekommene Besondere (das übrigens für eine unter historischem Interesse stehende Betrachtung der Natur ganz ebenso bedeutsam ist) nicht bloß aus dem System gegenseitiger Begingungen, sondern aus einer metaphysischen Notwendigkeit der Entstehung von Individuellem und Eigenständigem innerhalb des Relationszusammenhanges verstehen will, so steht man vor einer solchen verwirrenden Fülle von Individualgebilden, die sich in ihrem Wesen doch immer wieder nur durch ihr Wirken im Zusammenhang zeigen, daß auch hier nirgends von letzten Dingen die Rede sein kann, sondern nur von einem rein formalen letzten Gesetz der Individualisation. Dieses Gesetz sagt aber auch hier Nichts über die letzten Dinge, wenn man nicht die leere Individualität selbst für ein letztes Ding halten will, dessen Sinn und Wert aber unter den Händen zerrinnt, wenn es nicht die Individualisation letzter und ewiger Werte ist. So sind nach und nach alle letzten Dinge der Geschichte, die „klassischen" Zeiten und die ewigen Muster und Offenbarungen relativiert und individualisiert worden, und ist die Verehrung der Individualität als solcher, als einer Form des Lebens, zu dem gleichen sich selbst widerlegenden Mythus geworden, wie die Verehrung der Atome und Gesetze. — Halten wir uns aber an objektive Werte und Normen, die in der Geschichte verwirklicht und individualisiert werden sollen, so werden auch diese nach vorschneller Hypostasierung in ewigen Kulturidealen immer deutlicher in ihrer historischen Bedingtheit und ihrem geschichtlichen Wechsel erkannt. Die psychologischen Ableitungs- und Erklärungsreihen, an deren Ende sie auftauchen, werden immer länger und verschlingen schließlich alle Werte und Normen in die Psychologie, die ihre Genesis und Wandelung relativistisch erklärt. Auch sie sind keine letzten Dinge, kein Ding an sich; auch wenn man den normativen Urteilen eine besondere psychologische Form zuzuerkennen für nötig hält, so bleibt doch diese bloße Form selber an sich nur ein Mittel, Beziehungen herzustellen, ohne in dieser Herstellung selbst einen festen Inhalt zu bilden, eine Form, die das Verschiedenste und Wechselndste umfaßt und selbst wohl irgendwie eine nur weiter zurückliegende und verborgenere psychologische Genesis hat. — Was aber derart aus der Wissenschaft überall in das Leben eindringt, das wird gleichzeitig praktisch auch vom Leben seinerseits hervorgebracht und begünstigt. Indem es die Gesellschaft differenziert und aufeinander bezieht zugleich, macht es auch die Gesellschaft zu einem reinen Relationssystem und begründet sie statt auf feste Eigengrundlagen auf einen immer verfeinerten Gütertausch, der seinerseits nichts ist als die Vertauschbarkeit aller Werte. Und der scheinbar feste Maßstab der Vertauschbarkeit, das Geld, ist nur das Symbol des Relationscharakters der Dinge überhaupt, der Eins ins Andere überführt und Eines durch das Andere bedingt. Und auch die Neigung, das Geld, das doch die bloße Möglichkeit des Wechsels und der Vertauschbarkeit ist, für einen Besitz an sich zu halten, ist das Symbol für alle Neigungen, bloße Mittel der Herstellung von Relationen für letzte Dinge zu halten. — Unter diesen Umständen ist es nun doppelt und dreifach das Wesen der religiösen Vorgänge, das Erlebnis einer letzten, absoluten Wirklichkeit zu sein. Je mehr aus allem Verstecken in relativen Größen, aus allem vorschnellen Ausruhen bei unbeendeten Reihen das Absolute herausgetrieben wird, um so klarer stellt es sich dar in dem reinen religiösen Vorgang, der eben deshalb auch nicht bestimmt, definiert und beschrieben werden kann, der nichts anderes ist als das Erleben und Empfinden eines letzten Seins und eines letzten Wertes, der eben damit diesem letzten Sein zukommt. Wo immer eine vermeintliche Beruhigung bei letzten Dingen irgend welcher Art entsteht, erhalten sie daher religiöse Färbung, und, wo das Absolute am Endpunkt aller Reihen überhaupt zerbricht und nie zu sich selbst kommt, da schwingt es rein in sich, um dann wieder in die Welt der relativen Dinge vorzudringen und ihnen Anteil am Absoluten zu geben. Moral, Wissenschaft, Kunst erhalten Anteil an letzten Dingen genau nach dem Maße, in welchem sie ihren Zusammenhang mit der religiösen Idee eines in ihnen sich offenbarenden Absoluten kund tun und behaupten, und nur das ist ihre besondere Würde, daß in ihnen ein solcher Zusammenhang sich kund geben kann, wobei das Wie? dieses Zusammenhangs eine Frage für sich ist. Die wahrhaften letzten Wirklichkeiten und Werte sind daher unausdenkbar, weil sie nicht relativ sind und nicht in Relationen bestehen; aber sie sind erlebbar, weil sie die Realität des göttlichen Lebens und die Seligkeit des Aufgenommenseins in dieses Lebens sind. Die Wissenschaft hat es überall mit dem Relativen zu tun und

kennt das Absolute nur als Beziehungsform und Allgemeinheit, die ihrerseits nichts sind als Tätigkeiten des menschlichen Denkens. Aber die Religion sucht, ahnt und erlebt je nach dem Grade ihrer Durchbildung das Absolute und hat darin wie ihren unaussprechlichen Sinn, so ihre Unmöglichkeit, je zur Wissenschaft zu werden. So handelt es sich also in der Religion um die letzten Dinge und Werte und gibt es solche nur in der Religion und durch die Religion.

2. Die letzten Dinge haben zunächst mit der Zeit gar nichts zu tun. Aber der Ausdruck „letzte Wirklichkeiten und Werte“, den wir so häufig gebrauchen, kommt doch davon her, daß ihr Gedanke überall erst am Abschluß von irgendwelchen geistigen, praktischen oder theoretischen Bewegungen eintritt, daß er nicht mit dem unmittelbar Vorgefundenen ohne weiteres gegeben ist, sondern immer erst mit dem Zurückgehen vom unmittelbar Gegebenen auf etwas hinter oder über ihm Liegendes entsteht im Zusammenhang mit primitiven Kausalerklärungen, primitiven Hoffnungen und Aengsten, die irgend Etwas als nur relativ erkennen lassen. Der primitive Mensch beruhigt sich bei den kürzesten Reihen, an deren Abschluß er das Absolute einstellt. Aber mit steigender Kultur werden diese Reihen immer länger, wächst die Kette des Relativen und in seiner Relation Verständlichen und weicht das Absolute immer mehr ins Unvorstellbare und Uebermenschliche oder Uebernatürliche zurück. Damit entsteht dann aber auch die Einsicht, daß seine Vollerfassung erst am Ende der ganzen Kette, am Ende des irdischen Lebens, oder noch später am Ende einer Kette nachirdischen Lebens und schließlich am Ende der Lebensvollendung überhaupt liegen müsse, was durch den naturwüchsigen Geister- und Totenkult ja nur erleichtert wird. So werden die letzten Dinge zur E., d. h. zu einer Erwartung, daß ihre volle Erschließung erst am Ende des ausgelebten Lebens liege. Nun kommen die Lehren von Himmel und Hölle, von Seelenwanderung und Erlösun[illegible]er Seelenwanderung, vom Totengericht, von jenseitigen Reinigungen und Läuterungen. Derart als letztes Ende an das Ziel der Entwickelung gestellt, sind die letzten Dinge die Gewinnung und Realisation des ersten und eigentlichen Wesens des Menschen, das nur aus der Arbeit des Lebens als Abschluß der Arbeitsreihe erst vollverwirklicht hervorgeht. So haben alle großen Kulturreligionen, die mit dem Ethos das Prinzip des Werdens und Erarbeitens und mit dem Denken das Prinzip der Endlichkeit alles bloß Relativen in sich aufgenommen haben, einen mächtigen eschatologischen Mythos geschaffen; und, daß mit dem Ende nur der Anfang verwirklicht wird, bezeugt dieser Mythos instinktiv dadurch, daß er die Vollkommenheit an den Anfang und dann wieder an das Ende stellt, daß er Schöpfung und E. zu verknüpfen und die Mythen der ersten für die der letzten zu verwerten liebt. Aber dieser Mythos pflegt nun über kurz oder lang der rationalistischen Kritik zu erliegen, wie es mit dem christlich-jüdisch-griechischen eschatologischen Mythos unter uns heute der Fall ist. Dann geht die E. wieder auf ihr eigentliches Grundmotiv, auf die Empfindung des Absoluten, zurück und bildet von hier aus die zwei Formen der Lehre von den letzten Dingen aus, deren eine die letzten Dinge nur als immer gegenwärtige, deren andere sie nur als den innerlich-kontinuierlich notwendigen Abschluß der Lebensentwicklung begreifen kann. Es ist die pantheistische und die personalistische, die immanente, d. h. die auf das überall gegenwärtige zeitlose absolute Sein bezogene, und die transzendente, d. h. die auf den Ideen der Freiheit und des Werdens beruhende, Form der Lehre von den letzten Dingen. Zwischen diesen Formen ist, soweit nicht der alte Mythos oder auch die völlige Gedankenlosigkeit herrscht, unser heutiges religiöses Leben geteilt, und beide Formen bekämpfen sich lebhaft.

3. Die erste Form läßt das Absolute dem anfangs- und endlosen Ablauf des Relativen als seine bloße Einheit immanent sein, und läßt daher auch die jeweilige religiöse Empfindung des Absoluten nur den Durchbruch der Empfindung des Inbegriffs der Bedingungen und Zusammenhänge in das Bewußtsein sein. Es begleitet diese Empfindung den Lebensprozeß des endlichen Geistes und gehört der Zeit nur insofern an, als das an sich immer gleich zu Grunde Liegende auch für das Subjekt an bestimmten Punkten empfunden wird, und diese Punkte sind immer die, wo der Inbegriff der Bedingtheiten aus irgend einem Grunde über das einzelne Bedingte empor ins Bewußtsein gehoben wird. Die ethische Bedeutung dieser Empfindung ist daher auch nicht die Emporhebung in einen neuen Lebensstand und in eine neue Arbeitsrichtung, sondern die Ausbreitung von Einheit, Harmonie, Ruhe und Selbstbegrenzung über das naturgegebene Chaos der Triebe und Seelenzustände. — Die zweite Form läßt die Empfindung des Absoluten selbst nur durch eine Tat der vom Naturablauf sich losreißenden Freiheit zu Stande kommen und stellt ihm die ethische Aufgabe, sich durch Hingabe an Alles, was der Konzentration auf das Unbedingte erfahrungsmäßig dienlich ist, steigend in das Absolute und Göttliche zu versetzen, das dabei als eine handelnde, über das bloß Relative hinausführende und zu einer Lebensvereinigung mit sich selbst durch den Willen und die Freiheit emporziehende Macht empfunden wird. Im ersten Fall ist es eine neue Beurteilung des Gegebenen unter der Idee der in ihm sich auswirkenden letzten Dinge, im andern Fall ist es eine neue Lebenskraft und ein neuer Lebensstand durch Selbsthingabe der Freiheit an das Absolute zu persönlicher Lebenseinheit. Dem einen liegt der Immanenz- und Totalitätsbegriff, dem andern der Schöpfungs- und Entwickelungsbegriff zu Grunde, wobei die Entwickelung eine Entwickelung durch Freiheit ist, weil es nur durch Freiheit Entwickelungsziele gibt. Im ersten Fall liegt das volle Ziel in jedem Moment der Erhebung, im anderen Fall liegt es am Ende der Freiheit und der Entwickelung aus Freiheit; im ersten ist es pantheistische Mystik, im zweiten ist es personalistischer Schöpfungsglaube; und in beiden Fällen ist dementsprechend das Verhältnis des Relativen zum Absoluten verschieden im innersten Grunde empfunden. — In beiden Fällen ist die Erhebung über die ersten und relativen Dinge eine Erlösung; aber im ersten Fall ist es eine Erlösung vom Geteilten zum Ganzen, vom Wechselnden zum Bleibenden, vom Unwirklichen zum Wirklichen; im zweiten Falle ist es eine Erlösung von der Gebundenheit zur Freiheit, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom Anfang zur Vollendung, vom Kampfe zum Sieg. Es kehren hier die Gegensätze zwischen Pantheis-

mus und Buddhismus einerseits und Judentum und Christentum andrerseits wieder. — Die Entscheidung ist im vollen Sinne nur als eine praktische, ethische und religiöse möglich. Es kommt darauf an, auf welcher Seite man die stärkere religiöse Energie und ethische Durchbildung zu empfinden meint, wo das Absolute das Endliche umfassender und durchdringender in sich aufnimmt. Da kann praktisch wenig Zweifel sein, daß das bei der personalistischen Lehre der Fall ist. Theoretisch ist dem nur hinzuzufügen, daß die pantheistische Lehre im Grunde gar keine Ueberwindung des Relativismus ist, sie läßt im Grunde nur den ganzen relativistischen Zusammenhang, wie er ist, und lehrt ihn nur zugleich auf rätselhaft mystische Weise unter dem Aspekt der absoluten Einheit betrachten, die dann nichts als die Hypostasierung der Form des Relationszusammenhanges selber ist und, indem sie mit ihm zusammenfällt, eben grade nicht über ihn hinausführt. Eben darum schafft diese Religiosität auch ethisch nichts Neues, sondern lehrt nur den Ablauf des Lebens im Lichte der Einheit sehen und bricht dadurch die Begierden, aber führt nicht über sie hinaus in ein höheres Leben. Soll der Relativismus wirklich durchbrochen werden, so kann das nur durch eine Religiosität geschehen, die das Absolute vom Inbegriff des Relativen unterscheidet als einen schöpferischen lebendigen Willen; dieser Wille führt dann auch in der Seele über das Relative hinaus durch Eröffnung eines neuen Lebensstandes in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Willen, der nun eine Arbeit der steigenden Selbsthingabe an den göttlichen Willen bis zur völligen Willenseinigung und bis zur völligen Liebe eröffnet. Will man den Relativismus überwinden, dann ist dies der einzige Weg; aber ob man ihn wirklich überwinden will, ist selbst wieder die grundlegende Tat der Freiheit, für deren Notwendigkeit sich ein weiterer Beweis nicht geben läßt.

4. Die personalistische Lehre von den letzten Dingen muß eine in der Zeit verlaufende und ihr Ziel erst durch Kampf und Arbeit in der Hingabe an die Gnade erreichende E. lehren. Ihr ist die Erhebung des Menschen aus der Naturgebundenheit, der endlichen Selbstsucht und der daraus entspringenden Sündhaftigkeit die Erlösung durch die uns ergreifende und aus dem endlich-selbstsüchtigen Selbst herausführende Gnade, und diese Erlösung muß zur Vollendung führen in der völligen Aufzehrung der endlichen Selbstheit durch die Gottesgemeinschaft. — Diese Vollendung aber kann, da sie das Individuum betrifft, nicht in einer Endvollendung der Gattung im innerirdischen Leben liegen, wie sie die Hegelsche Staatslehre und die sozialistische Gesellschaftslehre verkünden, sondern muß über das irdische Leben des Individuums hinausgreifen, das nirgends über Anfänge hinauskommt und nirgends die Sündhaftigkeit voll überwindet. So ist die erste Lehre der personalistischen E. die Lehre von einem Leben nach dem Tode, oder, wie man sehr ungenau mit platonischem Ausdruck sagt, von der persönlichen Unsterblichkeit. Ein solches Leben nach dem Tode kann nach dem ganzen Ansatz des Gedankens nichts anderes als eine zunehmende Läuterung und Entwickelung bis zur Gotteinigung der Kreatur sein; irgend etwas weiteres über dieses Postulat hinaus kann nicht gesagt werden, alles weitere ist daher Phantasie und Mythos. Die hiergegen bestehenden Bedenken erstrecken sich auf die erfahrungsmäßige Gebundenheit alles geistigen Lebens an körperliche und näher nervöse Vorgänge und werden besonders schwer durch Hinweis auf alle Erscheinungen von Geisteskrankheiten und Idiotismen, von Altersverfall und Kindersterblichkeit, auch auf die Unentwickeltheit des geistigen Lebens in verkümmerten und vertierten Menschen und Gesellschaftsschichten. Dem ist aber unsere völlige Unkenntnis des Zusammenhangs von Geist und Natur entgegenzuhalten, und außerdem der wichtige Umstand, daß in der personalistischen E. nicht von einer der „Seele" an sich zukommenden Unsterblichkeit die Rede ist, sondern von einer Fortentwickelung des aus dem natürlichen Seelenleben erst herausgeborenen und vielleicht verborgene Organe besitzenden Geistesmenschen oder der Persönlichkeit. Wo derartiges nicht entstanden ist, ist auch Nichts da, was fortentwickelt werden brauchte; und die bloße unvergeistigte Naturseele mag vielleicht im Energievorrat der Natur immer wiederkehren, bis einmal der Durchbruch in die Geistes- und Persönlichkeitssphäre erfolgt. In dieser Hinsicht hat die Präexistenz- und Reinkarnationslehre des Buddhismus mancherlei für sich. Auch daß die Erlösung die Durchbrechung dieses immer wiederkehrenden Kreislaufes der natürlichen Seelenenergien sei, hat einen tiefen Sinn. Nur kennt die buddhistische Erlösung selbst keine positiven letzten Dinge, wie sie die christliche Freiheits- und Erlösungslehre kennt. — Ein zweites Problem ergibt sich daraus, daß naturgemäß der Personalismus die Vollendung des Individuums betonen muß, daß aber dabei das Individuum nicht isoliert, sondern nur im Zusammenhang der Persönlichkeiten untereinander in Betracht kommen kann. Denn gerade die ethisch-religiöse Entwickelung vollzieht sich in dem Aufeinanderwirken, in dem gegenseitigen Bereichern und Emporheben der Individuen, welche Persönlichkeiten nur werden, indem zugleich die Gemeinschaft eine Gesamtpersönlichkeit wird und die Geister im göttlichen Leben nicht nur eins mit Gott, sondern in demselben Maße eins miteinander werden. Eine steigende gegenseitige Durchdringung der Persönlichkeiten in der Liebe, die Herausstellung ihrer gemeinsamen Begründetheit im göttlichen Leben, schließlich ihrer wesenhaften Identität ist daher ein ebenso notwendiges Postulat. Wie durch den Hindurchgang durch die geistige Persönlichkeit das endliche Selbst schließlich zurückkehrt in Gott, so muß in der Liebesdurchdringung der Persönlichkeiten untereinander die endliche Differenzierung selbst wieder überwunden werden. Es sind die christlichen Gedanken des vollendeten Gottesreiches, wo schließlich Gott ist Alles in Allem, die dem den stärksten Ausdruck geben, wie beim ersten Problem die christlichen Gedanken vom unendlichen Wert der gotterfüllten Seele den eschatologischen Begriff am schärfsten formulierten. Die Antinomie zwischen Gottesreich und unendlichem Seelenwert, das ganze Rätsel der Spaltung des Bewußtseins in Einzel- und Gesamtbewußtsein würde dann erst in diesem letzten, durch die sittliche Arbeit vermittelten Ineinander-Aufgehen überwunden. — Eine dritte Frage ist dann die

nach der Beteiligung und Bestimmung der einzelnen Individuen für dieses Gottesreich und dieses letzte Heil, d. h. die Frage, wie weit alle Individuen der endlichen Geisterwelt zur Anteilnahme an diesen letzten Dingen berufen sind. Und zwar ist hier die Frage eine doppelte. Sie entspringt einmal aus der Erfahrung, daß den verschiedenen Kultur- und Bewußtseinskreisen im Auf und Nieder der menschlichen Geschichte ganz verschiedene Möglichkeiten und Leichtigkeiten der Erhebung zu den letzten Dingen entsprechen, und daß auch innerhalb der einzelnen Kreise selbst nach Anlage, Vererbung, Umgebung, Schicksal die Leichtigkeit und Möglichkeit ganz außerordentlich verschieden ist von günstigsten Bedingungen bis zu wenigstens scheinbarer Unmöglichkeit. Sie entspringt zum andren aus der Möglichkeit des Bösen, die mit der Aufkämpfung der Kreatur aus ihrer endlichen Selbstheit und Selbstsucht zu der Hingabe an die geistigen und idealen Werte verbunden ist und die eine ungeheure Sündhaftigkeit zur Folge hat; es ist die Frage, wie die Bösen und Gemeinen, die dem Guten sich voll und bewußt Versagenden, die aus dem göttlichen Leben sich Herausstellenden, zu den letzten Dingen stehen. Die erste Frage fällt zusammen mit dem dunklen Problem der ¶ Prädestination; aber da diese Prädestination sich nicht in ausschließlichen Gegensätzen, sondern in gleitenden Uebergängen bewegt, da sie die göttliche Setzung der Werte als allgemeingültiger und damit doch wohl auch als für Alle schließlich bestimmter ist, so wird man geneigt sein, ihre Bedeutung nur in der Verteilung der verschiedenen Leichtigkeit und Möglichkeit, aber nicht in einer ewigen Verdammung Einzelner zur endlosen Wiederkehr im Kreislauf der Naturenergien zu sehen. Aehnlich steht es auch mit dem zweiten Problem des Bösen. Da das Böse oft nichts anderes ist als eine aus Lage, Anlage und Schicksal folgende Erschwerung, da es durchaus gleitende Uebergänge seiner Intensität und Bewußtheit aufweist, da eine wirkliche, völlig bewußte und gewollte Totalentscheidung gegen das Gute schwer zu konstatieren ist, so liegt doch auch hier der Gedanke einer Läuterung und Reinigung näher als der einer Selbstvernichtung des Bösen. Denn wir sind allzumal Sünder, und des Bösen bleibt genug auch in jedem, der sich der Gnade übergibt, wie wohl auch in dem vermutlich Bösen noch etwas von Gnade wirken wird. Es steht im letzten Hintergrunde also eine Lehre von der ¶ Wiederbringung Aller; und diese Lehre hat vielleicht selber noch die weitesten kosmischen Hintergründe, indem alles Naturhafte vielleicht überhaupt zur Geistwerdung berufen ist und alle Naturkörper vielleicht nur Leiber von werdenden Geistern sind. — Das Letzte ist das Problem des eigentlichen Endes selbst. Dabei kann nicht die Rede vom Ende der Welt überhaupt sein. Die Welt als ewige Schöpfung Gottes hat keinen Anfang und kein Ende in der Zeit. Ein Ende kann nur haben, was einen Anfang in der Zeit gehabt hat, also nur die Welten in der Welt. Das Ende, an dem wir enden könnten, kann nur das Ende der Menschenwelt sein. Aber hier wird auch wohl wirklich von einem Ende der zu Gott in der sittlichen Arbeit der Freiheit zurückkehrenden, aus Naturwesen zu Geistwesen und Persönlichkeiten in der Zeit gebildeten endlichen Geister die Rede sein müssen. Ihre Ewigkeit besteht nur in dem Maße ihres Anteils an dem ewigen göttlichen Leben, und die Vollendung dieser ihrer Ewigkeit könnte nur ein Wiedereingehen und Wiederuntergehen im göttlichen Leben sein. Jeder Gedanke einer endlosen Existenz dagegen ist in Wahrheit erschreckend und erschütternd; eine zeitlose Existenz aber wäre die Aufhebung jeder endlichen Existenz überhaupt und wäre nur ein andrer Name für das Untergehen in Gott. Das wirkliche Ende wäre also eine in der Fortentwicklung nach dem Tode schließlich bewirkte völlige Willenseinigung mit dem göttlichen Willen und ein Ineinanderfließen der endlichen Einzelwillen in der Liebe, sodaß die vollendete Liebe, die Verzehrung der vollendeten Individuen, die Wiederhingabe der Persönlichkeit an das göttliche Leben das letzte Ende wäre. Und der Wert des ganzen Vorganges wäre die Seligkeit und der ethisch-persönliche Wert, die in der Arbeit errungen werden und die im Moment des Endes gerade aufs Höchste gesteigert würden. Die höchste vollendete Seligkeit wäre der letzte Augenblick, und sie tötete dies endliche Wesen, indem sie es über sich selbst heraushebt und dadurch vernichtet. Erst an der vollendeten Seligkeit stürbe das endliche Wesen, wie in ihr auch seine individuellen Differenzen sich aufgelöst hätten, nachdem sie ihren Reichtum an Leben und Seligkeit in schaffender Selbstsetzung der Persönlichkeit und Herausgestaltung ihres göttlichen Lebensgrundes ausgelebt hätten.

5. Eine solche E. hängt offenkundig in ihrem Grundgedanken mit dem Christentum als der eigentlichen Persönlichkeits- und Schöpfungsreligion, der Freiheits- und Gnadenreligion zusammen. Sie ist auch eng verknüpft mit der besonderen Art seines Erlösungsgedankens. Umgekehrt hängt die immanente E. mit dem Pantheismus und der pantheistischen Mystik zusammen. Der Buddhismus nimmt eine eigentümliche Mittelstellung ein, indem er mit seiner Wanderungs-, Wiederverkörperungs- und Erlösungslehre die letzten Dinge oder Werte in der Tat erst als Abschluß eines Kampfes der Freiheit gewinnen, aber diesen Abschluß selbst in einer atheistischen, auf die Illusionen des Lebenswillens verzichtenden Aufhebung der Persönlichkeit bestehen läßt. Als wirklich personalistische E. bleibt so nur die israelitisch-christliche übrig. Diese selbst hat nun aber eine reiche Entwicklungsgeschichte erlebt, wobei in die christliche Idee zahlreiche andersartige, aber verwandte Gedankenströme eingemündet sind; und die Gegenwart insbesondere stellt ihr die Aufgabe einer sehr tiefgreifenden Um- und Neubildung. Die E. Jesu, die ja nicht mit seiner Verkündigung des Gottesreiches zusammenfällt (denn das Gottesreich kommt vor dem Ende), ist ohne weiteres die spätjüdische E. mit Himmel und Hölle, mit Totengericht und Leibesauferstehung, wobei nur Strafe und Lohn sich nicht auf gute Werke, sondern auf die Totalität und Innerlichkeit der Gesinnung beziehen und der Lohn nicht äquivalente Vergeltung, sondern unverdienter Gnadenlohn ist. Das Gottesreich Jesu dagegen ist noch nicht E., sondern ist die Hoffnung auf einen wunderbaren Eingriff Gottes in die Welt, wo die Bösen überwunden werden und den Frommen ein Leben in der vollen Gottesherrschaft und der vollen Erfüllung des göttlichen Willens, ein Leben der Herzensreinheit und der Bruderliebe ohne Recht,

Streit und Gewalt möglich sein wird. Jesus selbst betonte dabei vor allem die nächste Zukunft, das Gottesreich. Die eigentliche E. ließ er dahinter stark zurücktreten. Er breitete sich instinktiv nicht aus in ihren Anthropomorphismen. Da das Gottesreich in diesem Sinne nicht kam, war die Kirche genötigt, die eigentliche E. als die große Zukunftslehre erst auszubauen und auszudenken, während sie das Gottesreich mit der Kirche identifizierte und entschlossen auf die Seite des Diesseits und der Gegenwart schlug. Die letzten Dinge rückten dann rein und voll in die eigentliche E. Da empfand man dann aber den Widerspruch der alten jüdischen Vergeltungs-E. mit dem christlichen Gnaden- und Liebesgedanken, und empfand außerdem alle die von der Erfahrung dargebotenen Schwierigkeiten, an das unvollendete irdische Wesen sofort ohne weiteres die Endentscheidung anzufügen. Auch empfand man wohl psychologisch die Notwendigkeit, Heil und Unheil aus der inneren Bewegung der Geister selbst hervorgehen zu lassen und nicht durch ein brutales Wunder als heterogene Geschicke zu dem inneren Wert oder Unwert der Seele hinzufügen zu lassen. Man empfand den groben Anthropomorphismus, der in solcher Denkweise lag. So haben die Alexandriner die platonische E. in die christliche hereingezogen; die Strafen des Jenseits wurden zu Läuterungs- und Erziehungsstrafen, der Lebensweg der Seele zu einer Entwickelung durch Freiheit, göttliche Gnadenerziehung und Reinigungsstrafe hindurch zu den letzten Dingen, der Schauung Gottes. Diese Lehre hat dann freilich der griechische Orient verworfen, und der Occident hat daraus das ¶ Fegfeuer gemacht, bei dem weniger der Reinigungscharakter als der provisorische Straf- und Vergeltungscharakter und die Möglichkeit der Kirche, in diese Strafen mildernd einzugreifen, in Betracht kam. So wurde das Fegfeuer nur zu einer Verstärkung der Vergeltungslehre, der Gesetzlichkeit und der kirchlichen Macht über die Seelen, und die jüdische Vergeltungs-E. mit allen Anthropomorphismen blieb daneben erst recht bestehen. Die Reformatoren mit ihrer Befreiung der Gesinnungsreligion beseitigten daher das Fegfeuer als die Hauptfestung kirchlicher Macht und Werkgerechtigkeit und als unbiblisch, ließen aber im übrigen dann die katholische E. einfach bestehen. Damit ist ihre Lehre gerade an diesem Punkte besonders lückenhaft, unorganisch und äußerlich geblieben, eine kahle Erhebung der jüdischen Eschatologie aus der Bibel ohne jeden inneren Anschluß an die von ihnen vollzogene Verinnerlichung des Heilsgedankens, ohne jede Vermittelung des gegenwärtigen Heilsbesitzes mit den ganz mythischen eschatologischen Vorstellungen. Die moderne Welt hat daher mit diesen Elementen der protestantischen Lehre am wenigsten anzufangen gewußt. Sie hat mit rationalistischer Metaphysik zunächst die ganze E. in den Unsterblichkeitsglauben verwandelt und mit Sentimentalität belebt, schließlich großenteils sich naturalistischen Gedanken zugewandt und die Unsterblichkeit in die Fortdauer des irdischen Wirkens verlegt. Die tieferen Geister haben die letzten Dinge in die Immanenz der Mystik verwandelt und diese dann etwa in Hegels Weise mit der Freiheit verbunden, ohne den darin liegenden Personalismus zu Ende zu führen. Andere aber haben den Personalismus fortentwickelt zu dem Gedanken einer kontinuierlichen, ins Jenseits hinüberreichenden Entwicklung bis zum Vollendungsziel. So haben Leibniz, Lessing, Goethe, wohl auch Kant und Schiller gedacht. — In dieser Linie liegt auch in der Tat die Fortbildung der eschatologischen Lehre überall da, wo man von dem Grundgedanken des Personalismus, der Freiheit, des ewigen Wertes der Persönlichkeit, der Schöpfung höherer Wirklichkeit durch die sittliche Tat, und von dem Postulat letzter Wirklichkeiten und Werte ausgeht. Diese Grundlagen und Ausgangspunkte aber sind die christlichen, und die nähere Ausführung ist nur eine moderne Gestalt des eschatologischen Mythos an Stelle der jüdisch-kirchlichen. Die herrlichste Darstellung aber haben diese Gedanken schon unter der Hülle des kirchlichen Mythos selbst erhalten, in ¶ Dantes großer Menschheitsdichtung. Hier ist unter der Einwirkung der franziskanischen Willensmystik und des antikisierenden Humanismus die Idee entwickelt, daß die Betrachtung der Höllenstrafen, die Reinigung der Seelen im Purgatorium und die Wanderung durch die Reiche des himmlischen Paradieses ein Aufstieg der Freiheit von der Brechung des endlichen Selbst und seines Hochmutes zu der schließlichen Willenseinigung mit dem göttlichen Willen ist, und daß in diesem großen Gang der Sinn des menschlichen Lebens liegt. Insofern ist die göttliche Komödie das große Buch der christlichen E., ein Werk des Denkens und der dichterischen Phantasie zugleich. Sie wendet die kirchliche E. instinktiv ins Subjektive, macht die Anschauung der drei Jenseitsreiche zu einem Mittel des Aufstieges und der Entwickelung der Seele, die in der Erkenntnis der selbstzerstörenden Wirkung des Bösen, der beseligenden Schmerzen der Reinigung, der steigenden Gottesnähe der Gereinigten und der Vereinigung aller Seligen in der Gottesliebe die Entwickelung und Bestimmung der Seele überhaupt beschreibt. In diesem Sinne ist die göttliche Komödie das große eschatologische Lehrbuch der Christenheit bis heute. Nur verlangt das moderne Weltbild mit seiner Unermeßlichkeit des Universums im Raume, der Unermeßlichkeit der Zeitperioden, dem Gedanken der Mehrheit von Geisterreichen, dem Prinzip der Kontinuierlichkeit und Entwickelung, dem organischen Verhältnis von Leib, Seele und Geist eine sehr tief in den überlieferten Bestand eingreifende Umdichtung des eschatologischen Mythos, der immer Mythos bleiben wird, aber an die biblisch-mythische Gestalt nicht gebunden bleiben kann. — ¶ Erlösung: II ¶ Ewiges Leben: II ¶ Seligkeit ¶ Unsterblichkeit ¶ Gericht, dogm. ¶ Seelenwanderung ¶ Mensch, dogm. ¶ Seele ¶ Geist des Menschen ¶ Gottebenbildlichkeit.

G. Simmel: Philosophie des Geldes, 1908[2]; — Troels-Lund: Himmelsbild u. Weltanschauung, 1907; — G. Th. Fechner: Büchlein vom Leben nach dem Tod, (1836) 1900[4]; — R. Rothe: Ethik, (1845—48) 1869—71[2]; — K. Voßler: Die göttliche Komödie, 1908. **Troeltsch.**

Eschbaal, Sohn Sauls, ¶ Isboseth.

Eschenburg, Johann Joachim (1743—1820), Professor der schönen Literatur am Karolinum zu Braunschweig, in der Kirchengeschichte bedeutsam als einer der regsten Uebermittler der englischen Literatur an Deutschland („Britisches Museum“, 1777—80; „Annalen der britischen Literatur“, 1780—81) und als Kirchenliederdichter und Gesangbuchsredaktor (Braun-

schweigisches Gsb. 1778). Seine 15 stilistisch fließenden, aber nüchternen Lieder waren damals weit verbreitet; bis heut gehalten haben sich in einer größeren Zahl von Gesangbüchern nur „Von dir, o Gott der Einigkeit“ und „Herr, wir singen deiner Ehre“.

Einige Lieder bietet A. J. Rambach: Anthologie christlicher Gesänge V, 1832, S. 154 ff. **Zsch.**

Eschmun, phönizischer Gott ¶ Nachbarvölker Israels. — E.tempel ¶ Ausgrabungen, 4.

Eschweiler, Angelika, ¶ Borromäerinnen.

Escobar, Marina von, ehrwürd., (1554—1633), einflußreiche Vertreterin der spanischen Mystik, erneuerte in Valladolid den ¶ Birgittenorden, Schülerin des ehrwürd. Ludwig de Ponte, der auch ihre Biographie (4 Bde., deutsch 1861 f) geschrieben hat. **Joh. Werner.**

Escobar y Mendoza, Antonio (1598—1669), geb. in Valladolid, seit 1605 Jesuit, als Prediger, Gelehrter und Schriftsteller von ungemeiner Fruchtbarkeit; seine Schriften füllen 83 Bände, wesentlich Exegetica, Homiletica und Moralia. Am berüchtigsten wurde sein Liber theologiae moralis XXIV societatis Jesu doctoribus reseratus (1644), er ist die Hauptquelle für den Probabilismus der ¶ Jesuiten. Gegen E. schrieb ¶ Pascal seine zum Teil übertriebenen lettres provinciales und schuf auch das Wort escobarderie = jesuitische Raffiniertheit. Die Parlamente von Paris, Bordeaux u. a. ließen das Buch öffentlich verbrennen; es ist auch bei den Jesuiten der Gegenwart nicht in bestem Rufe.

RE³ V, S. 495 f; — KHL I, Sp. 1349 f; — KL² IV, S. 289 ff; — K. Weiß: E. als Moraltheologe, 1908. **K.**

Eselsfest (Festum asinorum), französisches mittelalterliches religiöses Volksfest, das sich beim Volk und der niedern Geistlichkeit trotz aller kirchlichen oder gar päpstlichen Verbote bis ins 15. oder 16. Jhd. erhielt. Man feierte den Esel, auf dem Maria mit dem Jesuskind nach Aegypten floh, oder auf dem Jesus in Jerusalem einzog; anderswo (z. B. in Rouen) ist das Fest nach Bileams Esel genannt, der in dem kirchlichen Volksschauspiel nach Moses, den Propheten, dem heidnischen Dichter Virgil und der Sibylle auftritt und wie sie die Ankunft des Heilandes prophezeit. Die Zeit des E.s schwankte nach den ersten beiden Anlässen zwischen Weihnachtsfestkreis und Palmsonntag. Auch die Art der mit einer Prozession eingeleiteten und mit der Messe schließenden dramatisch gestalteten Kirchenfeier war im einzelnen verschieden. Am berühmtesten war das Fest von Beauvais, zur Erinnerung an die Flucht nach Aegypten (14. Jan.), wo der Esel, auf dem das schönste Mädchen der Stadt mit einem Kinde im Arm als Maria saß, in Prozession vom Münster zur Stephanskirche geführt und durch Lobgesänge verehrt wurde, um sodann vor dem Altar stehend der scherzhaften Messe beizuwohnen, in der Priester und Volk ihre Verse und Sprüche mit dem den Eselsschrei nachahmenden I-A oder Hinham schlossen, — das ganze ein typisches Beispiel der kirchlichen Volksbelustigungen des Mittelalters (¶ Narrenfeste ¶ Fastnacht). Uebrigens hat man schon den Juden heidnischerseits (verleumderischerweise) Eselkult vorgeworfen und dasselbe auch von den alten Christen ausgesagt (vgl. das 1857 auf dem Palatin aufgefundene Spottkruzifix).

RE³ V, S. 497 f; — KL² IV, S. 1403 ff; — Du Cange: Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, unter: Festum asinorum (hier das Ritual von Rouen); — Carl Fr. Flögel: Geschichte des Groteske-Komischen, herausgegeben von Fr. W. Ebeling, 1886 (hier Text und Musik des Eselliedes von Beauvais); — A. Walter: Das Eselsfest (Cäcilienkalender für 1885); — Ferdinand Bekker: Das Spottkruzifix im röm. Kaiserpalast, 1866. **Zsch.**

Eskil, 1134 Bischof von Roskilde, 1137—1177 Erzbischof von ¶ Lund, † 1181 als Mönch in Clairvaux. Hervorragend als Kirchenfürst und Asket (Freund des heil. Bernhard, Förderer des Mönchtums), als Kriegsheld an dem Kreuzzug nach Rügen gegen die heidnischen Wenden teilnehmend, wirkte E. als Primas des Nordens stark auf die kirchlichen und politischen Verhältnisse, namentlich ¶ Dänemarks (2), ein.

Fr. Nielsen: RE³ V, S. 498 ff. **Joh. Werner.**

Eskimos ¶ Grönland ¶ Egede.

Esprit beau oder **Esprit fort**, ein dem spezifisch-englischen Namen Freethinker entsprechender französischer Begriff für ¶ Freidenker.

Esra. Uebersicht.

I. Esra; — II. Esras Gesetzgebung; — III. Esra und Nehemia (Bücher).

I. Esra, angeblich Sohn Serajas, (der indessen nach II Kön 25 $_{18-21}$ schon ca. 586 gestorben ist), aus hohepriesterlichem Geschlecht (Esra 7 $_{12.\ 21}$), Nachkomme des ¶ Hilkia, ist der eigentliche Organisator der nachexilischen jüdischen Gemeinde. Ueber seine Tätigkeit unterrichten uns seine eigenhändigen Memoiren, die uns bruchstückweise in den Büchern ¶ Esra-Nehemia, teils im Wortlaut, teils überarbeitet, erhalten sind. Seine Hauptbedeutung liegt in der Einführung des Gesetzbuches, an dessen Zustandekommen er als „Schreiber“ — erst der Chronist, der Redaktor der Bücher Esra-Nehemia, faßt das Wort im Sinne des Schriftgelehrten — offenbar einen Hauptanteil hat (¶ Esras Gesetzgebung). Es ist ein charakteristisches Zeichen seiner Tatkraft, daß er — denn in ihm wird man billig die Seele des ganzen Vorganges vermuten — König Artaxerxes I (465—424) nicht bloß im allgemeinen für sein Gesetz zu interessieren weiß, sondern sogar zu tatkräftigem Eingreifen zu bewegen vermag, wird doch die Einführung des esranischen Gesetzes schließlich zu einem königlichen Regierungsakt (Esra 7). Die Entschiedenheit von E.s Charakter zeigt sich nicht minder in der Art, wie er gegen die Mischehen, die er bei seiner Ankunft in Jerusalem vorgefunden hat, vorgeht (Kap. 9 f). Der kalte Rigorismus, mit dem einfach die fremden Weiber mit allem, was von ihnen geboren ist, fortgeschafft werden, hat für unser Empfinden etwas Grausames. Wir vermissen dabei alles tiefere menschliche, persönliche Empfinden. Und doch hat auch E. seine Leidenschaft: man sehe nur, wie er ob eben der Kunde von den Mischehen sich die Kleider zerreißt und das Haar rauft (9 $_3$). Aber es ist die Leidenschaft des Fanatikers: Reinheit des Blutes, Reinheit des Kultes, ungestörte Erfüllung des Gesetzesbuchstabens sind für ihn die ausschließlichen, Richtung gebenden Gesichtspunkte. Dem entspricht die gänzliche Scheidung des streng Jüdischen vom Halbjüdischen oder jüdisch-Heidnischen, worin man den Inhalt seiner Reform auf den kürzesten Ausdruck gebracht finden mag. Es gibt zwischen Rein und Unrein, zwischen Erlaubt und Unerlaubt kein Mittleres: das ist der Standpunkt des starren Gesetzesgehorsams, als dessen typischer Vertreter E. selber das Ge-

setzesjoch auch den andern auferlegt. Und es ist ein schweres Joch! Man kann E.s Worten hin und wieder die Stimmung abfühlen, in der man mit Furcht und Zittern seine Seligkeit schafft (vgl. Esra 8 $_{21}$ 9 $_{4}$ 10 $_{3.\ 8}$ und die ungefähr gleichzeitigen Stellen Jes 66 $_{2.\ 5}$). Natürlich, jede Gesetzesübertretung bewirkt neue Schuld, und seit lange hat sich die alte von der Väter Zeit her angehäuft. Unter diesem drückenden Schuldgefühl wagt man kaum das Angesicht zu Gott zu erheben (Esra 9 $_{6}$); denn schwer lastet der Gedanke an seine furchtbare Vergeltung, die man im Exil und in der politischen Unselbständigkeit der Gegenwart schon zum Teil zu kosten bekommen hat. Es ist bemerkenswert, wie sehr sich E., bei aller persönlichen Frömmigkeit, in diesem Schuldgefühl mit der Gesamtheit zusammenfaßt, hierin noch ganz antik denkend. Aber wie die Uebertretung des Gesetzes Schuld und Strafe bewirkt, so bedarf es umgekehrt nur der Rückkehr zu seinem Gehorsam, damit alles wieder gut werde; denn darin äußert sich wieder Gottes ¶ Gerechtigkeit, daß er von seiner Verheißung nicht läßt (vgl. Neh 9 $_{8}$). Es ist auffällig, wie stark sich E. an diesen Gedanken klammert (Esra 9 $_{9}$ Neh 9 $_{17.\ 19.\ 27.\ 31}$ ff): „Du bist ein Gott, der gern verzeiht, gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Huld". Man darf darin wohl den tiefsten Ausdruck seiner persönlichen Religiosität sehen, aus der heraus er die Kraft schöpft, dem Volke oder richtiger der Gemeinde — denn dazu wird das ehemalige Volk durch sein Gesetzbuch erst recht — eine Verfassung zu geben, die sie aufs neue und für alle Folgezeit an ihren Gott binden soll. — E.s geschichtliche Bedeutung ist nicht von dem zu trennen, was die Bedeutung des von ihm eingeführten Gesetzes ist (¶ E.s Gesetzgebung). Ueber seine Bedeutung für die Kanongeschichte ¶ Bibel: I. AT.

E s r a s S c h r i f t e n. Von E. werden abgeleitet: 1. das kanonische Buch Esra ¶ Esra und Nehemia; — 2. das apokryphe Buch Esra (III Esra) ¶ Apokryphen: I. des AT. 1 a; — 3. das IV Buch Esra, der „Prophet Esra", ¶ Pseudepigraphen des AT, auch ¶ Apokalyptik: I, 1 u. II, 4.
Bertholet.

II. Esras Gesetzgebung. Wir entnehmen darüber aus den ¶ Esra- und Nehemiabüchern: Im 7. Jahre des Königs Artaxerxes (offenbar des ersten, 465—424 also im Jahre 458) zieht E. mit einer Schar von Verbannten von Babel nach Jerusalem zurück. Nach dem Geleitbrief, den ihm der König mitgibt, ist er, „der Schreiber des Gesetzes des Gottes des Himmels" (Esra 7 $_{21}$), vom König und seinen sieben Räten gesandt, um auf Grund des Gesetzes seines Gottes, das in seiner Hand ist, eine Untersuchung über Juda und Jerusalem anzustellen. Er soll auch Richter einsetzen, damit sie im Gebiet von Abarnahara (= Syrien, d. h. Palästina) denen, welche die Gesetze seines Gottes kennen, Recht sprechen, und soll zugleich die, die sie nicht kennen, belehren, indem über jeden, der dieses göttliche Gesetz und damit zugleich das königliche nicht befolgt, genau Gericht gehalten werden soll. Die Ausführung dieses Gesetzes, das E. deutlich als etwas in Jerusalem bisher Unbekanntes mit sich bringt, erleidet einen Aufschub infolge der unliebsamen Entdeckung des Vorhandenseins zahlreicher Mischehen unter den Juden. Erst als E. damit aufgeräumt hat (Kap. 9 f), findet er die Leute zur Veröffentlichung des Gesetzes reif. Vor versammelter Gemeinde wird es am ersten Tage des 7. Monates (d. h. im September-Oktober auf öffentlichem Platz von einer zum besonderen Zweck errichteten Kanzel (der ersten, die überhaupt erwähnt wird) vorgelesen, und Aufgabe der Leviten ist es, es dem Volk im einzelnen zu erklären, „daß sie das Gelesene begreifen" (Neh 8). Auch daraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß es sich um etwas Neues handelt. Dem entspricht denn auch der Eindruck auf das Volk, der an denjenigen erinnert, der einst Josia beim Lesen des ihm gleichfalls unbekannten Deuteronomiums überkam (¶ Josias Gesetzgebung). Die Leviten müssen dem Volk guten Mut zusprechen, und ein Freudentag wird gefeiert. Daran schließt sich am folgenden Tag eine Gesetzesverlesung vor dem kleineren Kreise der Volkshäupter; es wird beschlossen, nach den Vorschriften des neuen Gesetzes das Laubhüttenfest (¶ Feste und Feiern Israels) zu feiern. Sieben Tage (vom 15. desselben siebenten Monats an) wird es festlich begangen, am achten Tage, dem 22., wird dem Gesetz gemäß die Festversammlung gehalten. Am 24. findet ein großer Bußtag statt, mit erneuter Gesetzesverlesung und mit dem Sündenbekenntnis der Versammelten, in deren Namen E. (so nach LXX) ein langes Bußgebet spricht (Neh 9). Unmittelbar darauf (Neh 10) erzählt unsere Quelle von einer feierlichen Verpflichtung des Volkes — auf das neue Gesetz, so nimmt man als selbstverständlich an; aber verschiedene Gründe vereinigen sich hier, um die Annahme zu begünstigen, daß das Stück, das einst tatsächlich diese Verpflichtung auf das neue Gesetz berichtete, durch ein anderes, auf eine ähnliche Situation bezügliches verdrängt worden sei; denn es ist unverkennbar, daß die Punkte, auf die man sich 10 $_{31}$ ff verpflichtet, gerade die sind, in denen man sich nach Neh 13 vergangen hat, während sie in E.s Gesetzbuch nicht einmal alle geregelt sind. So scheint es sich in Neh 10 viel eher um eine von ¶ Nehemia dem Volk auferlegte Verpflichtung zum Zweck der Abschaffung der von ihm vorgefundenen Uebelstände als um die Verpflichtung auf das von E. neu eingeführte Gesetz zu handeln. Hierzu stimmt auch trefflich, daß an der Spitze der Unterzeichner Nehemia steht, während das Fehlen des Namens E.s der gewöhnlichen Annahme die größten Schwierigkeiten bereitet. Nehemia scheint seinerseits bei der Einführung des esranischen Gesetzes gar nicht zugegen gewesen zu sein; denn im einzigen Vers, wo sein Name dabei erwähnt wird, Neh 8 $_{9}$, scheint er nur Glosse zu sein, fehlt er doch in der Parallelstelle III Esra 9 $_{49}$! Damit wird für die Datierung der Gesetzeseinführung ein wichtiger Anhaltspunkt gewonnen: sie fällt allem Anschein nach in eine Zeit der Abwesenheit Nehemias, und zwar ist das höchst wahrscheinlich die Zwischenzeit zwischen seinen beiden Besuchen in Jerusalem; denn seine erste 12jährige Anwesenheit in der jüdischen Hauptstadt (445—433) geht E.s Kommen vermutlich voraus (¶ Esra und Nehemia), während er bei seiner zweiten in Neh 13 (dem nach dem obigen also Neh 10 unmittelbar anzuschließen wäre) die Einführung des Gesetzes voraussetzt (vgl. des Unterzeichneten Kommentar zu Neh 13 $_{5.\ 10}$). Als frühestes Datum der Gesetzeseinführung ergäbe sich somit ca. 432, womit zugleich gesagt ist, daß Esra 7 $_{7}$ die Nennung des 7. Jahres

des Artaxerxes (458) für E.s Kommen nicht richtig sein kann. Tatsächlich nennt III Esra 8_{6} (Vaticanus) sein zweites Jahr, was noch unrichtiger ist, aber allenfalls auf das 32. (= 433) als ursprünglich genanntes weisen könnte. — Von vornherein ist zu beachten, daß E. das neue Gesetz im Einverständnis und unter dem Schutz der persischen Regierung einführt. So wollte es persische Politik, daß jeder Religion möglichst freie Ausübung ihres Kultes gewährt werde. Für Artaxerxes I mochte zum politischen Motiv noch ein individuelles, wirklich religiöses hinzukommen: seine Achtung vor der Macht des jerusalemischen Gottes (vgl. Esra 8_{22} und Eduard Meyer: Die Entstehung des Judentums, 1896, S. 64 f). Daß er aber E.s Gesetz die königliche Genehmigung erteilte, bedeutete die staatliche Anerkennung eines für die jüdischen Untertanen zugleich rechtlich bindenden Grundgesetzes (vgl. a. a. O. S. 66). Dabei erscheint E. selber, mit der Bezeichnung des „Schreibers des Gesetzes", als sein eigentlicher Urheber, was wir freilich nicht in dem Sinne fassen, daß er es frei aufgestellt hätte, sondern daß er die Arbeit einer Schule, die seit Jahrzehnten am Werke war und zum Teil sehr viel älteren Stoff handhabte, zu einem Ganzen zusammengefaßt und zu einem vorläufigen Abschluß gebracht habe. — Was das auf ihn zurückgehende Gesetz gewesen sei, darüber kann im Prinzip heute kein Zweifel mehr bestehen: es ist der Priesterkodex (= P) (¶ Mosesbücher). Die Frage ist nur, in welchem Umfang man ihn sich zu denken habe, ob er am Ende gar schon mit den übrigen Quellenschriften des Pentateuchs verbunden gewesen sei. Letzteres war z. B. Wellhausens Meinung: aber dagegen spricht schon der rein äußerliche Grund, daß der ganze Pentateuch viel zu umfangreich gewesen wäre, um an Einem Tage vorgelesen werden zu können. So gilt es den spärlichen Andeutungen, die uns die Bücher Esra-Nehemia selber an die Hand geben, nachzugehen, um den Umfang des von E. eingeführten Gesetzes annähernd zu bestimmen, — annähernd; denn auf eine genauere Bestimmung wird man von vornherein verzichten müssen. In Betracht fällt besonders die Anordnung des Laubhüttenfestes, die „nach der Vorschrift (des Gesetzes)" geschieht (Neh 8_{14-17}): sie weist, wenn auch nicht dem Wortlaute nach, auf die dem Heiligkeitsgesetz (= H = III Mose 17—26) angehörigen Bestimmungen III Mose 23_{39} ff; andrerseits ist die Feier eines achten Tages, der sogenannten Festversammlung (8_{18}), ein charakteristisches Zeichen von P (vgl. III Mose 23_{36} gegenüber V Mose 16_{13-15}). Somit ist in E.s Gesetzbuch H mit P schon vereinigt. Nimmt man aus den Nehemia-Memoiren Neh 13 und 10 hinzu, in denen, wie schon erwähnt, das esranische Gesetzbuch vorausgesetzt scheint, so weist 10_{37} auf IV Mose 18_{15-18}; 10_{38} auf IV Mose 15_{20} f 18_{8-12}; 10_{38-40} $13_{5.\,10}$ auf IV Mose 18_{21-32}, lauter P-Stellen. Aber nicht alles kann in E.s Gesetzbuch gestanden haben, was wir gegenwärtig in P lesen, z. B. nicht das Gesetz über den großen Versöhnungstag (III Mose $16_{23.\,28}$ ff, ¶ Feste und Feiern Israels), weil man ihn sonst am 10. Tag des 7. Monats hätte feiern müssen. Ferner steht Neh 10_{33} wenigstens dem Wortlaute nach in Widerspruch zu II Mose 30_{13}; Neh 10_{38} ist der Viehzehnte, den III Mose 27_{32} f vorschreibt, schwerlich zufällig übergangen, und Neh 10_{34} kennt weder II Mose 29_{38-42} noch IV 28_{3-8}, ebenfalls lauter P-Stellen. Von allen diesen erwähnten Stellen gehören nun aber die in E.s Gesetzbuch vorausgesetzten dem Grundstock von P (Pg) an, mit der einzigen fraglichen Ausnahme von IV Mose 15_{20} f, während die darin nicht vorausgesetzten sämtlich zu den sekundären Bestandteilen von P (Ps) gerechnet werden. Das Ergebnis ist also, daß E.s Gesetzbuch wohl „Pg" ist, nach der Einarbeitung von H, aber ohne „Ps". Höchstens ließe sich fragen, ob sein Pg schon die Urgeschichte enthielt; denn es fällt auf, daß Neh 9_{14} E. in seinem Bußgebet (vorausgesetzt, daß es echt ist), den Sabbat nicht wie Pg von der Schöpfung, sondern von Mose her datiert (doch vgl. wiederum Neh 9_{6} mit I Mose 2_{1}). Andrerseits ist die Anspielung auf die regelmäßige Holzlieferung ans Heiligtum (Neh 10_{35} 13_{31}) ein Beweis, daß uns in P nicht alles erhalten ist, was einst in E.s Gesetz stand. — Seine feierliche Einführung vor allem Volk ist ein wichtiger Fingerzeig, daß Pg keineswegs bloß den Priestern dienen wollte und also P „in seiner ursprünglichen Gestalt nichts weniger als ein Priesterhandbuch, sondern ein Volksbuch ist und sein sollte" (Wurster: ZAT IV, 1884, S. 118). Dem entspricht auch seine Anlage: eine Verbindung des gesetzlichen mit dem erzählenden Stoff, durch die das Volk die Gebote zugleich mit der heiligen — wir würden sagen: biblischen — Geschichte und aus dem Zusammenhang mit ihr heraus lernen sollte. Es fehlt dieser Geschichtserzählung freilich so ziemlich alles, um wirklich volkstümlich zu sein; im Grunde war sie auch nur möglich, weil das Erzählte von anderwärts bekannt war. Was ihr gänzlich abgeht, ist der epische Fluß, die naive Freude am Erzählen, die frische Anschaulichkeit der Darstellung (¶ Mosesbücher). Alles ist in Schema und unter Rubriken gebracht bis in die Urgeschichte und die Patriarchengeschichte hinein. Ein besonderes Interesse bekundet Pg an Genealogien: „Das sind die tôledôth" (= „Zeugungen"), d. h. „das ist der Stammbaum", — das kehrt als die ständige Formel wieder, die der Geschichte der einzelnen Stammväter, Adam (I Mose 5_{1}), Noah (6_{9}), Söhne Noahs (10_{1}), Sem (11_{10}), Terach (11_{27}), Ismael (25_{12}), Isaak (25_{19}), Esau (36_{1}) und Jakob (37_{2}) übergeprägt ist; und in der Schöpfungsgeschichte wird sie sogar auf Himmel und Erde angewendet (2_{4})! Im übrigen teilt Pg die Geschichte in vier Perioden, von denen eine jede mit einer neuen Gottesoffenbarung, zum Teil mit der Kundgebung eines neuen Gottesnamens, eingeleitet wird (Schöpfung — Noah — Abraham — Mose). Aber die Geschichtserzählung ist dem Gesetzgeber nur Mittel zum Zweck: sie ist der bloße Leitfaden, an dem er die Gesetze aufreiht, oder richtiger der Stamm, aus dem sie als Blüte aufbrechen: das Verbot des Blutgenusses (I Mose 9_{4}) aus der Geschichte Noahs, das Gebot der ¶ Beschneidung (I Mose 17) aus der Geschichte Abrahams, die Einsetzung des Pascha (Esra 12) aus der Geschichte des Auszugs aus Aegypten usw., während schon die Schöpfungsgeschichte auf die Institution der Sabbatfeier abzielt und die Himmelsleuchten von Gott geschaffen sind, zum Teil um die Festzeiten genau anzugeben (I Mose 1_{14}). Kultische Feste, Sabbat, Beschneidung, Speisegesetze, Reinheitsvorschriften usw., das sind des Gesetzgebers Hauptanliegen. „Das Moralische ist das untere

Stockwerk, das sich von selbst versteht" (Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 390). Auf die kultischen Dinge aber ists abgesehen, und damit gilt des Gesetzgebers Hauptinteresse allerdings den kultischen Personen, die sich mit ihnen von Amts wegen zu befassen haben, vorab den Priestern; die Behandlung ihrer gesteigerten Pflichten und Rechte (¶ Priestertum Israels), vor allem auch ihrer Vorrechte den Leviten gegenüber (¶ Levi), nimmt einen ungewöhnlich großen Raum ein, und das ists, was begreiflicherweise die schon zurückgewiesene unrichtige Meinung erweckt hat, als sei Pg von Haus aus für die Priester bestimmt gewesen, was es doch erst durch seine späteren Zusätze und Erweiterungen vorwiegend geworden ist. Als Ganzes will das neue Gesetz dem Volk das große Sühnmittel an die Hand geben, wodurch es bei Gott wieder gut angeschrieben werden soll; ein auffallend starkes Sünden- und Schuldbewußtsein scheint durch die ganze Gesetzgebung hindurch: Sünd- und Schuldopfer (¶ Opfer und Gaben im AT) treten in den Vordergrund. Der Kultus ist auch nicht mehr, wie noch im V Buch Mose, Ausdruck der Freude, sondern Betätigung eines Gehorsams, der den Leuten schwere Lasten auferlegt. Er wird für die Gesamtheit dargebracht, das kultische Subjekt ist die Gemeinde und die kultische Verrichtung Sache der geistlichen Personen. Das Opfer wirkt dadurch, d a ß es dargebracht wird, unabhängig von der persönlichen Beteiligung derer, denen es zu gute kommen soll. Das nähert seinen Begriff einer magischen Gesamtauffassung, wie sie aus dem heidnischen Opfer nur allzu gut bekannt ist. Aber auch im einzelnen läßt sich in interessanter Weise beobachten, wie in den Dienst der allgemeinen Sühne eine Reihe von Elementen hineingezogen werden, die im Grunde heidnischer Natur oder wenigstens außerjüdischen Ursprunges sind (vgl. z. B. Paul Haupt: Babylonian Elements in the Levitic Ritual, Journal of Biblical Literature XIX, 1900, S. 55—81). Um aber die Bedeutung von E.s Gesetzgebung ganz zu würdigen, muß man sich den Zustand gegenwärtig halten, in dem er bei seinem Kommen die Gemeinde vorfand: die Tatsache der vorhandenen Mischehen ist nur ein Symptom der Gefahr, in der sie sich befand, ihre Eigenart preiszugeben. E.s Gesetzgebung führt sie zur Selbstbesinnung zurück, sie sondert das Judenvolk als ein heiliges von aller Welt aus, um es durch die Gehorsamsregel einer geschlossenen kultischen Verfassung an seinen Gott zu binden. Sie gibt ihm den exklusiven Zug aufs Geistliche, nicht ohne die Gefahr der Veräußerlichung zu umgehen; aber sie hält es in einer Konzentration zusammen, in der seine Kraft gegen alle äußern Stürme lag. Und wie die ¶ Psalmen uns lehren, gab es doch auch viele, bei denen diese gesetzliche Kultfrömmigkeit bis zu Herz und Seele durchdrang. — ¶ Mosesbücher usw. **Bertholet.**

III. Esra und Nehemia (Bücher).

1. Name, Teilung, Inhalt und Stellung; — 2. Die Quellen und ihre Redaktion; — 3. Glaubwürdigkeit und geschichtlicher Wert.

1. Esra und Nehemia — unter diesen Titeln sind im AT zwei Bücher enthalten, die, wie wir aus Josephus, der talmudischen und masoretischen Tradition, alten christlichen Zeugnissen sowie vielen Manuskripten wissen, ursprünglich nur ein Buch zusammen bildeten, Esra genannt. Seine Teilung, von der zuerst Origenes spricht, pflanzte sich, wie es scheint, von Alexandrien aus in der christlichen Kirche fort, und zwar war die nächstliegende Bezeichnung seiner beiden Teile erster und zweiter Esra; doch kannte schon Hieronymus für den zweiten den Namen Nehemia. Und so lautet noch die offizielle Bezeichnung des ¶ Tridentinums, die für die lateinische Bibel (Vulgata) maßgebend blieb: erster Esra und zweiter, der auch Nehemia genannt wird. Die griechische Bibel dagegen enthält als I Esra ein apokryphisches Buch, das nach seiner Stellung in der Vulgata bei uns unter dem Namen III Esra geht (¶ Apokryphen: I, 1a). Da Esra und Nehemia die meisten geschichtlichen und literarkritischen Probleme gemein haben, ist es zweckmäßig, sie als Einheit zu behandeln. Ihr Inhalt, der schon bei der Inhaltsangabe der ¶ Chronik, mit der unsere Bücher ursprünglich ein zusammenhängendes Werk bildeten, im allgemeinen angedeutet wurde, ist folgender. Im ersten Jahre des Cyrus (538) erhalten die Juden die Erlaubnis zur Rückkehr in ihre Heimat (Esra 1); die Liste derer, die davon Gebrauch machen, wird mitgeteilt (Kap. 2). Sie richten den Brandopferaltar auf, begehen das Laubhüttenfest und legen den Grund zum Tempel (Kap. 3). Die Nachbarn bewerben sich um die Teilnahme am Bau, werden aber durch ihre Abweisung zu ihren erbitterten Feinden, und wissen seine Einstellung zu veranlassen (Kap. 4). 18 Jahre später, im 2. Jahr des Darius (520), wird auf Betreiben Haggais und Sacharjas hin das unterbrochene Werk wiederum in Angriff genommen und trotz erneuter Gegenbestrebungen zu glücklichem Ende geführt (Kap. 5. 6). Nach einem Zeitraum von 60 Jahren, über den die Quellen schweigen, im 7. Jahre des Artaxerxes (458), zieht Esra, mit königlichem Ferman ausgerüstet, aus Babel nach Jerusalem zurück (Kap. 7). Es empfängt ihn eine peinliche Ueberraschung: die Kunde von zahlreichen Mischehen, die sein sofortiges Einschreiten veranlaßt (Kap. 9. 10). Im 20. Jahre des Artaxerxes (445) werden Nehemia schlimme Nachrichten über die Zustände in der Heimat zugetragen (Neh 1); er erbittet sich vom König Urlaub, um die Wiederherstellung der zerstörten Mauern Jerusalems ins Werk zu setzen (Kap. 2). Ein großer Eifer erfaßt die ganze Gemeinde, und trotz äußerer Anfeindungen und innerer Mißstände gelingt die Vollendung des Mauerbaus in erstaunlich kurzer Zeit (Kap. 3—6). Nachdem Nehemia für die Bewachung der Tore gesorgt hat, will er für die Vermehrung der Bevölkerung in der Hauptstadt Vorkehrungen treffen: mitten in diesen Bestrebungen findet er die Liste, die schon Esra 2 mitgeteilt war (= Neh 7). Da veranlaßt eine Bitte des Volkes den Esra, der plötzlich im Verein mit Nehemia auftritt, zur Gesetzesvorlesung zu schreiten, und auf Grund seiner Vorschriften wird ein fröhliches Laubhüttenfest gefeiert (Kap. 8). Zwei Tage darauf versammelt man sich aufs neue, diesmal mit den Zeichen der Trauer, zum Zweck eines allgemeinen Sündenbekenntnisses, dem in einem längeren Gebet Ausdruck verliehen wird (Kap. 9). Dem Gebet folgt die feierliche Verpflichtung auf das Gesetz durch Namensunterschrift der Spitzen des Volkes, an die sich dieses selber anschließt (Kap. 10). Nehemia kann nun seine Maßregeln zum Behuf der Vermehrung der Bevölkerung in der Haupt-

stadt durchführen und den endgültigen Bestand der damaligen Einwohnerschaft sowie die Liste der von ihr besiedelten Ortschaften aufnehmen (Kap 11). Er schreitet jetzt auch zur feierlichen Einweihung der Mauer (12_{27-43}; V. $_{1-26}$ enthält verschiedene Listen). Zu dieser Zeit bestellt er auch Männer, die über die reichlich einlaufenden Abgaben an Priester und Leviten die Aufsicht zu führen haben (12_{44-47}). Endlich kommt er, mindestens 12 Jahre später, ein zweites Mal nach Jerusalem, und findet eine ganze Reihe von Mißbräuchen vor, gegen die es kräftig aufzutreten gilt (Kap. 13). Wenn die Bücher Esra-Nehemia, obwohl ihr Inhalt dem der Chronik zeitlich folgt, ihr im Kanon vorangehen, so mag das darin begründet sein, daß sie vor ihr der Aufnahme in die Sammlung heiliger Schriften wert erachtet wurden, behandelten sie doch einen Zeitabschnitt, über den kein anderes Buch darin bisher nähere Auskunft gab.

2. Bilden Esra-Nehemia die unmittelbare Fortsetzung der Chronik, deren Schlußverse sogar die Anfangsverse Esra 1_{1-3} vorausnehmen, so läßt sich von vornherein erwarten, daß der Chronist, wie für den ersten Teil seines Werkes, so auch für den zweiten, Quellen benutzt habe. Diese Erwartung wird zur Gewißheit erhoben durch die doppelte Beobachtung, 1. daß ein Teil des Esrabuches, nämlich 4_{8}—6_{18} 7_{12-26}, in aramäischer Sprache geschrieben ist, 2. daß von Esra und von Nehemia bald in erster bald in dritter Person die Rede ist. Diese doppelte Beobachtung führt uns schon um einen Schritt weiter, indem sie uns verrät, welcher Art die wichtigsten dieser Quellen waren. Es waren: 1. aramäische Stücke, und zwar zunächst eine Reihe von Urkunden: a) Esra 4_{8-23} ein den Mauerbau betreffender Schriftwechsel mit Artaxerxes I, b) 5_{6}—6_{12} eine Korrespondenz mit Darius I, c) 7_{12-26} ein königliches Begleitschreiben Esras. Da aber zum Teil der Rahmen, in dem diese Urkunden stecken (4_{24} 5_{1-5} 6_{13-18}), aramäisch ist, ohne daß davon doch mehr als 5_{1} f 6_{16-18} auf den Chronisten selber zurückgeführt werden kann, so muß ihm schon eine aramäische Geschichtsquelle, vielleicht eine Tempelquelle, vorgelegen haben. Wichtiger als die Frage nach ihrem Alter ist die Frage nach der Echtheit der in ihr enthaltenen Urkunden, von deren unter 3. zu gebenden Entscheidung jene erste Frage natürlich selber nicht unberührt bleibt. Mit Sicherheit läßt sich einstweilen nur so viel sagen, daß die aramäische Quelle wegen der von ihr mitgeteilten Urkunde a) nicht älter als die Zeit Artaxerxes I (465—424) sein kann. 2. Ich-Stücke, d. h. Memoiren Esras und Nehemias, und zwar von den Esramemoiren: Esra 7_{27}—8_{34} 9_{1-15}, von den Nehemiamemoiren: Neh 1_{1}—$7_{5.\ 6-73a}$ (= Esra 2) $12_{31\,f\ 37-40}$ 13_{4-31}. Daß freilich diese Stücke z. T. durch Zusätze vermehrt sind, lehrt z. B. ein Vergleich von Neh 7_{70} mit Esra 2_{68}. Auf die beiden Memoirenwerke geht aber noch wesentlich mehr, als was wir jetzt in erster Person lesen, zurück, nämlich auf die Esramemoiren: Esra 10, Neh 7_{73b} 8 f, auf die Nehemiamemoiren: Neh 10_{1}—11_{24} 13_{1} f; und zwar zeigt genauere Untersuchung, daß der Chronist eine die Memoirenform in die dritte Person umsetzende Bearbeitung schon vorgefunden haben muß, wenngleich er selber öfter in den überkommenen Stoff eingreift. Die Quellen, deren sich der Chronist zur Abfassung der Bücher Esra-Nehemia bedient hat, sind mit den genannten schwerlich erschöpft. Aber woher er seinen weiteren Stoff genommen hat, wissen wir nicht; nur Neh 12_{23} nennt er ein „Buch der Zeitgeschichte", das dem Zusammenhang nach Personallisten des Klerus enthielt und zur Zeit des Hohenpriesters Jochanan, des Enkels von Nehemias Zeitgenossen Eljaschib, abgefaßt zu sein scheint, da seine Listen bis zu dieser Zeit reichen. Es ist immerhin leicht möglich, daß der Chronist diesem Werke mehr als nur genealogisches Material entnommen habe. — In der Bearbeitung seiner Quellen verleugnet er die Eigentümlichkeiten nicht, die im Artikel über die ¶ Chronik dargestellt worden sind. Auch die Bücher Esra und Nehemia sind weit davon entfernt, unter seiner Hand ein Werk aus einem Gusse geworden zu sein. Einer Dublette, Esra 2=Neh 7, wurde schon Erwähnung getan. Die Ungleichheit der Darstellung kennzeichnet zur Genüge z. B. das Nebeneinander von Stücken aus Esras und Nehemias eigenhändigen Memoiren und aus deren Ueberarbeitung. Auch steht in einem unliebsamen Gegensatz zur Ausführlichkeit, mit der gewisse Perioden behandelt sind, das völlige Schweigen über Zeiträume bis zu 60 Jahren (s. unter 1). Schon längst ist es aufgefallen, daß die den Mauerbau betreffende Korrespondenz des vierten Kapitels in keiner Weise zu ihrer Umgebung passe, in der vielmehr vom Tempelbau die Rede ist. Nun ist für diese Ungereimtheit allerdings schwerlich der Chronist selber verantwortlich zu machen, vielmehr scheint es sich dabei um die Einschaltung eines Spätern zu handeln, der Esra 4_{6-23} der oben beschriebenen aramäischen Quelle entnahm und zur Ueberleitung selber 4_{24} schrieb. Wenigstens folgte nach Ausweis des III Esrabuches ursprünglich Esra 5_{1} unmittelbar auf 4_{5}. Dasselbe III Esrabuch hat auch an einem anderen Ort eine abweichende Reihenfolge, die durch innere Gründe als die ursprüngliche erwiesen wird: Nach III Esra nämlich war einst Neh 7_{73b} f unmittelbare Fortsetzung von Esra 10. Hier hat wahrscheinlich der Chronist selber das ursprünglich Zusammengehörige durch die Einsetzung von Neh 1_{1}—7_{73a} auseinandergerissen. Ueber die Zeit der chronistischen Redaktion der Bücher Esra-Nehemia ¶ Chronik.

3. Auf den ersten Blick ergibt sich, daß die Bücher Esra und Nehemia eine ganz hervorragende Bedeutung besitzen durch das, was sie an wörtlichen Mitteilungen aus den Esra- und Nehemiamemoiren enthalten; denn mehr läßt sich nicht wünschen, als daß Männer, die in der jüdischen Geschichte eine so hervorragend wichtige Rolle gespielt haben, über ihre Taten und Erfahrungen in eigener Person zu uns sprechen. Und wenn sich herausstellt, daß in den überarbeiteten Teilen ihrer Memoiren die Ueberarbeitung nicht allzu tief gegriffen hat, so ist dieses günstige Urteil sofort weiter auszudehnen. In der Tat ist alles, was auf diese Quellen zurückgeht, von unschätzbarem Wert. Man nehme die Nehemiamemoiren: mit voller Deutlichkeit zeigen sie uns sofort, was uns anderwärts nur legendenhaft erzählt wird, wie weit es einzelne Juden in fremden königlichen Diensten bringen konnten, und was ihre Fürsprache bei einem mächtigen Herrscher vermochte. Wir tun einen Blick in die Verwaltungsverhältnisse des persischen Weltreiches.

Dank königlichen Briefen an die syrischen Satrapen hat Nehemia den Rücken gänzlich gedeckt. Aus der Beschreibung des nächtlichen Rittes, den er um Jerusalem unternimmt, erfahren wir manches über die topographischen Verhältnisse der damaligen Stadt ¶ Jerusalem. Wieviel mehr aber erst aus dem anschließenden Bericht über den Bau der Mauern, aus dem wir uns zugleich ein klares und zuverlässiges Bild vom Umfang der jüdischen Siedelungsverhältnisse machen können, indem sich offenbar kein jüdischer Ort von der Mitbeteiligung an der Arbeit ausgeschlossen hat! Es stellt sich dabei heraus, daß man diese Siedelungen nicht außerhalb der nächsten Umgebung Jerusalems zu suchen hat. Und die Menschen lernen wir vortrefflich kennen: jene halbheidnische Umwohnerschaft der Juden, die sehr richtig herausfühlt, daß mit der Befestigung der wichtigen Stadt ihre Selbstherrlichkeit ein Ende hat, und kein Mittel unversucht läßt, sie zu hintertreiben, dagegen wiederum den prächtigen Eifer der Juden, die unter großer Gefahr in unglaublicher Geschwindigkeit das nationale Werk fördern und glücklich fertig bringen, an ihrer Spitze aber, die Seele des ganzen Unternehmens, Nehemia, dem man es abfühlt, mit wie viel Befriedigung er Gott vorrechnet, was er seinem Volke alles Gutes getan. — Und ähnlich die Esramemoiren, aus denen schon mehr der Geist des gesetzlichen Rigorismus spricht. Wie anschaulich steht uns da beispielsweise die Szene vor Augen, wie der strenge Apostel der Exklusivität, als er die Kunde der Mischehen vernommen hat, Rock und Oberkleid zerreißt, sich aus Haupt und Bart die Haare rauft und sich stumm und starr hinsetzt, bis er sich dann zur Tat aufrafft, und die geschlossenen Bande der Ehe zerreißt. — Aber so unanfechtbar diese Mitteilungen im einzelnen sind, für die Kritik bleiben bei der Sorglosigkeit, mit der der Chronist seine Quellen verwertet hat, wichtige Fragen bestehen. Steht Esras und Nehemias Kommen nach Jerusalem in richtiger Reihenfolge? Ist diese nicht vielmehr, wie zuerst der belgische Gelehrte van Hoonacker darzutun versucht hat, umzukehren? Dafür spricht in der Tat zweierlei: 1. daß Esra, wie Esra 9 f mit genügender Deutlichkeit erkennen läßt, bei seiner Ankunft keinen Statthalter, also auch Nehemia nicht, in Jerusalem vorfindet, während Nehemia seinerseits eine Kette von Vorgängern im Amte kennt (5_{15}); 2. daß Esra die Ummauerung der Stadt voraussetzen kann (Esra 9_{9}), die doch erst durch Nehemia Tatsache geworden ist. Erinnert man sich dazu unseres literargeschichtlichen Ergebnisses, daß Neh 1_{1}—7_{73a} vom Chronisten an falscher Stelle eingerückt worden zu sein scheint, so hindert nichts, gegen sein Zeugnis die Reihenfolge Nehemia-Esra als die ursprüngliche anzunehmen; man muß nur Esra 7_{8} die Angabe über das Jahr von Esras Kommen, die übrigens schon mit der entsprechenden Angabe in III Esra nicht übereinstimmt, abändern. In Wirklichkeit scheint, so schwer unsere Bücher uns das jetzt erkennen lassen, Esras Auftreten zwischen Nehemias erste und zweite Anwesenheit in Jerusalem gefallen zu sein. Die Stellen, welche von einer gleichzeitigen Wirksamkeit beider sprechen, bilden keine Gegeninstanz, weder a) Neh 8_{9}, denn hier ist Nehemias Name nicht ursprünglich, wie sein Fehlen in der parallelen Stelle in III Esra zeigt; noch b) Neh 10_{2}, denn das 10. Kapitel in Nehemia, die Verpflichtung des Volkes auf das erzählend, worin es sich nach Kap. 13 säumig erwiesen hat, hat mit dem Bericht Kap. 8 f (Esras Gesetzeseinführung) von Haus aus wahrscheinlich nichts zu tun, sondern gehört ursprünglich hinter Kap. 13; noch c) Neh 12_{36}, denn diese Stelle kommt lediglich auf Rechnung des Chronisten, der nach allem Gesagten allerdings der irrigen Meinung war, daß Esra und Nehemia zusammen gewirkt hätten. — Lange Erörterungen haben sich an die Frage nach der Echtheit der aramäischen Urkunden geknüpft. Ja, diese war auf kritischer Seite schon so gut wie aufgegeben, als Eduard Meyer mit seinem bedeutenden Buche: Die Entstehung des Judentums (1896) auf den Plan trat und in einläßlicher Prüfung der betreffenden Schriftstücke mit aller Bestimmtheit ihre Echtheit behauptete. Seine Ergebnisse, denen sich z. B. der Unterzeichnete in seinem Kommentare entschieden anschloß, die aber keineswegs unbestritten blieben, erfuhren eine ebenso unerwartete als glänzende Bestätigung durch den Fund der aramäischen Urkunden von Elephantine (¶ Aramäisches im AT), die denen der Bücher Esra-Nehemia „im amtlichen Sprachgebrauch wie besonders im Inhalt so nahe verwandt sind, daß ihre Echtheit jetzt nicht mehr fraglich sein kann" (Gunkel: Deutsche Rundschau 1908, S. 45 f). Damit dürfen wir in diesen Urkunden ein authentisches Zeugnis der Religionspolitik der Perserkönige sehen, die darauf ausgingen, ihre Untertanen in der Ausübung ihrer angestammten Religion zu schützen und zu unterstützen, wogegen die Untertanen die Gnade ihres Gottes über die persischen Könige und die Prinzen herabflehten (so übereinstimmend Esra 6_{10} 7_{23} und die Eingabe der Elephantiner). Und selbst einen so charakteristischen Ausdruck wie „Gott des Himmels" in der Korrespondenz mit persischer Obrigkeit bestätigt uns die Eingabe der Elephantiner (vgl. Esra 5_{11} f 6_{10} $7_{12.\,23}$). Wir begegnen in ihr auch den Namen zweier Personen, die wir bisher nur durch Nehemia kannten: dem Hohenpriester Jochanan (Neh 12_{22} f) und Sanballat „dem Statthalter von Samarien", Nehemias aufsässigem Gegner, an dessen zwei Söhne Delaja und Schelemja sich die Elephantiner Juden, zugleich wie an den persischen Statthalter von Juda, Bagohi, wenden, in der richtigen Erkenntnis, daß jene beiden Männer, die sie an der Spitze einer zu Jerusalem in Konkurrenz stehenden Kultgemeinde wissen, eher ein Herz für die Schicksale ihres Tempels in Aegypten haben, als der jerusalemische Hohepriester, der neben seinem Tempel — im Einklang mit dem Gesetz — keinen zweiten gelten läßt und sie dementsprechend auch auf eine frühere Bittschrift hin ohne Antwort gelassen hat. So ergänzen sich die Nachrichten unserer Bücher und der neugefundenen Urkunden gegenseitig aufs Beste. — Aber noch bleibt die Frage nach der Glaubwürdigkeit der übrigen z. T. wie es scheint auf den Chronisten selbst zurückgehenden Stücke zu erwägen, und hier hat schon 1867 die Kritik eines Eberhard Schrader eingesetzt, durch die als ungeschichtlich meist die Angabe verworfen wurde, daß schon im 2. Jahre der Rückkehr (537) der Tempelbau unternommen, dann aber bis zum 2. Jahre des Darius (520) unterbrochen worden sei. Von einer Gründung vor dem 2. Jahre des Darius wisse nämlich

der aramäische Abschnitt Esra 5, selbst das dort mitgeteilte Aktenstück, so wenig wie die gleichzeitigen Propheten Haggai und Sacharja. In Wahrheit dürfte, zumal da bei der heutigen Beurteilung der aramäischen Urkunden die Erlaubnis des Cyrus zum Tempelbau, freilich nicht in der fingierten Form von Esra 1_{2-4}, wohl aber nach 6_{3} ff nicht mehr zu beanstanden ist, ein Versuch gleich nach der Rückkehr mit dem Tempelbau zu beginnen, tatsächlich unternommen worden sein, freilich, wie es scheint, ohne Erfolg. Die Darstellung in Esra hätte das bescheidene Beginnen dann einfach ungebührlich aufgebauscht, dem Standpunkt des Chronisten entsprechend, der sich die Zurückgekehrten ohne Tempel einfach nicht denken konnte. Seine bekannte ausgesprochene Vorliebe für den Kult und alles, was damit zusammenhängt, hat ihm auch sonst die Feder geführt, vgl. Esra 6_{16-22} 8_{35} f Neh 12 $_{27-30.\ 33-36.\ 44-47}$, und dabei ist eine Stelle wie 12_{34}, wo unter sieben Priestern „Juda und Benjamin" aufgezählt werden, bezeichnend für die Art des Chronisten, Geschichte zu „machen." Auf gleicher Höhe ungefähr steht z. B. Esra 7_{1-5}, wo er in seiner Genealogie Esras zwischen Aaron und Esra (also für ca. 1000 Jahre) nur 15 Mittelglieder nennt! Nicht zuverlässigere Auskunft darf man aus der Liste der jüdischen Siedelungen Neh 11_{25-36} für die Zeit Nehemias verlangen, der sie doch eigentlich gelten soll. Dagegen ist trotz Kosters Einsprache die Darstellung der Bücher Esra-Nehemia prinzipiell darin im Rechte, daß sie Mauer- und Tempelbau als Werk der aus dem Exil Zurückgekehrten, nicht der im Lande Zurückgebliebenen hinstellt, mag gleich diesen letztern bei der Restauration vielleicht eine etwas größere Rolle zukommen, als es nach jener Darstellung den Anschein haben könnte. Alles in allem ist also, was innerhalb Esra-Nehemia nicht zu den Memoirenwerken noch zu den aramäischen Urkunden gehört, nicht ganz zu verwerfen, aber mit aller Kritik aufzunehmen.

Kommentare von Ernst Bertheau, (1862) 1887² (von Viktor Ryssel), Samuel Oettli 1889, H. E. Ryle 1893, Karl Siegfried 1901, A. Bertholet 1902. In den beiden letztgenannten Kommentaren auch eine Liste der überaus reichen monographischen Literatur, unter der Ed. Meyer: Die Entstehung des Judentums, 1896, die wichtigste Stelle einnimmt. **Bertholet.**

Ibn Esra ¶ Ibn Esra.

van Eß, 1. Karl (1770—1824), mildgesinnter katholischer Geistlicher, seit 1811 bischöfl. Kommissar für die kathol. Kirchen im Gebiete von Magdeburg und Halberstadt, Pfarrer zu Huysburg (Kr. Oschersleben), bekannt als Mitarbeiter an der Bibelübersetzung seines Vetters.

2. Leander (so der Klostername, ursprünglich hieß er Joh. Heinrich) (1772—1847), geb. zu Warburg (Westfalen), 1790 Benediktiner, 1796 Priester, 1802 Pfarrer zu Schwalenberg (Lippe), 1812 Professor und Pfarrer in Marburg. Nach Niederlegung dieses Amtes (1822) privatisierte er in verschiedenen hessischen Orten, starb zu Affolderbach (Odenwald). 1807 erschien von ihm und seinem vorhin genannten Vetter eine Uebersetzung des NT, die in über ½ Million Exemplaren verbreitet worden ist, 1822 ff von ihm allein eine Uebersetzung des AT (¶ Bibelgesellschaften, 1 b). Außerdem gab er Vulgata, Septuaginta und das griechische NT heraus. Sind auch sonst damals mehrere deutsche katholische Bibelübersetzungen erschienen, so gelang es E. doch nicht, die Bischöfe dauernd für seine Sache zu gewinnen; dagegen stand er lange in enger Verbindung mit der britischen Bibelgesellschaft. Seine ganze Haltung und besonders seine Kritik an der Vulgata führten ihn in literarische Streitigkeiten mit anderen katholischen Theologen hinein; dem restaurierten Katholizismus entfremdete er sich immer mehr, rechtfertigte gemischte Ehen, gab Predigten von ¶ Reinhard heraus; dabei ist aber an seiner ursprünglichen gut katholischen Tendenz kein Zweifel, wie schon aus den Einleitungen zu seinem NT hervorgeht. Die Uebersetzung, die, um ins Volk zu dringen, möglichst klar und schlicht gehalten ist, kann deshalb noch heute stellenweise trefflich benutzt werden.

ADB VI, S. 377 ff. **Mulert.**

Essener, auch Essäer genannt (beide Namen wohl aramäisch = Fromme), eine Art jüdischer Mönchsorden. Schon zur Zeit Aristobuls I (104—103 v. Chr.) wird ein Essener Judas erwähnt (Josephus: Jüd. Altert. XIII, 11, 2. Jüd. Krieg I, 3, 5). Sie lebten vor allem in Städten und Dörfern Palästinas. Zur Zeit des ¶ Philo und ¶ Josephus zählte man mehr als 4000. Sie wohnten in besonderen Ordenshäusern. Vorsteher standen an der Spitze, denen die Ordensglieder unbedingt gehorchen mußten. Nach dreijähriger Probezeit wurde man in den Orden aufgenommen, zu den gemeinsamen Mahlzeiten zugelassen und durch einen Eid zur Offenheit gegen die Brüder und zum Schweigen über Ordensangelegenheiten Außenstehenden gegenüber verpflichtet. Ein Gerichtshof von 100 Mitgliedern hat die Disziplinargewalt und verhängt unter Umständen die Exkommunikation. Vermögen besitzt nur der Orden, nicht der Einzelne (¶ Eigentum, 3). Was der Einzelne verdient, liefert er an einen Verwalter ab, der es im Interesse der Gesamtheit verwendet. Hilfsbedürftige Mitglieder des Ordens jeder Art werden vom Orden aus unterstützt. Reisende Ordensmitglieder finden überall gastliche Aufnahme. Auch hierfür ist in jeder Stadt ein Beamter bestellt. Ackerbau ist ihre Hauptbeschäftigung, auch Gewerbe üben sie aus, aber keinen Handel, auch nicht die Anfertigung von Kriegswerkzeug. Einfach und bedürfnislos ist ihr Leben, Schätze erwerben sie nicht, Leidenschaft und Zorn verabscheuen sie. Sklaven gibt es bei ihnen nicht. Sie verwerfen das Schwören, ebenso das Salben mit Oel. Reinigungsbäder spielen eine große Rolle, so vor jeder Mahlzeit, wenn sie eine Notdurft verrichtet haben, und nach Berührung mit einem Ordensmitglied niedrigerer Klasse. Sie tragen weiße Gewänder, sind sehr schamhaft und verwerfen die Ehe, wogegen sich jedoch in ihrer eigenen Mitte Widerspruch erhoben hat (Josephus: Jüd. Krieg II, 8, 13). Tieropfer bringen sie nicht dar, sind daher vom Tempel zu Jerusalem ausgeschlossen. Ihre Mahlzeiten tragen den Charakter von Opfermahlzeiten. Der Priester betet vor und nach der Mahlzeit. Die mosaischen Gesetze halten sie heilig, feiern vor allem sehr streng den Sabbat. Sie deuten das mosaische Gesetz allegorisch. Dem Tempel schicken sie Weihgeschenke. Vor Aufgang der Sonne richten sie altherkömmliche Gebete an diese (Josephus: Jüd. Krieg II, 8, 5). Ihre Lehren haben sie in Büchern aufgezeichnet, die sie sorgfältig verwahren (Josephus: Jüd. Kr. II, 8, 7).

Die Heilkraft der Wurzeln, die Eigenschaften der Steine erforschen sie. Sehr wichtig ist ihnen die Engellehre. Nach Josephus (Jüd. Kr. II, 8, 12) besitzen sie die Gabe der Weissagung. Sie lehren die Unsterblichkeit der Seelen, die in den Leibern wie in Gefängnissen wohnen, beim Tode aber sich wieder in die Höhen des Aethers hinaufschwingen; die Guten wohnen dann jenseits des Ozeans, die Bösen an einem Orte der Qual. — Nach alledem ist klar, daß die E. zwar auf dem Boden des Pharisäismus stehen (Autorität des mosaischen Gesetzes, Reinheitsvorschriften, Zusammenhang mit dem Tempel, Sabbat), ja sogar die pharisäischen Satzungen, besonders die Sabbatfeier und die Reinheitsgesetze, noch strenger beobachten als dieser, aber andrerseits sich durch allerlei synkretistische Züge (¶ Synkretismus, religiöser), vor allem durch ihre Verwerfung der Tieropfer und durch Sonnenverehrung, vom Judentum und Pharisäismus entfernen. Bei der Aehnlichkeit vieler Erscheinungen der Zeit des Synkretismus ist es schwer, die einzelnen Anschauungen der E. von einer einzigen dieser Erscheinungen herzuleiten. Persische Gedanken wie Sonnenverehrung, Verwerfung der Tieropfer, Engellehre ¶ Perser) liegen zum Vergleich nahe, auch der Pythagoreismus (Ehelosigkeit, Verwerfung des Eides, Anrufung der Sonne, dualistische Anschauung über Leib und Seele), überhaupt die Mysterien der römischen Kaiserzeit; vor allem wären vom Mandaismus (¶ Mandäer) aus, soweit dieser Vorchristliches enthält, Verbindungslinien zum Essäismus zu ziehen (Waschungen, Engellehre, Sakramente). — Wenn man, besonders von jüdischer Seite, versucht hat, das Christentum aus dem Essäismus abzuleiten, (¶ Jesus Christus ¶ Judentum: I, vom Exil bis Hadrian), so ist dies Bestreben erklärlich durch mancherlei, unwillkürlich an die Evangelien erinnernde Züge im Essäismus; klar ist jedoch, daß weder die strenge Sabbat- und Gesetzesverehrung, noch die Anbetung der Sonne und die mönchische Organisation Analogien in den Gedanken Jesu und seiner Jünger haben.

*E. Schürer*⁴ II, S. 651 ff; — ‡ *W. Staerk*: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) II, 1907, S. 124 ff; — *W. Bousset*: Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, (1903) 1906², S. 524—536. — Hauptquellen: *Philo*: Quod omnis probus liber, § 12—13; — *Josephus*: Jüd. Krieg II, 8; — *Ders.*: Altert. 13, 5,9; 15, 10,5; 18, 1,5; — *Plinius*: Naturgesch. V, 17; — Fragm. aus *Philo* bei Euseb., Praep. Evang. VIII, 11,1 ff. **Fiebig.**

Esser, *Gerhard*, kath. Theologe, geb. 1860 zu Ophoven (Rheinland), 1887 Repetent in Bonn, seit 1898 o. Prof. der Dogmatik daselbst.

E. verf. u. a.: Die Seelenlehre Tertullians, 1893; — Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1905; — Die Bußschriften Tertullians de paenitentia und de pudicitia und das Toleranzedikt des Papstes Kallistus, 1905; — Das christologische Dogma unter besonderer Berücksichtigung der geschichtl. Entwicklung, 1908. **M.**

Estherbuch.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Legende des Purimfestes; — 3. Geschichte oder Märchen?; — 4. Verhältnisse und Geist; — 5. Stilcharakter; — 6. Herkunft des Stoffes; — 7. Ort und Zeit der Abfassung; — 8. Geschichte des Buches.

1. Das Buch beginnt mit einem weitläufigen *Unterbau* für folgende ausführliche Erzählung: Achaschverosch (Ahasveros, Xerxes 485—465), König von Persien, verstößt seine Gemahlin Vaschti, weil sie sich weigert, bei einem großen Feste den Völkern und Fürsten ihre Schönheit zu zeigen (Kap. 1). So ist der Platz für die Jüdin Esther frei, deren Wahl zur Königin nunmehr beschrieben wird: aus allen schönsten Jungfrauen ist sie es, die dem Könige gefällt ($2_{1-18.\,20}$). Nun eine kurze *Episode*, gleichfalls zur Vorbereitung des Folgenden: Mardochai, Esthers Vetter und Pflegevater und mit ihr in steter Verbindung, entdeckt eine Verschwörung und bringt die Sache durch Esther an den König ($2_{19.\,21-23}$). Jetzt tritt der heidnische *Gegenspieler* auf und die *Verwickelung* beginnt: Haman wird erster Minister, aber von Mardochai, der ihm den Gruß des Niederwerfens als treuer Jude verweigert, beleidigt. Darum beschließt er den Untergang der ganzen Nation und lost dafür als den vom Schicksal bestimmten Tag den 13. XII. aus. Er weiß den König zu einem Erlaß zu bestimmen, wonach die Juden an diesem Tage gemordet werden sollen (3_{1-15} 4_3, Umstellung von 4_3 nach Erbt: Purimsage, S. 22 f). Nunmehr die *Gegenhandlung* Mardochais und Esthers: dieser dringt in Esther, sich beim Könige zu verwenden, und sie willigt endlich ein, obwohl unbefugtes Eintreten in den Palast mit Todesstrafe bestraft wird: dieser Zug zur Verschärfung der Situation. Mit Fasten bereitet sich die jüdische Partei auf die Entscheidung vor ($4_{1\,f.\;4-17}$). Am dritten Tag unternimmt Esther den gefährlichen Gang, findet beim Könige Gnade und lädt ihn wie Haman zum Gelage ein. Aber auch bei diesem Gelage wagt sie das entscheidende Wort noch nicht, sondern bittet beide zu einem nochmaligen Mahl auf den nächsten Tag: diese Verschiebung retardiert und gibt zugleich Gelegenheit zu der folgenden Szene (5_{1-8}). Diese, für den Fortgang der Handlung nicht notwendige Szene führt einen *effektvollen Kontrast* ein: Haman merkt so wenig die Schlinge, die sich schon über ihm zusammenzieht, daß er zu Hause mit der Freundschaft der Königin prahlt; und „morgen" will er den König bitten, seinen Feind Mardochai an einem hohen Galgen aufzuhängen. So holen beide Parteien zum letzten, entscheidenden Schlage aus (5_{9-14}). Anstatt der Erzählung hiervon folgt zunächst eine *Episode*, als Präludium der kommenden Katastrophe: der König, in der Nacht schlaflos, hört aus der Reichsgeschichte wieder von jener Entdeckung der Verschwörung Mardochais und läßt ihn jetzt endlich belohnen: er wird mit königlichen Ehren umhergeführt, und Haman selbst, der, ohne es zu wissen, ihm diese Ehre bestimmt hat, muß ihn dabei geleiten. Als Haman heimkehrt, ahnen schon Gemahlin und Freunde, daß dies der Anfang seines Endes ist (6_{1-13}). Dann wird der *Hauptfaden* aufgenommen: das angekündigte Gastmahl findet nun endlich statt: Esther bittet beim Könige um ihr und ihres Volkes Leben und nennt Hamans Namen als den des Widersachers. Eine zweite Szene bringt die Wendung: im Zorn verläßt der König das Gemach; Haman, der vor der Königin flehend niedergefallen ist, kommt, als der König zurückkehrt, gar in den Verdacht der Notzucht, begangen an der Königin. Esther schweigt. Haman wird an den für Mardochai bestimmten Galgen gehängt. Jetzt endlich tut Esther ihre Herkunft kund und verschafft Mardochai Hamans Stellung (6_{14}—8_2). Nach dem Personen- der *Systemwechsel*: der König gestattet den Juden aller Provinzen, sich an dem festgesetzten Tage zu

wehren und ihre Angreifer umzubringen (8_{3-17}). So findet ein großes Morden der Feinde des Judentums statt; ja auf Esthers Fürbitte dürfen die Juden der Hauptstadt Susa am folgenden Tage noch einmal auf ihre Gegner losschlagen. In Susa fallen 800, in den Provinzen gar 75 000 Mann. Danach wird ein Festtag gefeiert, in den Provinzen am 14. XII, in Susa erst am 15. XII (9_{1-19}). Ein weitläufiger Schluß berichtet, wie Mardochai diese Festfeier den Juden zum Gesetz macht und wie Esther die Einführung dieses Festes noch bekräftigt. Zuletzt noch ein Wort über Mardochais Größe (10).

2. Das am Schluß eingesetzte Fest ist das noch heute von den Juden gefeierte Purim (9_{26}), angeblich so genannt, weil Haman s. Z. den Tag durch das Los (pur) festgestellt habe (3_7); das Buch enthält also eine Festlegende und spricht demnach die Empfindungen weitester Kreise des Judentums aus. Purim (¶ Feste und Feiern Israels, 5c) ist ein im späten Judentum aufgekommenes Fest, zum ersten Male II Makk 15_{36} als Mardochaeustag erwähnt, während es in der älteren Parallelstelle I Makk 7_{49} noch nicht genannt wird und Mardochai und Esther in dem „Loblied auf die Vorfahren" JSir 44 ff (geschrieben um 200 v. Chr.) noch nicht vorkommen, wonach also das Purimfest und seine Legende damals in Palästina noch nicht bekannt war. Die Erzählung setzt voraus, daß der Feier ein Fasten vorausgeht, vgl. das christliche Osterfasten, ferner daß zwei Feiertage, am 14. und 15. XII begangen werden, und schließlich, daß es sich um ein weltliches Volksfest handelt: von Kultushandlungen ist dabei keine Rede, und der Gottesname wird im Buche vermieden (4_{14}). Das plötzliche Auftreten dieses Festes in so später Zeit und vor allem der nichthebräische Name „Purim" beweisen die Herkunft des Festes aus der Fremde. Doch ist es noch nicht gelungen, die ursprüngliche Bedeutung des Festes und seine Heimat festzustellen.

3. Das Buch will Geschichte enthalten: daher die genauen Zahlen ($1_{1.3.4}$ 2_{16} $3_{7.9}$ 8_9 $9_{6.15}$ u. a.) und Namen ($1_{10.14}$ $2_{3.21}$ 4_5 5_{10} 9_{7-9}), die Verweisung auf persische Sitten ($1_{13.19}$ 2_{12-14} 3_{12} ff 4_{11} 7_8), die Mitteilung von königlichen Erlassen ($1_{3.19.22}$ 3_{13} f 8_{11} f), die Berufung auf das „Tagebuch", d. h. das offizielle Geschäftsjournal der Könige von Persien (10_2) und auf andre Aktenstücke ($9_{20\text{ ff}.\ 30\text{ f}.\ 32}$). Andrerseits enthält es eine Fülle von Zügen, die ihrer Art nach sagen- oder märchenhaft sind: der König wird gedacht, sitzend auf seinem Thron, das Szepter in der Hand (5_1 f); die persischen Minister fürchten einen allgemeinen Frauen-Aufstand und lassen den abenteuerlichen Erlaß ausgehen, daß jeder Mann in seinem Hause Herr sein solle ($1_{17\text{ f}.\ 22}$); alle schönsten Jungfrauen werden zum Könige gebracht und von ihm durchprobiert (2); vorher aber werden sie, um dem erhabenen Gebieter schmackhaft zu sein, ein Jahr lang mit Gewürzen behandelt (2_{12}); die Königin soll ihre Schönheit öffentlich zeigen (1_{11}); „bis zur Hälfte des Königreiches" ($5_{3.6}$ 7_2); der 50 Ellen hohe Galgen (5_{14}) u. a. Ganz unmöglich ist, daß Esthers jüdische Herkunft so lange unbekannt bleibt ($2_{10.20}$), daß der Termin des „Pogroms" elf Monate vorher öffentlich bekannt gemacht wird (3_{12} ff), daß die Feinde der Juden, als diese über sie herfallen, gar nicht an Gegenwehr denken (9_2) u. a. m. Auch die Chronologie stimmt nicht: Mardochai gehört nach 2_6 zu den unter Jojachin 597 Fortgeführten, müßte also im 7. Jahr des Xerxes (2_{16}) über 130 Jahre alt, und auch Esther müßte damals eine Matrone gewesen sein. Ueber die Verhältnisse des persischen Herrenvolkes zeigt sich der Verfasser manchmal gut unterrichtet (vgl. Kuenen: Einleitung I 2, S. 204 A. 6); andrerseits aber begeht er auch viele historische Verstöße: der persische König wählte seine Gemahlin nur aus sieben adligen Familien (Herodot 3_{84}), und die geschichtliche Ueberlieferung nennt als Gemahlin des Xerxes eine Amestris (Herodot $7_{61.114}$ $9_{109-112}$) und weiß von Vaschti und Esther nichts. Da nun das Buch bewußt geschichtlichen Stil nachahmt, so ist es keine naive Volksdichtung, sondern eine Fälschung. Das Judentum jener Zeit neigt überhaupt zu Falsifikaten: ein Zeichen der Verderbtheit seiner Zustände: wer als Schriftsteller fälscht, lügt im Leben.

4. Die Verhältnisse, die das Buch voraussetzt, sind die der Juden der Diaspora in den Provinzen des persischen Reiches. Sie leben unter dem Druck fremder Obrigkeit. Und überall unter den anderen Völkern haben sie ihre Feinde. Ihre Besonderheit hebt sie scharf von allen andern ab und bringt sie in die Gefahr, mit den „Gesetzen des Königs" in Konflikt zu kommen 3_8, weigern sie sich doch, selbst die Höflichkeitsform der Verbeugung, die allein Gott gelte, mitzumachen 3_2 ff. Begreiflich genug — freilich nicht für den Verfasser, — daß sie daher für störrisch gelten. Nun glückt es einzelnen Juden, in hohe Stellungen zu kommen; dann nehmen sie für ihre Volksgenossen Partei, was dem Juden freilich als Tugend erscheint (10_3). — Hauptinhalt des Buches ist eine große Judenhetze, auch das sicherlich den Verhältnissen entnommen: da mordet und plündert der Pöbel nach Herzenslust, und die Obrigkeit drückt die Augen kräftig zu. Ueber den Grund solchen Judenhasses sagt das Buch kein Wort: er ist dem Verfasser völlig unbegreiflich; er merkt es nicht und will es nicht merken, daß das Judentum mit seinem Haß gegen alle fremden Völker — man denke an die Unheilsweissagungen gegen die Heiden — und mit seinem religiösen Hochmut wie seinem nationalen Dünkel die „Heiden" aufs schwerste gereizt hat. Auch den Neid des Pöbels mag der geschäftlich strebsame Jude erregt haben: Haman will den Juden 75 Millionen Mark für den Staatsschatz auspressen (3_9) und dabei gewiß noch selber profitieren. Von Religionsverfolgung ist bei diesen „Pogroms" keine Rede.

Aus diesem jüdischen Elend ist das Buch entsprungen. In ihm spricht sich der Geist einer unterdrückten Nation aus, die ihr Elend um so bitterer empfindet, als sie voller Eitelkeit steckt, und die alle Angriffe ihrer übermächtigen Feinde mit glühendem Hasse erwidert. Aus eigener Kraft können sie sich nicht wehren; aber sie schielen nach der Hilfe des Staats. Sie wünschen sich, daß eine Jüdin Königin werde und ein Jude der oberste Minister! Dann aber würden die Juden den Spieß umkehren; dann sollten alle Judenfeinde — und deren sind in allen Provinzen 75 000 (9_{16}) — mit Hilfe der Obrigkeit auf einen Tag mit Weib und Kind (8_{11}) von den Juden ausgerottet werden! — In diesem Geiste wurde alljährlich ein Fest gefeiert, wo das Judentum seine Feinde,

wenigstens in Gedanken, totschlägt. — Bezeichnend für das Buch ist demnach a) der Haß gegen die Judenfeinde; Esther, ein Weib, ist mit einem Mordtage in Susa nicht zufrieden (9_{13}); ferner b) die einseitige Parteinahme für die Volksgenossen und die Nationaleitelkeit: auf den Juden liegt alles Licht, auf den Heiden aller Schatten; gern hört der Jude aber, wenn auch Heiden ihn anerkennen (6_{13}) oder an seinem Geschick Anteil nehmen (8_{15}). c) Von sittlichen oder religiösen Ideen ist nicht die Rede, sondern ganz einfach von dem Egoismus einer Nation, die sich auch unter unwürdigen Verhältnissen um jeden Preis behaupten will: weshalb die Schrift auf jeden Nicht-Juden einen abstoßenden Eindruck machen muß. d) Charakteristisch ist ferner das Schielen nach oben: gegen die Perser kein Wort; dem Könige rettet Mardochai das Leben. Verfasser und Hörer ergötzen sich an marmornen Säulen und silbernen Ringen, an gold- und silbergestickten Polstern auf buntgemustertem Marmorpflaster (1_6); mit großem Vergnügen wird weitläufig geschildert, wie es am Hofe zugeht; die armen Unterworfenen genießen in der Phantasie die Herrlichkeit des Königs und die Pracht seiner Feste.

5. Aus so unreinen Stimmungen kann kein wahres Kunstwerk geboren werden. Im Buche ist alles auf den Effekt angelegt. Der Verfasser versteht es, mit raffinierter Geschicklichkeit scharfe, ja schreiende Kontraste auszudrücken, in denen das Fest selbst mit seiner Abwechslung von Fasten und Freude nachklingt: an demselben Tage, da die Juden getötet werden sollen, töten sie selber ihre Feinde, so daß die Trauer zur Freude wird. Der an den Galgen sollte, wird Minister; und der ihn hängen wollte, wird selbst gehängt und zwar an eben den Galgen, den er dem andern bereitet hatte. Vortrefflich ist die Vorbereitung des Umschwungs geschildert und kommt die Spannung kurz davor zum Ausdruck. — Von den handelnden Personen ist Esther die schöne, kluge, dem Pflegevater gehorsame, für ihr Volk tapfere, ja grausame und doch vor der Entscheidung weiblich zaghafte (4_{10} ff 5_8) Jüdin: eine Gestalt, wie sie damals das Judentum hervorbringt; ihr Gegenstück ist Judith. Der Gegenspieler Haman ehrgeizig, hochmütig: er haßt die Juden, weil der eine Mardochai ihm den Gruß verweigert; prahlend taumelt er in den Abgrund. Weniger greifbar ist Mardochai, der seines Volkes Hasser haßt; ganz im Hintergrunde bleibt der König, dessen Haupteigenschaft die Bestimmbarkeit durch Günstlinge und Weiber ist: echt orientalisch. Eine Menge anderer Personen werden genannt, aber nicht charakterisiert.

6. Für den Hauptstoff des Buches, d. h. Esthers und Mardochais Intriguen gegen Haman, ist nach Jensen eine sehr alte Vorgeschichte zu vermuten: „Esther" ist eine späte Aussprache der früher sogenannten „Ischtar" (¶ Astarte), der babylonischen Liebesgöttin (¶ Babylonien und Assyrien 4, B i). „Mardochai", griech. Mardochaios, ein auch im Babylonischen bezeugter Name, kommt von Marduk, dem Hauptgott Babels, während Haman nach Jensen kein andrer als Humman, der Gott der im Osten Babyloniens wohnenden Elamiter, sein soll. Demnach würde der Erzählung ein babylonischer Mythus zu Grunde liegen, der den Sieg der babylonischen über die elamitischen Götter schildert, und in dem eine uralte, auch historisch bezeugte (ca. 2300) Befreiung Babels von Elams Joch nachklingt. Der Stoff müßte dann durch persische Hand gegangen sein, wo er in eine Hofgeschichte verwandelt worden und wo die Person des Königs hinzugekommen wäre. Schließlich hätten die Juden die Legende und das wohl von Anfang an dazu gehörige Fest übernommen und ihre Verhältnisse und Stimmungen hineingetragen. Doch beruht diese ganze Aufstellung nur auf Namensgleichsetzungen, von denen die Haman-Humman nicht als sicher gelten kann; widersprochen hat Jensens Vermutung neuerdings vor allem Cosquin. — Geschichten vom Hofe des Weltkönigs und von königlichen Günstlingen jüdischer Herkunft waren damals unter den Juden sehr beliebt ¶ Danielbuch, 5 ¶ Nehemia, Achikar Tob 1_{21}; verwandt ist besonders die Judithnovelle, die gleichfalls vom Tode des Bedrängers der Juden beim Gastmahl durch die List eines schönen, klugen und tapferen Weibes und von der darauf folgenden Niederlage der Feinde erzählt. — Andersartige Stoffe sind hinzugekommen, um den Rahmen einer „Novelle" auszufüllen: zur Einleitung ist verwandt das Motiv von dem König, der seines Weibes Schönheit anderen zeigen will, bei Herodot 1_{8-12} von dem Lyder Kandaules erzählt, bekannt aus Hebbels „Gyges und sein Ring"; ferner das häufig vorkommende Motiv von dem Könige, der sich alle Jungfrauen des Landes zuführen läßt, bis schließlich die Schönste oder Klügste seine Königin wird, ein Motiv, das auch in der Sage von Scheherazade, der Rahmenerzählung von 1001 Nacht (mit der die Esthersage im übrigen nicht weiter verwandt ist, vgl. Cosquin), sowie in dem chinesischen Drama „Die Leiden im Palast des Kaisers Han" vorkommt (Gottschall: Theater und Drama der Chinesen, S. 89 ff), wiederkehrt und noch im deutschen Märchen „Aschenbrödel" nachklingt. — Ganz neue Motive führen die beiden zusammengehörigen Episoden $2_{19.\ 21-23}$ 6_{1-13} ein: die entdeckte Palastrevolution; der schlaflose König, durch seine Leute unterhalten (wie III Esra 3_4), die Belohnung des Günstlings (wie I Mose 41 $_{42}$ f III Esra 3_5 ff). Die zweite, sehr raffinierte Episode fällt deutlich aus dem Zusammenhange: der König, der Kap. 3 den Untergang der Juden beschlossen hat, kann jetzt „den Juden Mardochai" nicht so hoch ehren 6_{10}; und Mardochai verdankt seine Erhebung nach 8_1 f der Esther und nicht dem eigenen Verdienst; vor allem kann die Stellung Esthers zu Mardochai, die sie selber dem Könige erst 8_1 mitteilt, diesem nicht schon 2_{22} bekannt gewesen sein. Diese Episoden mögen also spätere Zusätze sein (vgl. Erbt, S. 19 ff. 25 ff). — Auch das Schlußkapitel kann „aufgefüllt" sein.

7. Ort und Zeit der Abfassung werden deutlich, wenn man die Verhältnisse des Buches mit denen der Makkabäerzeit vergleicht: damals wehrte sich das Judentum Palästinas für seine Religion, hier kämpft das Judentum der Diaspora für seine Haut und sein Geld; damals standen die Juden in offenem Kriege gegen das Weltreich, hier aber murren die Schafe nicht gegen den Hirten, sondern stoßen sich untereinander; so ist auch der Verfasser von dem Heldengeiste der Makkabäer, die es gelernt haben, sich selbst zu helfen und Schlachten zu schlagen, weit entfernt. Das

Buch spiegelt also nicht die Makkabäerzeit wieder, und Haman ist nicht etwa ein Nachbild des Antiochus Epiphanes oder gar des Nikanor, des Feldherrn des syrischen Königs Demetrius I Makk 7 $_{26}$ (P. Haupt), sondern es stammt aus einer früheren Periode; wir dürfen es, da auf das Perserreich selber und seine Einrichtungen als auf etwas der Vergangenheit Angehöriges und der Erklärung Bedürftiges zurückgeblickt wird 1 $_{13}$ f 4 $_{11}$ 8 $_{8}$, in die ältere griechische Zeit ansetzen. Als Ort der Entstehung der jüdischen Legende und des Buches denken wir wie beim Buche Tobit, an die östliche Diaspora, deren Verhältnisse darin vorausgesetzt werden. — Alle, vielfach angestellten Versuche, die Figuren der Erzählung mit historischen Personen gleichzusetzen, sind hoffnungslos gescheitert.

8. In den Kanon ist das Buch erst langsam und nicht ohne Widerspruch eingedrungen. In späterer Zeit ist es sehr beliebt gewesen: es ist „Kethubim" (¶ Bibel. Uebersicht: I) und Propheten, ja der Tora gleichgesetzt und häufig überarbeitet, bereichert und übersetzt worden (¶ Apokryphen: I. des AT.s, 1 c). Luthers reiner Geist fand es mit Recht zu sehr „judenzend".

Kommentare von G. Wildeboer, 1898, C. Siegfried, 1901. — Ferner die „Einleitungen" zum AT, besonders A. Kuenen: Hist.-krit. Einleitung in die Bücher des AT I 2, 1890, S. 198 ff. — Ferner de Goeje in: De Gids III, 1886, S. 385 ff; — Peter Jensen in der Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes VI, S. 47 ff 209 ff, und in W. Nowacks Archäologie II, 1893, S. 200; — Hermann Gunkel: Schöpfung und Chaos, 1895, S. 309 ff; — Wilhelm Erbt: Purimsage in der Bibel, 1900, (woselbst S. 1 ff Literaturübersicht); — Paul Haupt in: Beiträge zur Assyriologie, hersgg. von Fr. Delitzsch u. P. Haupt, Bd. VI, Heft 2, 1906, S. 1 ff; — Ders.: Critical Notes on E. in: American Journal of Semitic Languages and Literatures, 1908; — E. Cosquin: Le prologue-cadre des mille et une nuits, les légendes perses et le livre d'E. in: Revue biblique internationale, 1909. **Gunkel.**

Esthland ¶ Ostseeprovinzen, russische.

Estienne (Etienne), Buchdrucker- und Gelehrtenfamilie, ¶ Stephanus.

Etcetera-Schwur ¶ England: I, 3.

Ethan, der Esrahit, ein Weiser Israels, der mit dem König Salomo an Weisheit wetteiferte I Kön 5 $_{11}$ (bei Luther 4 $_{31}$); demnach werden wir uns E.s „Weisheit" wie die Salomos selber als eine Naturdichtung in Rätselform vorzustellen haben (¶ Dichtung, profane in Israel, 5 a). Das spätere, für Tempelmusik und Tempelgesang begeisterte Judentum hielt ihn für einen der von David bestellten levitischen Tempelsänger I Chron 6 $_{29}$ (7 $_{44}$) 15 (16) $_{17.\ 19}$ und schrieb ihm Pslm 89 (vgl. Pslm 89 $_{1}$) zu. Die Gleichsetzung E.s mit dem babylonischen Heros Etana ist unbeweisbar (H. Zimmern: KAT³, 1902, S. 566). **G.**

Ethik (Moralphilosophie, Sittenlehre).

1. Ethik, Sitte, Recht und Kultur; — 2. Utilitaristische und pessimistische Ethik; — 3. Ethischer Evolutionismus (a. naturalistischer; — b. soziologischer; — c. idealistischer); — 4. Ethischer Intuitionismus (Kant, Herbart); — 5. Die E. als Wissenschaft nach Umfang und Methode; — 6. Philosophische und theologische E. (a. Die E. als Glied einer philosophischen Gesamtanschauung; — b. Die theologische E. als Teil der philosophischen; — c. Schwierigkeiten der religiösen E.).

Die urchristliche Ethik ist unter ¶ Sittlichkeit des Urchristentums behandelt. Vgl. auch ¶ Bergpredigt, 3 a. — Ueber die sog. doppelte Ethik handelt ein eigener Artikel: ¶ Ethik, doppelte. Vgl. das Schlagwort ¶ Doppelte Moral.

1. Der Name E. stammt von dem griechischen Worte êthos, das, mit dem altdeutschen situ (= Sitte) stammverwandt, die eigentümliche Lebensgewohnheit und Handlungsweise einer Person, ihre Lebensart, bezeichnet. Genau das Gleiche meint der Name Moral (der von mos = Sitte, Gewohnheit [bei Cicero Uebersetzung von êthos] herkommt). Da indes früher die Moral durchgängig als Pflichtenlehre behandelt wurde, so versteht der heutige Sprachgebrauch das Wort vielfach in diesem Nebensinn, während für die heute übliche umfassendere Darstellung sich (seit Hegel) der Name E. eingebürgert hat; das deutsche Wort hat nur wenig Eingang gefunden. Schon im Namen liegt eine, allerdings noch sehr allgemein gehaltene Angabe des Inhalts der ethischen Wissenschaft; sie hat zu ihrer Aufgabe die Bestimmung des Sittlichen, d. h. des menschlichen Lebens und Handelns in seiner Eigenart, sofern es über das bloße Naturleben hinausgreift. Freilich weist uns das Stammwort (êthos, situ, mos) in eine Zeit zurück, in der das Sittliche noch mit der Sitte völlig zusammenfällt. Die Stammessitte gilt als bindende Norm, die das Leben jedes Gliedes der Gemeinschaft gleichmäßig bestimmt; sittlich sein, heißt: der Sitte gemäß leben. Der Grundsatz: „so tut man nicht in Israel" (z. B. II Sam 13 $_{12}$), weist auf diesen Maßstab der Volkssitte hin, der noch heute bei den sog. Naturvölkern uneingeschränkt gilt. Mit der Sitte ist das Recht aufs engste verbunden; noch die Griechen machen keinen bestimmten Unterschied zwischen öffentlichen Gesetzen und sittlichen Geboten; beide wurzeln im gemeinsamen Boden der Volkssitte und werden erst im Laufe der geistig-geschichtlichen Entwicklung in ihrer Eigenart erkannt. Aus dem Kreise der Volkssitte werden um ihrer besonderen Wichtigkeit für das Ganze willen gewisse Satzungen herausgehoben und durch die Autorität des Gemeinwesens mit besonderer Würde umkleidet; aber in diesem Werdeprozeß des Rechtes scheidet es sich zugleich immer schärfer von der Sittlichkeit. Denn als „die Ordnung gegenseitiger oder gemeinschaftlicher Handlungen" ist es darauf beschränkt, bestimmte äußerlich kontrollierbare Verhaltungsweisen zu fordern und ihre Einhaltung auch bei rechtswidriger Gesinnung durch Androhung obrigkeitlichen Zwanges durchzusetzen. Obwohl daher das Recht selbst ein Produkt der sittlichen Entwicklung ist und die richtige sittliche Gesinnung daher notwendig Achtung und Beobachtung der Gesetze in sich schließt, unterscheidet es sich doch von der Sittlichkeit darin, daß es gar nicht alle, sondern nur bestimmte Handlungen und Beziehungen regelt, auch für diese nicht das Vollmaß des sittlichen Ideals, sondern nur das für den gedeihlichen Bestand der Gemeinschaft erforderliche Mindestmaß von Anforderungen geltend macht, endlich nur Handlungen, nicht Gesinnungen regelt. In allen diesen Beziehungen bleibt die „Legalität", d. h. die Wahrung der äußeren Uebereinstimmung mit der geltenden Rechtsordnung hinter der wahrhaft sittlichen Gesinnung zurück. Hiernach muß man es ablehnen, wenn Cohen das Programm aufstellt, die E. hinfort auf das ¶ Recht hin (nicht mehr auf die Religion hin) zu konstruieren, wie die Metaphysik auf die Naturwissenschaft. Was die Sitte betrifft, so bleibt diese ebenfalls auch auf entwickelter Kulturstufe bestehen; für viele bildet sie dauernd den Leitstern ihres Han-

delns; niemand kann sich ganz ihrer Herrschaft über die äußern Lebensformen entziehen. Aber verfehlt ist es, wenn Hegel sie als den objektiv gewordenen Geist, als substantielle Sittlichkeit gefeiert hat; nicht nur neigt sie zum Festhalten am althergebrachten, ob schon unverständlich gewordenen Brauch; sie zeigt auch nicht selten die Tendenz, den schönen Schein, die gefälligen Formen vor dem sittlichen Gehalt zu bevorzugen; namentlich aber kann sie bei ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit nicht als Maßstab des Sittlichen gelten, muß vielmehr selbst erst von der freien sittlichen Persönlichkeit auf ihren Gehalt geprüft werden. — Der Gegenstand, mit dem es die E. zu tun hat, ist hiernach bereits genauer bestimmt; es handelt sich in ihr nie um bloß äußerliche Handlungen, sondern um ein aus bestimmter Gesinnung hervorgehendes Verhalten; auch kann nicht durch äußere Normen, sondern nur durch persönliche Entscheidung festgestellt werden, was im Einzelfall als sittlich gut zu gelten hat. Nun fragt sich, wie sich das Wesen des Sittlichen genauer erfassen läßt. Die allgemeinste Antwort, die denkbar ist, hat Schleiermacher gegeben; ihm gilt das Sittliche als die Gesamtbetätigung der Vernunft in der Natur, die E. daher als „Erkenntnis des Wesens der Vernunft"; als Grundlegung aller Geisteswissenschaften steht sie parallel der „Erkenntnis des Wesens der Natur" in der Physik; zwischen beiden gibt es „eine fortwährende Gleichmäßigkeit". Ja wie „im höchsten Sein Natur Vernunft ist und Vernunft Natur", so wäre in der Vollendung des höchsten Wissens „E. Physik und Physik E.". Das bisherige Ergebnis menschlicher Vernunfttätigkeit an der Natur bezeichnen wir als Kultur im weitesten Sinne des Wortes. Dem Wortsinn nach eigentlich Bebauung des Bodens (cultura agri), wovon in der Tat alle höhere menschliche Lebensgestaltung ausging, umfaßt Kultur im heutigen Sprachgebrauch die gesamte aktive Beeinflussung der Natur im Dienste menschlicher Lebenszwecke, darüber hinaus die auf dieser Grundlage sich gestaltende Ordnung des menschheitlichen Lebens und die Entfaltung seines geistigen Gehalts. Es ist ein unleugbares Verdienst Schleiermachers, den notwendigen Nachweis der innern Einheit unserer heutigen Kulturwelt und ihrer vielverschlungenen Arbeit erstmals erbracht zu haben; auch für die Erkenntnis des Sittlichen ist die Idee einer Gesamttätigkeit der Menschheit und eines bei aller Mannigfaltigkeit einheitlichen Zieles von größter Bedeutung; ebenso ist die Betonung, daß jedes sittliche Handeln zugleich eine Naturseite hat, von prinzipiellem Wert. Aber unrichtig bleibt es, die menschliche Kulturarbeit mit der sittlichen Tätigkeit gleichzusetzen. Alle menschliche Tätigkeit hat freilich als solche auch eine sittliche Seite, aber die Größe der künstlerischen oder wissenschaftlichen Leistung eines Mannes entscheidet noch keineswegs über seinen sittlichen Wert; jene ist sehr wesentlich von dem Maße des Scharfsinns und der Phantasie sowie von der Beherrschung der Technik, dazu von den Umständen abhängig; dieser richtet sich nach dem innern Wesen der handelnden Persönlichkeit, nach dem allgemein-menschlichen in ihr. Auch ist es bekanntlich eine alte Streitfrage, ob die Kultur die Sittlichkeit fördere; mag man sie noch so kulturfreundlich beantworten, so wird man jedenfalls nicht jeden Kulturfortschritt für einen sittlichen Fortschritt halten können; richtig ist nur, daß jeder Kulturfortschritt auch Forderungen an den sittlichen Willen stellt und so die sittliche Entwicklung anregt. Aber die Erfahrung zeigt, daß sehr oft nicht nur diese ausbleibt, sondern der Kulturfortschritt geradezu die Zersetzung der gesellschaftlichen Moral beschleunigt und die sittliche Gefahr vermehrt. So ergibt sich, daß zwar alle Kulturarbeit auf ihren sittlichen Wert beurteilt werden muß, und daß jede sittlich wertvolle Leistung auch dem Rahmen der Kulturtätigkeit sich wird einfügen müssen, aber sittlich wertvoll ist sie nicht notwendig im gleichen Maße, in dem sie einen größern oder geringern Beitrag zur Kultur der Gesellschaft leistet; der Maßstab ist in beiden Fällen ein verschiedener.

2. Den Maßstab des sittlichen Urteils findet der die englische Moralphilosophie vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart beherrschende Utilitarismus (d. i. Nützlichkeitsmoral) in der allgemeinen Wohlfahrt (daher auch Wohlfahrtsmoral genannt), der befriedigten Betätigung aller Kräfte in ihrer Gesamtheit. In dieser Beziehung besteht ein Zusammenhang zwischen ihm und Schleiermachers E. Nur hat diese das der englischen Moralphilosophie von ihren Ursprüngen her stark anhaftende eudämonistische Gepräge (¶ Eudämonismus) abgestreift. John Stuart ¶Mill, der als namhafter Vertreter des Nützlichkeitsprinzips zu nennen ist, macht als objektiven Maßstab für die Moralität einer Handlung die Erfahrung über ihre Nützlichkeit oder Schädlichkeit für den individuellen und sozialen Organismus geltend. Wenn Tugenden zu üben, Laster zu meiden sind, so geschieht das, weil jene dem reibungslosen Funktionieren des Zwecksystems dienen, diese ihm wehren. Den letzten Zweck aller unsrer Handlungen bildet die Glückseligkeit. Darum ist der Maßstab für die sittliche Güte jeder Handlung die Gesamtsumme der Glückseligkeit, die möglichst größte Summe Glück für die möglichst größte Summe Menschen. Diese soziale Wendung des Gedankens ergibt sich mit Notwendigkeit daraus, daß sich der Mensch nur als Glied einer Genossenschaft denken kann und es darum selbstverständlich findet, daß er auf Andre Rücksichten zu nehmen hat. Das eudämonistische Moment dieser Anschauung ist aber nicht nur durch diesen Ausgleich zwischen den Interessen des ¶ Egoismus und ¶ Altruismus abgeschwächt. Mill behauptet auch, daß Lustgefühle, welche der Tätigkeit der höheren geistigen Kräfte eines Wesens entspringen, in der ausgesprochensten Weise den Vorzug vor anderen verdienen. Das Gefühl der geistigen Würde bilde in denen, in welchen es mächtig sei, einen so wesentlichen Teil der Glückseligkeit, daß, was ihm widerstreite, höchstens für Augenblicke ein Gegenstand ihres Begehrens sein könne. Neben dem Sinn für das Angenehme und Schöne mißt er auch den Gewissensgefühlen der sittlichen Billigung einen sehr hohen Wert zu. Ja er hebt hervor, daß man Glückseligkeit direkt nicht wollen könne, daß man aufhöre, glücklich zu sein, wenn man direkt an sein Glück denke; glücklich seien nur die, die ihr Gemüt auf ein andres Objekt gerichtet haben als auf ihr inneres Glück, auf irgend eine Kunst oder Tätigkeit, welche sie nicht als Mittel, sondern als idealen Zweck an sich verfolgen. Von dem Umfang, in dem Glückseligkeit erlangt werden könne, denkt Mill sehr bescheiden. Man sieht, daß diese

Einschränkungen sein Prinzip stark gefährden, ohne seine Position zu verbessern. Sehen wir ab von der Unbestimmtheit der Losung einer allgemeinen Glückseligkeit, die man ebenso von einer platten Nützlichkeit und sinnlichen Glückseligkeit aus in Anspruch nehmen kann, wie von der höchsten geistigen Erfassung der Seligkeit im Sinne des christlichen Glaubens. Aber der harmonische Ausgleich egoistischer und altruistischer Beweggründe ist nichts Selbstverständliches, sondern setzt ein höheres Prinzip voraus. Die Eigenart des moralischen Vorganges mit seiner Unterordnung des eignen unter das Gesamtwohl kommt nicht zum Ausdruck. Es ist freilich wahr, daß das Gute letztlich und im höchsten Sinne auch das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt ist; das entspricht unserm Glauben an die sittliche Weltordnung und bestätigt sich vertiefter Lebenserfahrung in zahlreichen Fällen. Aber mit Mill den Satz dahin umzukehren, daß das Streben nach Glückseligkeit den Inhalt des Guten bilde, ist unmöglich, weil jetzt das Gute von der Glückseligkeit aus gedeutet wird, nicht die Glückseligkeit vom Guten aus. Pflicht und sittlich Gutes bleiben etwas ganz andres als Glückseligkeitsstreben. Auf Glück läßt sich verzichten; auf die Uebung des Guten soll und darf nicht verzichtet werden. Diese eigentümliche hohe, ja unbedingt hohe Wertschätzung des Guten läßt sich aus bloßer Nützlichkeitsrechnung nicht erklären. Ist mithin die Wohlfahrtsmoral undurchführbar, weil sie gerade im entscheidenden Punkte versagt, so enthält sie doch wichtige Wahrheitsmomente. Dahin rechne ich die Betonung der werktätigen Nächstenliebe, die sich zur Maxime der Sozialreform (möglichst großes Glück für möglichst Viele) ausweitet und nur der näheren Bestimmung im sittlichen Sinne bedarf. Vom Gesichtspunkt der ethischen Theorie aus ist es noch wichtiger, daß diese Anschauung, wie sie auf eine sittliche Weltordnung hinausläuft, den sittlichen Vorgang teleologisch deutet, d. h. das Gute zugleich als ein inhaltlich zweckvolles denkt. Das wird allerdings ohne Herabwürdigung des sittlich Guten nur dann möglich sein, wenn es Zwecke menschlichen Handelns gibt, die ebenso unbedingt wertvoll und verpflichtend sind, wie das Gute selbst, d. h. nur unter Ueberbietung der bloßen Wohlfahrts-E. — In scharfem Gegensatz zu ihr als einer optimistischen steht die E. des Pessimismus (¶ Optimismus und Pessimismus) mit ihrem Prinzip des Weltschmerzes. Die Welt als Entfaltung eines universellen, aber blinden Willens gilt ¶ Schopenhauer als endlose, strebende und in ihrem Streben sich selbst wieder vernichtende Qual. Erlösung läßt sich nur auf dem Wege erreichen, daß der Intellekt, tief durchdrungen von dem Leid des Lebens, die Verneinung des individuellen Lebens vollzieht und somit die Selbstaufhebung des Willens zum Leben stattfindet. Dieser Grundanschauung gemäß wird auch das Sittliche unter den Gesichtspunkt der Entsagung, des Verzichtes auf das Eigeninteresse gerückt. Die Erkenntnis der innern Verwandtschaft, ja Identität aller Einzelwesen als Erscheinungen des Einen All-Willens führt zum ¶ Mitleid, das des andern Leid wie sein eignes empfindet und auf Linderung bedacht ist. Dagegen hat Ed. v. ¶ Hartmann sein „unbewußtes" Alleines, Schellings späteren Spekulationen folgend, mit Wille und Intelligenz ausgestattet und Schopenhauers Pessimismus zu einem „Pejorismus" ermäßigt (von allen schlechten Welten unsre die relativ beste), der nur den Lustwert der Welt bestreitet, sich aber mit einem optimistischen ethischen Evolutionismus (s. u.) verbindet, so daß Hartmann sich weiter und weiter von seinem pessimistischen Ausgangspunkte entfernt hat. Sein Schüler Arthur ¶ Drews hat daher in der Darstellung des Hartmannschen Systems ausdrücklich den Pessimismus als unwesentlich bei Seite gelassen. Gerade vom Boden der E. aus erscheint diese Auflösung des Pessimismus als folgerichtig und notwendig. Denn zur Eigenart des sittlichen Bewußtseins gehört es, dem Guten unbedingten Wert beizulegen; mit einer Theorie des allgemeinen Unwertes des Lebens tritt es in unversöhnlichen Widerspruch. Liegt der höchste transzendente Zweck in der Verneinung der Welt, so läßt sich hieraus keine Lehre vom Handeln, sondern nur eine vom Nichthandeln gewinnen. Die sittlichen Handlungen lassen sich stets nur als Mittel zur Verwirklichung einer positiven Absicht begreifen. Nichtsdestoweniger hat der Pessimismus unbestreitbare Verdienste um die E. Er hat die Willkür und Oberflächlichkeit der optimistischen Wohlfahrtsmoral zu deutlichem Bewußtsein gebracht, insbesondere betont, daß das Sittliche ohne Selbstaufopferung und Entsagung nicht denkbar sei. Er hat auch die Kühnheit gehabt, zum ersten Male in der Erörterung ethischer Probleme bewußt über die christliche Sphäre hinauszugreifen und bei den indischen Erlösungsreligionen starke Anleihen zu machen, und hat damit die Frage nach dem innern Zusammenhange der unter uns geltenden Sittlichkeit mit der christlichen Religion unter neue Gesichtspunkte gerückt. — Durch Schopenhauer der „Behäbigkeits"theorie des Utilitarismus entfremdet, zugleich aber mit der Weichlichkeit der Weltschmerz- und Decadence-Stimmung entschieden brechend, hat Friedrich ¶ Nietzsche auf der Grundlage der darwinistischen Entwicklungslehre die E. des genialen Uebermenschen geschaffen, die in bizarrer Mischung und ohne strenge Folgerichtigkeit naturalistische, romantische und echt christliche Züge zu einem eindrucksvollen, aber verschwimmenden Ganzen vereint (¶ Egoismus).

3. Neuerdings ist die Wohlfahrtsmoral durch die evolutionistische E. verdrängt oder umgestaltet worden, deren Einfluß sich auch bei v. Hartmann und Nietzsche (s. o.) bemerkbar machte. Entsprechend der verschiedenartigen Ausprägung der ¶ Entwicklungslehre im deutschen Idealismus (Schelling und Hegel) und im ¶ Darwinismus zeigt auch der ethische Evolutionismus (evolutio lat. = Entwicklung) bald naturalistische, bald idealistische Färbung. Beiden gemeinsam ist der Grundgedanke, die sittlichen Größen nicht als einen festen und unveränderlichen Bestand aufzufassen, sondern sie in den Fluß des allgemeinen Werdens hineinzustellen und die Gesetze ihrer Ausbildung zu erforschen. Dieser Gesetze glaubt der naturalistische Evolutionismus sich bemächtigen zu können, indem er in engstem Anschluß an die biologische Forschung vorgeht, die Anfänge ethischer Entwicklung im Tierreich sucht, die sozialen Organismen mit den biologischen in Parallele setzt und überall die biologischen Nötigungen zur Geltung bringt, denen das menschliche Leben in Ausübung seiner Funktionen und Ausgestaltung seiner Sitten untersteht. Dagegen sucht der idealistische Evolutionismus das sittliche Leben der Menschheit und seine Entfaltung in Sitte,

Recht und in den sittlichen Gemeinschaftsformen wie in der Gesinnung des Einzelnen als folgerichtige und gesetzmäßige Entwicklung der geistigen Ideen, die das innere Besitztum der Menschheit ausmachen, zu verstehen. Zwischen die beiden genannten Formen schiebt sich, wie eine Art von Vermittlung, entsprechend dem Geiste unseres von sozialen Kämpfen erfüllten Zeitalters, der soziologische Evolutionismus.

3. a) Der naturalistische Evolutionismus geht davon aus, daß in der Welt nur eine Art von Gesetz herrscht, das Naturgesetz, und daß die moralische Welt mit zur Natur gehört. Den Schlüssel zu allen Gebieten der natürlichen Wirklichkeit reicht uns die Naturwissenschaft im (darwinistischen) Entwicklungsgedanken dar; so gestattet sie uns, auf einer langen Stufenleiter von den niedrigsten Lebenserscheinungen bis in die höchsten Regionen menschlicher Gedankenbildung und Tätigkeit einzudringen. Es darf nicht verkannt werden, daß diese Auffassung der ethischen Forschung fruchtbare Anregungen gegeben hat. Mag auch die sog. „Tierethik" eine recht fragwürdige Größe sein, wie sie denn im besten Fall auf seelische Dispositionen hinweisen kann, die eine notwendige Vorbedingung sittlicher Entwicklung bilden, so ist um so dankenswerter die Anregung zur Erforschung der primitiven Lebens- und Gemeinschaftsformen, die zweifellos vom naturalistischen Evolutionismus ausging (¶ Entwicklungslehre, 8). Auch die Bedeutung darwinistischer Ideen für die Aufwerfung und Diskussion wichtiger sozialhygienischer und sozialethischer Probleme der Gegenwart ist anzuerkennen. Freilich gesteht Erich Becher in seinem wertvollen Referat über Darwinismus und soziale E. (1909) zu, daß „das Vertrauen auf die züchtende Wirkung des Daseinskampfes in der Kulturmenschheit auf schwachen Füßen steht" (S. 44). Aber zweifellos ist die Notwendigkeit der „Fürsorge für die Ungeborenen" ein berechtigter Gedanke und die Hebung des „sexuellen Verantwortungsgefühls" eine überaus wichtige Sache. Ueberhaupt kann nicht genug betont werden, daß unser sittliches Leben auf der Natur ruht und daß diese natürlichen Grundlagen gesund erhalten werden müssen. Aber diese bereitwillig gemachten Zugeständnisse können an der Tatsache nichts ändern, daß eine E. auf der Grundlage des natürlichen ¶ Egoismus undurchführbar ist, weil eben ein Mensch, der seinen natürlichen Trieben überlassen wird, nicht sittlich erzogen wird. Daß es sittliches Leben gibt, bleibt im Rahmen dieser Theorie unerklärlich.

3. b) Die fruchtbarste Verbindung naturalistischer mit soziologischer Entwicklungsethik bietet ¶ Spencer. Die Grundlage seiner ethischen Anschauung bilden die bereits vorgeführten Sätze der Wohlfahrtsmoral. Gut ist das Erfreuende, böse das Gegenteil. Eine nähere Ausführung dieses Grundsatzes wird durch eine Analyse des Handelns gewonnen. Handeln ist Anpassung von Tätigkeiten an Zwecke. Die allgemeinen Richtungen der Anpassung sind in den unbewußten organischen Funktionen vorgebildet; sie gehen schon bei den Tieren auf Selbsterhaltung, Lebenssteigerung des Individuums und auf Arterhaltung. Dazu kommt beim Menschen die Erhaltung der friedlichen Gesellschaft, in der durch gegenseitige Förderung die Gesamtsumme des Lebens erhöht wird. Das maximum (größte Summe) des Lebens ist erreicht, wenn jedes dieser Ziele, Selbsterhaltung, Arterhaltung, Gesellschaftsbildung, zu seiner Verwirklichung gelangt. Gut ist mithin, was diesen Zwecken angepaßt ist; vollkommen gut ist das Handeln, wenn es der Totalität der Zwecke vollkommen angepaßt ist. Die nähere Ausführung wird beherrscht durch den Entwicklungsgedanken. Spencer versteht darunter den Uebergang aus einem Zustande unbestimmter, unzusammenhängender Gleichartigkeit in einen Zustand bestimmter zusammenhängender Ungleichartigkeit, d. h. in jedem Entwicklungsvorgange wächst ein doppeltes gleichzeitig: die Ungleichartigkeit der Elemente und die Innigkeit ihres Zusammenhanges. Durch Uebertragung dieses biologischen Gedankens (¶ Entwicklungslehre, 5) auf die Geschichte der Gesellschaft ergeben sich Differenzierung und Vereinheitlichung, Mannigfaltigkeit der Funktionen und Konzentration ihrer Erfolge als die sich gegenseitig bedingenden Momente, unter denen sich der Uebergang in bestimmtere, ausgeprägtere Existenz, und somit die Steigerung des Lebens vollzieht. Entscheidend für die Struktur der Gesellschaft ist der Unterschied kriegerischer und friedlicher Zeiten. Im Kriege gilt es straffe Zusammenfassung der Gesellschaft, darum Diktatur eines Herrschers, Sklaverei der Unterworfenen, Härte gegen alle, die nicht die kriegerische Kraft der Gesellschaft steigern. Im Frieden wird alles milder und rücksichtsvoller; an Stelle der Sklaverei tritt der Arbeitsvertrag, die Frau gewinnt eine würdigere Stellung, die Erziehung wird sorgfältiger, die Menschen richten sich darauf ein, friedlich neben einander zu existieren und einander zu fördern. Einzelne gehen sogar über die Grenze hinaus, bis zu welcher ihr Vorteil sie führt, und leisten Einzelnen oder dem Ganzen freiwillige Dienste. Diesem zweifachen Typus der Gesellschaftsverfassung entspricht ein doppelter Typus der Moral; dort das rauhe Ideal des Kriegers, dem physische Kraft, Tapferkeit, List, schonungslose Geltendmachung der stärkern Faust als höchste Tugenden gelten; hier das sanfte, humane Ideal der friedlichen Gesellschaft. Das erste gehört in seiner konsequenten Ausbildung der Vergangenheit an, das zweite muß sich erst in Zukunft ganz entfalten. Die Gegenwart ist eine Uebergangsepoche, in der auch nur eine Uebergangsmoral möglich ist, keine absolute. Im Grunde gilt das freilich nicht nur für unsere, sondern für jede Zeit, da die Entwicklung nie stillstehn kann. — Die hervorragende Bedeutung dieser Ausführungen für die Lehre vom Aufbau der Gesellschaft (Soziologie) liegt auf der Hand. Weniger fruchtbar erweist sie sich für die E. Beachtenswert ist freilich der Gesichtspunkt einer Anpassung des Handelns an die Totalität der Zwecke, und ein gewisser Zusammenhang der moralischen Anschauungen mit der Struktur der Gesellschaft ist unbestreitbar. Hat doch jeder Stand und jede Klasse der Gesellschaft ihren eigentümlichen Ehren- und Sittenkodex. Aber unbefriedigend bleibt die Deutung des sittlich Guten von dem biologischen Gesichtspunkt der Lebenssteigerung aus. Die an diesem Punkte gegen die Wohlfahrts-E. bestehenden Bedenken hat Spencer nicht zu entkräften vermocht. Allerdings hat er versucht, der Tatsache des Gewissens gerecht zu werden,

indem er darin die organische Erbweisheit früherer Geschlechter, die sich mittels ihrer Eindrücke auf das Nervensystem auf uns übertragen hat, erblickt, auch auf die Autorität der sittlichen Gesamterfahrung und die Erziehung der noch unreifen Individuen durch sie Wert legt. Allein besten Falls wird dann das Gewissen eine Ahnung des im Durchschnitt vorteilhaften Verhaltens sein können. Daher urteilt Spencer selbst, daß wir, je sittlich reifer wir werden, desto weniger auf das Gewissen zurückgreifen, und daß bei dem höher entwickelten Menschen das Pflichtgefühl abnehmen müsse, weil er die Nützlichkeit der sittlich guten Handlung begreift. Als Idealzustand der Gesellschaft gilt ihm daher ein solcher, in dem ein jeder mit dem wohl verstandenen Egoismus für sich selbst sorgt, der zugleich den Lebensbedingungen der Gesellschaft Rechnung trägt. Daran ist ja richtig, daß „die Taten aus dem Innern hervorbrechender, ursprünglicher und schöpferischer Sittlichkeit im Getriebe der durch Gewohnheit und rechtlichen Zwang geleiteten Gesellschaft so selten wie die Edelsteine unter den Mineralien" sind (Kirn). Dennoch wird man sich in erster Linie an sie halten müssen, wenn es gilt, das Wesen des Sittlichen zu erfassen. In jedem Gewissensurteil mit seiner sittlichen Entrüstung kündigt sich an, daß der Mensch doch noch etwas spezifisch andres sein muß, als ein ausschließlich auf seinen Nutzen bedachtes Wesen. Höher als das bequeme Gleichgewicht von Sollen und Sein, mit dem das Pflichtgefühl schwindet, steht jene Gewissensschärfung, die einen Spangenberg klagen läßt, daß einer nach einer fünfzigjährigen Treue in den Wegen des Heilandes ein viel größerer Sünder ist in seinen Augen, als er es im Anfange seiner Bekehrung gewesen. Nicht im sittlichen „Worden sein", sondern im Werden unter Aufbietung aller Kraft und im Gefühl der überragenden Verpflichtung liegt die Eigenart des sittlichen Erlebens. Auch die Uebernahme freiwilliger Dienste hat Spencer nicht verständlich gemacht; sie stammt freilich letztlich aus religiösen, zumal christlichen Ideen. Schließlich verdunkelt sein ethischer Relativismus, der uns nur eine Uebergangsmoral, nicht das Tun des wahrhaft und absolut Guten zugestehen will, die Tatsache, daß alle wirklichen Höherführungen der Menschheit auf Entscheidungen Einzelner beruhen, welche im vollen Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit und in der Gewißheit, das Rechte zu tun, in kühnem Gehorsam gegen die erkannte Wahrheit ihren Weg gegangen sind im Gegensatze gegen ihre ganze Zeit. Darin zeigt sich, daß der Entwicklungsgedanke einer Ergänzung bedarf durch den Gedanken eines Beharrenden, Unveränderlichen, Ewigen, dem alle Entwicklung zustrebt als ihrem letzten Grund, und von dessen Kraft sie durchdrungen und beherrscht ist.

Damit gelangen wir zu dem Grundgedanken des idealistischen Evolutionismus, als dessen Hauptvertreter wir ¶ Hegel nennen. Ihm ist das Universum sich selbst entfaltende absolute Vernunft, innerlich notwendige Ideenentwicklung. In den Vordergrund stellt er den Begriff der sittlichen Organismen, das übergreifende Recht der Ganzheit, als deren vollendetsten Ausdruck er den Staat feiert. In diesen Gedanken sich mit der Wohlfahrtsmoral, aber unter Abstreifung ihres Eudämonismus berührend, behandelt er die subjektive Gewissensmoral ziemlich geringschätzig; denn die wahre Quelle der Sittlichkeit ist ihm nicht der subjektive, sondern der objektive Wille, jenes Walten der allgemeinen Weltvernunft, als deren Träger und Vollbringer die Einzelnen und die Völker zu betrachten sind. Alle Stufen des geistigen Lebens samt allen Ordnungen in Recht, Staat und Gesellschaft sind schließlich nur Momente des einen absoluten Weltgeistes, der sein eignes Wesen in der Weltgeschichte entfaltet.— In der Vertiefung in die Probleme der objektiven Sittlichkeit sich mit Hegel berührend, unterscheidet sich von ihm Chr. Fr. Krause durch seine energische Betonung des sittlichen Wertes der Einzelpersönlichkeit. In dieser Verbindung von Persönlichkeitsmoral, der er übrigens eine stark religiöse Färbung gibt, mit evolutionistisch idealistischer E. ist der für eine befriedigende Lösung des ethischen Grundproblems entscheidende Schritt getan. — Als Vertreter eines idealrealistischen ethischen Evolutionismus sei ¶ Wundt genannt, nach dem ebenfalls die Welt Entwicklung des Geistes ist, ein stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen und tätiger Willensindividualitäten; ihre Wechselwirkung erzeugt höhere Willenseinheiten und damit verschiedene Stufen des Zentralbewußtseins. Die Entwicklung des geistigen Lebens vollzieht sich nach den Prinzipien der schöpferischen Synthese (wonach die Neubildung mehr und anderes ist als die sie hervorbringenden Faktoren), der Heterogonie der Zwecke (vermöge deren ein ursprünglich nur zu bestimmtem Zweck Erstrebtes selbständigen Wert gewinnt ¶ Egoismus), des Wachstums der geistigen Energie, das damit im Unterschiede zu der stets sich gleichbleibenden Summe physischer Energie sich ergibt.

4. Neben die zur evolutionistischen fortentwickelte Wohlfahrtsmoral stellt sich die intuitive E. (Intuition = innere Anschauung), die das Sittliche im Unterschiede von allen egoistischen und eudämonistischen Tendenzen auf besondere, ursprüngliche Erlebnisse des handelnden Subjekts zurückführt. Man trifft wesentliche Züge dieser E. auch, wenn man von einer E. der Gesinnung, des Gewissens oder der Persönlichkeit spricht. Von alters her in der theologischen, zumal in der auf Trost der „erschreckten Gewissen" angelegten reformatorischen Moral zu Hause, ist sie doch in ihrer vollen Reinheit erstmals von ¶ Kant herausgestellt, freilich zugleich in den Zusammenhang seiner philosophischen Kritik hineingearbeitet worden, indem die sittlichen Prinzipien von den ihnen gegenüberstehenden eudämonistischen als „apriorische" Bestimmungsgründe des Willens unterschieden werden. Ohne Beziehung auf diese Terminologie hat Kant selbst in seiner grundlegenden Darstellung seine Untersuchung des guten Willens angestellt. Das Ergebnis läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Nichts in der Welt ist gut als ein guter Wille. Gut ist der Wille, der sich durch Pflicht und nicht durch Neigungen bestimmen läßt, allein aus Achtung vor dem Sittengesetz. Dies Gesetz ist allgemeingültig und es ist kategorisch (unbedingt). Das Gute, welches verwirklicht werden soll, ist Zweck an sich, der absolute Zweck. Denn möglich ist ein kategorischer Imperativ nur dann, wenn es etwas gibt, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte. Als solcher Zweck existiert der Mensch als vernünftiges Wesen; in

diesem Sinne kann er nie als Sache, sondern immer nur als Person geschätzt werden. Daraus ergibt sich die Formel: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der jedes andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. Da dieses Gesetz aus der Natur des Menschen entspringt, so erzeugt der Wille jedes vernünftigen Wesens in sich selbst dies allgemeine Gesetz, ist also autonom (griechisch = nach eigenen Gesetzen lebend). Denkt man nun, von allen privaten Zwecken abstrahierend, alle vernünftigen Wesen durch jenes Gesetz verbunden, so gewinnt man den Begriff eines Reiches der Zwecke, in welchem jeder Glied ist, sofern er in autonomer Weise dem Gesetze unterworfen ist. Dies Gesetz, daß jeder sich selbst und alle Andern nie bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck an sich selbst behandeln soll, bezeichnet aber die Würde des Menschen über jedes sächliche Aequivalent (jeden Preis). So vollendet sich der Begriff des dem Gesetze gemäßen sittlich Guten in den Merkmalen der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit, die seine Eigenart ausmachen, der Autonomie, aus der es entspringt, der Würde aller vernünftigen Wesen, die es zum Ausdruck bringt. Die Autonomie aber fällt zusammen mit der Freiheit vom Mechanismus der ganzen Natur und erweist sich eben darin, daß die reine Achtung vor dem Gesetz mehr Macht über das Gemüt hat als alle Anlockungen zur Glückseligkeit. Damit ist das eigentlich Charakteristische des moralischen Lebens in mustergültiger Weise hervorgehoben. Allerdings muß diese Darlegung nach drei Richtungen hin ergänzt werden. Zunächst bedarf diese E. der sittlichen Verpflichtung einer Bereicherung durch eine teleologische, d. i. auf die sittlichen Zwecke gerichtete Betrachtungsweise. Denn es genügt nicht zu sagen, wie wir handeln sollen, nämlich im Gehorsam gegen das allgemeine Gesetz; es muß auch gesagt werden, was wir tun sollen und gezeigt werden, daß, was wir pflichtgemäß tun, sich einem großen, widerspruchslosen Ganzen einfügt. Kant selbst hat in der Idee eines Reiches der Zwecke den Faden aufgewiesen, der die E. des reinen Willens mit der Kultur-E. in Schleiermachers Sinn zu verknüpfen vermag. Allerdings muß es dabei bleiben, daß der kategorische Imperativ und die freie persönliche Entscheidung für das Gute durch nichts andres in seinem Werte ersetzt werden kann, aber darum sind doch auch die Ergebnisse der sittlichen Arbeit, wie sie uns in ethischen Gütern und Gemeinschaftsformen entgegentreten, durchaus nicht ethisch gleichgültig, sondern wir haben eine Rangordnung von Gütern vor uns, unter denen nur eben die Personen als Träger guten Willens höchste und unbedingte Werte repräsentieren. In engem Zusammenhang mit dem teleologischen steht ein zweiter Gesichtspunkt, der historische. Ohne Zweifel ist Kants Darstellung sehr abstrakt; er stellt es so dar, als ob es in allen die gleiche Vernunft ist, die im kategorischen Imperativ gesetzgebend auftritt, und als ob der Schwerpunkt des sittlichen Lebens und seiner Entwicklung ausschließlich im Einzelnen liegt. Dem gegenüber hat mit Fug und Recht Schleiermacher die gemeinsame und die spezifisch eigentümliche (individuelle) Art alles sittlichen Handelns unterschieden, Hegel den großen Gang der sittlichen Idee durch Gegensätze hindurch zu höherer sittlicher Gestaltung gezeichnet, die neuere evolutionistische E. die konkreten Faktoren, Formen und Gesetze der sittlichen Entwicklung herausgestellt. Drittens liegt eine Schranke der Ausführungen Kants darin, daß er den kategorischen Imperativ als eine praktische Schlußfolgerung denkt, deren Obersatz die Allgemeinheit des Sittengesetzes, deren Untersatz der einzelne Fall ist, um dessen Beurteilung es sich handelt. Aber in Wirklichkeit verhält es sich mit dem Gewissensphänomen ganz anders. Denn gerade, wo unsre Reflexion versagt und wir über ein Hin und Her nicht hinauskommen, macht sich oft genug die Stimme des Gewissens gleichsam instinktiv geltend. Es ist ¶Herbart, der erstmals diese Eigentümlichkeit der sittlichen Urteile scharf hervorgehoben hat, indem er sie unter den Begriff des sittlichen Geschmacks stellt. Dies Geschmacksurteil bezieht sich nicht auf das, was der Wille begehrt, das Angenehme und Nützliche, sondern auf die Würde des Willens. Schiller folgend, faßt Herbart die sittlichen Urteile aufs engste mit den ästhetischen zusammen, von denen sie nur eine Gruppe bilden. Wie den ästhetischen Urteilen, kommt auch den sittlichen eine unmittelbare Evidenz zu; dadurch wird die Eigenart der Gewissensvorgänge gewahrt. Zugleich aber sollen sie, wie die ästhetischen Urteile, sich nur auf Formen, auf Verhältnisse beziehen. Solcher einfachen moralischen Urteile über Beziehungen von Willen zählt Herbart fünf auf, die durchaus selbständig sein und aus der ursprünglichen Art des Geistes unmittelbar hervorgehen sollen; ihnen entsprechen die praktischen Grundideen der innern Freiheit, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechtes und der Billigkeit. Es würde zu weit führen, diese Konstruktion im einzelnen zu besprechen. Schon die Tatsache der großen Mannigfaltigkeit der Gewissensurteile entscheidet gegen eine solche abstrakte Konstruktion. Ihre Grundlage fällt überdies damit hin, daß die sittlichen Urteile durchaus nicht mit den ästhetischen identifiziert werden können. Auch ein Herbartianer wie W. Rein gibt zu, daß beide Gebiete trotz gemeinsamer Wurzel weit auseinandergehen. Der Wert der sittlichen Gesinnung sei mit ihrem persönlichen Träger unlösbar verbunden: das Kunstwerk löse sich von seinem Urheber. Noch wichtiger ist, daß nicht jeder zu künstlerischem Schaffen berufen sei, aber sittlich zu wollen und zu handeln von jedem verlangt werde. Darum lauten die Forderungen der Sittlichkeit apodiktisch und kategorisch, die der Kunst hypothetisch und konditionell. — Allerdings wechseln die sittlichen Urteile mit den Völkern und Zeiten, ja innerhalb der Stände eines Volkes. Das beweist die konstitutive Bedeutung der geschichtlichen Faktoren für die Bildung des Einzelgewissens, aber es beweist nicht die Wahrheit des ethischen Relativismus. Es zeigt, daß, wie alles Menschliche, so auch das sittliche Urteil im Werden ist, aber als sittliches, in eigner selbständiger Art. Nicht minder als die Mannigfaltigkeit der Gewissensinhalte stellt die Forschung die allgemeine Tatsache heraus, daß überall Gewissensurteile gefällt werden. Diese zeigen aber auch trotz vorhandener Verschiedenheit gewisse gemeinsame Tendenzen. Die am allgemeinsten vorliegende geht dahin, daß das Wohl des Einzelnen dem Wohle des Ganzen untergeordnet, eventl. aufgeopfert wird. Mit Wundt kann man das dahin verallgemeinern, daß als sittlich die Uebereinstimmung des Einzelwillens mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, gilt;

falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig wirksam werden, entscheidet die Uebereinstimmung mit dem umfassenderen Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung. Indes für sich allein erschöpft dies Moment nirgends den Inhalt dessen, was für sittlich gilt. Daneben äußert sich in den verschiedensten Formen das Bestreben der Beherrschung der eignen Triebe und ihrer unwillkürlichen Aeußerung. Zeigt sich so das Sittliche als ein in seinen Grundtendenzen überall einheitliches, so ist noch hinzuzufügen, daß sich nirgends die sittliche Entwicklung durch Zerstörung des vorhandenen sittlichen Bestandes und Vergewaltigung des eignen, ob auch irrenden Gewissens vollzieht, sondern stets nur durch Vertiefung und Weiterbildung desselben. Darin bezeugt sich, daß das Gewissen trotz seiner dauernden Entwicklungsfähigkeit und -bedürftigkeit doch stets der erhabenste Ausdruck und das Gesetz des geistigen Wesens des Menschen in seiner letzten Tiefe und Unmittelbarkeit ist.

5. Schon aus dem vorstehenden, obschon lückenhaften Abriß der hauptsächlichsten ethischen Systeme ergibt sich, daß nichts schwieriger und umstrittener ist, als was dem Unkundigen zunächst selbstverständlich dünkt, die Auffassung vom Wesen des Sittlichen selbst. In der Tat ist es die erste und wichtigste Aufgabe, eben dies herauszustellen. Durch die genaue Einsicht in das Wesen der Gewissensvorgänge und ihre Entstehung im Zusammenhange mit Sitte, Gesetz und Ordnung in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, durch Feststellung der sittlichen Freiheit und ihres Verhältnisses zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Geschehens, durch Untersuchung des Begriffs der ¶ Pflicht in seinem Unterschiede vom allgemeinen Sittengesetz und mit Einschluß der Probleme, die in ihm enthalten sind (das Erlaubte, das Ueberpflichtmäßige, das Individuelle, Pflichtenkonflikt) wird gemäß den in Nr. 4 aufgestellten Forderungen die Erkenntnis des sittlichen Einzelvorganges vollzogen. Allein das Sittliche ist mehr als eine unzusammenhängende Summe isolierter Einzelvorgänge, ist eine innerlich zusammenhängende Aufgabe der Menschheit als ganzer. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, diese Einheitlichkeit und innere Zusammenstimmung menschheitlicher sittlicher Tätigkeit darzulegen. Das ist es, was Schleiermacher im Anschluß an den Sprachgebrauch der Antike als ¶ höchstes Gut (= Ziel) bezeichnet hat. Unmißverständlicher reden wir von dem umfassenden sittlichen Ideal der Menschheit. Im Grunde läuft, wie Seeberg richtig bemerkt, beides auf das gleiche heraus. Sofern das Ziel der Ziele „nicht verwirklicht ist, aber verwirklicht werden soll, nennen wir es oberstes Ideal; sofern es als verwirklicht oder verwirklicht werdend gedacht wird, reden wir vom höchsten Gut" (Christl.-prot. E., S. 641). Immerhin hat der letzte Ausdruck unverkennbar religiösen Klang und weist damit auf Probleme, die zwar mit der Auffassung des höchsten sittlichen Ideals zusammenhängen, aber doch zugleich darüber hinausweisen. Mit den Begriffen der Pflicht und des höchsten Gutes pflegt man mit Schleiermacher den Begriff der ¶ Tugend zusammenzustellen. Das geschieht mit vollem Recht. Denn wie der Begriff des höchsten Gutes das Zusammenwirken und Zusammenstimmen aller guten Handlungen zu einem Ganzen verlangt, so der Begriff der Tugend die Einheitlichkeit und Harmonie aller sittlichen Tätigkeit des Einzelnen zu einem in sich geschlossenen ¶ Charakter. Bestimmt die Pflicht, welches Handeln gut ist, so verlangen Tugend und höchstes Gut, daß das Gute zur allumfassenden und beherrschenden Lebenseinheit des Einzelnen und der Menschheit werde. Uebrigens sind im Unterschiede von dem streng ethischen Begriffe der Pflicht beide ethisch-ästhetischer Natur und darum geeignet, den Uebergang zum Leben und seiner konkreten Fülle zu vermitteln. Ersichtlich wird die Tugend als Leitidee der sog. individuellen E. (der Darstellung des sittlichen Lebens im Rahmen der Einzelpersönlichkeit), das höchste Gut als oberste Instanz (nicht aber als Schema der Gruppierung) für die Darstellung der Sozial-E. zu verwerten sein; gruppieren wird man letztere m. E. am besten nach den natürlichen Gemeinschaftsformen (Familie, Staat, Gesellschaft). — Man hat allerdings zur Wahrung des streng wissenschaftlichen Charakters der E. auf die konkrete Ausführung des sittlichen Lebens im Einzelnen und der Gemeinschaft verzichten zu müssen gemeint. Daran ist richtig, daß die ethische Darstellung nicht eine Sittenpredigt darbieten, sondern objektive Klarlegung der sittlichen Tatbestände anstreben soll. Auch läßt sich nicht leugnen, daß je mehr der Ethiker die schwebenden ethischen Streitfragen seiner Gegenwart in den Kreis seiner Betrachtung zieht, desto mehr der Einfluß seines besondern Lebenskreises und seiner individuellen Ueberzeugung sich geltend machen wird. Aber dem steht gegenüber, daß überall um ihrer praktischen Bedeutsamkeit willen die wissenschaftliche Betrachtung sich mit Vorliebe den brennenden Fragen zuwendet, auch auf die Gefahr hin, zu irren und dadurch zu lernen. Insbesondere entspricht das auch dem Wesen des Sittlichen. Denn wo immer sich eine sittliche Neugestaltung zeigt, da wird sie aus konkretesten Verhältnissen und Erfahrungen herausgeboren. Mit Recht hat Stumpf in seiner Rede über den „ethischen Skeptizismus" die weitgehende Einigkeit im Konkreteren gegenüber der Uneinigkeit in bezug auf die abstrakten Prinzipien betont (S. 14). Freilich ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, daß es dem wissenschaftlichen Beobachter des sittlichen Lebens nicht beikommen kann, aus der logisch-abstrakten Behandlung seines Stoffes heraus die Menschheit durch ganz neue sittliche Normen zu beglücken; seine Aufgabe besteht nur darin, das naturwüchsig Gewordene durch Ausscheidung fremdartiger Bestandteile in seiner Reinheit darzustellen und durch eindringende Vergleichung und vertieftes Nachdenken seine wesentlichen Tendenzen aufzusuchen. Daß ein solches Verfahren auch der ethischen Praxis zu dienen vermag, versteht sich von selbst. So ergibt sich, daß die E. ihrer Aufgabe erst dann voll gerecht wird, wenn sie nicht nur das Wesen des Sittlichen allseitig beleuchtet, sondern nach dieser theoretischen Grundlegung auch das sittliche Ideal für den Einzelnen und die Gemeinschaft zeichnet und die Wege weist, auf denen ihm näher zu kommen ist. Das wird freilich heute nicht mehr im Sinne der alten Pflichtenmoral durch Gebot und Mahnung geschehen, sondern das Seinsollende wird in seiner Anziehungskraft auf den Willen, d. h. als sittliches Ideal in seiner Heiligkeit und Schönheit darzustellen und zu schildern sein. In diesem Sinne, als Auffindung und Darstellung der sittlichen Normen, ist die E.

Normwissenschaft in gleicher Art wie Logik und Aesthethik. Ihren wissenschaftlichen Charakter wahrt sie dadurch, daß sie, ihrer eigentümlichen Aufgabe ihre Methoden anpassend, zugleich den Zusammenhang mit dem Ganzen der wissenschaftlichen Arbeit wahrt. In welchem Maße sie auf Biologie und (namentlich für ihren sozialen Teil) auf die Soziologie angewiesen ist, wird aus Nr. 3 a b hinreichend deutlich geworden sein. Daneben nenne ich die ¶ Moralstatistik, um deren Verwertung für die E. sich insbesondere A. v. ¶ Oettingen verdient gemacht hat, und die ein wenn auch nur grobes, so doch gesichertes Bild von der sittlichen Bewegung und den sittlichen Notständen gibt. Noch ganz in den Anfängen liegt die notwendige Sammlung und Feststellung der Volkssitten, wie sie die „religiöse ¶ Volkskunde" anstrebt. Von grundlegender Bedeutung für die wissenschaftliche Arbeit an der Erforschung des Sittlichen ist aber die Psychologie als die „Lehre von den geistigen Vorgängen überhaupt". Zwar erforscht sie nur die Gesetze, nach denen sich die unmittelbare menschliche Erfahrung vollzieht, nicht die Normen, nach denen Denken, künstlerische Darstellung und Handeln sich vollziehen sollen. E. kann daher ebensowenig wie ¶ Erkenntnistheorie oder Aesthetik in Psychologie aufgehen. Aber sofern diese die geistige Erfahrung in ihre Elemente auflöst und die Gesetze erforscht, nach welchen sie sich verbinden, bildet sie die notwendige Vorbedingung für die ethische Forschung. Insbesondere wird Wundt, der verdiente Altmeister der experimentalen Psychologie, nicht müde zu betonen, in wie weitgehendem Maße die Fehler der ethischen Theorien durch eine falsche oder unzureichende Psychologie bedingt sind. In der Tat ist deutlich, daß ohne genaue Begriffe vom Willen und seinem Verhältnis zu Gefühl und Intellekt, ohne Kenntnis des Trieblebens und seiner wie überhaupt der Bewußtseinsentwicklung die Zergliederung und das Verständnis der sittlichen Vorgänge unzureichend bleiben muß. Darüber hinaus weist Wundt auf die Völkerpsychologie „als die eigentliche Vorhalle zur E." und teilt dieser die Aufgabe zu, die Geschichte der Sitte und der sittlichen Vorstellungen unter psychologischen Gesichtspunkten zu betrachten. Die oben (Nr. 3 c) mitgeteilten Gesetze beweisen die Fruchtbarkeit dieser Betrachtungsweise.

6. a) In ihrer Eigenschaft als Normwissenschaft ist die E. genau wie die Aesthetik (anders steht es mit der Logik, die es nicht nur mit allgemeingültigen, sondern auch mit allgemein geltenden, anerkannten Normen zu tun hat) von eigenartigen Schwierigkeiten gedrückt; sie besitzt nicht ein mit gleicher Sicherheit für alle in gleicher Weise vorhandenes Objekt wie die Naturwissenschaften; nicht nur die Methoden können strittig sein, sondern selbst der zu untersuchende Tatbestand. Daran würde auch nichts geändert, wenn man auf die konkrete Gestaltung der sittlichen Ideale verzichten wollte. Denn schon das Verständnis des Sittlichen selbst in seinem Wesen steht vor der gleichen Schwierigkeit. Denn es soll vom Forscher gerade das, was doch recht eigentlich sein eigenstes subjektives Leben bildet „nur wie irgend ein beliebiges rein äußerlich gegebenes Ding zum Objekt gemacht und als solches objektiv erkannt werden". Es ist auch „objektiv betrachtet keine einzige Moral alleingültig", da sie sämtlich unter ganz bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen entstanden sind und sich in jedem, der sie lebendig vertritt, notwendig auch wieder individualisieren (Otto Ritschl, S. 9. 15). Im Grunde gilt das freilich, wenn auch nicht in gleichem Maße, von allen geistigen Werten und ihrer Erforschung. Aber nicht nur durch das subjektive Empfinden und persönliche Leben des Forschers ist seine ethische Auffassung bedingt, sondern zugleich durch seine Weltanschauung. Zwar hat Herbart eine vollständige Trennung von E. und Metaphysik gefordert, aber diese läßt sich nicht durchführen. Denn die allgemeine Ueberzeugung von dem Ursprung und Ziel des Weltganzen und von dem Sinn und Wert des menschlichen Daseins kann auf einen so wichtigen Teil dieses Lebens, wie es das Sittliche ist, nicht einflußlos bleiben. Umgekehrt wird eine die Welt umspannende und begreifende Spekulation, wenn nicht ausschließlich, so doch sehr wesentlich von den Tatsachen des sittlichen Lebens auszugehen haben. In Wahrheit gibt es auch, wie schon unser Ueberblick gezeigt hat, so viele große Verschiedenheiten in der Fassung der ethischen Prinzipien als es verschiedene Weltanschauungen gibt. Aber selbst Herbart hat anerkannt, daß die E. mit einer rein empirischen Methode, der Feststellung der realen sittlichen Tatsachen, nicht auskomme, und hat eine Verbindung der empirischen mit der spekulativen (der nach Ideen gestaltenden) Methode verlangt. In der Tat kann man der Erfahrung wohl entnehmen, wie gehandelt wird, man kann auch die in der Geschichte gegebenen Ideale als solche empirisch feststellen; aber zur Abschätzung ihres Wertes und zur Anerkennung ihrer Allgemeingültigkeit muß man sich des frei schaltenden spekulativen Verfahrens bedienen. Selbstverständlich wird in dem gleichen Maße der streng wissenschaftliche Charakter der E. aufgegeben. Aber das ist kein Fehler, sondern eine Notwendigkeit. Wo wäre die Wissenschaft, wenn es nicht zuvor die in freiem Schauen auf das Weltganze gerichtete Philosophie gegeben hätte, und zu welcher Geistesöde müßte sie herabsinken, wenn sie nicht durch das freie und intuitive Ueberschauen, wie es ihre größten Forscher stets geübt haben, neue Gedanken und neue Auffrischung erhielte. Wissenschaftlich kann also die E. nur in demselben Maße sein als es die Philosophie ist und nur im Anschluß an sie. Ihr wissenschaftlicher Wert wird darauf beruhen, ob und in welchem Maße die vertretene Grundanschauung einheitlich und in voller Konsequenz durchgeführt wird, so daß, angenommen, jene Grundanschauung wäre wissenschaftlich erwiesen, das Ganze den Charakter strenger Wissenschaftlichkeit trüge; ferner darauf, ob und in welchem Maße die Grundanschauung sich den Daten des innern Lebens kongenial und zu ihrem Verständnis fruchtbar zeigt.

6. b) Erweist sich so die E. als Glied einer philosophischen Gesamtdarstellung, so fragt sich, wie man über das Verhältnis theologischer und philosophischer E. urteilen soll. Geschichtlich angesehen ergibt sich, daß in der Antike die ethische Wissenschaft bereits eine reiche Blüte erlebt hatte, ehe das Christentum aufkam, und daß ihre Emanzipation von der Theologie (seit Spinoza) eine neue, noch reichere Blüte gezeitigt hat. Die Verbindung philosophischer und theologischer E., wie sie in der Nachfolge von Ambrosius und Augustin im Mittelalter Petrus Lombardus und besonders

Thomas von Aquino schufen, degradiert die philosophische, d. h. aristotelisch-stoische E. mit den vier Kardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit zum bloßen Unterbau für die geistlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Diese Grundanschauung wirkt noch in der reformatorischen Unterscheidung zwischen der philosophisch-bürgerlichen und der geistlichen Gerechtigkeit nach. Aber diese Zurückführung des Unterschiedes zwischen philosophischer und theologischer E. auf eine weltbürgerlich verflachende und eine religiös vertiefte Auffassung der Sittlichkeit wird doch, so sehr sie im einzelnen Falle berechtigt sein kann, dem hier sich bietenden Problem nicht gerecht. Ist die E., wie gezeigt, organisches Glied jeder philosophischen Gesamtanschauung, so ist nicht zu übersehen, daß diese selbst sehr verschiedenartig ausfallen kann. Der bei geistiger Regsamkeit eines hochgesteigerten Kulturlebens nie ermüdende Wechsel der philosophischen Systeme zeigt, daß die eigentliche Philosophie, d. h. die Metaphysik nichts andres ist als der wissenschaftliche Schauplatz der verschiedenen um Geltung mit einander streitenden Weltanschauungen, die hier miteinander und mit der Gesamtheit des Wissensstoffes sich auseinandersetzen, sich entwickeln und umbilden. Ist nun die systematische Theologie die wissenschaftliche Vertretung der christlichen, d. h. einer bestimmten religiösen Gesamtanschauung, so ist sie, wissenschaftlich angesehen, gar nichts andres als eine bestimmte Form der Philosophie, genauer Religionsphilosophie, wie denn auch die Stelle der Metaphysik hier durch die Dogmatik, d. h. eine Darlegung der Glaubensgedanken über Gott, Welt und Mensch ausgefüllt wird. Zwar handelt es sich hier um Glaubensgedanken, nicht um wissenschaftlich erweisbare Sätze; aber auch die philosophischen Sätze sind — zwar nicht Glaubenssätze, aber doch auf freies inneres Schauen aufgebaut, in einem freien Spiel der Phantasie versuchsweise aufgestellte Gedanken, die möglich, aber in ihrem eigentlichen Kern nicht erweisbar sind. Ja wenn der Aesthetiker die Werte der Schönheit und Erhabenheit, der Ethiker die Werte des Guten nicht zu schaffen, sondern nur ins helle Licht des Bewußtseins zu stellen vermag, so wird man fragen müssen, ob der Philosoph mehr tun kann, als Gedanken über die Welt, die schon keimhaft in den großen geschichtlichen Bildungen seiner Zeit angelegt sind, herauszuheben und weiterzudenken. Jedenfalls ergibt sich die theologische E. als Ausschnitt und Teilerscheinung der gesamten philosophischen E. Dieser gegenüber ist sie ausgesprochen einseitig, da sie das Sittliche nur vom religiösen Gesichtspunkt aus beleuchtet und darstellt, und sie muß sich immer neu von der universalistischen Tendenz der philosophischen E. durchdringen lassen, um nicht eine bloße E. für Pastoren zu werden; andrerseits hat sie von ihrer fachmännischen Kenntnis des religiösen Lebens aus die christliche Sittlichkeit vor Verflachung zu bewahren und zur Geltung und Anerkennung zu bringen und damit an ihrem Teile der allgemeinen ethischen Forschung zu dienen. Insbesondere im Bereiche der individuellen E. wird sie ihre Kraft in der Schilderung des ethisch-religiösen Ideals zu zeigen haben und den Ernst und die Paradoxie der Gewissensvorgänge, durch die hindurch es zum Glauben und zum Dienste Gottes an der Menschheit kommt, bewahren müssen; aber auch die Sozial-E. wird in allen ihren Teilen den heiligenden, heilenden und fördernden Einfluß des Evangeliums zur Geltung zu bringen und insbesondere in der Lehre von der Kirche die spezifische Gestaltung religiösen Gemeinschaftslebens zu würdigen haben.

6. c) Vorausgesetzt ist allerdings hierbei ein doppeltes: die relative Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion, sowie die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Durchdringung. Die Unabhängigkeit beider von einander ist, obwohl in der geschichtlichen Entwicklung erst sehr spät hervorgetreten, nicht zu bezweifeln. Denn die konkreten Formen der Sittlichkeit ergeben sich aus der natürlichen sittlichen und geistigen Anlage und Entwicklung des einzelnen Menschen, sowie aus seinem Verhältnis zu den menschlichen Gemeinschaftsformen und zur Natur. Auch die Energie der Sittlichkeit ist keineswegs allein durch den Grad der Religiosität bedingt; zwischen beiden kann sogar ein Gegensatz stattfinden (Fanatismus, sittlicher Quietismus usw.). Umgekehrt ist auch das organische Verhältnis von Religion und Sittlichkeit überhaupt bestritten worden, namentlich von den durch Felix Adler nach Deutschland verpflanzten Gesellschaften für ¶Ethische Kultur (seit 1892). Indes zeigt die vergleichende Religionsgeschichte mannigfaltige und enge Beziehungen zwischen beiden, von den Gottesgerichten niedrigster Religionen bis zum Gottesreich der höchsten (¶Wesen der Religion ¶Wesen des Christentums). Die weitverbreitete Verbindung beider durch den Vergeltungsgedanken wird im Christentum, das seinem Wesen nach die innigste Vereinigung beider anstrebt, dadurch überboten, daß es die sittliche Aufgabe als Gottesdienst, die sittliche Kraft als Gottes Gabe, die sittliche Verwirklichung als Gottesherrschaft, überhaupt das Sittliche als Teil der Religion, der seligen Gemeinschaft mit Gott ansieht. Nach dem Ausweis der Geschichte hat erst die Religion die Sitte zur Sittlichkeit vertieft, indem sie dem glaubenden Gemüte einen unbedingt gebietenden, die Herzen prüfenden Gesetzgeber und unbedingt wertvolle Aufgaben zeigte. Das Unvermögen der philosophischen E., diesen wichtigen Charakterzug des sittlichen Lebens, ohne auf die Religion zurückzugehen, verständlich zu machen und zu begründen, zeigt in der Tat, daß auch heute eine rein immanente E. dem vollen Verständnis des sittlichen Vorganges nicht gewachsen ist. — Wenn hiermit das Recht einer religiösen E. außer Frage gestellt ist, so läßt sich allerdings nicht leugnen, daß diese E. von ganz besondern Schwierigkeiten gedrückt ist. Die erste und zumeist empfundene liegt in der konfessionellen Spaltung des Christentums (von außerchristlichen Religionen darf hier abgesehen werden). Indes kann diese durch keine Theorie aus dem Wege geräumt werden, auch wenn man sie vornehm zu ignorieren sucht; es ist daher richtiger, sie offen ins Auge zu fassen. Da eine Vereinigung (sei es durch Auflösung des einen Teils oder sonstwie) ausgeschlossen scheint, so bleibt nur zu hoffen, daß der Katholizismus die ihm noch anhaftenden Elemente einer niedern oder weltflüchtigen Moral teils ausstößt, teils soweit abschwächt, daß sie seine ethische Wirksamkeit im Ganzen nicht stören; ich glaube, daß Anzeichen einer Entwicklung in dieser Richtung sich seit Jahrhunderten beobachten lassen. Ein zweites Bedenken trifft

auch die protestantische E. Wenn nach Kant (s. Nr. 4) der sittliche Vorgang darin besteht, daß wir uns selbst Gesetz sind, so scheint dagegen der christliche Glaube, indem er Gott als höchsten Gesetzgeber anerkennt, uns auf eine fremde Gesetzgebung zu verpflichten. Es läßt sich nicht leugnen, daß wo die göttliche Autorität in äußerlich-menschlicher Form, es sei der unfehlbaren Kirche oder einer unfehlbaren Schrift, wirksam gedacht wird, diese Gefahr naheliegt, weil hier die Autorität sich auch ohne, ja gegen das Zeugnis des Gewissens durchsetzen kann. Wo dagegen an der Forderung festgehalten wird, daß sich uns die wahrhaft göttliche Autorität in unserm eignen Gewissen bezeuge, so daß wir uns ihr innerlich beugen und ihr zustimmen, da ist nicht nur die sittliche Autonomie aufrechterhalten, sondern diese wird zugleich als Wirkung der in uns wohnenden und uns durchwaltenden höchsten Autorität verstanden und so die dem sittlichen Urteil eignende Unbedingtheit der Gültigkeit befestigt. Ein letztes Bedenken richtet sich gegen die besondere Eigenart des religiösen Urteils. Indem dieses zwischen Gott und Welt scheidet, die Teilnahme an Gottes Gemeinschaft aber als höchstes Gut der Seele faßt, macht es, so sagt man, den Menschen gleichgültig gegen diese Welt und gleichgültig auch gegen die sittlichen Aufgaben, die aus dem Leben in der Welt uns erwachsen. Ohne Zweifel gibt die Geschichte zahlreiche Belege davon, und auch die Konsequenz spricht dafür. Allerdings kann ich die obige Formulierung nicht gelten lassen. Gewiß ist es möglich und ist z. B. in den indischen Religionen die Regel, daß das religiöse Heilsgut als ein Gut neben andern, das überweltliche neben den geringern weltlichen, aufgefaßt wird; die Folge ist der beklagte Dualismus zwischen weltlichen und religiösen Tendenzen. Aber denkbar ist auch der Fall, daß das rein religiöse Gut in Verbindung mit allen andern gebracht, gleichsam als die Seele aller andern Güter gedacht wird, wodurch ihnen erst im Zusammenschluß mit dem Ewigen gleichsam Festigkeit und bleibender Wert trotz ihrer Vergänglichkeit verliehen wird. Hier vereinigen sich der universale, auf geistige Einheit zielende und der direkt religiöse, aufs Absolute und Transzendente gerichtete Trieb zur Schöpfung eines allumfassenden geistleiblichen Lebensganzen. Ich kann nicht glauben, daß es für das sittliche Leben eine fruchtbarere Gedankenatmosphäre geben könnte. Aber auch so bleibt die Spannung zwischen dem Blick aufs ewige Gut und einem ihm völlig angemessenen Leben auf der einen Seite, der Kultur, dem Konkurrenzkampf, dem nationalen Leben, der Politik, dem Kriege usw. mit den in ihnen liegenden Gesetzen und Forderungen auf der andern unüberwunden. Sie soll bleiben und soll sittliche Spannkraft auslösen. Was wäre auch der Welt geholfen, wenn die stillen, besinnlichen, nur Gott zugewandten Seelen verschwinden würden? Nur dahin ist zu streben, daß ihre salzende, läuternde Kraft der Welt zu gute komme.

Neben den philosophischen Ethiken von Harald Höffding, Friedrich Paulsen, Wilhelm Rein, Hermann Schwarz, Max Wentscher, Wilhelm Wundt, den theologischen von Theodor Häring, Wilhelm Herrmann, Otto Kirn, Julius Köstlin, Ludwig Lemme, Hermann Schultz, den Geschichten der Ethik von Wilhelm Gaß, Friedrich Jodl, Christoph Ernst Luthardt, Henry Sidgwick, Theobald Ziegler, neben den Meisterwerken von Kant (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Kritik der prakt. Vernunft), Schleiermacher (Philosophische Ethik; Christliche Sitte), neben H. Spencers ausgedehntem Werk (Principles of Morality, deutsch von B. Vetter, 1894/95^{3}) und J. St. Mills kurzem Essay über den Utilitarismus (auch deutsch, 1869), weise ich hin auf die orientierenden Artikel von Rud. Eisler in s. Philos. Wörterbuch, 1909^{3}, und von Friedrich Sieffert in RE^{3} V, S. 532—558. — Aus der großen Zahl wertvoller Monographien: E. Becher: Der Darwinismus und die soziale Ethik, 1909; — J. Kaftan: Drei akademische Reden, 1908; — Otto Kirn: Grenzfragen der christl. Ethik, 1906; — Ders.: Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart (A. N. u. G.), 1907; — Otto Ritschl: Wissensch. Ethik u. moral. Gesetzgebung, 1903; — Reinhold Seeberg: Christl.-protest. Ethik, in: Kultur d. Gegenwart, 1909^{2}; — H. Sidgwick: Die Methoden der Ethik (deutsch v. C. Baur, 1909); — Karl Stange: Einleitung in d. Ethik, 1900—01; — Ferd. Tönnies: Die Sitte, 1909; — Ernst Troeltsch: Grundprobleme der Ethik (ZThK 1902); — Ders.: Politische Ethik und Christentum, 1904. — Einen Einblick in die katholische Ethik der Gegenwart geben J. Mausbach: Christl.-kathol. Ethik, in: Kultur d. Gegenwart, 1909^{2}; — A. Kneib: Jenseitsmoral, 1906; — Die Artikel in KL^{2}: Ethik (natürliche Sittenlehre) von G. Hagemann IV, Sp. 933 ff; Moralität von Punkes VIII, Sp. 1857 ff; Moralsysteme v. H. Noldin VIII, Sp. 1861 ff; Moraltheologie von Pruner VIII, Sp. 1889 ff. Titius.

Ethik, Doppelte. Mit dem Schlagwort „doppelte Ethik" will man die Erscheinung bezeichnen, daß ein Mensch in seinem Privatleben nach anderen sittlichen Grundsätzen als im öffentlichen, beruflichen Leben handelt, daß z. B. ein Kaufmann für sein Leben außerhalb des Geschäfts die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe anerkennt und beachtet, gegen dieselbe aber in seinem beruflichen Wirken verstößt, daß gewisse Tugenden nur innerhalb von Partei, Klasse oder Stand, außerhalb aber nicht als geltend angesehen werden (Klassenmoral). Diese doppelten Maßstäbe im sittlichen Leben der Menschen sind dadurch zu erklären und werden auch oft dadurch gerechtfertigt, daß es Schwierigkeiten begegnet, das wirtschaftliche und politische Leben zumal bei seiner Kompliziertheit in unserer Zeit unter dieselben sittlichen Ideale zu stellen wie das persönliche und private Leben. Insbesondere behaupten auch vom Geiste des Christentums getragene Männer gerade um ihrer Religion willen, daß sich das wirtschaftliche und politische Leben vom Geiste der christlichen E. nicht beherrschen ließe (insbesondere Friedrich Naumann: Briefe über Religion, XVI ff; Georg Liebster: Kirche und Sozialdemokratie, S. 23 ff). — Aber eine solche Teilung des Menschen in zwei Hälften hat einerseits ihre großen Gefahren für die Persönlichkeit und läßt sich andererseits auch bei genauerem Studium des öffentlichen Lebens nicht als unvermeidlich erweisen und damit entschuldigen. Sie ist wohl aus der Not der Zeit und der Uebergänge entstanden, muß aber überwunden werden; denn das Individuum kann es nicht ohne sittlichen Schaden auf die Dauer ertragen, wenn es sich für die berufliche Arbeit von seinen höchsten ethischen Grundsätzen trennt. Sittliche Festigkeit und ethische Durchbildung der Persönlichkeit wird so zur Unmöglichkeit. Bei einem sittlich empfindenden Menschen kann es auch unter solch

dauerndem Zwiespalt nie zur inneren Befriedigung kommen; es strebt der Mensch nach einheitlicher Regelung seines Lebens, nach innerer Harmonie. Eins von beiden Moral-Systemen wird die Alleinherrschaft zu erringen suchen. Zudem muß es auf das sittliche Leben der einzelnen wie der Völker verwüstend wirken, wenn Berufe und Stände und insbesondere die Klassen sich nur innerhalb ihrer Kreise an eine höhere E. gebunden fühlen, außerhalb derselben aber zu ihrer Beachtung sich nicht für verpflichtet halten. — Aber die „doppelte Moral" (vgl. darüber unter etwas anderer Orientierung den Artikel ¶ Doppelte Moral) ist nicht nur schädlich, sie kann auch nicht vor der wissenschaftlichen Betrachtung des wirtschaftlichen und politischen Lebens und seiner Gesetze als notwendig erwiesen werden. Zwar entwickeln sich die ökonomischen und politischen Verhältnisse nach eigenen selbständigen Gesetzen, aber diese sind weder sittlich noch unsittlich. Erst dann werden sie sittlich bestimmt, wenn der Mensch sie benutzt. Er kann sie zu Instrumenten der Sittlichkeit wie der Unsittlichkeit machen. Insbesondere steht die volkswirtschaftliche und technische Entwickelung unter eigenen Gesetzen, deren Erforschung Sache der Wissenschaft ist und als Aufgabe denen ins Gewissen geschoben werden muß, die sozial-ethisch wirken wollen. Aber es handelt sich hier (z. B. bei gewissen Erscheinungen des modernen kapitalistischen, maschinellen Betriebs, die soviel geistiges und leibliches, sittliches und religiöses Elend mit sich gebracht haben) nicht um unabänderliche Notwendigkeiten. Sondern ebenso wie der Mensch durch Erforschung der Naturgesetze die Möglichkeit erlangte, sie in Freiheit zu beherrschen und auszunutzen, so kann auch der Einzelne wie die Gesellschaft sich die Gesetze der Nationalökonomie und des Verkehrs innerhalb und außerhalb der Grenzen des Volkes durch Klarlegung untertan machen und sie im Geiste höchster Sittlichkeit handhaben. Es handelt sich doch allenthalben um Erarbeitung und Verteilung von Gütern durch Menschen und für Menschen (vgl. Traub). Und wo Menschen Verhältnisse bestimmen, hat Ethik Kraft und Recht. Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen wachsen in letzter Linie aus der sittlichen Beschaffenheit der Menschen hervor und werden durch sie erhalten. Wirkliche Charaktere sind doch immer das Wichtigste auch in der Volkswirtschaft. Also kann diese auch auf Grund ethischer Maßstäbe reformiert werden. Freilich ist ein Fortschritt nicht einfach durch ethische Forderungen zu erreichen, sondern nur durch eindringende, fachmännische Klein-Arbeit, die Zeit braucht. Gesetze lassen sich nicht vergewaltigen und durchbrechen. Aber es muß als Grundsatz festgehalten werden, daß Volkswirtschaft und E. nicht getrennt zu werden brauchen noch geschieden werden dürfen. Im Ideal muß das Nützliche und Sittliche sich in Harmonie verbinden. — Dieser Meinung sind nicht nur Philosophen wie Adam ¶ Smith, A. ¶ Comte, J. St. ¶ Mill, sondern auch moderne Nationalökonomen und Juristen wie Adolf Wagner, Ihering, Brentano, Stammler, indem sie Pflicht und Möglichkeit betonen, auch das wirtschaftliche Leben unter dem modernen Betrieb nach ethischen Maßstäben zu regeln, und gegen die manchesterliche Doktrin protestieren, daß das freie Walten und Schalten aller Kräfte des Egoismus von selbst das Gemeinwohl fördern. — Also auch ein Christ kann Kaufmann, Kapitalist, Fabrikherr und Politiker sein und bleiben (¶ Politik und Moral). Aber es darf nicht verkannt werden, daß für den Christen gerade in unserer Zeit große Schwierigkeiten vorhanden sind; diese liegen sowohl in der noch mangelhaften Kenntnis der wirtschaftlichen Gesetze und damit in der noch ungenügenden Kraft der Beherrschung und Ordnung derselben, als auch in der Unsicherheit gegenüber der „christlichen E.". Soll die E. Jesu oder des Urchristentums oder der katholischen Kirche oder des Protestantismus Anwendung finden? (¶ Individual-E. und Sozial-E. ¶ Christlich-sozial). Jedenfalls sind die sittlichen Weisungen Jesu (¶ Bergpredigt), von denen eine christliche E. auszugehen hat, auch noch heute maßgebend und anwendbar; man darf sie nur nicht als neue Gesetze (wie ¶ Tolstoi), sondern als Zeugnisse der Gesinnung Jesu, der Liebe, wie W. ¶ Herrmann, ansehen. Wer diese sich zu eigen gemacht hat, wird auch im geschäftlichen und politischen Leben der Neuzeit die Mittel und Wege finden, ihr treu zu bleiben, ohne sich selbst zu schaden, sicherlich aber zum Segen der Gesellschaft.

G. Traub: Ethik und Kapitalismus, (1904) 1909[2], insbesondere S. 41—79. 89—96. 156. Hier ist die wichtigste Literatur verzeichnet; — Fr. W. Foerster: Christentum und Klassenkampf, 1908, S. 105 ff; — W. Herrmann: Die sittlichen Weisungen Jesu, 1904. **G. Naumann.**

Ethische Kultur.

1. Tatsächliches; — 2. Zur Beurteilung.

1. Dem Gedanken, die Menschen in sittlichem Streben zu einen, ohne daß irgend nach ihrem religiösen Bekenntnis gefragt wird (soweit dieses nicht etwa dem sittlichen Streben direkt hinderlich ist), begegnen wir gelegentlich schon bei Philosophen früherer Zeiten, vor allem bei ¶ Kant; Verbände im Dienst solcher Ideen, unter dem Namen „Gesellschaften für E. K." (oder ähnlichen Bezeichnungen) haben sich in der europäisch-amerikanischen Kulturwelt in den letzten Jahrzehnten gebildet. Professor Felix Adler in New-York gründete 1875 hier die erste Gesellschaft für Ethische Kultur. Die Mischung der Völker und Bekenntnisse in der neuen Welt war zweifellos solchem Unternehmen günstig. Und wenn auch die mancherlei kirchlichen Organisationen, die wir unter den nordamerikanischen Angelsachsen finden, uns in ihrer dogmatischen Haltung meist überraschend konservativ erscheinen, so waren doch zum mindesten unter den ¶ Unitariern Gedanken lebendig, die der „ethischen Bewegung" vorgearbeitet haben. Seit 1876 hielt Adler sonntäglich Vorträge über ethische Fragen; vielen sind diese Versammlungen zum Ersatz des Gottesdienstes geworden. Die Bewegung verbreitete sich nach anderen großen Städten der Vereinigten Staaten. Die erste Ethische Gesellschaft in England gründete Stanton Coit; neben ihm und Adler hat auf englisch-amerikanischem Boden für die E. K. besonders gewirkt der Philosoph Salter (dessen Ethical religion G. von Gizycki ins Deutsche übersetzte), John C. Elliot, Walter L. Sheldon, Parcival Chubb u. a. m. In Frankreich hat die Bewegung durch F. Buisson, A. Moulet und P. Desjardins besondere Bedeutung gewonnen; insbesondere half sie die Trennung von Staat und Kirche vorbereiten. In Oesterreich ist ihr Führer der Philosoph Fr. ¶ Jodl. Eine Deutsche Gesellschaft für Ethische

Kultur entstand 1892; hervorragend beteiligt waren oder sind an ihr der Berliner Astronom Prof. Wilhelm Förster, dessen Sohn Fr. W. ¶ Förster, der Berliner Philosoph G. von Gizycki († 1895), der Kieler Soziolog Tönnies, Theobald ¶ Ziegler, Gizyckis Frau Lily (spätere Braun) u. a. (vgl. auch ¶ Egidy). Die Ethischen Gesellschaften auch der anderen Länder sind meist zu nationalen Organisationen zusammengeschlossen. Eine erste internationale Zusammenkunft von Delegierten fand 1893 in Eisenach statt. 1896 wurde auf einem Kongreß in Zürich der internationale Ethische Bund begründet; sein Sekretariat war zuerst in Zürich, seit dem zweiten internationalen Kongreß (in Eisenach 1906) nach London verlegt. Die Betätigung der Gesellschaften ist teils praktisch-humanitär: Volksbibliotheken, öffentliche Lesehallen, gemeinnützige Auskunftsstellen, Rechts- und Kinderschutz usw.; vor allem aber sucht man durch Vortrags- und Unterrichtskurse, Flugblätter und Zeitschriften die Bewegung auszubreiten und darauf hinzuarbeiten, daß ihre Forderungen schließlich von der Gesetzgebung erfüllt werden.

Eine völlige Einheitlichkeit der ethischen Grundanschauungen herrscht dabei nicht; utilitaristische, evolutionistische Ideen finden sich neben solchen, die von Kant und vom deutschen Idealismus her bestimmt sind. Hierin liegt aber keine erhebliche Schwierigkeit für die Gesellschaften. Gegenüber allem Herrenmenschentum, krasser Machtpolitik, brutalem Egoismus ist man einig in der Pflege der altruistisch-sozialen Gedanken und Kräfte; und so lange jene so mächtig sind, bringt das Eintreten für diese genug gemeinsame Aufgaben — mehr, als daß man nötig hätte, sich zuerst über alle Theorien der ethischen Wissenschaft zu verständigen. Von jenen ethischen Grundgedanken aus unterstützen die Gesellschaften die soziale und die Frauenbewegung und fordern Beseitigung der Schranken, die der vollen menschlichen Entfaltung der im Volk und in der Frau schlummernden Kräfte entgegenstehen. Dem sittlichen Ernst der ethischen Bewegung entspricht es dabei, daß der Züricher Kongreß sich ausdrücklich für Festhalten an der monogamischen Ehe und strengere Durchführung der ihr entsprechenden Grundsätze ausgesprochen hat. Für die Schulen fordern sie Moralunterricht und rein weltliche Erziehung, d. h. ohne staatlichen Zwang zu Religionsunterricht im Sinne irgend einer Kirche. In der auswärtigen Politik fördern sie die ¶ Friedensbewegung, in der inneren vertreten sie Gewissensfreiheit, Gerechtigkeit und Humanität im Sinne des demokratischen Liberalismus und vor allem sozialen Fortschritt. Ueber ihr Verhältnis zur Sozialdemokratie ist zu sagen: in der von den Führern der E. K. stets festgehaltenen Erkenntnis, die Besserung müsse beim Individuum anfangen, in jedem Falle sei der sittliche Fortschritt der Einzelnen eine unabhängig von den Wandlungen der äußeren Verhältnisse eifrig anzufassende Aufgabe, liegt eine Tendenz, die mit dem historischen Materialismus und der Gewalt-Politik der sozialdemokratischen Partei in Spannung steht. Obwohl daher anfangs auch Sozialisten zahlreich teilnahmen, so stellte sich doch die offizielle deutsche Sozialdemokratie (z. B. durch Bebel auf dem Züricher Kongresse) der Bewegung als „bürgerlichem Humanitätsdusel" unfreundlich gegenüber. Anders in Amerika, England und Frankreich, wo die ethische Kultur als Bundesgenossin auf kulturpolitischem Gebiet gilt. — Eine religiöse Begründung der Ethik wird von der E. K. allgemein abgelehnt; die tatsächliche Stellung zu den Kirchen ist dabei sehr verschieden. Hier und da, namentlich in katholischen Ländern, spielen ausgesprochene Führer antikirchlicher Strömungen zugleich eine führende Rolle in den ethischen Kreisen; das wirkt auf die Stellung der Gesellschaften zur Kirche ein. Anderswo wird wirkliche Neutralität und strenge Zurückhaltung gegenüber allen religiösen Bekenntnissen geübt. — Ein erhebliches Verdienst haben sich die Theoretiker der E. K., obenan v. Gizycki, dadurch erworben, daß sie energisch auf dem Gebiete der Gruppen- und Standesmoral mit deren sozial begründeten differenten Ziel- und Ehrbegriffen gearbeitet haben.

2. In einem Punkte wird auch der überzeugte Christ heute einer Bewegung wie der ethischen anders gegenüberstehen müssen, als die Christen früherer Zeiten verwandten Gedanken. Die Christen früherer Zeiten bestritten im allgemeinen von vornherein die Möglichkeit religionsloser Sittlichkeit. Man sah den Zusammenhang zwischen „reiner Lehre" und reinem Leben, kirchlichem Dogma und sittlichem Wandel als so eng an, daß z. B. Luther auf die Frage, wo ein Abweichen weniger schlimm sei, antworten konnte: im Leben, im Handeln, denn wenn dabei nur die rechte Lehre festgehalten werde, so sei zu hoffen, daß sie den Menschen auch im Sittlichen wieder auf die rechte Bahn führen werde; weiche man dagegen in der Lehre ab, so sei auch sittlicher Verfall zu erwarten, allgemeines Verderben unausbleiblich. Heute kann niemand, der die Augen aufmacht und gerecht urteilen will, leugnen, daß es höchst respektable Vertreter religionsloser Sittlichkeit gegeben hat und gibt. Es mögen sehr wenige sein. Man kann auch fragen, ob nicht ihre Behauptung, religionslos zu sein, vielfach insofern eine Täuschung ist, als in ihrer sittlichen Gesinnung, in ihrem Glauben an Macht und Sieg des Guten etwas Religiöses, mehr Religiöses steckt, als sie selbst zugeben mögen. Aber in jedem Falle verbietet die ausdrückliche Erklärung jemandes: „ich bin kein Christ und habe überhaupt keine religiösen Bedürfnisse mehr" dies, daß man ihn und seine Sittlichkeit noch voll dem Christentum zurechne. Das Problem ist also für uns nicht mehr dies: kann es überhaupt religionslose Sittlichkeit geben? sondern nur: kann sie allgemein werden — denn noch ist sie nur Sache Einzelner —, und kann sie sich erhalten? Hätte sie dort, wo sie vorhanden ist, ihren Grund und Halt nur in dem Erbe, das unbewußt von der religiösen Gewöhnung früherer Geschlechter her den Nachkommen geblieben ist, so müßten im Lauf der Zeit die Einzelnen und die Völker, wenn jener Halt geschwunden und abgestorben ist, entweder auch die sittliche Kraft verlieren oder zu einer religiös begründeten Sittlichkeit zurückkehren.

Die Grundlagen für eine prinzipielle Erörterung der tiefen Frage, auf die wir hier geführt werden, der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit sind im Artikel ¶ Ethik gegeben. Von den Vertretern der ethischen Bewegung pflegt der Religion entgegengehalten zu werden: a) Die Religion habe in der Gegenwart die Macht über viele Gemüter verloren und sei insoweit zur Begründung der Sittlichkeit un-

tauglich; b) das sei sie überhaupt als vollkommen individuelle Angelegenheit, die Sittlichkeit brauche eine allgemeingültige Begründung; c) tatsächlich schade die Religion unendlich oft dem sittlichen Leben durch Einschiebung unreiner, minderwertiger Motive, der Fromme tue das Gute nicht um des Guten willen, sondern in der Hoffnung auf göttlichen Lohn und aus Furcht vor Gottes Strafe. Die Behauptung unter a ist richtig, nur werden wir damit wieder auf die Frage geführt, ob die Sittlichkeit sich ohne religiöse Begründung normalerweise halten kann; wäre diese Frage zu verneinen, so müßte, wer am Sittlichen festhalten will, dann eben darauf hinarbeiten, der Religion wieder zur Macht über alle Gemüter zu verhelfen. Zu b ist zu sagen: sicher sind religiöse Ueberzeugungen nicht in dem Sinne allgemein gültig wie Sätze der exakten Wissenschaften (von allem weiteren mag hier abgesehen werden; bekanntlich ist die Frage nach der Bedeutung der Beweise in religiösen Dingen und nach dem Verhältnis zwischen religiösem und wissenschaftlichem Ueberzeugtsein sehr umstritten); aber ebenso umstritten ist es, ob die Begründung irgend einer Sittenlehre wissenschaftliche Allgemeingültigkeit erlangen kann. Gewisse sittliche Grundanschauungen sind zwar zweifellos in unserer Kulturwelt allgemeiner anerkannt als irgend welche religiöse Anschauungen (daß formelle Zustimmung oft noch lange nicht wirkliche Befolgung im Leben bedeutet, gilt auf beiden Gebieten): insofern wäre die Ethik wenigstens relativ im Vorteil gegenüber der Religion; und die sittlichen Grundanschauungen erscheinen auch fester eingewurzelt als die religiösen, soweit — und das gilt von weiten Kreisen — ein Widerspruch gegen sittliche ungleich schärfer verurteilt wird als ein Abweichen von religiösen. Aber bei Millionen ist das sittliche Leben doch religiös begründet, so, daß mit ihrer Religion zugleich ihre Sittlichkeit wanken würde. Ist dies oder jenes das Normale? So kommen wir auch hier wieder auf die Frage nach dem Recht einer religiösen Begründung der Sittlichkeit, auf die ja auch die mit c bezeichneten Vorwürfe führen.

Auf diese Vorwürfe wird von katholischer und evangelischer Seite verschieden geantwortet werden; das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit wird hier und dort anders gefaßt. In weitem Maße haben bei der katholischen, besonders der jesuitischen Moral die Hoffnung auf göttlichen Lohn und die Furcht vor der höllischen Strafe relative Anerkennung als Motive der Buße gefunden. Ein evangelischer Christ, der den Gegensatz evangelischen und katholischen Wesens verstanden und sich klar gemacht hat, welche Wege er von hier aus in seinem sittlichen Denken gehen muß, wird auf die Frage: tust du das Gute um des Guten willen oder um der göttlichen Belohnung oder Strafe willen? ist deine Moral autonom oder theonom? stets antworten: so ist die Frage falsch gestellt. Denn je näher er dem Ziel seines religiösen Strebens kommt, um so deutlicher erlebt er eine Identität von Sittlichkeit und Religion; Gottesliebe und Nächstenliebe fließen zusammen; die Moral wird dadurch, daß sie theonom ist, nicht heteronom. Und er wird sich darauf berufen: schon bisher sei auf den Höhepunkten religiöser Entwicklung, z. B. in Aeußerungen Luthers über die rechte Buße, diese Erkenntnis errungen, daß etwas um des Guten willen tun und es um Gottes willen tun nicht verschieden ist. So entschieden er aber dem Vertreter religionsloser Ethik gegenüber hieran festhalten wird, und so gewiß er von ihm das Zugeständnis beanspruchen kann, daß tausendfach die Religion edelste sittliche Früchte hervorgebracht hat, ebenso selbstverständlich muß zugegeben werden: tausendfach hat die religiöse Motivierung des sittlichen Handelns kraß-sinnliche Formen angenommen, den Egoismus nicht veredelt, nur verändert; trotz äußerlicher Herrschaft von Kirche und Religion ist oft nicht sittlicher Fortschritt, sondern sittlicher Verfall eingetreten. Daß nun die Vertreter religiöser und religionsloser Ethik sich über eine Wahrscheinlichkeitsrechnung streiten, mit welcher der beiden Methoden sittlicher Erziehung, die sie vertreten, wohl für die Zukunft der Menschheit mehr zu erreichen sein werde, erscheint zwecklos. Dagegen wird man soviel als gewiß hinstellen können: gerade wenn ein evangelischer Christ so steht, wie oben dargelegt, wird er, bei deutlichem Bewußtsein von der Verschiedenheit zwischen seinem Standpunkt und dem der E. K., vor den ernsten Vertretern dieser Bewegung hohe Achtung haben. Wer, wie offiziell die katholische Kirche und der alte Protestantismus, die Zustimmung zu bestimmten Dogmen für notwendig zum Seelenheil ansieht, und wer, wie der Katholizismus, die Gnade, die zum eigentlich wertvollen sittlichen Handeln befähigt, sich vorstellt als eine durch kirchliche Sakramente dem Menschen geheimnisvoll eingegossene übernatürliche Substanz, der wird die Anhänger der E. K. in erster Linie bekämpfen. Wer dagegen überzeugt ist, daß Jesus, lebte er heute, zu ihnen sagen würde: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes", daß Gott zum Guten nicht nur innerhalb der Kirche und nicht magisch durch Sakramente hilft, daß uns ein sittenreiner Atheist lieber sein muß als ein sittenloser Namenchrist, der wird vor allem wünschen, daß dem Christentum ehrliche Auseinandersetzung mit dieser Bewegung, Auseinandersetzung mit rein geistigen Mitteln, möglich werde. Er wird den Anhängern der E. K. in ihrem Widerspruch dagegen zustimmen, daß der Staat bei uns noch so vielfach diejenigen bevorzugt, die sich (sei es auch nur äußerlich) zur christlichen Kirche halten. Jene Auseinandersetzung wird sich übrigens nicht bloß auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit erstrecken, sondern oft in eine Auseinandersetzung zwischen Gottesglauben und Atheismus übergehen. Denn es kommt zwar natürlich vor, daß die Entbehrlichkeit der Religion zur Begründung der Moral gerade von Vertretern der Religion kräftig betont wird, wie von Schleiermacher in den Reden über die Religion; aber tatsächlich wird es Vertretern der Religion, d. h. unter uns des Christentums, im allgemeinen fern liegen, für eine Verkündigung des Sittlichen, die keinen Zusammenhang mit der Religion hat, einzutreten. Das wird meist nur der tun, der die Religion überhaupt ablehnt. Und so liegt es in der Natur der Gesellschaften für E. K., daß leicht an Stelle religiöser Neutralität Religionsfeindschaft tritt. Der Christ wird solcher, im Grunde meist rationalistischen, religionslosen Weltanschauung gegenüber betonen, welchen Wert die Religion zur inneren Ueberwindung des Irrationalen in unserem Leben und

Schicksal hat. — Endlich mag noch die Frage berührt werden, ob die E. K. überhaupt in den nächsten Jahrzehnten bei uns populär werden wird; ihre Ideale sind hoch, sie sind weitesten, namentlich ländlichen Kreisen fremd. Ob nicht, wie auf die Zeit Kants die Zeit der Romantik folgte, so in Zukunft wieder die religiös indifferente, rein moralistische Geistesströmung von religiös erregten, transzendent interessierten Strömungen überwunden werden wird? wer mag es sagen?

Mit der prinzipiellen Haltung gegenüber der E. K., die hier skizziert wurde, ist noch nicht entschieden über eins ihrer wichtigsten Einzelziele oder -mittel: über die von religiösen Gedanken unabhängige sittliche Unterweisung der Heranwachsenden. Das Für und Wider dieser Bestrebungen behandelt der Artikel ¶ Moralunterricht.

W. Förster: Einführung in die Grundgedanken der ethischen Bewegung, 1894; — Fr. Jodl: Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland, 1893; — Ders.: Ueber das Wesen und die Aufgaben der ethischen Gesellschaft, 1909³; — Rud. Penzig: Pioniere des sittlichen Fortschritts (Uebersetzung von Alfr. Moulet: Le mouvement éthique), 1902, dort weitere Literaturangaben; — Penzig: Zum Kulturkampf um die Schule, 1904; — Ders.: Ohne Kirche, 1907; — Carl Clemen: Die ethische Bewegung (in: ChrW 1893, S. 174 ff. 199 ff); — Wilhelm Bousset: Die Gesellschaften für ethische Kultur (in: ChrW 1895, S. 6 ff. 30 ff. 56 ff). — Internationales Organ der E. K. ist The international Journal of Ethics, Philadelphia, seit 1891; — Deutsches Organ die Wochenschrift: Ethische Kultur, seit 1893, jetzt herausgegeben von R. Penzig. **Mulert.**

Etschmiadsin (d. h. „Der Eingeborene stieg herab"; er erschien hier dem ¶ Gregorius Illuminator), altes Kloster in Russisch-Transkaukasien und Sitz des armenischen gregorianischen Patriarchen (¶ Armenien, 5).

Euagrius Ponticus († um 400), Mönchsschriftsteller unter den nitrischen Mönchen, Verehrer des ¶ Origenes, von ¶ Basilius d. Gr. und ¶ Gregor von Nazianz beeinflußt, hernach mit Origenes und ¶ Didymus zusammen für ketzerisch erklärt. — ¶ Literaturgeschichte: I. Altchristliche.

E. Preuschen: RE³ V, S. 650 ff; — MSG 40. **Zsch.**

Euaristus (97?—105?). Die Amtsdauer dieses als Heiligen (Gedächtnistag: 26. Okt.) verehrten Bischofs von Rom steht nicht fest; man verlegt sie in die Jahre 101—112 oder 99—107 oder 97—105. Er soll ursprünglich hellenistischer Jude gewesen sein und den Märtyrertod erlitten haben; die Einsetzung von sieben Diakonen wird ihm mit Unrecht zugeschrieben.

KL² IV, 1886, Sp. 1055 f. **Werminghoff.**

v. Euch, apostolischer Vikar, ¶ Dänemark, 5.

Eucharistie ist ursprünglich das Dankgebet vor dem Abendmahl (¶ Gebet, geschichtlich, 3), dann dieses selbst (sowohl die Feier, als auch die geweihten Elemente). Eucharistisch heißt in der röm.-kathol. Kirche: aufs Altarsakrament bezüglich. — ¶ Abendmahl: I, 1b, Sp. 27, und II, ¶ Messe. — Eucharistie für die Toten ¶ Begräbnis: II, 2. **M.**

Eucharistiner oder Väter vom allerheil. Sakrament, auch Sakramentspriester genannt, 1856 in Paris gestiftete, 1862 und 1895 vom Papste bestätigte Kongregation zur ewigen Anbetung des Altarsakramentes und zur Verbreitung dieser Verehrung. Die Kongregation verbreitete sich von Frankreich, wo ihre Niederlassungen jetzt geschlossen sind, nach Italien, Belgien und Holland, Amerika und Oesterreich, wo in Bozen 1897 das erste deutsche Kloster gegründet wurde und zugleich das Noviziat für Deutschland und Oesterreich ist. Gegenwärtig etwa 300 Mitglieder (Priester und Laienbrüder); das Haupthaus und der Sitz des Generalsuperiors wurde kürzlich von Paris nach Rom verlegt. — Die Kongregation ist gestiftet von dem ehrwürd. Pierre Julien Eymard (1811—1868), geb. und gest. zu La Mure bei Grenoble, Priester und seit 1839 ¶ Marist; Verfasser von La divine Eucharistie, 4 Bde., Paris 1872 ff, deutsch 1898 (Lebensbeschreibungen von J. Künzle, Feldkirch 1896, sowie vom Postulator im Seligsprechungsprozeß, deutsch Bozen 1902). Außer den E.n gründete Eymard auch — 2. im Jahre 1858 die 1871 päpstlich bestätigten Dienerinnen des allerheil. Sakramentes (Mutterhaus in Angers) und — 3. ebenfalls 1858 den 1887 als Bruderschaft kanonisch errichteten Eucharistischen Verein der Priester der Anbetung, der etwa 60 000 Mitglieder, davon 7000 in Deutschland, 6000 in Oesterreich und 700 in der Schweiz zählt. Dieser Verein für Weltpriester steht in Verbindung mit der Kongregation der E. (1), seine Zentraldirektion befindet sich in deren Haupthaus in Rom. Generaldirektion für die Länder deutscher Zunge in Bozen. Organe: Die volkstümliche Monatsschrift „Emmanuel" und „SS. Eucharistia", beide in Bozen erscheinend.

Heimbucher² III, S. 352 f; — Zu 3: Franz Beringer: Die Ablässe, 1906¹³, S. 777 ff. **Joh. Werner.**

Eucharistischer Kongreß, ein regelmäßiger Weltkongreß des Katholizismus. Er hat seinen Namen von der Eucharistie (dem Sakrament des ¶ Abendmahls) und will die Verehrung dieses Sakraments unter den Gläubigen fördern. Zur Erreichung des Ziels finden Verhandlungen in eigens dafür gebildeten Kommissionen, Vorträge in größeren Versammlungen, sowie feierliche Gottesdienste (insbesondere Empfang der hl. Kommunion) statt. Die Leitung und Veranstaltung liegt in den Händen eines ständigen Komitees, dessen Vorsitzender in der Regel ein Mitglied des Episkopates ist, gegenwärtig Msgr. Heylen, Bischof von Namur. Der E. K. ist 1881 aus kleinen Anfängen entstanden. Er tagte 1881 in Lille, 1882 in Avignon, 1883 in Lüttich, 1884 Freiburg in der Schweiz, 1886 in Toulouse, 1888 in Paris, 1890 in Antwerpen, 1893 (unter dem Erzbischof von Reims) in Jerusalem, 1894 in Reims, 1897 in Paray-le-Monial (hier steht das Kloster, in dem Marie Alacoque durch ihre Visionen die Anregung zur ¶ Herz-Jesu-Andacht gegeben hat), 1898 in Brüssel, 1899 in Lourdes, 1900 in Angers, 1902 in Namur, 1904 in Bordeaux. Diese fünfzehn Kongresse fanden also alle in Frankreich, oder doch im Gebiete des französischen Protektorates (Jerusalem) und dem der französischen Sprache statt. 1905 tagte der Kongreß in Rom und 1906 in Tournai (Belgien). 1907 wurde Metz als erste reichsdeutsche (einst französische) Stadt des Kongresses gewürdigt. Der Erfolg, den der Kongreß hier erzielte (Genehmigung der öffentlichen Prozession usw.), ermutigte die Veranstalter, den 19. Kongreß 1908 nach London zu verlegen; die öffentliche Prozession mit der Monstranz wurde indessen hier verboten, und es kam zu lebhaftem Streit zwischen denen,

die in der Verlegung des Kongresses nach London eine Provokation, und denen, die in jenem Verbote eine Intoleranz sahen. 1909 war es dem deutschen Köln beschieden, dem E. K. eine glanzvolle Stätte zu bieten.

Zur Geschichte d. internationalen E.en Kongresse, in: Köln. Volksztg. 1909, Nr. 547 (abgedr. CcW 1909, Nr. 29). Sch.

Eucharius, der Heilige, nach der Legende Schüler des Petrus und erster Bischof von Trier, woselbst schon im 4. Jhd. eine nach ihm benannte Kapelle nachweisbar ist. Heiligentag: 8. Dezember. K.

Euchelaion („Gebetsöl") ¶ Oelsalbung.

Eucherius, 1. Bischof von Lyon († ca. 450), aus vornehmer gallischer Patrizierfamilie, zog sich ca. 420, obwohl Gatte und Vater, ins Kloster Lerinum zurück, später nach Lero, wurde ca. 425 Bischof. Verfasser mehrerer Mönchsschriften und der als Nachschlagewerk beliebten Formulae spiritualis intelligentiae = geistliche Umdeutungen biblischer bildlicher Redensarten, sowie der Instructiones = eine Art Bibellexikon MSL 50; CSEL 31). Heiligentag: 16. November.

2. Bischof von Orléans († 738), Benediktiner, trat Karl Martell anläßlich seiner sogen. ¶ Säkularisation des Kirchengutes entgegen und wurde deshalb von ihm verbannt. Heiligentag: 20. Februar.

Zu 1: RE³ V, S. 572 f; — Zu 1 u. 2: KHL I, Sp. 1369 f. K.

Euchiten (oder Eucheten, auch Euphemiten), eine von der offiziellen Kirche verworfene Gruppe im orientalischen ¶ Mönchtum des 4. und 5. Jhd.s, deren Glieder als die Besitzlosen und allzeit Betenden unter Verzicht auf jede Arbeit vom Bettel lebten und der Kirche zugleich durch Verachtung der kirchlichen Sakramente und der gottesdienstlichen Formen Aergernis bereiteten. Das Gebet ist ihnen das Sakrament (daher „Betende", griechisch: E., aramäisch: M'zallin [hellenisiert: Messalianer] genannt). Sie heißen auch „Enthusiasten" wegen der Inspiration und der prophetischen Charismen, deren sie sich rühmten, ferner „Choreuten" unter Anspielung auf die bei ihnen üblichen religiösen Tänze (¶ Tanz, kultischer). Ihre Heimat war wohl Mesopotamien, von wo aus sie bald auch für die syrischen und kleinasiatischen Nachbargebiete eine Gefahr wurden, sodaß ¶ Amphilochius von Ikonium, ¶ Flavian von Antiochia und andere sie bekämpften, ohne sie völlig auszurotten. Die ¶ Paulizianer galten als Ausläufer der E.

Art. Messalianer, RE³ XII, S. 661 ff. Zsch.

Euchologion (lat. Euchologium) = Gebetbuch, in der ¶ orthodox-anatolischen Kirche Name des Hauptritualbuchs mit dem Text der Chrysostomus-, Basilius- und Gregor-Liturgie, sowie anderer Sakramentsformulare, Weihgebete usw.

RE³ V, S. 574; — Karl Krumbacher: Byzantinische Literaturgeschichte, 1897², S. 658 f; — Einige Texte daraus z. B. bei Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, Anhang. Zsch.

Eucken, Rudolf, Philosoph, geb. 1846 zu Aurich, zuerst Gymnasiallehrer, 1871 ord. Prof. in Basel, seit 1874 in Jena. Er erhielt 1908 den ¶ Nobelpreis für Literatur. — ¶ Philosophen der Gegenwart.

Verf. u. a.: Die Grundbegriffe der Gegenwart, (1878) 1904³ (3. Aufl. unter dem Titel: Die geistigen Strömungen der Gegenwart); — Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, (1886) 1906² (2. Aufl. erweitert unter dem Titel: Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie); — Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888; — Die Lebensanschauungen der großen Denker, (1890) 1907⁷; — Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, (1896) 1907³; — Der Wahrheitsgehalt der Religion, (1901) 1905²; — Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten, 1901; — Ges. Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung, 1903; — Grundlinien einer neuen Lebensanschauung, 1907. M.

Eudämonismus.

1. Geschichtliches; — 2. Prinzipielles.

Als E. (vom griech. eudaimonía, d. i. Glück) oder Glückseligkeitslehre bezeichnet man die Ansicht, welche das letzte Motiv und Ziel des sittlichen wie alles menschlichen Handelns in der Erlangung von Glückseligkeit erblickt. Er gestaltet sich außerordentlich verschieden, je nachdem nur das individuelle Wohlsein (egoistischer E.) oder auch die allgemeine Wohlfahrt (Utilitarismus oder Wohlfahrtsmoral, ¶ Ethik, 2) zur erstrebten Glückseligkeit gerechnet wird, ferner nach dem nähern Sinn dessen, was als Glückseligkeit erstrebt wird, insbesondere, ob dabei das Lustgefühl, die Freude des Menschen in den Vordergrund gestellt (subjektiver E. oder Hedonismus [vom griech. hēdonē Vergnügen Lust]) oder an die richtige, voll befriedigende Wesensbeschaffenheit und Lebensbetätigung gedacht wird (objektiver E. oder Energismus [vom griech. enérgeia Tätigkeit]). Je mehr die allgemeine Wohlfahrt betont und ihre objektive Seite (die Güter der Gesamtheit) hervorgehoben wird, desto mehr geht die eudämonistische in die sogenannte evolutionistische Ethik (¶ Ethik, 3) über. Die antike Philosophie zeigt die Begründung und Vorherrschaft des egoistischen E., dessen Haupttypen und Spielarten deutlich hervortreten. Nach Demokrit besteht die Glückseligkeit in der andauernden, sichern Heiterkeit des Gemüts. Um sich eine gleichmäßig freudige Stimmung zu wahren, muß der Mensch sich gewöhnen, seine Freuden aus sich selbst zu schöpfen, sich Mäßigung im Genuß auferlegen, auf das Unerfüllbare verzichten, das Göttliche und Dauernde, die Güter der Seele, lieben. Die bei Demokrit noch verbundenen Momente des Genusses und der Entsagung treten in den Schulen der Kyniker und Kyrenaiker in Gegensatz zu einander. Auch Antisthenes sieht die Glückseligkeit für das höchste Gut an, erklärt aber die Lust für verderblich, die Tugend für das einzige Gut. Ihr Wesen liegt in der Selbstgenügsamkeit und Bedürfnislosigkeit, womit innere Freiheit und Unabhängigkeit gegeben sei. Dagegen besteht die Weisheit des Aristippus im Genießen der Gegenwart, des einzelnen Lustgefühls, das als eine zur Empfindung gelangte sanfte Bewegung gedacht wird. Qualitäts- oder Wertunterschiede der Lust werden von ihm nicht anerkannt. Doch wird verlangt, daß der Weise inmitten des Genusses über den Genuß herrsche. Während die kynische Lehre von der Unabhängigkeit des tugendhaften Willens in der Stoa (¶ Philosophie, griechisch-römische) fortwirkte, fand die Lehre der Hedoniker ihre durch die Entwicklung der Schule bereits nahegelegte Umbildung bei Epikur. Auch er erkennt in der Lust das erste und unserer Natur gemäße Gut und hat für Wertunterschiede, die sich an die Qualität der Lust knüpfen, keinen Raum; alle geistige Lust faßt er als durch

sinnliche irgendwie bedingt auf. Aber er setzt (wie schon Theodorus) statt der einzelnen Lust den lustvollen Gesamtzustand zum Ziele und fordert daher die richtige Abwägung, um ein höchstmögliches Maß von Lust bei dem möglichst geringen Maße von Schmerzen zu erreichen; auch erklärt er die geistigen Empfindungen für die mächtigeren, weil sie nicht auf den Moment beschränkt sind, sondern durch Erinnerung und Hoffnung sich verstärken; neben der Lust der Bewegung weist er auf die Lust in der Ruhe, die Schmerzlosigkeit, und diese scheint ihm sogar wichtiger zu sein als die positive Lust. — Den dargestellten Typen des Hedonismus gegenüber begegnet uns bei Aristoteles die Ausprägung des objektiven E. Jedes Handeln ist durch Zwecke bedingt, der höchste Zweck kann nicht in einem äußern Werk, sondern nur in der richtigen Art der Betätigung selbst liegen (wie ja Aristoteles das höchste Reale in der reinen Tätigkeit findet). Daher besteht die Glückseligkeit in der tugendgemäßen Betätigung der Seele, d. h. einer solchen, bei der ihre spezifische Anlage voll verwirklicht wird. Da diese in der Vernunft liegt, so ist ihre vollkommene Betätigung die spezifisch menschliche Glückseligkeit. Im reinen Erkennen besteht die höchste Glückseligkeit. Indes gehören zur vollen Betätigung der Vernunft und somit zur Glückseligkeit als Voraussetzungen auch die richtige Beschaffenheit des Begehrungsvermögens, richtige Körperbeschaffenheit und angemessene Ausstattung mit äußern Gütern. Die Lust ist nicht die Eudämonie selbst, aber sie vollendet die Tätigkeit; diese läuft naturgemäß in sie aus und gelangt in ihr zur Ruhe, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt. — Schon Plato hatte der Glückseligkeit eine religiöse Wendung gegeben und sie in der Verähnlichung mit Gott gefunden; dieser von Aristoteles zurückgestellte Gedanke wurde vom Neuplatonismus kräftig aufgenommen. Nicht die Lust hat selbständigen Wert für Plotin; sie ist immer Lust an etwas, kann also der Begründung in einem Gegenstande nicht entbehren. Die wahre Glückseligkeit besteht im vollkommenen Leben, in der Selbstgenügsamkeit des Geistes, in der Richtung der Seele zum Göttlichen. Das letzte und höchste Ziel liegt, wie bei Philo, noch über die Erkenntnis hinaus in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Wenn wir auf Gott blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden; alle Disharmonie ist gelöst, wir schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele, und genießen die vollste Seligkeit. In christlicher Bestimmtheit und für die Folgezeit maßgebend erscheint dieser mystische E. bei Augustin ausgeprägt: „Wenn ich Dich, meinen Gott, suche, so suche ich das selige Leben. Ich will Dich suchen, damit meine Seele lebe". Die starke Jenseits-Stimmung und die Sehnsucht nach einem von allen Stürmen freien Hafen, aber auch der unbefangene Verkehr der Seele mit Gott auf Du und Du und die Innigkeit der Liebe geben dieser Anschauung ihre Eigenart. Die Lehre des Thomas von Aquino, die für die Gegenwart belangreichste des Mittelalters, verbindet die aristotelischen mit augustinischen Gedanken. Mit Aristoteles lehrt er, daß des Menschen Glückseligkeit wesentlich durch die beschauliche Tätigkeit der Vernunft, durch die Betrachtung der Wahrheit begründet werde; aber die in diesem Leben erreichbare Schauung gilt ihm nur als unvollkommenes Abbild der im Jenseits eintretenden unmittelbaren Anschauung Gottes. Die Tätigkeit des Schauens der göttlichen Wesenheit erscheint ihm höher als die aus derselben für den Willen sich ergebenden Freude. Doch gehört auch die Rechtbeschaffenheit des Willens, der sittliche Charakter, zur Glückseligkeit. Noch Spinoza stimmt dem im wesentlichen bei, indem er die Seligkeit in die möglichste Vollendung der Vernunft und die hiermit gegebene anschauende Erkenntnis Gottes (und die Liebe Gottes) setzt. Doch lenkt sein Immanenzstandpunkt entschieden zu Plotin zurück. — Dagegen wird für die englische Moralphilosophie wie für die deutsche Aufklärung die Glückseligkeit im populären hedonistischen Sinne zur Leitidee, d. h. als Zustand angenehmer Empfindungen oder, um mit Kant zu reden, als „Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach)." Von ihm stammt jene unerbittliche Kritik des E., die auch seine verfeinertsten Formen ablehnt und jeden E. letztlich auf Egoismus zurückführt. Daß indes mit einer Polemik gegen den ¶ Egoismus (der auch nicht in jeder Beziehung unsittlich ist) das Problem des E. noch keineswegs erledigt ist, zeigt sich darin, daß in der Wohlfahrtsmoral der Aufklärung sich der E. mit der Humanität verbindet. Auch Kant hat den E. durchaus nicht völlig abgetan. Indem er die Selbstliebe durch das sittliche Gesetz nicht völlig aufgehoben, sondern nur auf ihr vernünftiges Maß (die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz) beschränkt denkt, indem er zum höchsten Gut als dem „notwendigen höchsten Zweck eines moralisch bestimmten Willens" neben der Tugend auch die Glückseligkeit rechnet, indem er endlich neben der eigenen Vollkommenheit die fremde Glückseligkeit als pflichtmäßig anzustrebenden Zweck anerkennt, hat er eine enge Verbindung des sittlichen Handelns mit der Glückseligkeit bestehen lassen müssen. Daher ist der E. nicht nur in der englischen, sondern auch in der deutschen Philosophie des 19. Jhd.s (z. B. von Fechner, Edm. Pfleiderer, Sigwart, A. Döring u. a.) erfolgreich vertreten, und es wird nur wenige Ethiker geben, die es ablehnen, wesentliche Wahrheitsmomente in ihm anzuerkennen. Weder völlige Ablehnung noch unbedingte Zustimmung ist hier am Platze; vielmehr ist eine Prüfung seiner einzelnen Sätze notwendig — dies um so mehr, da das Wort E., wie gezeigt, in sehr verschiedenem Sinne gebraucht wird.

2. Nicht vieler Worte bedarf es, um das Ideal des Genußmenschen, wie es Aristipp oder Epikur aufgestellt haben, als minderwertig zu erweisen. Es ist gewiß richtig, daß wir ebenso im Genießen Herren unsrer selbst bleiben können, wie im Verzichten und in der Selbstgenügsamkeit; aber wenn nur unter jener Bedingung das Genießen recht ist, so ist es eben keine ausreichende Zielbestimmung für uns, sondern diese kann nur in der Darstellung unsrer innern Würde und Freiheit erblickt werden, welche Formen diese auch annehmen möge. In Wirklichkeit würde freilich auch diese Zielbestimmung keine vollständige sein, weil sie ebenso wie Demokrits Forderung der Heiterkeit des Gemüts oder die aristotelische

der Wahrheitserkenntnis oder die mystische der Einigung mit Gott über den Rahmen des individuellen Lebens nicht hinausgeht und damit einem feinen Egoismus verfällt. Denn es gehört zum Wesen des Menschen, daß er Glied eines größern Ganzen ist, und von diesem gemeinschaftlichen Charakter kann nirgends abgesehen werden, am wenigsten, wo die Zielbestimmung des sittlichen Handelns in Frage steht. Auszuschließen ist also der E., sofern er auf den (falschen) Egoismus zurücklenkt und den Menschen anweist, nur sich selbst zu dienen. Aber auch wo der E. als sozialer diese Schranke mit Erfolg überwindet, kann er keinesfalls als ein zur Ableitung der sittlichen Vorgänge ausreichendes ethisches Prinzip angesehen werden. Wie schon die kynische und stoische Schule erkannte, wie das Christentum in seinen Forderungen der Wiedergeburt und Bekehrung, in seiner Lehre vom Sterben und Auferstehen mit Christus einschärfte, wie es Kant in scharfer Formulierung zum unverlierbaren wissenschaftlichen Bewußtsein erhob, besteht eine Kluft zwischen dem natürlichen Streben nach Glück, Lust und Freude und den Forderungen der Pflicht und des Gewissens. Gewiß ist freudige Pflichterfüllung, Liebe zum Guten kein leerer Wahn, aber es ist unmöglich, die Brücke zwischen beiden in der Weise zu schlagen, wie es der E. will, durch Begründung der sittlichen Forderungen auf das wohlverstandene Interesse. Denn das Gute will um seiner selbst willen, um der ihm eigenen Größe, Würde und Heiligkeit, nicht aber um unsers Glückes willen getan werden. Es wird dabei bleiben, daß durch eudämonistische Klugheitsgründe Gewissensforderungen nicht erzeugt werden können, denn jene vermögen sich über das Gebiet des Bedingten nicht zu erheben, diesen aber ist das Merkmal des Unbedingten und absolut Notwendigen eigen (¶ Ethik, 4). Auch hat man mit Recht betont, daß die These des E., jede gute Handlung sei auch für den Täter vorteilhaft, innerhalb des empirischen Tatsachenbereichs durchaus nicht sichergestellt werden kann, daß ferner bei der schwankenden und veränderlichen Haltung, die das Urteil eines jeden in der Abstufung der Freuden und Leiden des Lebens zeigt, eine sichere Abwägung der möglichst großen Lustsumme, auf deren Erreichung alles Handeln hinauslaufen soll, gar nicht möglich sei, ja daß durch solches Rechnen und Reflektieren der Eudämonist sich selbst um sein größtes Glück betrügen würde, da unsre glücklichsten Stunden die sind, in denen wir in Selbstvergessenheit uns einer größern Sache hingeben, so daß das eudämonistische Prinzip auch in sich zusammenfällt. Schließlich läßt selbst das psychologische Hauptargument des E. im Stich. Denn wenn behauptet wird, daß Willensäußerung immer durch gegenwärtige oder zukünftige Lust oder Unlust bestimmt wird, so ist das gar nicht zutreffend. Unsere bewußten tätigen Impulse sind so selten auf das Erreichen von Lust oder Vermeiden von Unlust für uns selbst gerichtet, daß wir überall im Bewußtsein Impulse nach außen hin antreffen, die auf etwas gerichtet sind, das nicht Lust noch Befreiung von Unlust ist (Sidgwick I, S. 61). Die gleiche Tatsache spricht Paulsen in den Worten aus: „Es ist nicht so, daß ein Maximum von Lustgefühlen oder ein Minimum von Schmerzgefühlen das Ziel ist, von dem der Wille eines Menschen angezogen wird; sondern ein anderes zieht ihn an: die Vollendung des Wesens, die Betätigung des Lebens in der Richtung seines Ideals" (I, S. 264). — Muß somit der E. seinen Anspruch darauf, das zutreffende, allein den psychologischen Tatbeständen gemäße Moralprinzip zu sein, aufgeben, so enthält er doch wichtige Wahrheiten. Vor allem ist es eine unvollständige Betrachtungsweise, wenn wir als letztes Ziel des Handelns „die der Idee entsprechende Wesensgestaltung und Lebensbetätigung" (Paulsen) hinstellen wollten, ohne zugleich ihre Rückwirkung auf das Allgemeinbefinden des handelnden Subjekts, wie es im Gefühl sich ausspricht, zu beachten. Denn dieses ist, zumal als handelndes, nicht nur ein vorstellendes, sondern zugleich ein wertendes und fühlendes. Der Ausdruck für das Gesamtziel kann daher abschließend nur sein, wenn er zugleich subjektiv ist. Allerdings kann die Befriedigung nur an einem dem Wesen des Menschen voll gemäßen Tätigkeitszustande haften, der sich auf ein Objektives bezieht, letztlich auf Gott; aber da alles menschliche Handeln doch nur eine Beziehung des Menschen zu jenem Objektiven herstellen kann, also der (wollende und fühlende) Mensch selbst Endzweck bleibt, so wird man das letzte Ziel stets zugleich als ein innerlich befriedigendes denken müssen. Jenen dem Wesen des Menschen gemäßen Tätigkeitszustand aber wird man nicht mit Aristoteles im Erkennen suchen dürfen, weil damit einzelne Zustände und einzelne Personen als Träger des höchsten Zieles ausgesondert werden, sondern mit Kant in dem guten, dem Gesetz persönlicher Würde und allgemeiner Menschenliebe gemäßen Willen, der allen zugänglich ist. Eine unverkennbare Wahrheit enthält ferner der E. in seinem Hinweis auf die sinnliche Seite der menschlichen Natur. Da alles Handeln des Menschen, auch das sittliche, ein geistleibliches, endlich bedingtes und beschränktes ist, so müßte es ohne schuldige Rücksicht auf Erhaltung und Wohlbefinden des Leibes sich selbst aufheben. Daraus folgt nicht nur, daß der Bereich der sittlichen Pflicht auch die (bedingte) Leibespflege im weitesten Sinne in sich schließt, sondern zugleich, daß in allen Fällen sittlich, d. h. ohne Selbstinteresse, ja mit voller Selbstverleugnung zu handeln übermenschlich wäre ohne den Glauben an eine sittliche Weltordnung, die auch im Konfliktsfall das sittliche Handeln schließlich mit Wohlergehn oder doch mit Erhaltung und Lebenssteigerung unseres bessern Ich zusammentreffen läßt. Umgekehrt ergibt sich zugleich die Wahrheit des von Luther wie von Spinoza vertretenen Satzes, daß wahrhaft gut nur handeln kann, wer bereits (in Gott) selig ist, weil erst der, bei welchem alles Eigeninteresse zur Ruhe gekommen ist, sich ganz den Forderungen des Guten hingeben kann. Beide Sätze schließen sich, da sie verschieden orientiert sind, nicht aus, sondern bedingen einander, weil sie erst miteinander jene Wechselwirkung von Ruhe und Tätigkeit ergeben, die für den Lebensprozeß charakteristisch ist. Der religiöse E. ist daher, wo er in geläuterter Gestalt auftritt, mit der reinen Sittlichkeit nicht unverträglich, sondern ihre folgerichtige Ergänzung (¶ Höchstes Gut). Endlich ist dem objektiven E. (oder Energismus) darin beizustimmen, daß der ethische Intuitionismus (¶ Ethik, 4) ohne seine Beihilfe undurchführbar

ist, weil er konkrete sittliche Forderungen nicht zu begründen vermag. In Wirklichkeit zeigt auch die Geschichte, daß alle sittlichen Gebote nur die Kehrseite von Gütern bilden, die sich im Volksleben gestaltet haben. So konnte der Gesetzgeber in den zehn Geboten die Heiligkeit des Lebens, der Ehe, des guten Namens erst einschärfen, nachdem eine öffentliche Ordnung entstanden war, in der die Institutionen der Ehe und des Privateigentums, die Schätzung des Lebens und der Ehre der Volksgenossen usw. bestanden. Daß freilich diese Gebote aus durch die Obrigkeit geschützten Regeln der Lebensweisheit zu sittlichen Geboten, d. h. zu Forderungen an die Gesinnung wurden, ein Prozeß, bei dem die Religion wesentlich mitgewirkt hat, erklärt sich hinreichend nur aus dem Wesen des Menschen, das auf Gerechtigkeit, Liebe usw., mit einem Wort auf das Sittliche angelegt ist. So vermag die eudämonistische Wohlfahrtsmoral (oder der Evolutionismus) das Werden der konkreten Sittlichkeit in ihrer individuellen Gestaltung verständlich zu machen; daß es aber überhaupt Sittlichkeit gibt und was ihr tiefstes Wesen ausmacht, wird erst vom Intuitionismus aus deutlich.

Literatur vgl. ¶ Egoismus, ¶ Ethik. — Zu 1. vgl. die Geschichten der Philosophie, namentlich Ueberweg-Heinze sowie Rud. Eißler: Philosophisches Wörterbuch, 1909^3. — Zu 2. namentlich Friedr. Paulsen: System der Ethik I, 1906, S. 251—286; — Henry Sidgwick: Methoden der Ethik I, 1909, S. 46—65. 135—222; — J. Kant: Kritik der praktischen Vernunft; — Die Monographien von Edmund Pfleiderer: Eudämonismus und Egoismus, 1880; — Jul. Bergmann: Ueber den Utilitarismus, Rede, 1883; — Seb. Huber: Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und des hl. Thomas, 1893; — A. Döring: Philos. Güterlehre, 1888. **Titius.**

Eudes, Jean, ¶ Eudisten.

Eudisten heißen nach ihrem Stifter P. Eudes (1601—1680) die Mitglieder der 1643 gegründeten französischen Weltpriesterkongregation der „Missionspriester von Jesus und Maria“, die nach Art und Wirksamkeit manche Aehnlichkeit mit den ¶ Jesuiten aufweist. Jean Eudes war nach seiner Ausbildung im Jesuitenkolleg zu Caen ¶ Oratorianer geworden, widmete sich seit 1631 mit großem Eifer und Erfolg den Volksmissionen und trat 1643 aus seinem Orden aus, um zu Caen die Congrégation de Jésus et Marie zu gründen zur Abhaltung von Volksmissionen und Errichtung von Priesterseminaren (im Sinne des ¶ Tridentinums), in denen ein wohlgeschulter und namentlich auch für die Aufgaben der Volksmissionen gerüsteter Klerus herangebildet werden sollte. Die Mitglieder hatten statt der Gelübde nur das Gelöbnis des Gehorsams gegen den Oberen abzulegen; die von Eudes verfaßten Statuten wurden 1674 durch Clemens X bestätigt. Die E. haben sich schon in den 37 Jahren, in denen Eudes die Genossenschaft leitete, durch Gründung von Seminaren über die Normandie und Bretagne verbreitet; im folgenden Jahrhundert gelangten sie durch ihre Volksmissionen und die Erziehung des Klerus zu großem Einfluß und Ansehen in Frankreich; im Kampfe gegen den ¶ Jansenismus standen sie eifrig auf Seiten der Jesuiten. Die Revolution verursachte 1794 die Auflösung der Kongregation; P. Hébert, der Superior ihres Pariser Hauses und zugleich Beichtvater Louis XVI, wurde mit anderen E. im Sept. 1792 hingerichtet. Seit 1800 sammelten sich die Reste der Kongregation in dem Seminar zu Rennes unter P. Toussaint Blanchard, der 1826 ihre förmliche Neugründung bewirkte; 1857 wurde sie von neuem päpstlich bestätigt. Im 19. Jhd. hat sie im Geiste des Ultramontanismus gewirkt, in den letzten Jahrzehnten sich auch der äußeren Mission zugewandt. Aus Frankreich 1880 ausgewiesen und neuerdings völlig (1904 hatten sie dort noch 12 Häuser und 200 Mitglieder) vertrieben, wandten sich die E. (gegenwärtig etwa 300 Mitglieder) nach Amerika, wo sie besonders in Canada (seit 1890) und Columbia (seit 1884) durch Missionsstationen und Leitung von Seminaren wirken. Die von der Kongregation eifrig betriebene Seligsprechung Eudes' ist im April 1909 erfolgt; zu seinen Verdiensten wird namentlich auch seine Förderung der Andacht zum heil. ¶ Herzen Jesu und Mariä gerechnet; er hat zahlreiche Herz-Jesu- und Herz-Mariä-Bruderschaften errichtet und auch den Büßerinnenorden der „Schwestern von der Zuflucht“, aus dem die „Frauen vom ¶ Guten Hirten“ hervorgegangen sind, gegründet.

Heimbucher^2 III, S. 449—452; — RE^3 V, S. 574 f; — KL^2 IV, Sp. 954—958; — Ueber Eudes: Lebensbeschreibungen von Ange le Doré (Generalsuperior der Eudisten), 1872, deutsch 1874; — P. A. Pinas, 1901^2, deutsch 1890; — D. Boulay, 3 Bde., 1905—1908; — H. Joly, 1907, in der Sammlung Les Saints; — Ange le Doré: Les sacrés coeurs et J. Eudes, 1891. **Joh. Werner.**

Eudo von Stella (Eon oder Euon de l'Etoile, † nach 1148), ein adliger Laie aus der Bretagne, stiftete um 1146 eine Sekte, die er mit dem Glauben an das nahe Weltende und mit Feindschaft gegen die Hierarchie erfüllte. Ja, er plünderte mit den Seinen Kirchen und Klöster und soll das erbeutete Gut in wilden Ausschweifungen mit ihnen vergeudet haben. „Angeblich hat er die liturgische Formel: Per eum qui venturus est iudicare vivos et mortuos (durch den, der da kommt zu richten die Lebendigen und die Toten) auf sich (Eon) bezogen“. Auf der Synode in Rheims 1148 wurde er selbst als geistig gestört nur zum Kerker verurteilt, seine Genossen zum Feuertode.

RE^3 V, S. 375 f. **Mehlhorn.**

Eudokia, römische Kaiserin, († 460 in Jerusalem), ursprünglich Athenais, Tochter des Leontius, Lehrers der Rhetorik in Athen, nach ihrer Taufe 421 Gemahlin Theodosius' II, unternahm 437 eine erste, 439 (440?) eine zweite Wallfahrt nach Jerusalem, wo sie u. a. die Stephanuskirche errichten ließ. Längere Zeit Gönnerin der ¶ Monophysiten, bekannte sie sich zuletzt zur chalcedonensischen Orthodoxie (¶ Konzilien, altkirchl., ¶ Christologie: II, 3 b). Als begabte Dilettantin veröffentlichte E. eine Anzahl von Gedichten über heilige Stoffe, um deren willen sie viel gefeiert worden ist. Ihre Geschichte erscheint schon in frühen Quellen romanhaft gefärbt.

RE^3 V, S. 576 f; — ‡ Alexander Baumgartner: Geschichte der Weltliteratur IV, 1900, S. 77 ff. **Krüger.**

Eudoxia, römische Kaiserin, († 404), Tochter des fränkischen Generals Bauto, seit 395 Gemahlin des Kaisers Arkadius, den sie ganz beherrschte, eifrige Beschützerin der Orthodoxie, ist besonders durch ihren Streit mit ¶ Chrysostomus bekannt geworden, dessen Verbannung sie 403 und wieder 404 herbeizuführen wußte. Sie ist die Mut-

ter der Pulcheria und des Theodosius II.

F. Ludwig: Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof, 1883; — W. A. Güldenpenning: Geschichte des oströmischen Reiches unter Arkadius und Theodosius II, 1885. **Krüger.**

Eugen. Name verschiedener Päpste.

I (654—657), auf Befehl des Kaisers Konstans II (641—668) nach der Absetzung des Papstes ¶ Martinus I gewählt, da er, früher päpstlicher Apokrisiar (Gesandter) in Byzanz, geeignet schien, im Monotheletenstreit mit dem kaiserlichen Hof ins Einvernehmen zu kommen. Seine Gesandten schlossen auch mit dem Patriarchen Pyrrhus von Byzanz (638—641 und 655) Frieden. Als ihn aber dessen Nachfolger Petrus (655—656) durch sein Sendschreiben für die „Dreiwillenlehre" gewinnen zu wollen schien, konnte ein Aufstand von Klerus und Volk nur durch das Versprechen gedämpft werden, jene Dreiwillenlehre zurückzuweisen und Petrus nicht anzuerkennen. Den Wunsch der Byzantiner, E. das gleiche Schicksal zu bereiten wie seinem Vorgänger, vereitelte dessen plötzlicher Tod.

RE³ V, S. 580 f.

II (824—827), vordem Erzpriester von Santa Sabina in Rom. Seine auf Betreiben der römischen Nobiles, vielleicht auch durch das Eingreifen des Kaisers Lothar I (817—855) erfolgte Wahl beendete die ernsten Unruhen, die dem Tode ¶ Paschalis I folgten. Anerkannt von Kaiser Ludwig dem Frommen (814—840) empfing er 824 den Besuch von dessen Sohn Lothar I, der die römischen Verhältnisse ordnen und gegen Aufstände sicherstellen sollte. Lothars Maßregeln sind bekannt aus zwei erhaltenen Aktenstücken, der Constitutio Romana und dem Sacramentum Romanorum, während das Sacramentum Eugenii nur erschlossen werden kann. Man bekämpfte darin die widerrechtlichen Gütereinziehungen unter den letzten Päpsten und das Räuberunwesen im Kirchenstaat. Die kaiserliche Oberhoheit im Gericht wurde anerkannt. Betreffs der Papstwahl wurde bestimmt, daß sie zwar von den seit alters berechtigten Römern vorgenommen werden sollte, voraufgehen sollte aber der vom Gewählten dem Kaiser oder dessen Bevollmächtigten geleistete Treueid, wie ihn auch E. schriftlich beglaubigen mußte. Diese Ordnungen schufen für die nächste Zeit in Rom gesicherte Zustände. In den ¶ Bilderstreitigkeiten stand E. auf Seiten der Bilderverehrer. Das von Ludwig dem Frommen berufene Religionsgespräch von Paris (Nov. 825) konnte den Papst von seiner Bilderfreundlichkeit nicht abbringen. E.s römische Synode (Nov. 826), von Bischöfen aus ganz Reichsitalien besucht, formulierte Reformbeschlüsse zur Hebung der Kirchenzucht und der Klerikerbildung im Sinne ¶ Karls d. Gr.; bemerkenswert ist darunter die Anerkennung des Eigentums der Grundherren an ¶ Eigenkirchen und Eigenklöstern.

RE³ V, S. 581 f; — MG: Capitularia I, S. 323 f; — MG: Concilia II, S. 535 ff (das neuaufgefundene Exzerpt aus dem Gutachten des Pariser Konvents), S. 552 ff (Konzil von 826).

III (1145—53), vordem Bernhard, Zisterzienser aus Pisa, später Abt des Klosters des hl. Anastasius bei Rom. Seine Lage beim Regierungsantritt wird gekennzeichnet durch einen Brief seines Lehrers ¶ Bernhard von Clairvaux, der die Kardinäle ob der Wahl eines weltentfremdeten Mannes tadelte und sie doch zur Unterstützung E.s aufforderte. Die Parteikämpfe in Rom, die Gegnerschaft der Bürgerschaft wider die päpstliche Herrschaft haben E. nur vorübergehend in Rom weilen lassen; er lebte an andern italienischen Orten, vorübergehend auch in Frankreich, wo er selber in Gemeinschaft mit Bernhard von Clairvaux zum sog. dritten Kreuzzug (1147—1149) aufrief, von dessen unglücklichem Ausgang er freilich noch während seines Reimser Konzils Kunde erhielt (¶ Kreuzzüge). Nach Italien zurückgekehrt, exkommunizierte er 1148 in Cremona ¶ Arnold von Brescia und vermochte im Bunde mit König Roger von Sizilien seine Rückkehr nach Rom durch einen Vertrag herbeizuführen (1150), freilich nur für kurze Zeit. Arnold von Brescia blieb in Rom. Eben jener Bund mit Roger hatte den Papst in einen Gegensatz zu Konrad III gebracht, der, als von Frankreich her ein neuer Kreuzzug gegen Kaiser Manuel I Komnenos von Byzanz geplant und dafür Rogers Bundesgenossenschaft gesucht wurde, sich noch enger an Manuel anschloß. E. sah sich genötigt, die Kreuzzugsstimmung in Frankreich einzudämmen und um bessere Beziehungen zu Konrad sich zu bemühen. Denn beide hatten einander nötig, der Papst, um endlich der römischen Wirren Herr zu werden, der König um der Kaiserkrönung willen, die zu erlangen ihn aber der Tod (15. Febr. 1152) hinderte. Der neue deutsche König ¶ Friedrich I erneuerte das Versprechen Konrads, den päpstlichen Stuhl zu befreien; der Reichstag zu Würzburg (Oktober 1152) gelobte die Romfahrt —, noch vor deren Beginn konnte jedoch E. im Dezember 1152 in Rom einziehen. Sein letzter Erfolg war der Bund mit Friedrich I, den dieser zu Konstanz im März 1153 ratifizierte: der Papst soll Friedrich zum Kaiser krönen und gegen die Reichsfeinde mit kanonischen Strafen vorgehen; dafür gelobt der König, weder mit den Römern noch mit Sizilien ohne E.s oder seiner Nachfolger Einwilligung Frieden zu schließen und die Römer dem Papst so zu unterwerfen, wie sie ihm vor hundert Jahren unterworfen waren, und fortan die Ehre und die Regalien des hl. Petrus als Schutzvogt der Kirche wider jedermann zu verteidigen. E. war kein ganz ungeschickter Politiker, zugleich ein Mönch, „der nie aufhörte unter dem Purpur die härene Kutte von Clairvaux zu tragen, und aus den stoischen Tugenden des Mönchtums die Widerstandskraft in den Stürmen des Lebens schöpfte".

RE³ V, S. 582 ff.

IV (1431—1447). Einer venetianischen Kaufmannsfamilie entstammend (geb. 1383), hatte Gabriel Condulmer der Cölestinerkongregation angehört, als ihn Gregorius XII 1408 zum Bischof von Siena und bald darauf zum Kardinal erhob. Nach Martins V Tod wurde er zum Papst gewählt, nicht ohne in der Wahlkapitulation die Rechte der Kardinäle vermehrt zu haben. Ein stürmisches Pontifikat brach an mit Kämpfen um den weltlichen Besitz des Papsttums in Italien und um die päpstliche Herrschaft mit dem Basler Konzil. Erstere wurden entfacht durch E.s Einschreiten wider die Nepoten Martins V, die Colonnas, deren bewaffneten Widerstand ein Vertrag mühsam beschwichtigte. Nicht lange darauf nötigte ihn, dessen Kirchenstaat soeben der Herzog Filippo Maria Visconti von Mailand

(† 1447) plündernd durchzogen hatte, ein Aufstand der Römer zur Flucht nach Florenz (Juni 1434). Mehrere Jahre verweilte er hier mit der Kurie, während in seinem Auftrag der Bischof Johann Vitelleschi von Recanati († 1440) in mehrjährigen blutigen Kämpfen den Kirchenstaat zurückeroberte. Erst im September 1443 konnte E. wieder in Rom einziehen, nachdem er aufs neue den Mailänder Herzog bekriegt hatte, unterstützt von Alfons V von Aragonien († 1458), den er dafür als König von Neapel hatte anerkennen müssen. — Wirrenreich auch waren die Kämpfe mit dem Basler Konzil (¶ Reformkonzile). E. selbst hatte dessen Berufung bald nach der Wahl bestätigt (März 1431), aber es aus Furcht vor Einschränkung der päpstlichen Macht noch im Dezember 1431 wieder aufgelöst und ein neues zu Bologna angekündigt. Das Konzil dagegen erneuerte die Konstanzer Erklärung betreffend die Superiorität des Konzils über den Papst (Februar 1432) und lud diesen sowie die Kardinäle zur Rechenschaft vor (April 1432). Dank der Vermittlung des Kaisers Sigmund und infolge der Gärungen im Kirchenstaat nahm E. das Auflösungsdekret wieder zurück, allerdings unter dem Vorbehalt seiner wie des apostolischen Stuhles Rechte (Dezember 1433). Der laue Frieden dauerte bis Juli 1435, wo die Basler die Erhebung von Abgaben durch die Kurie, vornehmlich der Annaten, verboten, um endlich Juli 1437 E. nochmals unter Androhung der Entsetzung vor das Konzil zu laden. Die Gegensätze hatten sich verschärft durch Meinungsverschiedenheiten in der Frage des Ortes, an dem die Verhandlungen über die Union der morgenländischen Kirche mit der abendländischen gepflogen werden sollten (¶ Unionsbestrebungen, katholische). E. berief nun ein neues Konzil nach Ferrara (September 1437) und verlegte es später nach Florenz (Januar 1439). Hier wurde am 5. Juli 1439 in Gegenwart des oströmischen Kaisers Johannes VIII Palaiologos (1425—1448) die Union beider Kirchen zum Abschluß gebracht und am 6. Juli 1439 durch E.s Bulle Laetentur coeli feierlich verkündigt. Im November 1439 folgte ein Vertrag über die Union der armenischen Kirche mit der römischen, 1442 wurde das Konzil nach Rom verlegt, wo 1444 und 1445 die Union der syrischen, chaldäischen (nestorianischen) und maronitischen (monotheletischen) Kirchen mit der römischen vollzogen wurden (¶ Unierte Kirchen des Orients). Inzwischen hatte der Radikalismus der Basler sich zu weiteren Schritten hinreißen lassen. Sie hatten E. im Januar 1438 suspendiert, ihn im Juni 1439 als Ketzer abgesetzt, im November 1439 den Herzog Amadeus von Savoyen zum Papst ¶ Felix V gewählt. Zu allem kam die Erklärung der pragmatischen Sanktion von Bourges (7. Juli 1438), der die französische Kirche Unabhängigkeit vom Papste verdankte, ferner der Beschluß der deutschen Kurfürsten, im Kampfe zwischen E. und Felix Neutralität zu beobachten. Die verwickelten Verhandlungen der folgenden Jahre, die durch den Tod des deutschen Königs Albrecht II (1438—1439) und die Wahl wie Politik seines Nachfolgers Friedrich III (1440—1493) noch verworrener wurden, können hier nicht geschildert werden. Genug, E. war glücklicher als sein Gegner, der infelix ille Felix, wie er in einer Streitschrift jener Jahre einmal bezeichnet wird. Zugute kam ihm einmal das Sinken des Ansehens der Basler Versammlung, sodann das Geschick eines Parteigängers wie des Enea Silvio (des späteren ¶ Pius II), endlich Friedrichs III Anschluß an Rom, gleich anderen deutschen Fürsten gewonnen durch weitgehende Zugeständnisse an die erstarkende landesherrliche Gewalt gegenüber den kirchlichen Anstalten in ihren Territorien. E. erlaubte den deutschen Fürsten die Annahme der Basler Reformdekrete, für die man sich auf dem Mainzer Reichstag (März 1439) entschieden hatte; er setzte die von ihm ihrer kirchlichen Würden entkleideten Erzbischöfe von Köln und Trier wieder ein; er versprach die Veranstaltung eines neuen Konzils auf deutschem Boden —, dafür aber bedang er sich Schadloshaltung des päpstlichen Stuhls aus und Rückkehr der deutschen Nation unter die römische Obedienz. Wenige Tage nach Verbriefung der Ausgleichsbullen (der sog. Fürstenkonkordate vom 5. und 7. Februar 1447), ist E. in Rom gestorben. Noch vor seinem Tode aber hatte er das sog. Salvatorium ausgestellt, das alle Zugeständnisse an die deutsche Nation als nicht gewährt erklärte, sollten sie gerichtet sein wider die Lehre der hl. Väter oder dem apostolischen Stuhl zum Nachteil gereichen (5. Februar 1447). Ihm und seinen Nachfolgern ¶ Nikolaus V und ¶ Pius II hatte das Papsttum es zu danken, daß es seine Macht aufs neue emporrichten konnte. — ¶ Papsttum ¶ Reformkonzile ¶ Deutschland: I, 4.

RE³ II, S. 427 ff; V, S. 587 f; VI, S. 45 ff. **Werminghoff.**

Eugenios Bulgaris ¶ Bulgaris.

Eugenikus ¶ Marcus Eugenicus.

Euhemerismus ist das Verfahren, nach Art des Euhemeros (ca. 300 v. Chr.) zu behaupten und rationalistisch zu beweisen, die Götter seien nur ausgezeichnete Menschen gewesen.

Eulalius, Gegenpapst (418—419), nach dem Tode des ¶ Zosimus von einer Minorität des Klerus und Volks erhoben (27. Dezember 418); zwei Tage darauf wurde ihm ¶ Bonifatius I (418—422) entgegengestellt. Der Streit beider Parteien gab dem Kaiser Honorius (395—423) Anlaß zum Einschreiten und zum Erlaß der ersten Papstwahlordnung: bei einer zwiespältigen Wahl sollte keiner der Gewählten Papst sein, sondern eine Neuwahl eintreten. Der Kaiser erkannte Bonifaz an, E. wurde gewaltsam aus Rom vertrieben, nach Campanien verbannt, dann Bischof von Nepi. Nach dem Tode Bonifaz I (4. September 422) lehnte er eine Neuwahl ab.

RE³ III, S. 287 f; V, S. 592 f. **Werminghoff.**

Euler, Leonhard (1707—1783), berühmter Mathematiker und Apologet. Geboren in Basel, studierte er daselbst außer Mathematik auch Theologie, orientalische Sprachen, Medizin. Er wirkte seit 1728 als mathematischer Professor in Petersburg, wurde 1741 von Friedrich dem Großen nach Berlin berufen (Direktor der mathematischen Klasse der Akademie), kehrte aber 1766 nach Petersburg zurück. — E. war nicht nur einer der fruchtbarsten und vielseitigsten Mathematiker, der seine Resultate auch praktisch anwandte auf Mechanik, Astronomie, Optik, Musik usw., sondern, wie seine Landsleute Albrecht von ¶ Haller und Charles Bonnet, ein viel gelesener Apologet des Christentums gegenüber der rationalistischen Aufklärung, mit deren Logizismus er als Empirist gebrochen hatte.

Seine populären „Lettres à une princesse d'Allemagne

(Die Fürstin von Dessau) sur quelques sujets de physique et de philosophie" (1768—72), sind von Joh. Müller 1773 f verdeutscht; seine „Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister" (1747) von K. R. Hagenbach („L. E. als Apologet des Christentums", 1851) neu ediert; — A. Tholuck: Vermischte Schriften [1] I, S. 351 ff. [2] S. 185 ff; — Festschrift zur Feier des 200. Geburtstages E.s (Abhandlungen zur Gesch. der mathem. Wissensch. XXV, 1907). **Zsch.**

Eulogien ¶ Ampullen.

Eulogius, 1. Patriarch von Alexandrien (580—607), eifriger Verfechter des chalzedonensischen Bekenntnisses (¶ Christologie: II, 3 b, ¶ Konzilien, altkirchliche) und Bekämpfer der ¶ Monophysiten in allen ihren Schattierungen, Bestreiter der Monotheleten (¶ Monophysiten usw.) schon vor Ausbruch des eigentlichen monotheletischen Kampfes.

RE³ V, S. 594; — MSG 86, 2, S. 2907—64. **Windisch.**

2. von Cordova (ca. 800—859), frühzeitig zum Priesterstand bestimmt und erzogen in streng asketischem Leben, wurde er Diakon und Priester in seiner Vaterstadt Cordova. Als unbedingter Gegner des Islam gehörte er wie sein Freund Alvar von Cordova zu der Partei der mustarabischen Christen, die die Herausforderung des Martyriums durch Verwünschung Muhammeds für verdienstlich hielten, und verteidigte selber diese freiwilligen Märtyrer in seinen Schriften (z. B. Memoriale sanctorum martyrum, eine Hauptquelle der Märtyrergeschichte dieser Zeit bis 856). Als er zum Erzbischof von Toledo gewählt war, versagte ihm der Emir die Bestätigung. Wegen Beherbergung der zum Christentum übergetretenen Tochter einer Renegatenfamilie wurde E. 859 verhaftet und wegen seiner Schmähung Muhammeds am 11. März mit dem Schwerte hingerichtet. Die Mustaraber verehrten ihn schon bald nach seinem Tode als Heiligen.

W. Baudissin: RE³ V, S. 595 f. **Heep.**

Eunomius († um 393), seit 360 Bischof von Cyzikos, von wo er als radikaler Arianer (Anhomoier) verbannt wurde. — ¶ Arianischer Streit, 3.

RE³ V, S. 597 ff. **Zsch.**

Euphemiten ¶ Euchiten.

Euphrat. Der E., „das Wasser" Babyloniens, auch im AT bisweilen einfach „der Strom" genannt, entspringt im armenischen Hochlande und mündet, heute mit dem Tigris zum Schatt el-Arab vereinigt, ins persische Meer. Er hat sein Flußbett oft gewechselt, namentlich im unteren Laufe (¶ Babylonien und Assyrien, 1). Da, wo E. und Tigris einer angeblich gemeinsamen Quelle entströmen, suchte einst die Phantasie (der Babylonier und im Anschluß daran) der Israeliten das Paradies I Mose 2_{14} (¶ Eden). Während die babylonische Sintfluterzählung ihren Ausgangspunkt von Surripak am Unterlauf des E. nimmt, und die Sintflut als ein großes Ueberfluten der Flüsse auffaßt, hat die israelitische jede Erinnerung an die Ueberschwemmungen des E. vergessen; nur in der von Jesaja 8_{5} ff verkündigten eschatologischen Sintflut ist noch der Name des E. bewahrt. Daß wie dieser Mythus, so auch manche Formeln des israelitischen Hofstils aus Babylonien stammen, lehrt wohl der Wunsch für den „messianischen" König, er möge vom E. bis zu den Enden der Erde herrschen Pslm 72_{8} Sach 9_{10}; denn in diesem Bilde ist vielleicht (nicht Jerusalem, sondern) der E. als das Zentrum eines Kreises gedacht, dessen Peripherie die Enden der Erde bilden. Im Anschluß an den Ausdruck „von einem Ozean bis zum andern", der den Durchmesser der ganzen, vom Ozean umströmten Erde angeben soll, ist wohl auch die Redewendung „vom Nil bis zum E." eine umfassende Bezeichnung der damaligen „Welt" geworden, weil dies Gebiet zu Zeiten eine politische Einheit bildete I Mose 15_{18}. **Greßmann.**

Eupolemus, jüdischer Geschichtsschreiber, um 158/157 v. Chr. schreibend, in den Exzerpten des um 80—40 v. Chr. lebenden Alexander Polyhistor erhalten, und zwar: 1. Eusebius, Praeparatio evangelica IX, 26 u. Clemens von Alexandrien Stromateis I, 23, 153: Moses als Ueberlieferer der Buchstabenschrift an die Juden, von denen sie zu Phöniziern und Griechen gekommen sei. 2. Euseb., Praep. ev. IX, 30—34: Chronologie von Moses bis David, Geschichte Davids, Briefwechsel des Salomo mit Königen von Aegypten und Phönizien, Tempelbau. 3. Euseb., Praep. ev. IX, 39: Jeremias weissagt das Exil. — Alles dies ist stark legendarisch. Von E. handelt Clemens v. Alexandrien auch Stromateis I, 21, 141. — ¶ Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian.

C. G. A. Kuhlmey: Eupolemi fragmenta, 1840; — C. Müller: Fragmenta historicorum graecorum III, 1849, S. 207 ff; — E. Schürer III, 1898³, S. 351 ff. **Fiebig.**

Euricius Cordus (1486—1535; eigentlich Heinrich Solde, 1505 in Erfurt als Ricius Cordus immatrikuliert, aus Ricius hat Mutian gemacht: Euricius = guter Heinrich). Bevor er 1513 zum zweiten Male nach Erfurt kam, war er schon Rektor der Schule der Altstadt Kassel und Rentschreiber der Landgräfinwitwe Anna in Felsberg, wurde dann in Erfurt Rektor der Marienschule und als Humanist und Dichter Mitglied des Kreises um ¶ Mutian. Nachdem er sich in Ferrara den medizinischen Doktorhut erworben hatte, ging er Anfang 1523 als Stadtarzt nach Braunschweig, Frühjahr 1527 als Medizinprofessor nach Marburg und starb nach einjähriger Tätigkeit am Gymnasium zu Bremen daselbst 1535. E. ist einer der talentvollsten und gedankenreichsten neulateinischen Dichter, als Epigrammatiker unerreicht im 16. Jhd. (von ¶ Lessing nachgeahmt). In seinen rund 1500 Epigrammen wie in seinen Hirtengedichten geißelt er die sittlichen Schäden der Zeit, die Beschränktheit, Ueppigkeit und Lasterhaftigkeit der geistlichen und weltlichen Herren, und schildert das Elend des bis aufs Blut ausgesogenen Bauernstandes, sowie die religiösen Mißstände, die Mängel in der Wissenschaft u. a., bald in harmlosen Scherzen, bald in den rücksichtslosesten Angriffen, besonders auf Mönche und Pfaffen. Als Freund der Reformation Luthers, den er selbst auf der Italienfahrt in Worms gesprochen hatte, ermahnte er 1525 in einem langen lateinischen Gedichte Kaiser ¶ Karl V, durch Annahme der lutherischen Lehre der rechte Vater des Vaterlandes zu werden.

RE³ IV, S. 285 ff; — ADB IV, S. 476 ff; — Frdr. Cunze: Ein Brief des E. C. aus Braunschweig [1523] (Jahrbuch des Geschichtsvereins für das Herzogtum Braunschweig 2, 1902, S. 163—167); — Ders.: Der Humanist E. C. in Braunschweig (Braunschweigisches Magazin 10, 1904, S. 89—96); — Frdr. Küch: Ein unbekannter Brief von E. C. (Aug., Sept. 1512) (Zeitschr. d. Vereins für hess. Geschichte u. Landeskunde, N. F. 30, 1906, S. 158—161). **O. Clemen.**

Europa nach Geschichte und heutigem kirchlichen Zustande ist unter den folgenden Stichwörtern behandelt: ¶ Abendländische Kirche ¶ Spanien

¶ Portugal ¶ Italien (usw. alle europäischen Staaten bis) ¶ Deutschland ¶ Preußen ¶ Pommern ¶ Schlesien (usw. alle preußischen Provinzen) ¶ Bayern ¶ Sachsen (usw. alle deutschen Bundesstaaten); — ¶ Köln ¶ Mainz (usw. alle deutschen Erzbistümer und Bistümer, dazu alle wichtigen europäischen Erzbistümer). Endlich ¶ Basel ¶ Berlin ¶ Bern (usw. alle bedeutenderen Universitäten).

Eusebius, 1. Papst (18. April—17. August 310), wurde von Maxentius, dem Usurpator Roms, nach Sizilien verbannt, zusammen mit seinem Gegner Heraklius — beide stritten über die Behandlung der ¶ lapsi; E. vertrat den milderen Standpunkt. Nach seinem baldigen Tode wurde er in Rom in der Katakombe des Calixt beigesetzt, Papst Damasus I dichtete ihm ein Epitaph.

RE³ V, S. 620; — KHL I, Sp. 1378. **K.**

2. von Cäsarea (ca. 260—ca. 340). In Palästina geboren, lebte er eifrigen Studien obliegend in Cäsarea, wo durch ¶ Pamphilus ein reges wissenschaftliches Leben entstanden war; 314 wurde er hier Bischof. An Gelehrsamkeit überragt er alle griechischen Kirchenlehrer, die meisten auch an echt wissenschaftlichem Sinn. Als Dogmatiker im ¶ Arianischen Streit ein eifriger Anhänger des ¶ Origenes, dessen Andenken er in seinen Schriften das schönste Denkmal gestiftet hat; als Historiker bedeutsam durch eine Kirchengeschichte (¶ Kirchengeschichtschreibung), die er in mehreren Ausgaben veröffentlichte, und eine Weltchronik, die in äußerst kunstvollen, leider später verdorbenen Tabellen aufgebaut ist; als Apologet durch eine Bestreitung des Heidentums (Praeparatio evangelica) und einen Beweis für die Wahrheit des Christentums (Demonstratio evangelica) u. v. a. (vgl. auch ¶ Bibel: II, A 3 a). Die Schriften stellen wegen der ungeheuren Menge von Auszügen aus christlicher und heidnischer Literatur eine unerschöpfliche Fundgrube dar. Bei der Beurteilung der Persönlichkeit des E. muß man von dem Lob absehen, das er dem Kaiser ¶ Konstantin im Uebermaß gespendet hat. Es erklärt sich aus dem Umschwung der kirchenpolitischen Lage, der durch Konstantin herbeigeführt war.

E. Preuschen: RE³ V, S. 605 ff; — J. B. Lightfoot: Diction. of christian Biograph. II, S. 308 ff; — KL² IV, S. 1001 ff; — Ed. Schwartz: E. (Pauly-Wissowas Realenzyklopädie VI, S. 1371 ff); — Zu den dort genannten Ausgaben und Studien traten vor allem hinzu die neue Gesamtausgabe in der Berliner „Sammlung griech. Kirchenschriftsteller“, darin die Kirchengeschichte von Ed. Schwartz, 1903—09, Handausgabe 1908; — Eberhard Nestle: Die Kirchengeschichte des E. aus dem Syrischen übersetzt, 1901; — E. Preuschen: E.s Kirchengeschichte VI und VII aus dem Armenischen übersetzt, 1902; — Alfred Schöne: Die Weltchronik des E., 1900; — E. Praeparatio evangelica, ed. E. H. Gifford, 1903; — Ed. Schwartz: Athanasiana (NGW 1906—08). **Preuschen.**

3. von Dorpläum, Rhetor, hernach Bischof, Ankläger des Eutyches (448), doch auch Gegner des Nestorius. — ¶ Monophysiten.

RE³ V, S. 639 f. **Zsch.**

4. von Emesa († um 360), aus Edessa gebürtig, wurde Bischof der phönizischen Stadt Emesa, nachdem er die Wahl zum Nachfolger des gebannten ¶ Athanasius ausgeschlagen (341). Eine kirchenpolitische Rolle hat er nicht gespielt, doch galt er im ¶ Arianischen Streit als Anhänger der homoiusianischen Mittelpartei. Seine Bedeutung liegt auf dem Gebiet der Exegese. Hier verfährt er nach der nüchternen Methode der späteren antiochenischen Schule (¶ Antiochia, 2). Von seinen apologetischen, polemischen, exegetischen und homiletischen Schriften ist nur weniges erhalten.

G. Krüger: RE³ V, S. 618 f; — A. Jülicher: Pauly-Wissowas Realenzyklopädie², S. 1440 f; — Theodor Zahn: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, (1894) 1908³. **Windisch.**

5. von Nikomedien († um 341), Bischof daselbst, einer der betriebsamsten und erfolgreichsten Kirchenpolitiker im ¶ Arianischen Streit. Er nahm sich des vertriebenen Arius an, konnte freilich dessen Verdammung zu Nicäa nicht hintertreiben, wußte sich aber nach einer kurzen Verbannung (325—28) zum gefährlichsten Gegner des ¶ Athanasius aufzuschwingen, gewann Einfluß auf Kaiser ¶ Konstantin, setzte bei diesem die erste Verbannung des Alexandriners durch und wurde 338 selbst Bischof von Konstantinopel, nachdem er 337 den sterbenden Kaiser getauft hatte. In dieser Stellung war die Beseitigung des Nicänums sein Hauptziel; er bekleidete sie freilich nur wenige Jahre. — ¶ Arianischer Streit.

Fr. Loofs: RE³ II, S. 12 ff; V, S. 620; — A. Jülicher: Pauly-Wissowas Realenzyklopädie² XI, S. 1439 f; — A. Lichtenstein: E. v. Nikomedien, 1903. **Windisch.**

6. von Samosata († 380), ein Hauptvertreter der homoiusianischen Partei im ¶ Arianischen Streit, der die Verbindung dieser Partei mit ¶ Athanasius mit vermittelte, Vorkämpfer für die jungnizänische Orthodoxie und Freund des ¶ Basilius des Großen; wurde ermordet, wie es heißt, durch eine arianische Frau, und ward fortan als Märtyrer der Orthodoxie verehrt. — ¶ Arianischer Streit.

Fr. Loofs: RE³ V, S. 620—22. **Windisch.**

7. von Vercelli († 370), im ¶ Arianischen Streit ein eifriger Vorkämpfer für das Nicänum im Abendland; nach den Zwangsverhandlungen in Arles und in Mailand (355) wurde er nach dem Orient verbannt; bei ¶ Julians Regierungsantritt wieder frei, wirkte er auf der Heimreise und in Italien zur Befestigung der Orthodoxie. — ¶ Arianischer Streit ¶ Domkapitel.

Fr. Loofs: RE³ V, S. 622 ff. **Windisch.**

Eustachius, der heilige (auch Eustathius oder, wie er vor seiner Taufe geheißen haben soll, Placidus) ist nach der Legende römischer Offizier gewesen, und bekehrt worden, als ihm auf einer Jagd zwischen dem Geweih eines verfolgten Hirsches ein Kreuz erschien und Christus ihm gleichzeitig zurief: „Placidus, warum jagst du auf mich? Glaub an mich, der ich Christus bin, und lange nach dir gejagt habe, geh zum Bischof der Christen und laß dich taufen“. Er soll darauf verarmt und nach Aegypten gewandert sein, wo er von Frau und Kindern gewaltsam getrennt wurde und schließlich, nachdem er die Seinen wiedergefunden hatte, mit ihnen zusammen in Rom unter Kaiser ¶ Hadrian das Martyrium erlitten haben. Er zählt zu den 14 Nothelfern und ist insonderheit Patron der Jäger. — ¶ Hubertus.

J. E. Stadler: Heiligenlexikon II, S. 128 ff; — KHL I, Sp. 1168; — RE³ V, S. 624. **Loeschcke.**

Eustasius v. Luxeuil († 629), Schüler ¶ Columbas des Jüngeren in Luxeuil, daselbst seit 614 Abt, eine tüchtige Persönlichkeit, die des Meisters Werk in seinem Sinne fortsetzt, um deswillen

aber auch seine Anfechtungen erdulden muß. Als Missionar wirkte er unter den am Doubs wohnenden Wariskern und den Baiern, beide Male im Sinne katholischen Christentums gegen christologische Häresie. Heiligentag: 29. März.

RE³ V, S. 625 f; — KHL I, Sp. 1382. **K.**

Eustathianer ¶ Eustathius von Sebaste.

Eustathius, 1. Bischof von Antiochia 325—330 († um 337), bedeutender Vorkämpfer des Nicänums und unermüdlicher Bestreiter der Arianer und Halbarianer; auch ¶ Eusebius v. Cäsarea war sein Gegner. Seine Absetzung 330 hatte ein langjähriges Schisma in Antiochia zur Folge. Später galt er als orthodoxe Autorität. Seine Schriftstellerei war sehr umfangreich. Erhalten ist außer Fragmenten eine wider ¶ Origenes gerichtete Abhandlung über die Bauchrednerin. — ¶ Arianischer Streit.

MSG 18, 613 ff; — TU II, 4, 1886; — Fr. Loofs: RE³ V, S. 626 f; — A. Jülicher: Pauly-Wissowas Realenzyklopädie ², XI, S. 1448 f.

2. von Sebaste in Armenien, daselbst Bischof seit etwa 356 († nach 377), ein begeisterter und radikaler Vertreter des Mönchsideals; im Nordosten von Kleinasien stiftete er zahlreiche Mönchsniederlassungen. Das Treiben seiner die Ehe schroff bekämpfenden Jünger gab schon der Synode von Gangra (um 340) Anlaß zum Einschreiten, lange bevor ihn hernach die Synode zu Melitene seines Amtes entsetzte. Dabei spielte neben seinen asketischen Ideen seine dogmatische Haltung eine Hauptrolle: er war in der Lehre vom Geist auf dem alten Standpunkt stehen geblieben und wurde als Pneumatomache (¶ Arianischer Streit, 5) verketzert. Selbst sein Freund und Schüler ¶ Basilius d. Gr., der von ihm das asketische Ideal übernahm, schied sich seit 373 von ihm. — ¶ Mönchtum.

Fr. Loofs: RE³ V, S. 627 ff; — A. Jülicher: Pauly-Wissowas Realenzyklopädie² XI, S. 1449 f. **Windisch.**

3. von Thessalonich, daselbst 1175—ca. 1194 Erzbischof, zuvor Mönch, Diakon und Lehrer der Beredsamkeit in Konstantinopel, einer der bedeutendsten und edelsten Gestalten des byzantinischen Reiches im 12. Jhd., ein ernster Theologe, der den gesunkenen Stand der Mönche moralisch und wissenschaftlich zu heben suchte und zu diesem Zwecke seine von edlem Freimut zeugende Reformschrift: Episkepsis biu monachikû schrieb. Seine Gelehrsamkeit stellte er auch in den Dienst der profanen Literatur; er begegnet z. B. unter den berühmten Kommentatoren Homers und Pindars. In Thessalonich war er Zeuge der Greuel der Normanneneinfälle (1185), und schrieb damals unter andern historischen Schriften seine Geschichte der Eroberung der Stadt Thessalonich durch die Normannen.

Ph. Meyer: RE³ V, S. 630 f; — K. Krumbacher: Byzantinische Literaturgeschichte, 1897², S. 536. 679; — MSG 135—136. **Roth.**

Eustochium († 419), eine aus der Geschichte des ¶ Hieronymus und des ältesten ¶ Mönchtums bekannte römische Asketin, entstammte den altrömischen Adelsgeschlechtern der Aemilier und der Julier; durch ihre Mutter Paula, die Freundin des Hieronymus, streng asketisch erzogen, folgte sie 385 mit ihrer Mutter dem Hieronymus nach Palästina und lebte in Bethlehem, wo Paula drei Nonnenklöster und ein Mönchskloster begründete, seit der Mutter Tode (404) als Klostervorsteherin. Gleich ihrer Mutter war sie hoch gebildet; mit Hieronymus standen beide Frauen in engem Verkehr. E. wurde von der Kirche als Heilige anerkannt. Heiligentag: 28. Sept. — ¶ Hieronymus.

Georg Grützmacher: Hieronymus, 1901—08, passim, besonders Bd. I, S. 250 ff. **Heussi.**

Euthalius. Sein Name haftet an einer aus der alten Kirche stammenden Ausgabe der Paulusbriefe, der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe, von der heute so viel einigermaßen feststeht, daß sie in der uns vorliegenden Gestalt nicht aus der Feder eines Mannes hervorgegangen ist, deren verschiedene Ueberarbeiter mit Sicherheit zu scheiden aber erst dann möglich sein wird, wenn wir nicht mehr auf den für seine Zeit nicht schlechten, heutigen Ansprüchen aber in keiner Weise genügenden Druck Zaccagnis von 1698 (Collectana monumentorum veterum ecclesiae, Tom. I) angewiesen sind. Wahrscheinlich hat der erste Bearbeiter (um 350) tatsächlich E. geheißen und seine Aufgabe zunächst darin gefunden, den Text der genannten Schriften, um ein sinnvolles Lesen und besseres Verstehen zu erleichtern, in Sinnzeilen zu schreiben und im Anschluß an die Arbeit eines Vorgängers in Kapitel einzuteilen. Er scheint seinem Texte vorangestellt zu haben 1. über die Art seiner Ausgabe, den Inhalt der einzelnen Schriften, das Leben und die Chronologie des Paulus unterrichtende Prologe, 2. mit kurzen Inhaltsangaben versehene Tabellen seiner Kapitel, 3. entsprechende tabellarische Zusammenstellungen wo nicht aller, so doch der biblischen Zitate der von ihm herausgegebenen Autoren. Was wir sonst heute noch unter dem Namen des E. finden, scheint später und zwar wahrscheinlich nicht einmal auf ein Mal hinzugekommen, so die Vergleichung des Bibeltextes mit Musterexemplaren von Cäsarea, die Berechnung der Raumzeilen des ganzen Werkes, die Einteilung in die für die kirchliche Vorlesung bestimmten Leseabschnitte, die Zusammenstellung dieser Leseabschnitte in weiteren Tabellen, die Hinzufügung der auch unter dem Namen des Athanasius überlieferten über die einzelnen Schriften im allgemeinen orientierenden Aufsätze und ähnliches mehr.

E. v. Dobschütz: RE³ V, S. 631 ff und O. v. Gebhardt: RE³ II, S. 732; — A. Jülicher: Pauly-Wissowas Realenzyklopädie VI, Sp. 1495; — J. A. Robinson: Euthaliana (Texts and Studies III, 3), 1895; — H. v. Soden: Die Schriften des Neuen Testaments I, 1, 1902, S. 637 ff; — Th. Zahn: ThLBl 1895, Nr. 50. 51 und NKZ XV, 1904, S. 305 ff. 375 ff; — Eb. Nestle: Einführung in das griechische Neue Testament, (1897) 1899³, S. 65. 153. **Loeschcke.**

Eutherius von Tyana, ein Anhänger der nestorianischen Partei, wurde 431 auf der Synode zu Ephesus (¶ Konzilien, altkirchliche) exkommuniziert und starb in der Verbannung.

Eine christologische Schrift von ihm ist erhalten bei Theodoret (ed. Joh. Ludw. Schulze V, S. 1118—74); — A. Jülicher: Pauly-Wissowas Realenzyklopädie², XI, S. 1501; — Gerhard Ficker: E. v. T., 1908. **Windisch.**

Euthymios Zigabenos († nach 1118), Mönch in einem Marienkloster bei Konstantinopel, sehr geschätzt von dem Kaiser ¶ Alexios Komnenos, für den er seine polemische Dogmatik schrieb (¶ Byzanz: II, 2). Außerdem sind von ihm noch kleinere Streitschriften gegen Bogomilen, Lateiner und Armenier erhalten und exegetische Kommentare, besonders zu den Psalmen, den

Evangelien und den Briefen des Paulus, in denen er als ein verständig nüchterner, die Tradition der Vorzeit, besonders des ¶ Basilius d. Gr., ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Chrysostomus benutzender Bibelerklärer erscheint.

Ph Meyer: RE³ V, S 633 ff; — K. Krumbacher: Gesch. d. Byzantin. Literatur, (1890) 1897², S. 82 ff. **Roth.**

Eutyches (geb. 378), Presbyter, Archimandrit zu Konstantinopel. — ¶ Christologie: II, 3 b, ¶ Monophysiten.

Eutychianus, Papst 275—283, nur dem Namen nach bekannt; seine Grabplatte wurde in Rom wieder aufgefunden.

RE³ V, S. 647. **Werminghoff.**

Eva, hebr. Chawwa, lat. Heva, Name des ersten Weibes. Der Name kommt in I Mose nur 3_{20} 4_1 in Zusätzen zur alten Ueberlieferung vor; sonst wird sie appellativ „das Weib" oder „sein — des Menschen — Weib" genannt, wie auch „der Mensch" keinen Eigennamen erhält. Hebräische Volksetymologie erklärt den Namen als die „Lebendige", von der alles Lebendige kommt 3_{20}. Ursprünglich bedeutet der Name vielleicht „Schlange"; die Figur geht vielleicht auf eine schlangengestaltige Unterweltsgöttin zurück, die zugleich als Urmutter der Menschheit gedacht wird. — Ueber das erste Weib handeln zwei alte Sagen; die eine erzählt, wie sie von der Gottheit, um eine rechte Gesellin des Menschen zu sein, aus dem Leibe des Menschen selbst geschaffen und von diesem voller Entzücken begrüßt wurde I Mose 2_{18-24}; die Sage begründet zugleich, daß der Mensch, und wenn er Vater und Mutter verlassen muß, nach der Vereinigung mit dem Weibe strebt: in der Liebe wird wieder eins, was im Anfange eins war. In ganz anderem Tone redet von dem Weibe der gegenwärtig mit dieser Sage verbundene ¶ Paradiesesmythus 2_{25} 3_1 ff: während dort das Weib zur Geschlechtsgemeinschaft mit dem Menschen geschaffen ist, haben beide nach der Paradieseserzählung zuerst wie unschuldige Kinder miteinander gelebt, bis die böse, raffinierte Schlange das harmlose junge Weib zum Genuß der verbotenen Frucht verführte und sie auch ihrem Manne davon gab — so haben Mann und Weib ihr Geschlecht entdeckt. Gott aber bestrafte des Weibes Sünde, indem er ihr Geschlecht zu Schmerzen und Nöten und zur Sklaverei unter dem Manne verfluchte. So entwirft der zarte und tiefe ¶ Paradiesesmythus ein reizvolles Bild von der zuerst Unschuldigen, dann verführten Verführerin und schließlich Verfluchten. — Das spätere Judentum hat die Adam- und Evaerzählungen oft und gern weiter ausgeführt; wovon auch das NT Spuren zeigt II Kor 11_3. Das Bild der Urmutter hält I Tim 2_{13} f den Gemeinden vor, um weibliche Emanzipationsgelüste zu dämpfen. Das Bild der holdseligen Verführerin hat die Künstler aller Zeiten begeistert. Und noch heute erscheint uns im Ernst oder Scherz „E." als Symbol aller weiblichen Eigenschaften, die uns — mehr oder minder — erfreuen. **Gunkel.**

Evagrius (ca. 536—594), geb. zu Epiphania in Cölesyrien, sorgsam gebildet, als Rechtsanwalt (daher sein Beiname Scholastikus) in Antiochien tätig. Als solcher verteidigte er den angeklagten Patriarchen Gregorius 589 in Konstantinopel; der Kaiser zeichnete ihn durch Ehrenämter aus, er wurde Quästor und Präfekt in Antiochia. Seine Kirchengeschichte ist die letzte Fortsetzung des Werkes von ¶ Eusebius v. Cäsarea, 431 beginnend, 593/94 schließend, wichtig namentlich für die monophysitischen Streitigkeiten, im Urteil gerecht, im Stile fließend; eine Schwäche ist seine Vorliebe für Wundergeschichten; dogmatisch steht er gut orthodox auf dem Boden des Chalcedonense. — ¶ Monophysiten ¶ Kirchengeschichtschreibung.

RE³ V, S. 649 f; — MSG 86; — The ecclesiastical history of E., ed. by Bidez and Parmentier, 1899. **K.**

Evangeliarien (auch Evangelistarien): Vorlesebücher. Schon in früher Zeit hat sich die Sitte herausgebildet, an den einzelnen Sonn- und Feiertagen jeweilig immer dieselben Abschnitte aus den Evangelien zur Vorlesung zu bringen. Wo und sobald sich diese Sitte durchgesetzt hatte, benutzte man für den Gottesdienst oft nicht mehr umfangreiche Handschriften der vollständigen Evangelien, sondern begnügte sich mit E., d. h. Vorlesungsbüchern mit den evangelischen Abschnitten, die im Laufe des Kirchenjahres zur Vorlesung kamen. Auch aus den Episteln stellte man Lektionarien zusammen: ein solches Lektionar heißt apostolus oder praxapostolus (práxeis = Apostelgeschichte). Handschriften von griechischen und lateinischen E. sind in Menge erhalten, darunter sehr kostbare, in prachtvoller Ausstattung geschriebene. Die Durchforschung der griechischen E., die für die Fragen der Textkritik in Betracht kommen, liegt noch ganz in den Anfängen. **Knopf.**

Evangelical Friends ¶ Quäker.

Evangelien, apokryphe, ¶ Apokryphen: II. des NTs ¶ Kindheitsevangelium.

Evangelien, kanonische, ¶ Evangelien, synoptische, ¶ Bibel: II, A 2b, und ¶ Johannesevangelium.

Evangelien, synoptische.

I. Einleitendes: 1. Der Name; — 2. Wert und Bedeutung.

II. Die synoptische Frage: 1. Darstellung des Problems; — 2. Die verschiedenen Lösungen und der gegenwärtige Stand; — 3. Die Priorität des Mrk-Ev. (a. Die Auswahl des Stoffes der evangelischen Erzählung; — b. Die Anordnung und Gruppierung; — c. Einzelheiten der Sprache und des Wortlautes; — d. Einzelne Beobachtungen; — e. Uebrig bleibende Schwierigkeiten); — 4. Nachweis der Existenz der Herrenwortsammlung (Q); — 5. Das Verhältnis von Mrk und Q.

III. Die einzelnen Quellenschriften und Evangelien: 1. Die Herrenwortsammlung; — 2. Das Mrk-Ev.; — 3. Das Mtth-Ev.; — 4. Das Luk-Ev.

I. 1. Mit dem Namen „synoptische Evangelien" pflegt man seit Griesbach (s. Literatur) die drei ersten Evv. (Mtth Mrk Luk) in einem gewissen Gegensatz gegen das vierte zu bezeichnen. Man will damit sagen, daß sie eine literarische Einheit bilden, daß man sie in ihren neben einander laufenden Parallelberichten mit eins überschauen kann. In der Tat gibt es sowohl griechische wie deutsche sogenannte Synopsen (s. Literatur), in denen die drei Evangelien neben einander in parallelen Kolumnen abgedruckt werden konnten.

2. Diese drei ersten Evv. darf man nun, ohne zu übertreiben, als den überwiegend wichtigsten Teil des NT bezeichnen; sie sind von einer gar nicht zu überschätzenden Bedeutung. Denn alles, was wir von dem irdischen Leben unsres Religionsstifters wissen, beruht fast ausschließlich auf ihrem Bericht. Das vierte Ev. kann im allgemeinen als eine Geschichtsquelle für das Leben

Jesu nicht in Betracht kommen. Das sonstige nt.liche Material für die Geschichte Jesu ist kaum von Belang. Profannachrichten über Jesus haben wir so gut wie gar nicht. Was wir außerhalb des NT an sogenannten apokryphen Evv. und sonstigen evangelischen Ueberlieferungen besitzen, ist entweder wertlos oder so fragmentarisch, daß von hier aus höchstens an einzelnen Stellen spärliche Lichtstreifen auf die Geschichte Jesu fallen.

II. 1. Deshalb ist auch die Arbeit, die sich mit der Herkunft, der Entstehung, der literarischen Art und dem geschichtlichen Wert unsrer drei ersten Evv. beschäftigt, von hervorragender Wichtigkeit. Und der Wichtigkeit entspricht die Schwierigkeit der Aufgabe. Diese Evv. bilden derart eine literarische Einheit, daß wir über das einzelne Evangelium kaum ein sicheres Urteil gewinnen können, ehe wir uns nicht über ihr gegenseitiges Verhältnis und die Entstehungsgeschichte der ganzen Literatur, d. h. über das, was man das „synoptische Problem" nennt, klar geworden sind. Wie verwickelt aber dies Problem ist, zeigt bereits eine einfache Vergegenwärtigung des vorliegenden Tatbestandes. Auf der einen Seite zeigt uns dieser eine außerordentliche Verwandtschaft des Berichtes der drei Evv. auch im kleinen und kleinsten. Wir beginnen mit der Stoffauswahl der evangelischen Erzählung. Man hat ausgerechnet, daß der Evangelist Mrk fast ganz, mit Ausnahme von nur etwa 35 Versen im Mtth, mit Ausnahme von ca. 90 Versen (abgesehen von dem Abschnitt 6_{45}—8_{26}) im Luk enthalten ist, daß Luk allein (abgesehen von Kap. 1—2) nur 250 Verse, d. h. nur ⅓ bis ¼ des ganzen Ev., Mtth allein nur etwa 140 Verse, d. h. etwa $^1/_9$ des ganzen Ev. bringt. Stellt man sich nun vor, auf welch einen Reichtum an Taten und Worten Jesu, die hätten überliefert werden können, unsre Evangelienliteratur schließen läßt, so ist diese Uebereinstimmung in der Auswahl der Geschichten eine höchst beachtenswerte. Wie mit der Auswahl, so verhält es sich mit der Anordnung des Stoffes. Wir begegnen wieder und wieder entweder bei allen drei Evangelisten oder doch bei zweien einer ganzen Reihe von Perikopen in derselben Reihenfolge. Die Uebereinstimmung erstreckt sich bis in den Wortlaut hinein. Ganze Sätze begegnen uns im Wortlaut bei allen dreien oder bei zwei Evv. wieder. — Dieser Uebereinstimmung aber steht eine fast ebenso große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit gegenüber. So hat z. B. Mrk in seinem Gleichniskapitel (4) drei Gleichnisse, Mtth (13) bietet sieben, Luk (8) nur eins. Das zweite Gleichnis des Mrk (von der langsam wachsenden Saat) hat Mtth nicht, dafür bietet er das Gleichnis vom Unkraut im Acker. In Parallele mit dem Senfkorngleichnis bei Mrk bietet Mtth ein Parabelpaar vom Senfkorn und Sauerteig, und dieses findet sich auch bei Luk, aber an einem ganz andern Ort (Kap. 13). Ein gutes Beispiel bietet hierfür auch ein Vergleich der ¶ Bergpredigt bei Mtth und der entsprechenden Predigt in der Ebene bei Luk. Oder man vergleiche die einander in so mannigfaltiger Weise widersprechenden Auferstehungsberichte. Immer und überall treffen wir auf dieselbe Erscheinung.

2. Seit rund einem Jahrhundert ist man emsig und systematisch um die Lösung dieses synoptischen Problems, dieses Ineinanders von Uebereinstimmung und mannigfacher Verschiedenheit, bemüht gewesen. Es bieten sich rein theoretisch betrachtet die verschiedensten Möglichkeiten einer solchen Lösung. Man könnte annehmen, daß unsre drei Evangelisten sämtlich noch aus der mündlichen Tradition geschöpft hätten und daß sich ihre Uebereinstimmungen wie ihre Unterschiede aus der Festigkeit und den Schwankungen mündlicher Ueberlieferung erklärten. Man kann ferner annehmen, daß unsre Evv. in irgend einer Reihenfolge — hier bieten sich die verschiedensten Möglichkeiten — von einander abhängig seien, oder endlich, daß sie auf ältere gemeinsam von ihnen benützte Quellen zurückgehen. Beliebt ist früher namentlich die Hypothese der mündlichen Tradition gewesen. Und diese enthält ja auch entschieden etwas Richtiges; denn tatsächlich werden Worte und Geschichten des Herrn zum mindesten zwei bis drei Jahrzehnte in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt worden sein. Aber diese Annahme erklärt niemals alle Rätsel des Problems Sie erklärt nicht, wie aus der Unsumme des möglicherweise zu Berichtenden in unsern Evv. eine so bestimmte und einheitliche Auswahl getroffen worden ist. Sie erklärt nicht den ziemlich übereinstimmenden Aufriß der gesamten Geschichte Jesu, wie er bei allen dreien vorliegt. Andererseits deuten eine ganze Reihe von Abweichungen und Besonderheiten unsrer Evv. auf schriftstellerische Absicht ihrer Verfasser; sie beruhen auf Stileigentümlichkeiten, Liebhabereien, allgemeinen Auffassungen der einzelnen Schriftsteller. Endlich scheitert die Hypothese an der Tatsache, daß jene mündliche Ueberlieferung aramäisch gewesen ist, unsre Evv. aber griechisch sind. Eine rein mündliche Ueberlieferung aber springt nicht leicht von einer Sprache in die andere über. Auch sonst ist die Forschung natürlich allerlei Irrwege gegangen. Eine Zeitlang wucherten die Quellentheorien: man nahm eine Anzahl von Quellen an, aus denen unsre Evv. allmählich zusammengewachsen sein sollten. Auch bei der Annahme einer gegenseitigen Abhängigkeit standen die verschiedensten Möglichkeiten offen. Zeitweilig fand die Hypothese, die nach unserm jetzigen Urteil die Dinge geradezu auf den Kopf stellt, großen Anklang, daß Mrk unter sklavischer Benützung von Mtth und Luk entstanden sei. Man glaubte (in der Baurschen Schule, ¶ Baur und die Tübinger Schule) in unsern Evv. Tendenzen allgemeiner Art zu erkennen, durch die sich ihre Eigentümlichkeiten erklären sollten: Matthäus sollte Judenchrist, Lukas Heidenchrist sein; Markus schrieb man eine vermittelnde Stellung zu. Oder man verteilte die Rollen auch etwas anders. Die meisten dieser Hypothesen sind heutzutage aufgegeben. Man hat sich in steigender Uebereinstimmung der Zwei-Quellentheorie zugewandt (ohne daß man dabei die relative Bedeutung mündlicher Tradition verkennt). Diese Hypothese, die eine Verbindung von Benutzungs- und Quellen-Hypothese darstellt, ruht auf zwei Annahmen: a) Mrk ist im großen und ganzen die Quelle für Mtth und Luk. b) Mtth und Luk haben noch eine zweite ihnen gemeinsame, für uns verloren gegangene Quelle (Q) in sich aufgenommen, im wesentlichen eine Sammlung von Herrenreden, die man deshalb auch Lógia (Sprüche) nennt. Diese beiden Hauptgrundsätze der modernen Evangelienkritik gilt es zu beweisen.

3. Ein von der bisherigen Arbeit mit der größ-

ten hier möglichen Sicherheit festgelegtes Ergebnis ist die Erkenntnis, daß das Mrk-Evangelium das verhältnismäßig ursprüngliche und die Quelle der beiden andern Evv. ist. Man hat dafür folgende Hauptbeweise. Was zunächst a) die Auswahl des Stoffes anbetrifft, so finden wir das ganze Ev. des Mrk im Mtth und Luk wieder. Abgesehn von einzelnen wenigen Worten und Sätzen, die auf Rechnung der breiten und ausführlichen Erzählungsart des Mrk kommen, sind etwa nur drei Perikopen zu nennen, die Mrk ganz allein erhalten hat: 4_{26-29} (Gleichnis vom Samenkorn); 7_{32-37} (Heilung eines Taubstummen); 8_{22-26} (Blinde von Bethsaida). Auf der andern Seite finden wir das gesamte Erzählungsmaterial, das Mtth und Luk gemeinsam bieten, (abgesehen von den Reden) bei Mrk wieder. Auch hier sind die Ausnahmen verschwindend; zu nennen sind eigentlich nur der gegenüber der kurzen Andeutung bei Mrk wesentlich erweiterte Bericht der Versuchung Jesu und die Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum (Mtth $8_{5\,ff}$ = Luk $7_{1\,ff}$). Wollte man sich denken, daß Mrk von Luk und Mtth (oder auch nur von einem von beiden) abhängig sei, so bliebe unerklärlich, weshalb und zu welchem Zweck er sein Ev. überhaupt geschrieben habe, da er doch den „älteren" Ev. nichts hinzuzufügen hatte und andererseits den größten Teil des von jenen gebotenen Redestoffes wegließ. Die Antwort, daß Mrk ein kürzeres und handlicheres Ev. habe liefern wollen, löst das Rätsel nicht. Denn andererseits sehen wir wieder, daß er in allem einzelnen, was er bringt, der breitere und ausführlichere Erzähler ist. Hätte er sein Ev. nach Mtth und Luk geschrieben, so hätten wir in ihm einen merkwürdigen Schriftsteller zu erblicken, der sein Werk von vornherein so angelegt hätte, daß es möglichst wenig gebraucht würde, wie denn tatsächlich sein Ev. das am wenigsten verbreitete und bekannte geworden ist. Der ganze Sachverhalt erklärt sich aber auf das einfachste, wenn wir Mrk als die Quelle von Mtth und Luk ansehen dürfen. — b) Fassen wir zweitens die Anordnung und Gruppierung der evangelischen Erzählungsstoffe ins Auge, so ergibt sich wieder dasselbe Ergebnis. Im großen und ganzen zeigen alle drei Evv. dieselbe Anordnung der Erzählungen bis ins einzelne. Natürlich finden sich auch Abweichungen. Aber in den meisten Fällen, wo bei Mtth und Luk eine Abweichung in der Reihenfolge vom Text des Mrk vorliegt, läßt sich auf der Seite der ersteren ein einleuchtender Grund dafür nachweisen (Beispiele: die zusammengestellten Wundererzählungen Mtth 8—9; ferner Luk 4_{16-30} 5_{1-11}). Sehr fällt ferner die Beobachtung ins Gewicht, daß jedesmal, wo einer der beiden, Mtth oder Luk, in der Reihenfolge der Erzählungen von Mrk abweicht, der andere die Reihenfolge des Mrk bestätigt, sodaß wir in dieser Hinsicht abwechselnd die Uebereinstimmungen von Mrk Mtth gegen Luk und Mrk Luk gegen Mtth, niemals aber die Formel Mtth Luk gegen Mrk finden. Es gibt nun zwar zwei abstrakte Möglichkeiten, durch welche dieser Tatbestand erklärt werden könnte. Man könnte annehmen, daß Mrk durch ängstlichen synoptischen Vergleich jedesmal die gemeinsame Reihenfolge der Erzählungen bei Mtth und Luk herausgestellt und sich an diese mechanisch gehalten, während er dann bei Abweichungen bald dem einen, bald dem andern gefolgt wäre. Auch die Annahme, daß unsre Evv. in der Reihenfolge Mtth Mrk Luk oder Luk Mrk Mtth von einander abhängig wären, würde jener Beobachtung gerecht werden. Aber die erstere Annahme ist durch die Eigenart unsres Evangeliums, die keine Spur von mühseliger Kombination an sich trägt, völlig ausgeschlossen. Auch die zweite hat (in beiden Formen), wie wir bereits sahen und noch genauer sehen werden, wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Es bleibt immer als die wahrscheinlichste Annahme übrig, daß Mrk in dem Aufriß der Geschichtserzählung die gemeinsame Quelle für Mtth und Luk ist, also daß der Evangelist Markus der Schöpfer des Aufrisses der evangelischen Geschichtserzählung gewesen ist. — c) Drittens läßt sich der Beweis für die Priorität des Mrk aus den Einzelheiten der Darstellung und der Sprache führen. Das Mrk-Ev. hat einen durchaus einheitlichen Stil. Von allen Schriften des NT zeigt es den stärksten aramaisierenden Charakter (d. h. Mrk schreibt judengriechisch). Ferner erweist sich Mrk überall als der einfache, unbeholfene Erzähler und Chronist aus dem Volke, der unbekümmert um alle Kunstregeln zumeist in behaglicher Breite mit der Freude des ersten Berichterstatters seine Erzählungen vorträgt. Alle diese Beobachtungen vertragen sich nicht mit der Annahme, daß Mrk eine mühsame Zusammenarbeitung aus älteren Quellen sei. Umgekehrt zeigen die beiden andern Evangelisten überall deutliche Spuren einer Glättung und Bearbeitung des Mrk-Textes. Sie beseitigen die Aramaismen des Mrk; vor allem haben sie fast sämtliche aramäischen Worte, die hier in griechischer Umschreibung aufgenommen sind, entfernt. Sie vermeiden das eintönige, sich immer wiederholende „Und" der Erzählung des Mrk und ersetzen es durch andere Partikeln; sie ziehen die vielen bei Mrk einfach nebeneinander stehenden Hauptsätze durch stärkeren Gebrauch von Partizipien zusammen. Sie verbessern nachlässige, dem volkstümlichen Sprachgebrauch entstammende Wendungen. Sie beseitigen die Breiten in der Erzählungsweise des Mrk, wie das bei Erzählern zweiter Hand natürlich ist (gute Beispiele die Verkürzung der Perikope vom Tode des Täufers durch Mtth, der Perikope von der Heilung des mondsüchtigen Knaben bei Mtth und Luk, der Perikopen vom blutflüssigen Weib und der Auferweckung der Tochter des Jairus namentlich bei Mtth). — Vergleicht man den Wortlaut bei allen drei Evangelisten, so wird es bald klar, daß die Texte des Mtth und des Luk im Mrk-Text gewöhnlich ihre gemeinsame Grundlage haben. Auch hier zeigt sich die Erscheinung, daß die Uebereinstimmungen Mrk-Mtth gegen Luk, Mrk-Luk gegen Mtth ganz überwiegend häufiger sind als die Uebereinstimmung Mtth-Luk gegen Mrk. — d) Das sind die drei Hauptgründe für die Priorität des Mrk-Ev.s vor Mtth und Luk. Durch eine Reihe von einzelnen Beobachtungen läßt sich dieser Beweis noch stützen. Beachtenswert ist, daß Mrk von den entschieden legendarischen und fast in allen Punkten einander widersprechenden Erzählungen von den wunderbaren Anfängen des Lebens Jesu (Mtth 1—2; Luk 1—2) noch nichts bringt. Gesetzt, Mtth oder Luk hätten ihm als Quellen vorgelegen, so wäre

durchaus nicht einzusehen, aus welchem Grunde er jene Erzählungen unterdrückt hätte. Vergleichen wir Mtth und Mrk, so ist mit Recht darauf hingewiesen, daß, während Mrk sich fast nirgends wiederholt, Mtth eine ganze Reihe von Dubletten in seinem Bericht hat (Zusammenstellung bei Wernle: Synopt. Frage, S. 111—13); es ist aber das charakteristische Merkmal des abhängigen Schriftstellers, daß er sich durch seine verschiedenen parallelen Quellen verleiten läßt, schon einmal Berichtetes zu wiederholen. Ferner ist man darauf aufmerksam geworden, daß Mtth diejenigen at.lichen Zitate, die er mit Mrk teilt, mit einer oder zwei Ausnahmen nach der griechischen Uebersetzung bringt, während in den meisten Zitaten, die er allein bringt, sich Spuren mindestens einer starken Beeinflussung durch den hebräischen Text nachweisen lassen. An andern Stellen hat Mtth den Mrk-Text sichtlich dogmatisch verändert. Z. B. hat er das Wort des Mrk (10_{18}): „Was nennst du mich gut, niemand ist gut als Gott allein", nicht ertragen können und so verändert (Mtth 19_{17}): „Was fragst du mich nach dem Guten? (nur) Einer ist gut". Wenn Mrk (6_5) die Notiz erhalten hat, daß Jesus in Nazareth wegen des Unglaubens der Bevölkerung kein Wunder tun k o n n t e, so sagt Mtth (13_{58}) nur, daß er keine Wunder tat. Wenn Mrk berichtet (1_{34}), daß Jesus viele Kranke von denen, die man ihm brachte, heilte, so behauptet Mtth (8_{16}), daß er sie alle geheilt (vgl. auch Luk 4_{40}). Die Notiz des Mrk, daß die Verwandten Jesu kamen, um ihn nach Hause zu holen, weil er von Sinnen sei (3_{21}), haben Mtth und Luk beseitigt. Ein ganz deutliches Beispiel eines vollständigen Mißverständnisses des Mrk-Textes auf Seiten des Mtth ergibt sich auch für den Laien aus einem aufmerksamen Vergleich von Mrk 6_{29} f und Mtth 14_{12}. So hat auch Luk das Wort Mrk 13_{32}, daß auch der Sohn Tag und Stunde nicht wisse, einfach fortgelassen. — e) Natürlich ist das Ergebnis, das wir hiermit festgelegt haben, wie es bei der so verwickelten Ueberlieferungsgeschichte unserer Evv. kaum anders sein kann, k e i n s c h l e c h t h i n r e i n l i c h e s und in allen einzelnen Punkten überzeugendes. Es bleiben vielmehr im einzelnen mancherlei Schwierigkeiten. Das scheinbare Rätsel freilich, daß Mtth und Luk in der Ueberlieferung der Herrenworte, die in Mrk eine Parallelüberlieferung haben, oft starke Uebereinstimmungen und in diesen Uebereinstimmungen meistens den besseren Text zeigen, wird weiter unten seine Lösung finden. Aber auch unter den Geschichtserzählungen gibt es fast keine Perikope, wo nicht wenigstens in dieser oder jener Kleinigkeit Mtth und Luk gegen Mrk übereinstimmten. An einer Reihe einzelner Stellen hat der Bericht des Mtth oder des Luk auch Forschern, die an der allgemeinen Priorität des Mrk festhalten, immer wieder den Eindruck der Ursprünglichkeit gemacht (z. B. scheint die Darstellung in der Perikope vom kananäischen Weibe vielen bei Mtth ursprünglicher als bei Mrk). An andern Stellen kann man sich die Gründe nicht erklären, wie Mtth und Luk, vorausgesetzt daß der Evangelist Mrk ihre Quelle war, zu ihrer stark abweichenden Darstellung gekommen sind. Weshalb ließ z. B. Luk die ganze Partie Mrk 6_{45}—8_{26} fort? Das ist eine Frage, auf die noch niemand sichere Antwort hat geben können. Diesen Beobachtungen gegenüber sind dann viele Forscher zu der Annahme gekommen, daß nicht unser gegenwärtiges Mrk-Ev. die Quelle von Mtth und Luk sei, sondern ein sogenannter Urmarkus, der im allgemeinen bei unserm Mrk, oft aber auch bei Mtth und Luk getreuer erhalten sei. Daran dürfte so viel richtig sein, daß Mtth und Luk natürlich nicht genau den Mrk vor sich gehabt haben, den wir auf Grund unserer ältesten und besten Handschriften erreichen können, sondern daß sie wahrscheinlich einen stark abweichenden Mrk-Text gelesen haben, da dieser in den ältesten Zeiten sicher noch stärker im Fluß gewesen ist, als wir es heute erkennen können. Wenn nun aber die Urmarkus-Hypothese bedeuten soll, daß unser jetziger Mrk erst durch eine durchgehende planvolle Bearbeitung aus einem Urmarkus entstanden sei, so ist diese Vorstellung bis jetzt nicht bewiesen. Auch wird es auf dem Wege synoptischen Vergleiches wohl niemals gelingen, mit irgend einer Sicherheit aus unserem Mrk einen Urmarkus auszuscheiden. Eine andere und streng davon zu unterscheidende Frage ist die, ob unser Mrk-Ev. in sich Handhaben für die Annahme bietet, daß es durch Ueberarbeitung entstanden oder aus Quellen zusammengewachsen sei. Das aber ist eine Frage, die in diesem Zusammenhang nicht behandelt werden kann. Ueberhaupt werden sich manche der oben aufgezählten übrigbleibenden Schwierigkeiten durch einfachere Annahmen lösen lassen als durch die Generalhypothese eines Urmarkus. Ein großer Teil der Uebereinstimmungen von Mtth und Luk gegenüber Mrk besteht in gemeinsamen Kürzungen. Wenn nun nachgewiesen ist, daß Mtth und Luk beide an vielen Stellen den Text des Mrk systematisch kürzen, so ist nichts natürlicher, als daß sie bei diesem Verfahren sehr oft auch zufällig zusammentreffen. Auch wird auf die uns schon bekannten handschriftlichen Varianten des Mrk bereits bei der synoptischen Kritik genauer zu achten sein. Ein Beispiel mag das klar machen. Der Vers Mrk 3_{27} „[und er sprach zu ihnen:] der Sabbat wurde des Menschen wegen (gegeben) und nicht der Mensch des Sabbats wegen", — ist bei Mtth und Luk übereinstimmend fortgelassen. Aber der Vers fehlt auch in sehr alten Handschriften bei Mrk. Es wäre nun sehr wohl möglich, daß ein uralter Abschreiber des Mrk den Satz, der auf den ersten Blick den Zusammenhang störend durchbricht, beseitigt hätte, und daß Mtth und Luk bereits von dem korrigierten Mrk-Text abhängig wären. Das ist das Wahrscheinlichste; aber auch die Annahmen liegen im Bereich der Möglichkeit, daß jener Satz im ursprünglichen Mrk überhaupt nicht gestanden habe und von einem Abschreiber hineingebracht worden sei, oder daß etwa Mtth den Satz des Mrk fortgelassen, ein Abschreiber dann den Mrk nach Mtth korrigiert habe, endlich Luk den (nach Mtth) korrigierten Mrk-Text vor Augen gehabt habe. Derartige Beispiele ließen sich zu Dutzenden erbringen, und überall würde sich zeigen, daß jene übrigbleibenden Schwierigkeiten synoptischer Kritik mit der Unsicherheit in der Textüberlieferung zusammenhängen. So wird sich denn meistens bei derartigen Einzelheiten eine gesicherte Beantwortung der Probleme überhaupt nicht mehr geben lassen. Das aber darf uns an der Richtigkeit der im allgemeinen gewonnenen Ergebnisse nicht irre machen. Weiter darf man nicht überall verlangen, daß sich für jede Abweichung eines Schriftstellers von seiner Quelle auch ein uns einleuchtender Grund auffinden

lassen müsse. Man wird sich mit dem Beweis der allgemeinen Abhängigkeit begnügen lassen müssen. auch wenn man nicht alle Einzelheiten überzeugend ableiten kann, und man wird sich gewöhnen müssen, auch einmal manches auf Zufall, Willkür und Laune der einzelnen Schriftsteller zu setzen, die man sich weder als allzu unselbständige Abschreiber ihrer Quellen noch als in jedem Augenblick überlegende Bearbeiter zu denken hat. Damit soll nicht geleugnet werden, daß bei der Annahme der Markushypothese ungelöste Schwierigkeiten im einzelnen übrig bleiben. Aber man wird sich auch im allgemeinen hier mit einem „wir wissen nicht“ zufrieden geben müssen; genug, daß jene Unsicherheiten im einzelnen nicht so stark sind, daß sie uns zu einer Revision der Gesamtauffassung zwingen.

4. Steht nun fest, daß Mrk als die Quelle der beiden andern Evv. anzusehen ist, so ist damit für die Beantwortung der synoptischen Frage allerdings der Grund gelegt. Aber zur endgültigen Lösung bedarf es noch einer weiteren Annahme. Ziehen wir nämlich das gesamte Mrk-Ev. von Mtth und Luk ab, so bleibt, abgesehen von den Berichten am Anfang und am Schluß der Evv., sowohl bei Mtth wie bei Luk ein bedeutender Ueberschuß. Die weitaus größere Masse davon haben ferner Luk und Mtth gemeinsam, und dieser gemeinsame Stoff besteht fast ausschließlich aus Reden Jesu. Da man nun guten Grund hat, anzunehmen, daß Mtth und Luk ihre Evv. gänzlich unabhängig von einander geschrieben haben (Hauptbeweis: die vollkommene Verschiedenheit der Geburtsgeschichten), da ferner ein Vergleich der von beiden gemeinsam überlieferten Redesammlungen zeigt, daß bald Mtth bald Luk die Reden Jesu in ihrem ursprünglichen oder relativ ursprünglichen Wortlaut besser überliefert hat (ein gutes Beispiel, wie bald der eine, bald der andere Evangelist vom Ursprünglichen abweicht, bietet z. B. die Parabel vom hochzeitlichen Abendmahl), — so bleibt zur Erklärung dieses Tatbestandes nur die Annahme übrig, daß Mtth und Luk jene Redestücke einer gemeinsamen Quelle (Q) entnommen haben. Man erschließt demgemäß eine verloren gegangene Evangelienschrift, die im wesentlichen Herrenworte oder Herrenreden (Logien) enthalten habe. Die größere Wahrscheinlichkeit spricht nun auch dafür, daß wenigstens der größte Teil der Herrenreden, die Mtth und Luk gemeinsam erhalten haben, tatsächlich dieser einen Quelle angehört hat. Harnack hat neuerdings in einer schönen Untersuchung über diese Quelle darauf hingewiesen, daß ein beträchtlicher Teil der Reden oder Worte sich bei beiden Evangelisten nicht nur in gemeinsamer Ueberlieferung, sondern auch in derselben Reihenfolge wiederfindet. Und endlich werden auch die meisten außer der Reihenfolge befindlichen Stücke wegen ihrer inhaltlich und formell gleichen Haltung der Quelle zuzusprechen sein. Im allgemeinen wird übrigens Luk, der abgesehen von den beiden ersten Stücken (s. u.) Q als eine zusammenhängende Masse in dem Abschnitt 9_{51}—18_{14} seinem Ev. einverleibt hat, die Reihenfolge der einzelnen Stücke besser erhalten haben als Mtth, der sie bei gegebener Veranlassung abschnittweise in den Mrk-Text eingeschoben hat. Auch hat Mtth sicher die einzelnen Redestücke, die sich bei Luk noch getrennt finden, künstlich zu größeren Massen vereinigt. Demnach werden — abgesehen von einer einleitenden Sammlung von Worten Johannes des Täufers — folgende Perikopen Q angehört haben (wir geben die Perikopen nach Luk an und vermerken, wie Mtth von der im großen und ganzen bei Luk erhaltenen Reihenfolge abweicht): 1. die von Mtth 5—7 stark erweiterte, bei Luk etwa in ursprünglichem Umfang erhaltene sogenannte ¶ Bergpredigt oder der Katechismus der Urgemeinde Luk 6_{20-49}; 2. die Worte Jesu über den Täufer Luk 7_{18-35}; 3. die Jüngeraussendungsrede (Missionsrede) Luk $10_{1-12.16}$ (bei Mtth 10 stark erweitert), im Anschluß daran die Weherufe über Chorazin und Bethsaida und das Selbstbekenntnis Jesu Luk $10_{13-15.\ 21-24}$; 4. Worte über das Beten Luk $11_{1-4.\ 9-13}$ (bei Mtth in die Bergpredigt verwoben); 5. Verteidigung gegen den Beelzebub-Vorwurf und Rede über die Zeichenforderung Luk 11_{14-36}; 6. Pharisäerrede Luk 11_{37-52}; 7. Jüngerverfolgung und Jüngerbekenntnis (Luk 12_{1-12} 12_{49-56} 14_{25-27} (bei Mtth in der Jüngeraussendungsrede); 8. vom Sorgen und Schätzesammeln Luk 12_{22-34} (bei Mtth in der Bergpredigt); 9. über Wachsamkeit und Treue der Jünger Luk 12_{35-46} (bei Mtth in der großen eschatologischen Rede 24); 10. a) Gleichnisse vom Reiche Gottes Luk 13_{18-21} (bei Mtth in der großen Gleichnisrede), b) Bedingungen für den Eintritt in das Reich Gottes Luk 13_{22-30} [$_{34-35}$?] (bei Mtth zum Teil in der Bergpredigt), c) Gleichnis vom Abendmahl Luk 14_{16-24}; 11. Suchen der Verlorenen und Sündenvergebung Luk 15_{1-10} 17_{1-4} Mtth $18_{12-14.\ 6-7.\ 15.\ 21}$ f; 12. eschatologische Rede Luk 17_{22-37} (bei Mtth in der großen eschatologischen Rede [Mrk 13 = Mtth 24 = Luk 22 stammt wahrscheinlich nicht aus Q, sondern ist eine eigne Komposition des Mrk; neben der Q angehörigen Rede Luk 17_{22-37} hat sie in den Logien kaum Platz]). Ist dieser Versuch zur Wiederherstellung an vielen einzelnen Punkten auch nur ein Versuch, so wird er doch ungefähr ein Bild von der zu erschließenden Quelle geben. Auch die vorzügliche Sachordnung, die sich dabei ungesucht ergibt (zuerst der Gemeindekatechismus = Bergpredigt; dann die Auseinandersetzung mit der verwandten Sekte der Täufer, dann die Missionsrede, darauf polemische Reden 5—6, Reden, die sich mit den Pflichten der Jünger beschäftigen 7—9, endlich eschatologische Reden 10. 12), spricht für das Recht des Versuches. Einige wenige, in der Ueberlieferung des Mtth und Luk hierhin und dort verstreute Worte sind dabei fortgelassen. Fraglich ist es weiter, ob von dem Sondergut an Reden, das Mtth und Luk je für sich über den gemeinsamen Bestand hinaus überliefern, irgend etwas Q zuzuweisen sein wird. Strittig ist auch, ob wir neben den aufgezählten Reden auch die wenigen Geschichtsstücke, die Mtth und Luk über Mrk hinaus gemeinsam haben, also die Versuchungsgeschichte und die Perikope vom Hauptmann von Kapernaum, Q zuweisen sollen. Die meisten Forscher neigen dieser Annahme zu. Indes kann man sich schlecht vorstellen, wie diese wenigen Perikopen unter die so ganz anders gearteten Stücke, aus denen Q nachweislich bestand, geraten sein sollten. Man könnte daher geneigt sein, auf die Zuweisung dieser Stücke an Q zu verzichten; derartige einzelne Stücke können sehr wohl auch später fixierter mündlicher Ueberlieferung entnommen sein. Jedenfalls hat man kaum ein Recht, auf

Grund der fraglichen Zugehörigkeit dieser wenigen Stücke zu Q anzunehmen, daß diese Quelle neben den Redestücken noch umfangreichere Geschichtserzählung enthalten habe.

5. Also bleiben letztlich zwei Quellen, aus denen die große Masse der evangelischen Ueberlieferung geflossen ist: das Mrk-Ev. und die Herrenwortsammlung. Es fragt sich noch, in welchem Verhältnis sie zu einander gestanden haben. Diese Frage hat die mannigfaltigsten Beantwortungen gefunden. Eine Reihe von Forschern (vor allem B. Weiß) nehmen eine Abhängigkeit des Mrk von Q an, andere sind der Ansicht, daß beide Quellen im wesentlichen unabhängig von einander seien, neuerdings hat Wellhausen mit aller Energie den sekundären Charakter von Q gegenüber der Mrk-Ueberlieferung behauptet. Mrk habe das, was er an Reden Jesu gekannt habe, auch aufgezeichnet; fast der gesamte Inhalt von Q stelle eine spätere Schicht der Ueberlieferung dar, eine Weiterbildung der Gemeinde an den ursprünglichen Worten Jesu. Eine alle Zweifel ausschließende Antwort wird sich hier nicht mehr geben lassen; wir sind mit dieser Frage ungefähr an der Grenze unseres Wissens angelangt. Mit Recht ist auch darauf hingewiesen, daß wir es bei beiden Quellen ja von vornherein nicht mit ganz festen Größen, sondern mit einer fließenden Ueberlieferung zu tun haben, an der jeder, der sie weitergab, in den ersten Jahrzehnten der christlichen Gemeinde noch geändert haben mag, daher es denn auch nicht zu verwundern sei, wenn hier Beobachtungen beigebracht werden können, die für die Frage der Abhängigkeit der Quellen in ganz entgegengesetzte Richtungen weisen. Am unwahrscheinlichsten ist es jedenfalls, daß beide Quellen ganz unabhängig von einander entstanden sein sollten. Aber auch die Annahme, daß, als Mrk sein Ev. schrieb, noch nicht mehr Worte Jesu bekannt gewesen seien, als er überliefert hat, daß also die reiche Ueberlieferung von Q sekundär sei, traut der Gemeinde der Jünger Jesu in der Weiterbildung und Neuerfindung von Herrenworten eine unerhört schöpferische Kraft zu und unterschätzt den Charakter des Unerfindbaren, Ursprünglichen, das den Worten Jesu gerade in der Q-Ueberlieferung, auf das Große und Ganze gesehen, eignet. Wenn man diese Schwierigkeiten ernstlich ins Auge faßt, wird man zu dem Schluß gedrängt, daß Mrk nicht deshalb so wenig Herrenworte gebracht hat, weil er nicht mehr kannte, sondern eben deswegen, weil er bereits eine Quelle vorfand, in der die Herrenworte gesammelt waren. Diese Sammlung wollte er nicht wiederholen, er wollte vielmehr eine Erzählung der Geschichte des Herrenlebens bringen und hat darum nur an einzelnen Stellen seines Evangeliums Herrenworte eingestreut, wo diese ihm zur Veranschaulichung seiner Geschichtsauffassung zweckdienlich erschienen. — Auch eine Reihe von Einzelbeobachtungen bestätigt diese Vermutungen. Wenn man z. B. die Verteidigungsrede Jesu gegen den Beelzebub-Vorwurf und die Jüngeraussendungsrede bei Mrk und in der aus Mtth und Luk hier mit Sicherheit herzustellenden Quelle vergleicht, so kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß Mrk die ausführlichere Ueberlieferung in Q gekürzt und nur in Bruchstücken, nicht selten auf Kosten der Verständlichkeit, weitergegeben hat. Ferner lassen sich dem Mrk eine Reihe von dogmatischen Veränderungen in der Ueberlieferung der Herrenworte nachrechnen. Das Wort, daß die Lästerung gegen den Menschensohn vergeben werden könne (Mtth 12_{32} = Luk 12_{10}), hat Mrk $3_{28\,f}$ als bedenklich und gefährlich gestrichen. Während Mtth $10_{32\,f}$ = Luk 12_{9} Jesus bezw. dem Menschensohn nur ein entscheidendes Wort als dem Zeugen im Weltgericht gegeben wird, führt Mrk 8_{38} den Menschensohn ohne weiteres als den Weltrichter ein. Auch ist die entschieden nicht ursprüngliche Weissagung der allgemeinen Heidenmission Mrk 13_{10} erst in den Zusammenhang von Q (Mtth $10_{18\,f}$ Luk 12_{11}) eingesprengt. Den Eindruck dieses Beweises können einige gegenteilige spärliche Beobachtungen kaum verwischen. Es wird dabei bleiben, daß Mrk von Q bereits abhängig ist, und damit hätten wir endlich auch die Erklärung dafür gewonnen, daß in den überlieferten Redestücken Mtth Luk gegen Mrk den ursprünglichen Eindruck machen.

III. 1. Als älteste Quelle unsrer Evangelienliteratur hat sich demgemäß eine Sammlung von Herrenworten (Q) herausgestellt, die, von Mrk hie und da benutzt, ziemlich vollständig in Mtth und Luk aufgenommen zu sein scheint. Man kann sie recht eigentlich ein Werk der christlichen Urgemeinde nennen. Wenn man sich den Inhalt der Sammlung (s. o. II, 4) vergegenwärtigt, so wird es klar, wie die Gemeinde der Jünger Jesu sich an der Hand gesammelter Herrenworte über alle Fragen ihres gemeinsamen Lebens zu unterrichten suchte, und daß jene Sammlung diesem Bestreben ihre allmähliche Entstehung verdankte. So hat man die Sprüche der ¶ „Bergpredigt" gesammelt, um sich gleichsam einen ethischen Katechismus zu verschaffen; so grenzte man sich von der Gemeinde Johannes des Täufers ab, indem man in Worten Jesu das Verhältnis des Johannes zu ihm als das des Vorläufers festlegte; ihre Missionspflichten vergegenwärtigte sich die Gemeinde in direkten Herrengeboten; den Kampf gegen den Pharisäismus führte man mit seinen Worten (¶ Apologetik: II, 8); zum mutigen Bekenntnis, zum treuen und geduldigen Ausharren ermahnte man sich unter Hinweis auf das Gericht und die ewige Hoffnung mit seinen Sprüchen. — Was man hier schuf, war Mosaikarbeit; es waren, abgesehen von den Parabeln, meist einzelne oder wenige einzelne Worte Jesu, die man nach ihrer gegenseitigen Verwandtschaft zusammensetzte, bis dann der Schein langer und ausführlicher Reden Jesu entstand, — ein Prozeß, den wir zum Teil noch durch einen Vergleich des Mtth und Luk unmittelbar beleuchten können. Dabei ist dann eine bemerkenswerte und teilweise verhängnisvolle Verschiebung in der Ueberlieferung der Worte Jesu eingetreten. Worte, die in einem bestimmten Augenblick, zu bestimmten Zuhörern, in einem bestimmten Zusammenhang gesprochen waren, die oft die (leicht behaltbare) Spitze einer längeren Ausführung bildeten (vgl. z. B. Mrk 10_{11} mit Mtth 5_{32}), wurden aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgehoben, verloren ihren Stimmungsgehalt und ihren Augenblickscharakter und stehen nun in einem größeren Zusammenhang als ewige und allgemeingültige Gebote, — ein Prozeß, wie wenn eine glühende Metallmasse plötzlich zur Abkühlung und Erstarrung gebracht wird. Beispiele solcher — oft recht kühner — Augenblicksworte, die in der Ueber-

lieferung einen andern Charakter erhalten haben, sind Mtth 5_{17} f 5_{33} ff 5_{38} ff 10_{5} f Luk 14_{26} (vgl. die verallgemeinernde aber auch abgeschwächte Form Mtth 10_{37}), vielleicht auch Mrk 4_{11} f usw. — Nachdem dieser Prozeß der Sammlung der Worte Jesu nach bestimmten Gesichtspunkten längere Zeit in mündlicher Ueberlieferung vor sich gegangen, muß dann von einer Hand eine schriftliche Sammlung dieses Stoffes unternommen worden sein. Es ist nicht unmöglich, daß der Apostel Matthäus diese Sammlung veranstaltet hat. Wenigstens berichtet uns Papias von Hierapolis (das Zitat ist erhalten bei Eusebius: Kirchengeschichte III, 39, 16), ein Zeuge aus den ersten Jahrzehnten des 2. Jhd.s n. Chr., daß Matthäus in hebräischer Sprache die „Logia" (Herrenworte) gesammelt und ein jeder sie, so gut er konnte, übersetzt habe. Und dieses Zeugnis kann (nach dem Zusammenhang) vielleicht auf einen noch älteren Zeugen, den (Presbyter) Johannes (¶ Johannesevangelium) von Kleinasien (Ende des ersten Jhd.s), zurückgeführt werden. Freilich wird gegen die Benutzung dieses Zeugnisses eingewandt, daß Papias mit seinen Ausführungen wahrscheinlich bereits unser Mtth-Ev., das er dann als eine griechische Uebersetzung eines hebräischen (aramäischen) Evangeliums aufgefaßt haben würde, vor Augen habe, und daß „Logia" nach dem Sprachgebrauch nicht bloß Herrenworte, sondern Herrengeschichte bedeuten könne. Aber selbst wenn man die noch sehr fragliche Berechtigung dieser Einwände zugestehen wollte, so bleibt bei aller Vorsicht immer die sehr alte, ausdrückliche und schwerlich erfundene Angabe bestehen, daß der Apostel Matthäus ein Ev. geschrieben hat. Nun ist aber unser griechisches Mtth-Ev. sicher nicht das Werk eines Apostels, auch nicht die griechische Uebersetzung einer hebräischen Schrift. Wollen wir also jene Notiz zu ihrem Recht kommen lassen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß der Apostel Matthäus eine ältere Evangelienschrift geschrieben habe. Und so liegt die Vermutung sehr nahe, daß Matthäus tatsächlich der Urheber jener Herrenwort-Sammlung gewesen ist und daß unser erstes Ev. „nach Matthäus" deshalb seinen Namen bekommen hat, weil es die ältere Quellenschrift fast vollständig in sich aufgenommen hat. — Auch die Entstehungszeit der Sammlung läßt sich vielleicht noch annähernd bestimmen. Da sie wahrscheinlich von einem Apostel verfaßt ist, da Mrk, der spätestens bald nach 70 schrieb, die Schrift bereits gekannt hat, da ferner die hier gesammelten Reden Jesu den Bestand des jüdischen Volkes, des Tempels und des Kultus ganz ungezwungen voraussetzen, so werden wir nicht irregehen, wenn wir die Abfassung von Q vor 70, oder noch vor die aufgeregten Zeiten des jüdischen Krieges (66 ff) verlegen. Man hat zwar einzelne Spuren in Q nachweisen wollen, die über diese Zeit hinüberweisen. So hat man gemeint, in dem Mtth 23_{35} (Luk 11_{51}) erwähnten Baruchssohn Zacharias den jüdischen Patrioten wiederzufinden, der im Anfang des jüdischen Krieges von den Zeloten ermordet wurde, hier also einen Anachronismus in der Ueberlieferung der Worte Jesu angenommen, der erst lange nach 70 möglich gewesen wäre. Ebenso glaubt man Mtth 23_{38} = Luk 13_{34} einen Hinweis auf die Zerstörung Jerusalems zu finden. Aber diese Beobachtungen sind nicht gesichert, und wären sie es, so hätte man immerhin das volle Recht, mit nachträglichen einzelnen Erweiterungen und Umarbeitungen der ursprünglichen Sammlung zu rechnen. Andererseits weisen Worte wie Mtth 5_{17} f (Ewigkeit des Gesetzes), Mtth 10_{5} f. $_{23}$ (Ablehnung der Heidenmission), die sicher in der Sammlung gestanden haben, in eine noch frühere Zeit, in welcher der Kampf um die paulinische Heidenmission und die Predigt von der Gesetzesfreiheit hin- und herwogte. Und Worte wie Luk 6_{22} f Luk 12_{10} führen uns noch ausschließlich mitten in die Kämpfe der christlichen Gemeinde mit der jüdischen Synagoge auf dem Boden Palästinas. Es ist nicht unmöglich, daß Q bereits in den fünfziger Jahren zu Lebzeiten des Paulus entstanden ist, wenn auch freilich bei Paulus eine Bekanntschaft mit einer solchen Herrenwortsammlung kaum nachgewiesen werden kann. Die ursprüngliche Sprache jener Sammlung war sicher hebräisch (oder aramäisch, vgl. den Bericht des Papias). Mtth und Luk aber setzen bereits eine griechische und zwar dieselbe Uebersetzung voraus.

2. Als zweite evangelische Schrift entstand dann das Mrk-Ev. Der Verfasser bleibt in seiner Schrift völlig im Hintergrund. Man hat wohl vermutet, daß er mit der rätselhaften, kurzen Notiz von dem Jüngling, der bei der Gefangennahme Jesu den Häschern nackt entrann (14_{51} f), sich selbst in die Erzählung vom Leben Jesu eingeführt habe. Aber das bleibt eine Vermutung. Etwas mehr erfahren wir in dem Bericht des Papias (Eusebius: Kirchengesch. III, 39, 15), der diesmal ausdrücklich auf den Presbyter (Johannes s. o.) zurückgeführt wird. Danach soll Mrk Dolmetscher des Petrus gewesen sein und soweit seine Erinnerung reichte, genau, nur nicht in der rechten Reihenfolge, die Worte und Taten Christi (in Anlehnung an die „Lehrvorträge" des Petrus?) aufgezeichnet haben. Nun findet sich nach I Petr 5_{13} tatsächlich ein Markus in der Gefolgschaft des Petrus. Ihn hat man dann wieder mit dem Reisebegleiter, den Paulus in seinen Briefen erwähnt (Kol 4_{10} Philemon $_{24}$ II Tim $4_{\ 1}$) gleichgesetzt; und da dieser Kol 4_{10} der Vetter des Barnabas genannt wird, so wird man weiter an den Johannes Markus Apgsch $12_{12.\ 25}$ 15_{37-39} denken dürfen, der, ein Mitglied der Urgemeinde, den Paulus und Barnabas auf der ersten Missionsreise im Anfang begleitete, dann aber bei der zweiten Reise von Paulus als Begleiter abgelehnt wurde. — Ganz sicher sind alle diese Kombinationen nicht, aber wahrscheinlich. An der wichtigsten Nachricht des Papias, daß das Mrk-Ev. irgendwie mit dem Apostel Petrus und dessen Erinnerungen zusammenhängt, hat man keinen Grund zu zweifeln. Ja, es ist bedeutsam, daß das Ev. seine Erzählung vom öffentlichen Auftreten Jesu unmittelbar mit dem Bericht über die Berufung des Petrus beginnt. Andererseits wäre es freilich eine starke Uebertreibung, zu behaupten, das Ev. sei unmittelbar ein Niederschlag der Lehrvorträge des Apostelfürsten. Dafür enthält es schon zu vieles in der Berichterstattung, das einem unmittelbaren Jünger Jesu kaum zugetraut werden kann. — Die Frage nach dem Abfassungsort und dem Leserkreis des Ev. läßt sich mit Sicherheit nicht beantworten. Die ältere Ueberlieferung (aber noch nicht Papias) weist in Verbindung mit der Behauptung von dem Zusammenhang des Markus mit Petrus nach Rom. Nach Kol 4_{10} Philemon $_{24}$ ist Mrk auch in Rom gewesen. Die

Annahme ist also möglich, aber nicht gesichert. — Was die Sprache des Ev. anbetrifft, so hat Wellhausen neuerdings nachzuweisen gesucht, daß es ursprünglich aramäisch geschrieben und dann ins Griechische übersetzt worden sei. Unzweifelhaft richtig ist daran, daß Mrk einen so starken aramäischen Sprachcharakter zeigt wie keine andere Schrift des NT, von der Offenb Joh abgesehen. Aber ein durchschlagender Beweis für die Uebersetzung unseres Mrk aus einem aramäischen Text ist nicht erbracht worden. Und man müßte überdies einen außerordentlich gewandten Uebersetzer annehmen, der seiner Uebersetzung den Glanz ursprünglicher Frische zu verleihen verstanden hätte. Auch bei dem Urteil über die Zeit des Evangeliums schwanken die Forscher. Doch hat man sich ungefähr dahin geeinigt, daß es entweder kurz vor dem Jahr 70 oder nicht allzu lange nachher geschrieben sein wird. Zwingende Gründe, die Abfassung vor 70 abzulehnen, sind unseres Erachtens nicht vorhanden. — Wenn es richtig ist, daß Mrk bei Abfassung seines Evangeliums die Herrenwortsammlung bereits voraussetzte (II, 5), so können wir Plan und Zweck seiner Schrift mit Sicherheit bestimmen. Es kam ihm darauf an, neben jener Redensammlung einen Aufriß der Wirksamkeit Jesu zu geben und so eine entschiedene Lücke in der Ueberlieferung auszufüllen. Bei diesem Zweck hielt er es nicht für nötig, die Reden des Herrn in größerem Umfange aufzunehmen, er benutzte aber die Sammlung da, wo es das Interesse seiner Geschichtserzählung erforderte. — Mrk ist also der Schöpfer oder der Ueberlieferer des Aufrisses des „Lebens Jesu". Das wenige, was wir hier wissen, verdanken wir ihm. Dabei versteht sich von selbst, daß ihn kein rein historisches, biographisches Interesse leitete. Er verfolgt mit seinem „Evangelium von Jesus Christus" vor allem einen praktischen Zweck: er will damit Glauben erwecken, Mission treiben, das Christentum bereits gegen Einwürfe verteidigen usw.; aber er tut das alles im Rahmen einer Darstellung der Geschichte Jesu. — Wir müssen uns diesen ersten und die Folgezeit beherrschenden Aufriß der Wirksamkeit Jesu vergegenwärtigen. Nach der Einleitung (1_{1-13} Täufer, Taufe, Versuchung) gibt der 1. Abschnitt in der Form einer Erzählung vom ersten Tage des Auftretens Jesu eine Reihe von Beispielen seiner öffentlichen Wirksamkeit (Jüngerberufung, Synagogenpredigt, Dämonenaustreibung, Krankenheilung, Volksandrang, Einsamkeit) 1_{1-39}. 2. Nach einer vereinzelt dastehenden Heilungsgeschichte 1_{40-45} folgt eine Sammlung von Konfliktsgeschichten, die Jesus nach allen Seiten hin im Kampf zeigen (2_1—3_6). 3. Ein dritter Abschnitt stellt das Verhalten Jesu zu seinen Verwandten, zu den Gegnern und zum Volk in Gegensatz zu seinem Verkehr mit den Jüngern und gipfelt in den Gleichnisreden, die nach der bereits dogmatisch-tendenziösen Auffassung des Mrk den Zweck haben sollen, das Volk Israel zu verstocken, den Jüngern aber tiefe Geheimnisse zu enthüllen 3_7—4_{34}. 4. Eine kleine Episode aus dem Leben Jesu (Reise ans Ostufer usw.) 4_{35}—5_{43}. Darauf 5. ebenfalls ein episodenhafter Abschnitt: Verwerfung Jesu in Nazareth, Jüngeraussendung, nachträglicher Bericht vom Tode Johannes des Täufers 6_{1-29}. 6. Schwer zu zergliedern ist der Abschnitt 6_{30}—8_{26}. Um den doppelten Bericht von der wunderbaren Speisung gruppieren sich eine Reihe von Erlebnissen; der Bericht erzählt von einem fortwährenden, für uns undurchsichtig gewordenen Hin- und Herreisen Jesu. Man hat vermutet, daß der ganze Abschnitt aus zwei ursprünglich parallelen Berichten über dieselbe Zeit des Lebens Jesu, die von Mrk kritiklos nebeneinander gestellt seien, zusammengewachsen sei (6_{30}—7_{37} und 8_{1-26}). Dann folgt 7., auch von Mrk noch als der Höhepunkt der Geschichte Jesu in Galiläa aufgefaßt, das Bekenntnis des Petrus zu Cäsarea Philippi und das, was sich an Worten Jesu und weiteren Erlebnissen anschließt 8_{27}—9_{32}. Endlich 8. die letzten Worte Jesu in Galiläa 9_{33-50} und 9. die Reise nach Judäa (hier eine Sammlung von Erzählungen, in denen Jesus nach verschiedenen Seiten hin in ethisch-sozialen Fragen Stellung nimmt: Ehe, Kinder, Reichtum 10_{1-27}) 10_{1-34}. 10. Eingeleitet durch die Perikope vom Rangstreit die Ankunft Jesu in Jericho, Einzug in Jerusalem, erste Tage in Jerusalem 10_{35}—11_{25}. 11. Eine Sammlung von Streitgesprächen Jesu 11_{27}—12_{40} ($_{44}$). 12. Die große eschatologische Rede 13. 13. Die Leidensgeschichte 14—15. 14. Die Auferstehung. Mrk 16_8 bricht das Evangelium, dessen Schluß uns verloren gegangen ist, jäh ab. 16_{9-20} ist ein später angeschobener Schluß, der sich in den ältesten Handschriften des Evangeliums (B ℵ Syr. sin.) noch nicht findet. — Dieser Ueberblick über den Inhalt des Mrk-Ev. ist lehrreich. Er zeigt uns, daß der Aufriß der Geschichte Jesu nicht mit einem Male und von einer Hand angefertigt ist. Unser Ev. muß eine längere Vorgeschichte gehabt haben. Daß Mrk denselben Bericht von der wunderbaren Speisung nebst den sie umgebenden Erzählungen in zwei Redaktionen aufgenommen hat (s. o.), beweist einerseits, daß er dem Leben Jesu schon ziemlich fern stand, andererseits, daß er die Erzählungen aus dem Leben Jesu bereits in kleineren Gruppen und Reihen zusammengeordnet vorfand, sei es in festgeformter mündlicher Ueberlieferung, sei es in schriftlichen Quellen. In der Perikope der Gleichnisreden kreuzen sich zwei verschiedene Auffassungen: nach der einen gelten die Gleichnisse als geheimnisvolle Weisheit, deren Sinn die blöde Menge nicht versteht und die den Jüngern durch besondern Gnadenerweis enthüllt wird, nach der andern werden die Jünger getadelt, weil sie die Gleichnisse nicht verstehen. Abschnitte wie die paradigmatische Darstellung des Wirkens Jesu (s. o. N. 1), die Sammlung der Konfliktsgeschichten (N. 2), die Streitgespräche (N. 11), die Zusammenstellung 10_{1-27} sind vielleicht von Mrk nicht erst geschaffen, sondern von ihm bereits übernommen worden. Wir werden aber mit der Frage nach der Vorgeschichte des Mrk-Ev. wohl niemals über Vermutungen hinwegkommen. Namentlich haben die Versuche, auf Grund innerer Anzeichen zwischen einem vor unserem Evangelium liegenden Urmarkus und einer nach bestimmten Grundsätzen erfolgten redaktionellen Bearbeitung des Urmarkus zu unterscheiden, noch zu keinem allgemein anerkannten Ergebnis geführt. Neuerdings ist diese Frage besonders energisch von Joh. Weiß und Wendling in Angriff genommen, und manche gute Beobachtung ist hier gemacht worden. Doch kann ein irgendwie endgültiges Urteil noch nicht abgegeben werden. Betont aber mag noch einmal werden, daß natürlich das ursprüngliche Mrk-Ev. mehr oder min-

der stark abgewichen sein wird von dem Mrk-Ev., das wir heute auch in unsern ältesten Texten lesen. Jeder Abschreiber wird namentlich in der älteren Zeit nicht einfach und getreu abgeschrieben, sondern aus seinem Wissen Veränderungen, Ergänzungen, Streichungen vorgenommen haben. Einen Teil jener Veränderungen haben uns noch heute die Varianten unserer Handschriften bewahrt. Hier mündet die Arbeit am synoptischen Problem einerseits in die textkritische Arbeit, andrerseits in die Aufgabe einer rein sachlichen Kritik an der Ueberlieferung des Lebens Jesu, die sich auf quellenmäßige Sicherheit und literarischen Nachweis nicht mehr stützen kann.

3. Das Mtth-Ev. gibt sich als ein Evangelium des Apostels Matthäus. Dafür spricht nicht nur der Titel („nach Matthäus"), sondern auch die Tatsache, daß Mtth 9_{9-13} die Berufung des Zöllners Matthäus (im Gegensatz zu den Parallelen, wo der Name Levi lautet) berichtet. Auch die kirchliche Ueberlieferung betrachtet einstimmig das Evangelium als Schrift des Apostels Matthäus. Trotzdem kann es, so wie es vorliegt, kein Werk dieses Apostels sein. Dagegen spricht erstens die alte kirchliche Tradition, Matthäus habe hebräisch geschrieben. Nun ist aber unser erstes Evangelium griechisch abgefaßt und auf keinen Fall eine griechische Uebersetzung eines hebräisch-aramäischen Urtextes, vielmehr eine verhältnismäßig — namentlich im Vergleich mit Mrk — gut geschriebene griechische Schrift. Zweitens spricht gegen die Annahme der Abfassung von einem unmittelbaren Herrenschüler die nachgewiesene durchgängige Abhängigkeit des Evangeliums von Mrk. Drittens zeigt das Evangelium gerade in den Berichten, die es allein bringt, einen ausgesprochen legendarischen Charakter (Beispiele 1—2 14_{28-31} 17_{24-27} $27_{52-53.\ 62-66}$ 28_{2-4}). Daß dem Mtth-Ev. der apostolische Charakter zugeschrieben worden ist, erklärt sich leicht, wenn wir annehmen dürfen, daß der Evangelist die alte Herrenwort-Sammlung des Apostels Matthäus in sein Werk aufgenommen hat. Wir können uns dann auch denken, daß er ohne Arg das von ihm erweiterte Evangelium des Apostels als Mtth-Ev. der Gemeinde dargeboten hat. Er war sich bewußt, nur in einer etwas brauchbareren Form die alte Schrift weiterzugeben, und blieb mit seinem Namen und seiner Person bescheiden im Hintergrund. — Die Komposition des Mtth ist nach dem bereits Erörterten ganz durchsichtig. Der Evangelist folgt im allgemeinen (von Kap. 3 an) dem Faden der Mrk-Erzählung und hat an geeigneten Stellen die großen Herrenreden, die in diesem Umfang vielfach erst von ihm aus kleineren Stücken zusammengestellt worden sind, eingeschoben. So bringt er an dem Ort der Erzählung, wo Mrk 1_{21} die erste Synagogenpredigt Jesu erwähnt, die von ihm zusammengestellte große Bergpredigt 5—7; die Jüngeraussendungsrede, verbunden mit der Rede über den Täufer, den Weherufen, dem Selbstbekenntnis Jesu, fügt er an den von Mrk übernommenen Apostelkatalog (Kap. 10—11). Die Beelzebubrede bei Mrk gibt ihm Anlaß zur Unterbringung der umfangreicheren Rede aus Q (nebst der Rede über die Zeichenforderung 12_{22-45}). Die drei Gleichnisreden von Mrk 4 vermehrt er auf 7 (K. 13), die Rede Mrk 9 am Schluß des galiläischen Aufenthalts erweitert er zu der großen Rede über Gemeindepflichten K. 18. Die Parabel vom hochzeitlichen Abendmahl hat er dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zugesellt (22_{1-14}). Die wenigen gegen die Pharisäer gerichteten Sätze Mrk 12_{38-40} geben ihm wieder Gelegenheit, die große antipharisäische Rede aus Q einzuschieben (K. 23); an das eschatologische Kapitel des Mrk (13) hat er alles angehängt, was ihm von eschatologischen Worten des Herrn bekannt war (K. 24—25). Zu beachten ist dabei, daß Mtth des öftern durch die wiederkehrende Formel: „als aber Jesus alle diese Worte vollendet hatte", die Eintragungen aus Q selbst kennzeichnet und so von Q zu Mrk wieder hinüberleitet. Im übrigen folgt er dem Gang des Mrk, nur daß er gleich im Anfang (K. 8—9) aus verschiedenen Bestandteilen des Mrk einen zusammenhängenden Bericht über die Wundertätigkeit Jesu vorangestellt hat, der neben dem Bericht über die Berufung und Aussendung der Jünger ihm dann zur Veranschaulichung des Wortes Jesu an den Täufer 11_{2-4} dienen muß. — Mtth ist im allgemeinen bereits mehr Sammler als selbständiger Schriftsteller. Er hat z. B. Widersprüche, wie sie zwischen Mtth $10_{5.\ 23}$ (Verbot der Heidenmission vgl. auch 7_{6} 15_{24}) und Mtth 28_{19} f (unbedingtes Gebot der Mission an alle Völker) bestehen, infolge der Abhängigkeit von seinen Quellen nicht beachtet. So zeigt sein Evangelium einerseits gesetzliche Gebundenheit (5_{17} f), ja Beschränktheit (24_{20}), auf der andern Seite freiesten Universalismus (28_{19} f). Dennoch hat auch unser Evangelist seine besondere Eigentümlichkeit und bietet eine wohlüberlegte Durcharbeitung des Stoffes. Eine Reihe dogmatischer Veränderungen am Mrk ist bereits oben hervorgehoben worden (II, 3 d); sie ließe sich leicht vermehren, besonders auch durch einen Vergleich des Mtth mit Luk, da wo sie beide aus der gemeinsamen Quelle Q schöpfen. Auch den Laien ist es bekannt, daß Mtth mit besonderer Vorliebe die Erfüllung der at.lichen Weissagungen in der Geschichte Jesu nachzuweisen sucht und diese Hinweise mit einer gleichbleibenden Formel „auf daß die Schrift erfüllt würde" einleitet. Mtth ist bereits ein ausgesprochener Kirchenmann. Er betont gern die schlechthinige Autoritätsstellung der Apostel. Dahin gehört das bereits hervorgehobene Wort Mtth 28_{19} f, das die Heidenmission ausdrücklich sämtlichen Aposteln zuspricht, in schroffem Gegensatz zu der Tatsache, daß Paulus der fast ausschließliche Träger der Heidenmission gewesen ist, während die Urjünger Jesu sich als Judenmissionare gefühlt haben (Gal 2_{9}). Auch die Wertlegung auf eine bestimmte Tauffformel Mtth 28, die in den ältesten Zeiten keineswegs üblich war, ist bedeutsam. Vgl. ferner das Wort von der Schlüsselgewalt der Jünger (18_{18} nur bei Mtth!) sowie die ganze Rede K. 18 mit ihrem Drängen auf Gemeindeorganisation und Gemeindezucht. Ganz besonders bedeutsam aber ist endlich das nur von Mtth überlieferte, entschieden spätere Wort 16_{17-19} (von dem Felsen der Kirche) mit seinem beinahe schon römischen Klang. — Die Zeit des Evangeliums wird sich am ehesten etwa aus der Veränderung ergeben, die Mtth den weissagenden Worten des Mrk in seinem Kap. 24_{8-12} hat angedeihen lassen. Danach schreibt er in einer Verfolgungszeit, die sich über den ganzen Erdboden erstreckt. Er beklagt den Abfall vieler und den Verrat der Christen untereinander, die Erkaltung der Liebe, das Aufkommen der „Ungesetzlichkeit" (d. h. wahr-

scheinlich der antinomistischen Häresie). Alle diese Andeutungen weisen darauf hin, daß Mtth sein Evangelium frühestens am Ende des 1. Jhd.s geschrieben hat. Ebendahin weist die Formulierung der Gebote von der Feindesliebe 5_{44} (nach dem besseren Text; vgl. Luk 6_{27} f), auch die Seligpreisung 5_{10}, der Kampf gegen antinomistische Propheten 7_{15} ff (ursprünglicher Text bei Luk 13_{26} ff). Mtth schreibt in einer Zeit, in der die Christenheit sich bereits bange fragte, ob der Herr, der ja in der nächsten Generation wieder erscheinen sollte, noch immer nicht komme. „Der Herr verzieht" ist ein bei ihm wiederkehrender Refrain (24_{48} 25_{5}). Das alles weist auf das Ende des ersten christlichen Jhd.s.

4. Der Verfasser des Lukas-Ev. tritt mit seiner Persönlichkeit stärker heraus als die beiden andern. Er will mehr sein als einfacher Chronist, er fühlt sich ein wenig als Historiker. Er versieht sein Werk mit einer Einleitung, wie es damals üblich war, widmet es einem vornehmen Mann, gibt in dieser Einleitung Rechenschaft über seine Quellen, er legt Wert darauf, alles von Anfang an genau zu berichten. Er bringt da, wo er den Helden seiner Geschichte öffentlich auftreten läßt, ordnungsmäßig seinen Stammbaum, er bemüht sich (3_{1} ff) — wir sind ihm da sehr zu Dank verpflichtet — um eine genaue Zeitrechnung (¶ Chronologie: II). Er sucht eine innere Ordnung und eine bessere Reihenfolge der Erzählungen herzustellen — allerdings oft ohne Glück und Geschick. So hat er die Perikope von der Verwerfung Jesu in Nazareth an den Anfang des Berichts über die galiläische Wirksamkeit gestellt (4_{16} ff, entgegen Mrk 6_{1} ff), um mit der Verwerfung in Nazareth zu erklären, weshalb Jesu Wirksamkeit in Kapernaum konzentriert erscheint. Er stellt die Berufung der ersten Jünger Jesu an eine spätere Stelle (5_{1} ff entgegen Mrk 1_{16} ff), offenbar weil er der Meinung ist, daß der unbekannte Fremdling, bevor er sich durch sein Wirken ausgewiesen habe, nicht seine Jünger in der von Mrk berichteten Weise habe gewinnen können. Auch liebt er es, für die einzelnen Worte und kleinen Reden Jesu die geeigneten Gelegenheiten darzustellen. Oft begnügt er sich dabei freilich mit einer ausdrücklichen Hervorhebung dessen, was jeder selbst aus den Reden entnehmen konnte (7_{21} f). Oft gibt er entweder auf Grund älterer Ueberlieferung oder auf Grund eigenen Scharfblickes vorzügliche Fingerzeige (10_{21} 14_{25} f). Oft freilich auch trägt er haltlose Erfindungen vor, so, wenn er 10_{1} annimmt, daß die von ihm erzählte zweite Jüngeraussendungsrede zu den „70" Jüngern Jesu gesprochen worden sei, während wir in der Rede doch nur die Ueberlieferungsdublette aus Q zu der im Vorhergehenden (9_{1} ff) nach Mrk gebrachten Aussendungsrede an die Zwölf haben. — Jedenfalls erweist Luk sich vielfach als der überlegende, mit Bedacht schreibende Schriftsteller. Im Grunde aber bleibt doch auch er trotz alles höheren Strebens nur ein Chronist und Weiterüberlieferer der Tradition, wie die andern Evangelisten; einen neuen Stil der Evangelienerzählung hat er nicht geschaffen. Auch er ist wie Mtth vollkommen abhängig von seinen Quellen. Wenn wir von den ersten Kapiteln (1—2) und von der Leidens- und Auferstehungsgeschichte (22—24), in denen er viel Eigentümliches bringt, absehen, so folgt auch er, noch genauer als Mtth, dem Aufriß des Mrk. Die Hauptabweichungen haben wir bereits hervorgehoben. Unerklärlich bleibt es im ganzen, weshalb Luk den ganzen Abschnitt Mrk 6_{45}—8_{26} nicht in sein Ev. aufgenommen hat. An zwei Stellen hat er die Mrk-Komposition durchbrochen. a) 6_{20-49} schiebt er das erste Stück aus Q (die sogenannte Bergpredigt, bei ihm eine Predigt in der Ebene) ein. Daran hat er dann einen weiteren Abschnitt angehängt (7_{1}—8_{3}), in dem er die Perikopen vom Hauptmann von Kapernaum (aus Q?), vom Jüngling zu Nain, die Täuferrede (aus Q), die Erzählungen von Jesus und dem sündigen Weibe und den Frauen in der Nachfolge Jesu bringt. b) Das gesamte übrige Material aus Q, vermehrt um viele eigenartige Stücke, hat er in der Mitte seines Ev. 9_{51}—18_{14} untergebracht mit Hilfe der Fiktion, daß Jesus diese Reden auf der Reise gehalten habe, die ihn allmählich nach Jerusalem führte. Dabei ist er so mechanisch verfahren, daß er den Markusfaden fast genau da, wo er ihn 9_{50} hatte fallen lassen, (mit Weglassung einer Perikope) 18_{15} wieder aufnimmt. Es ist deshalb auch wahrscheinlich, daß Luk, wie wir bereits dargelegt haben, Charakter und Anordnung der aus Q übernommenen Stücke getreuer bewahrt hat als der in der Komposition gewaltsamer verfahrende Mtth. — Daneben hat Luk eine ganze Reihe von (zum größten Teil) höchst wertvollen Perikopen allein bewahrt. Genannt seien außer den schon oben erwähnten: 9_{51-56} $10_{17-20.\ 29-37.\ 38-42}$ $11_{5-8.\ 27-28}$ $12_{13-21.\ 49-50}$ $13_{1-9.\ 10-17}$ $14_{1-6.\ 7-14.\ 28-35}$ $15_{8-10.\ 11-32}$ $16_{1-13.\ 19-31}$ $17_{7-10.\ 11-19}$ $18_{1-8.\ 9-14}$. Ueber die Herkunft dieser Stücke, unter denen sich Perlen evangelischer Ueberlieferung, wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, vom verlorenen Sohn, vom ungerechten Haushalter, vom reichen Mann und armen Lazarus, vom Knechtslohn, vom Pharisäer und Zöllner usw. finden, sind die Forscher sich nicht einig. Viele von ihnen wollen die meisten dieser Stücke auf eine Sonderquelle des Luk zurückführen und finden den Beweis für diese Vermutung in dem vielfach innerlich verwandten und eigenartigen Charakter dieser Stücke. Aber Sicheres kann auch hier nicht ausgemacht werden, da fast alles das, was man als das Charakteristische dieser Stücke hervorgehoben hat, letztlich auch für den Evangelisten Luk selbst charakteristisch erscheint. Es bleibt also auch die Möglichkeit, daß er noch aus verschiedenen kleineren Quellen geschöpft, ja selbst noch fortlaufende mündliche Ueberlieferung in reichem Maße verwertet hat. Fast allgemein neigt man übrigens der Annahme zu, daß er in seinen beiden ersten Kapiteln eine besondre, vielleicht ursprünglich aramäisch verfaßte Quelle benutzt hat. — Jedenfalls gebührt Luk der Ruhm, uns das vollständigste, und wir können auch wohl sagen: das schönste Evangelium erhalten zu haben. Es liegt ein eigentümlicher Glanz über seiner Schrift, und wir werden, so groß wir uns auch die Abhängigkeit des Evangelisten von seinen Quellen denken, doch kaum fehlgehen, wenn wir etwas davon auf Rechnung seiner schriftstellerischen Eigentümlichkeit setzen. Hat er z. B. die Erzählung von der Geburt Jesu nicht bloß übernommen, sondern selbst stilisiert, so würde er damit beweisen, daß er die Fähigkeit zu kraftvoller, dichterischer Darstellung im höchsten Maße besessen hat. — Ueber die Person des Lukas ist nicht viel zu sagen. Jedenfalls ist er der Schriftsteller, dem wir noch ein zweites Werk, die ¶ Apostelgeschichte,

verdanken. Ob er wirklich der Begleiter des Paulus selbst war, der in den sogenannten „Wir-Stücken" der Apostelgeschichte redet, wie neuerdings wieder von Harnack mit aller Bestimmtheit behauptet wird, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist Luk entschiedener Universalist; ein Vertreter heidenchristlicher Kirche und heidenchristlicher Stimmung schreibt er für das Milieu des Heidenchristentums. Die palästinensisch-jüdische Färbung, die in den andern beiden Evv. besser erhalten ist, hat er deshalb vielfach, namentlich in der Ueberlieferung der Worte Jesu, bewußt abgestreift. Ein Vergleich der ¶ Bergpredigt bei Mtth und Luk macht das deutlich. Besonders betont er alle universalistischen Ansätze im Evangelium Jesu, hebt dessen Verkehr mit den Samaritern gern hervor und unterstreicht die kritische Stimmung in seinen Worten gegenüber dem Volk Israel. In das Gleichnis vom Abendmahl hat er den Befehl der Heidenmission fast gewaltsam hineingedeutet. Ganz besonderes Gewicht legt er in seinem Evangelium auf die Empfehlung des armen, entsagenden Lebens und einer alles Unrecht tapfer duldenden, Gewalt mit Liebe überwindenden Grundstimmung. Schneidend und scharf ist bei ihm die Polemik gegen die Reichen und den Reichtum (¶ Apologetik: II, 8). Aber urevangelische Ideen bringt er besser noch zur Geltung als die beiden andern Evangelisten, wenn er die vergebende Sünderliebe Jesu in so strahlendem Licht erscheinen läßt. Sein Evangelium ist die Erläuterung des Wortes, das er über die Geburtsgeschichte schreibt: Euch ist heute der Heiland geboren. — Ueber die Zeit des Evangeliums läßt sich kaum etwas Bestimmteres sagen. Sicher ist es nach 70 geschrieben, andererseits wird man allzuweit in das zweite Jahrhundert mit ihm kaum hineingehen dürfen.

A. Huck: Synopse der drei ersten Evangelien (griechisch), (1892) 1906 [3]; — Ders.: Deutsche Evangelien-Synopse, 1908. — Für die Geschichte der synoptischen Frage wichtig: J. Gottfried Eichhorn: Einl. in das NT I, 1804, S. 353 ff (Annahme eines Urevangeliums, also einer verloren gegangenen Quelle); — Karl Gieseler: Historisch-krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale d. schriftlichen Evangelien, 1818 (Hypothese mündlicher Tradition); — Friedrich Schleiermacher: Kritischer Versuch über d. Schriften des Luk, 1817, und Einleitung ins NT (Annahme vieler einzelner kleiner Quellen: „Diegesen"); — J. Jakob Griesbach: Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, 1789/90 (Nachweis, daß das Ev. Mrk ganz und gar aus den Schriften des Mtth und Luk exzerpiert sei); — Chr. Hermann Weiße: Die evangelische Gesch. kritisch und philosophisch behandelt, 1838; — Chr. Gottlieb Wilke: Der Urevangelist, 1838; (Weiße und Wilke kann man als die Väter der modernen synoptischen Kritik bezeichnen); — Ferdinand Christian Baur: Kritische Untersuchungen ü. d. kanonischen Evangelien, 1847 (Baur war der geniale Urheber der Tendenzkritik); — Bruno Bauer: Kritik der Evangelien, 1850 (radikal-kritischer Standpunkt, der neuerdings wieder Einfluß zu gewinnen beginnt). — Die bedeutsamsten Arbeiten, die den gegenwärtigen Stand der synoptischen Frage charakterisieren: Karl Weizsäcker: Untersuchung über die evang. Gesch., (1864) 1901 [2]; — Bernhard Weiß: Das Mrk-Ev. u. seine synopt. Parallelen, 1872; — Ders.: Das Mtth-Ev. u. seine Luk-Parallelen, 1876; — Ders.: Quellen des Luk-Ev., 1907; — Heinrich Holtzmann: Die synoptischen Evangelien, 1863; — Ders.: Handkommentar zum NT I, 1, (1889) 1901 [3]; — Paul Wernle: Die synoptische Frage, 1899; — Johannes Weiß: Das älteste Ev., 1903; — Julius Wellhausen: Das Ev. Marci übersetzt u. erklärt, (1903) 1909 [2]; — Ders.: Das Ev. Matthaei, 1904; — Ders.: Das Ev. Lucae, 1904; — Ders.: Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905; — Adolf Jülicher: Einleitung in das NT, 1906 [5. 6], S. 251—342 (augenblicklich der beste Ueberblick über die ganze Frage); — E. Wendling: Ur-Markus, 1905; — Ders.: Die Entstehung d. Mrk-Ev., 1908. — Endlich sind die Einleitungen sämtlicher großen „Leben Jesu" zu vergleichen. **Bousset.**

Evangelienharmonie. Unter E. versteht man gegenwärtig eine aus dem Wortlaut der vier Evangelien zusammengestellte fortlaufende Erzählung des Lebens Jesu. Dabei werden die parallelen Abschnitte der Evangelien, vor allem der Synoptiker, nur einmal in den Text gestellt. Durch diese Auslassung der parallelen Abschnitte und durch die Ineinanderflechtung der Berichte aller vier Evangelien unterscheidet sich die E. von der Synopse, die den Text der drei ersten, gelegentlich auch den des vierten Evangeliums, auf nebeneinanderstehenden Spalten bringt. — Die älteste nachweisbare E. wurde bereits im 2. Jhd. angefertigt: Tatians Diatessaron (¶ Bibel: II. A, 1 b, 3 c und B, 3 b). Mit Tatians Diatessaron hängt eine arabische und dann weiter eine lateinische E. zusammen, die Viktor von Capua in den Codex Fuldensis des NT, 546 geschrieben, eintragen ließ, und die im Mittelalter weite Verbreitung fand. An die deutsche Uebertragung dieser lateinischen Harmonie knüpft das schönste religiöse Epos der deutschen Literatur an, der ¶ Heliand, die altniedersächsische E., in Stabreimen, die im 9. Jhd. entstand. Ein anderes berühmtes Denkmal altdeutschen Schrifttums, das Evangelienbuch des Mönches Otfried von Weißenburg, stellt ebenfalls den Inhalt der Evangelien und zwar in endgereimten Zeilen und in oberdeutscher (fränkischer) Mundart dar. Der Protestantismus hat verschiedene E.n hervorgebracht, von denen die des Andreas Osiander zu Nürnberg hier genannt werden mag. Sie erschien 1537 in Basel unter dem Titel Harmoniae evangelicae libri IV Graece et Latine. In diesem Titel wird zum erstenmal der Ausdruck E. gebraucht.

RE³ V, S. 653—661. **Knopf.**

Evangelien-Literatur ¶ Literaturgeschichte des NT.

Evangelisation.

1. E. unter nichtevangelischen Christen; — 2. E. unter Evangelischen: a) Geschichtl. Darstellung; — b) Beurteilung.

E. ist nach dem Wortsinn jede Verkündigung des Evangeliums, ganz gleich, unter welchen Umständen sie geschieht. Man dachte dabei aber oft an eine Wirksamkeit zur Erweckung spezifisch evangelischen Lebens in katholischen Gebieten; infolge weiter Fassung des Begriffs „evangelisch" bezog man auch häufig zugleich die Tätigkeit mittelalterlicher, wenn auch gut katholischer „Reformatoren" in den Sammelnamen ein, wenn sie nur gegen Veräußerlichung und Gleichgültigkeit im Sinne ernsten Christentums ihre Stimme erhoben hatten. Diese Beziehung auf Mittelalterliches ist zurückgetreten; im übrigen aber ist die eben dargelegte Bedeutung geblieben. E. ist demnach 1. die Arbeit der Ausbreitung evangelischen Glaubens unter christlichen, nicht-evangelischen Völkern. Doch ist das Wort jetzt noch 2. in einem andern Sinne gebräuchlich und fast gebräuchlicher geworden als

in dem ersteren, nämlich im Sinn der auf innerliches, wahrhaft evangelisches Leben abzielenden Evangeliumsverkündigung unter Evangelischen, welche diesem Leben entfremdet sind, sofern diese Verkündigung nicht in den geordneten kirchlichen Formen erfolgt. Weil in beiden Bedeutungen vielfach durch Nichtgeistliche geübt, ist E. oft mit ¶ Laienpredigt verwechselt worden; doch decken sich die beiden Begriffe nicht entfernt.

1. Die alten und die durch Zuzug oder Zusammenschluß Altevangelischer entstehenden neuen zerstreuten evangelischen Gemeinden in nichtevangelischen Gebieten haben nicht in erster Linie die Aufgabe der E., sondern die der Erhaltung und Belebung evangelischen Lebens; sie gehören daher nicht hierher (¶ Diaspora: II). Dagegen sind besonders zu nennen: a) die ¶ Waldenser, insofern diese die E. ¶ Italiens ausdrücklich in Angriff genommen haben und kraftvoll betreiben; — b) die ¶ Chiesa evangelica italiana; — c) die englischen und amerikanischen E.s-Arbeiten in Italien: Wesleyaner (¶ Methodisten) seit 1861 mit über 50 Stationen; amerikanische bischöfliche ¶ Methodisten seit 1873 mit gleichfalls reichlich 50 Gemeinden und Stationen sowie mit einer theologischen Schule; ¶ Baptisten mit ca. 80 Stationen; — d) das E.s-Werk des Pastors Fritz ¶ Fliedner und seiner Nachfolger in ¶ Spanien; — e) die Église chrétienne missionnaire in ¶ Belgien, welche ganz aus früheren Katholiken zusammengesetzt ist; — f) ebenso die Arbeiten der deutschen Orientmission (¶ Orient usw.) in Rußland und Armenien, die amerikanische Mission in Armenien und — g) die deutsch-evangelischen Liebeswerke in Palästina (¶ Orient usw.). — h) Die ¶ Los von Rom-Bewegung in Frankreich und Oesterreich mag gleichfalls hierher gezählt sein; gefördert wird die österreichische namentlich vom ¶ Evangelischen Bund. — i) In Deutschland und Oesterreich betreibt die ¶ Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums E.s-Arbeit unter Katholiken. — Die Aufgabe der E. wird dabei von den verschiedenen Veranstaltungen keineswegs gleichmäßig gefaßt. Sie betrachten zwar alle die Erweckung rechten evangelisch-christlichen Lebens in den Herzen als die Hauptaufgabe, und die Erzielung des Anschlusses der so Beeinflußten an eine evangelische Kirchengemeinschaft nur als Folge der innerlichen Wandlung; infolgedessen verschmähen sie sämtlich gewisse Methoden der römisch-katholischen ¶ Propaganda. Aber sie beobachten hinsichtlich dieses Anschlusses doch ein verschiedenes Verfahren; während die Einen ihn als unbedingt notwendig betrachten, legen andere auf ihn wenig Gewicht; namentlich gilt das von der zuletzt genannten Gesellschaft. — Das Urteil über diese E.s-Arbeit ist geteilt. Doch findet sie, soweit sie in fast ganz katholischen Ländern getrieben wird, die Zustimmung fast aller kirchlichen evangelischen Kreise; namentlich erfreut sich die Arbeit in Spanien schon lange ziemlich erheblicher Popularität. Der Uebertragung dieser Arbeit nach Deutschland stehen dagegen viele ernste und sehr bewußt evangelische Christen mit starken Bedenken gegenüber. Diese Spaltung des Urteils beruht nicht etwa auf Inkonsequenz, als wollte man, was man anderswo gutheißt, nur im eigenen Land nicht billigen, wo man die Folgen der Erbitterung auf katholischer Seite selbst tragen und, wenigstens teilweis, das moralische Recht zur Entrüstung über katholische Propaganda verlieren müßte; sondern sie ist in der großen Verschiedenheit der Verhältnisse begründet. In ganz katholischen Ländern ist der Katholizismus ein anderer als der vom Protestantismus vielfach befruchtete deutsche Katholizismus; auch fehlt dort in ganz anderem Maße als hier dem Volk jegliche, auch die geringste, Kenntnis des Protestantismus. Diese Erwägungen geben das Recht zur E. in solchen Völkern, während in Deutschland das geschichtlich gewordene, gegenseitige Kenntnis wenigstens einigermaßen vermittelnde Zusammenleben der Konfessionen die Aufgabe als nicht ebenso dringlich erscheinen läßt und das mühsam durch künstliche Maßregeln aufrecht erhaltene, halbwegs friedliche Verhältnis der Konfessionen ihre Inangriffnahme geradezu widerrät.

2. a) Die E. unter Evangelischen geht im letzten Grund vom Methodismus (¶ Methodisten) aus, der auch nach Deutschland herübergewirkt hat. Hier waren es pietistische Kreise, die zunächst ohne Organisation evangelistisch tätig waren: man kann die Tätigkeit der Stundenhalter in Württemberg, auch die mancher Vertreter der Erweckungsbewegung (¶ Pietismus: II) nach den Freiheitskriegen in Norddeutschland dahin rechnen. Bald folgten einige Organisationen, so vor allem die Gründung der Anstalt für Pilgermission ¶ Chrischona bei Basel (1840), deren Zöglinge in der Schweiz, in Deutschland und Oesterreich die E. lebhaft betrieben, und zwar in solcher Gleichgültigkeit gegen die kirchlichen Ordnungen, daß Konflikte vielfach unvermeidlich waren. Andere ähnlich gerichtete Gesellschaften, die in jener Zeit entstanden, faßten mehr die Schriftenverbreitung als die Wortverkündigung ins Auge. Bedeutungsvoll, wenn auch nicht sofort wirksam wurde das Eintreten J. H. Wicherns für die E. (¶ Innere Mission). Er ging von der Tatsache aus, daß weite, dem Christentum entfremdete Massen vom geordneten kirchlichen Amt nicht erreicht werden, und forderte daher schon in seiner berühmten Denkschrift (1849), daß das Evangelium in neuer, kräftiger, anregender Weise wieder „von den Dächern" gepredigt werde: die Kirche müsse in den Besitz des Instituts der wandernden oder Reise- und Straßenprediger gelangen. Er verwies dafür ausdrücklich auf englische Vorbilder. Obwohl von ihm energisch festgehalten und in mehrfachen späteren Kundgebungen wieder erneuert und weiter ausgebaut, sind seine Forderungen doch von der seinem Zeichen folgenden Inneren Mission nur in sehr bescheidenem Umfang verwirklicht worden; hie und da wurden Pastoren als Reiseprediger, aber meist zum Zwecke der Propaganda für Innere Mission, nicht zur eigentlichen E., berufen; die als Stadtmissionare angestellten „Brüder" (¶ Diakonen usw.) bekamen oft auch Bibelstunden zu halten; aber die Heranziehung von nicht theologisch gebildeten Kräften zur E., die Wichern lebhaft befürwortet hatte, gewann keine nennenswerte Ausdehnung. Seit den siebziger Jahren wirkten dann wieder amerikanische und englische Persönlichkeiten und Bewegungen stark nach Deutschland herüber. Charles ¶ Finney, ein Kongregationalist, hatte seit dem vierten Jahrzehnt des 19. Jhd.s in Amerika und zweimal (1848 und 1858) in England Erweckungsarbeit in großem Stil betrieben und zugleich durch Fortbildung von Gedanken Wesleys (¶ Methodisten)

über das volle Heil in Christo, zu welchem nicht bloß Erlösung von der Schuld, sondern auch von der Macht der Sünde gehöre, eine „Heiligungsbewegung" unter bereits Gläubigen eingeleitet. Unterstützt von dem E.s-Sänger ¶ Sankey hatte ¶ Moody (1837—1899), gleichfalls amerikanischer Kongregationalist, die von Finney begonnene E.s-Arbeit fortgesetzt, während ein Fabrikant aus Philadelphia, Robert Pearsall ¶ Smith, in England (sogen. Oxforder Bewegung) und in Deutschland (1875) im Sinne der Heiligungsbewegung tätig war. An der großen, unter dem Zeichen Smith' stehenden Konferenz zu Brighton 1875 nahmen auch viele deutsche Geistliche teil. Smith selbst schied aus durch Erkrankung (oder sittlichen Fall? die Urteile gehen auseinander); andere setzten das Werk fort, so in den achtziger Jahren der deutsch-amerikanische Methodist v. Schlümbach auf Reisen durch Deutschland. Eine Anzahl von diesen Bewegungen beeinflußter Männer, an ihrer Spitze Prof. ¶ Christlieb in Bonn, ferner v. Oertzen, Graf ¶ Bernstorff, Graf Pückler und der damals als Evangelist im Dienst der Evangelischen Gesellschaft in Bern (früher im Missionsdienst) tätige Elias ¶ Schrenk, gründeten 1884 den „Deutschen Evangelisationsverein", der in Bonn eine Schule zur Ausbildung von Evangelisten ins Leben rief (das „Johanneum", später nach Barmen verlegt). Dem Verein wurde, anfänglichen kirchlich gleichgültigen Tendenzen entgegen, die Zurückgewinnung der gottentfremdeten Massen für Christentum **und Kirche** zum Zweck gesetzt. Seit 1886 widmete sich Schrenk mit großen Erfolgen ganz der E.s-Arbeit namentlich im deutschen Westen. Die Schüler des Johanneums sind zum kleinsten Teil eigentliche Evangelisten geworden, aber in ihren Stellungen in Gemeinschaftspflege, Stadtmission und Vereinsarbeit hielten sie doch zur E. vielfach fördernde Beziehungen aufrecht. Außerdem widmeten sich nun mehrere einzelne Männer, die entweder der Gabe „erwecklicher" Rede besonders mächtig (Samuel ¶ Keller) oder für die religiöse Beeinflussung gebildeter Unkirchlicher besonders befähigt waren (Johannes ¶ Müller), in außerordentlich verschiedener Weise der E. Die Berliner Tätigkeit Adolf ¶ Stöckers in den ersten Jahren der christlich-sozialen Partei zeigt zwar auch evangelisatorischen Einschlag, ist aber zugleich dermaßen politisch gestimmt, daß sie aus dem Rahmen der E.s-Arbeit herausfällt. Die dem „Deutschen Evangelisationsverein" nahestehenden Kreise schufen sich seit 1888 einen Mittelpunkt in den Versammlungen der in jeder Pfingstwoche tagenden Gnadauer Konferenz. War es bisher, außer durch Schrenk und Keller, zu größeren Wirkungen nicht gekommen, aber auch ohne erhebliche Konflikte mit Kirche und Pfarramt abgegangen, so bedeutete das Eintreten der Gemeinschaftsbewegung in die E. (¶ Gemeinschaftschristentum) seit den neunziger Jahren einen neuen Abschnitt. Sie führte sich an neuen Orten fast stets durch E.en, die mit großer Reklame angekündigt wurden, ein, veranstaltete aber, auch wo sie festen Fuß gefaßt hatte, solche ständig weiter. Während Wichern jede methodistische Treiberei entschieden abgelehnt und enge Verbindung mit der Kirche immer als selbstverständlich vorausgesetzt hatte, nahm diese Bewegung zumeist auf Kirche und Pfarramt herzlich wenig Rücksicht, machte ihre Wirksamkeit jedenfalls nirgends von deren Zustimmung abhängig und nahm eine der methodistischen recht ähnliche Methode an. Sie evangelisiert in eigenen und gemieteten Sälen, durch noch im landeskirchlichen Amt befindliche oder aus demselben ausgeschiedene Pastoren, durch Johanneumsschüler und sonstige irgend zur „erwecklichen" Rede befähigte Laienkräfte; auch Angehörige nichtlandeskirchlicher Religionsgemeinschaften (z. B. der Darbyst General v. Viebahn) werden dazu reichlich herangezogen. Zum Zweck der E. ist von dem am wenigsten kirchlich gerichteten, am stärksten methodistisch beeinflußten Flügel der Bewegung die „Deutsche **Zeltmission**" begründet worden, die im Sommer, meist monatweise den Ort wechselnd, in eigens dafür praktisch erbauten, sehr großen, 1000—2000 Menschen fassenden, leicht transportabeln Zelten arbeitet. Solche Zelte bestehen zur Zeit bereits 6; die Evangelisten Vetter und Großmann sind neben vielen andern in der Zeltmission wirksam. In der Regel wird die Arbeit wochenlang vorher durch Plakate und durch Zeitungen bekannt gemacht. Die Abendversammlungen bringen gemeinsame Gesänge aus einem entsprechend zusammengestellten, wenige deutsche Choräle, aber viele der Heiligungs- und E.s-Bewegung entstammende, von England herkommende Lieder enthaltenden Heft („Siegeslieder"), ferner Chorgesänge, ausgeführt von einem aus Mitgliedern der Gemeinschaften und der „Sekten" der Gegend gebildeten Chor, vor allem aber möglichst drastische und kräftig-populäre religiöse Ansprachen. Außerdem werden Nachmittags Bibelstunden zur Vertiefung der Wirkung auf Angeregte gehalten. Diese Zeltmission hat bereits in sehr vielen größeren Städten Deutschlands gearbeitet; charakteristisch ist für sie, daß sie wie derjenige Flügel des ¶ Gemeinschaftschristentums, dem sie entstammt, auf „Allianzstandpunkt" steht, d. h. sich um die Kirchengrenzen nicht kümmert und sich gleichmäßig auf alle ¶ Denominationen stützt, insbesondere mit ¶ Methodisten, ¶ Baptisten und ¶ Darbysten engste Fühlung hält. Uebrigens hat ein Prediger Duprée in Essen außerdem eine eigens diesen Standpunkt vertretende Allianz-Zeltmission geschaffen. Nicht überall, aber doch vielfach hat die Zeltmission großen Zulauf gefunden; die dauernde Wirkung ist aber nur vereinzelt stärker gewesen. — Unter dem Eindruck des Einsetzens dieser E.s-Bewegung und in dem Wunsch, die Arbeit, soweit sie nötig und berechtigt erschien, kirchlicherseits in Angriff genommen zu sehen, beschäftigte sich die (Eisenacher) ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen 1896 und die preußische Generalsynode 1897 mit der Frage der E., und der altpreußische Evangelische Oberkirchenrat sprach 1898 den Konsistorien den Wunsch aus, daß provinzielle kirchliche Ausschüsse unter Leitung der ¶ Generalsuperintendenten die Sache betreiben möchten. Er hatte dabei vornehmlich eine, zwar auch durch Laien geschehende, aber doch mit den kirchlichen Amtsträgern in Verbindung stehende vermehrte Wortverkündigung in besonders geeigneter, jedenfalls gegenüber der kirchlichen Predigt freieren Form, im Auge. Der Anregung ist verhältnismäßig wenig Folge gegeben worden; meist nur so, daß die leitenden kirchlichen Personen durch persönliche Fühlungnahme zur Verständigung

zu wirken suchten. Eine recht eigentlich „kirchliche“ E. größeren Maßstabs ist in Schlesien durch den Provinzialverein für Innere Mission eingerichtet worden, anfangs durch wechselnde Kräfte, später durch einen eigens dafür angestellten Vereinsgeistlichen, einen Pastor der Landeskirche. Diese E. ist vielfach auch in Landgemeinden gegangen; sie macht ihre Tätigkeit bis jetzt von der Zustimmung der kirchlichen Gemeindeleitung abhängig, richtet sich in der äußeren Art ziemlich genau nach der „freien“ E., versucht insbesondere gleichfalls die religiöse Rede durch Bilder und Geschichten anziehend zu gestalten, vermeidet aber die Auswüchse methodistischer Bekehrungspraxis. — Während diese kirchliche E. natürlich mit ihrer Verkündigung in den Bahnen der Kirchenlehre bleibt, nimmt die geschilderte freie E. ihren Lehrcharakter, soweit von solchem überhaupt die Rede sein kann, von der Gemeinschaftsbewegung, mit welcher sie eng zusammenhängt, und zwar ist in ihr die Art des radikalsten Flügels derselben vorherrschend. Unter Verwerfung der theologisch-wissenschaftlichen Arbeit wird die krasseste Wort-Inspiration vorausgesetzt und verkündigt (Einflüsse der ¶ Darbysten); alle wissenschaftliche Kritik wird selbstverständlich aufs schärfste bekämpft. Die Kirche selbst wird nicht selten rücksichtslos kritisiert, ihr Wert nirgends gewürdigt. Auf die Bekehrung des Einzelnen wird aller Wert gelegt; diese Bekehrung wird zwar theoretisch ganz als Gottes Werk bezeichnet, praktisch aber vom Menschen selber verlangt. Sie gilt als ein sich einmalig vollziehender, abgeschlossener Akt; als Ergebnis der Arbeit der E. werden die „Bekehrten“ gezählt. Zur Herbeiführung dieser Bekehrung dient grausige Darstellung des Sündenelends, sehr lichte Schilderung der Herrlichkeit des Bekehrtseins, nervenerschütternder Hinweis auf mögliche Nähe des Todes, auf die Schrecken der Ewigkeit, auf die Furchtbarkeit des göttlichen Zorns. Im übrigen treten die Lehrgedanken in den E.s-Reden sehr zurück; es handelt sich ja immer um Sündenerkenntnis und Gnadenergreifung; die Vertiefung der religiösen Erkenntnis, soweit von solcher überhaupt die Rede sein kann, überläßt man der späteren Arbeit der Gemeinschaften. Der Gebrauch der Bibel ist ein ganz naiver; jedes geschichtliche Verständnis fehlt, ja es fehlt sogar die Empfindung, daß solches nötig ist; natürlich wird daher das der Ansprache zugrundeliegende Bibelwort höchst willkürlich gebraucht, indem man es sagen läßt, was es eben sagen soll. Die Gewonnenen werden auf christliche Versammlungen am selben Ort hingewiesen, in der Regel auf die Gemeinschaften, die Methodisten, Baptisten, Heilsarmee usw., selten auf die kirchlichen Gottesdienste.

b) Beurteilung. Durch alle ihre Arbeiten, denen ähnliche Veranstaltungen der ¶ Heilsarmee und anderer nichtlandeskirchlicher Gemeinschaften zur Seite traten, ist die E. ein sehr bemerkenswerter Faktor unseres kirchlichen Lebens geworden, und niemand wird ihr bestreiten können, daß sie zur Belebung des religiösen Lebens in Deutschland namentlich im letzten Jahrzehnt erheblich beigetragen hat. Allerdings ist der eigentliche Zweck, die dem kirchlichen Leben und dem Christentum Entfremdeten zu gewinnen, nur in verschwindend geringem Maße erreicht worden; Einzelne sind gekommen, die Massen nicht. Den weitaus größten Teil der mancherorts sehr zahlreichen Besucher der E.s-Reden bilden, selbst oft in den Zelten, die Glieder der Gemeinschaften aller Art und gut kirchliche Leute, also nicht die am wenigsten, sondern die am meisten religiösen Glieder des deutschen Volks. Diese werden durch die E. gewiß im Sinne der Vertiefung des sittlichen und religiösen Lebens beeinflußt; aber zugleich werden sie von der „freien E.“ sehr oft an ihrer Kirche irre gemacht und den Gemeinschaften oder „Sekten“ zugeführt. Die Frömmigkeit, welche von dieser E. gepflegt wird, ist die aufgeregte, ungesunde der genannten Kreise. Alle diese Umstände reichen hin, um die Tätigkeit der freien E. im wesentlichen ungünstig zu beurteilen. Die der kirchlichen E. und die Samuel Kellers verdienen freundlichere Beachtung; doch vermögen beide sich von den Gefahren dieser Bekehrungsarbeit nicht völlig freizuhalten. Keller hat auch oft, in Kirchen zugelassen, die Kanzel zur Bekämpfung freierer theologischer Richtungen rücksichtslos benutzt. Eine Beurteilung ganz für sich hat Johannes ¶ Müller zu beanspruchen.

Mit alledem soll keineswegs jeglicher E. ihr Recht abgesprochen werden. Unfraglich besteht die Pflicht, das Evangelium an diejenigen heranzubringen, die der Kirche kühl gegenüberstehen; mindestens muß der Versuch dazu immer wieder gemacht werden. Unfraglich ist auch die kirchliche Predigt durch Raum und Herkommen allzu gebunden, als daß gerade sie diese Aufgabe übernehmen könnte. Man wird in der Tat allerhand andere Räume und eine freiere Redeweise dabei benutzen müssen. Auch gegen die Heranziehung von Nichttheologen ist garnichts einzuwenden; wofern man nur nicht junge, unerfahrene Leute auf Grund irgend eines Ausbildungskursus für approbiert erklärt und nun ihre eigene Untheologie ohne Leitung und Aufsicht in die Gemeinden bringen läßt, werden sie oft besser als Prediger mit offiziellem Titel an die Menschen herankommen (¶ Laienpredigt). Irgend welcher Leitung wird es allerdings bedürfen, wenn nicht, wie jetzt in der mit der Gemeinschaftsbewegung zusammenhängenden E., warmer religiöser Eifer mit Schwärmerei und Unverstand sich paaren soll. Auch darf die Verkündigung nicht, wie in dieser, auf Nervenwirkung und Erschütterungspraxis ausgehen; ganz abgesehen von der grundsätzlichen Verwerflichkeit dieser Mittel ist zu bedenken, daß die Zahl der solcher Rede zugänglichen Menschen sehr begrenzt ist. Die Fesselung des Interesses ist allerdings durchaus notwendig; im übrigen aber muß neben der rein religiösen E.s-Rede auch solche stehen, die auf die Denkfragen eingeht, deren falsche Lösung vielfach von der Kirche abhält (¶ Diskussionsabende). Auch Kurse populärtheologischen Inhalts für Gebildete werden nützlich sein, doch fällt deren Abhaltung mehr in das Gebiet der praktischen Apologetik. Die geeignetste und durchaus berufene Stelle zur Veranstaltung evangelisatorischer Arbeit werden überall die Gemeinden und ihre Leitungen selbst sein; ohne deren Zustimmung unternommene E.en bedeuten jedenfalls (außer in den ganz großen Städten, manchmal auch dort) eine unverantwortliche Störung des Gemeindelebens. —

Ueber E. im Auslande ¶ Evangelische Gesellschaft von Frankreich und von Genf.

Paul Wurster: Die Lehre von der Inneren Mission, 1895, S. 404 ff; — Theodor Schäfer: Leitfaden der Inneren Mission, 1903[4], S. 167 ff; — Kahlenbeck: RE[3] V, S. 66 ff; — Chr. Dietrich und Ferdinand Brockes: Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands, 1903; — Paul Fleisch: Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 1906[2]; — Ders.: Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 und 1907, 1908; — Rudolf Wielandt: Die Arbeit an den Suchenden aller Stände, 1906; — Ernst Bunke: Innerkirchliche Evangelisation, in: Johannes Schneider: Kirchliches Jahrbuch, seit 1900; — Elias Schrenk: Pilgerleben und Pilgerarbeit (Selbstbiographie), 1905; — Paul Grünberg: Die Evangelisationsvorträge des Predigers Elias Schrenk, ZThK 1897, S. 265 ff; — Martin Schian: Die moderne deutsche Erweckungspredigt, ZThK 1907, S. 235 ff; — Ders.: Die moderne Gemeinschaftsbewegung, 1909; — Traugott Hahn: E. und Gemeinschaftspflege. Mit besonderer Berücksichtigung der luth. Kirche in Rußland, Bd. I: Die E., 1909. — Weitere sehr reiche Literaturangaben namentlich bei Fleisch und Schäfer. **Schian.**

Evangelisch als Konfessionsbezeichnung.

1. Die Frühzeit der Reformation; — 2. Die amtliche Fixierung; — 3. Evangelisch als Unionsname.

1. Da die Reformatoren den modernen Begriff der Konfession nicht kennen, vielmehr festhalten an der einen christlichen Gesellschaftsgrundlage, die es nur von der durch Rom bewirkten Verderbnis zu reinigen, zu „reformieren" gilt, können sie nicht die Urheber dieser Konfessionsbezeichnung sein. Dennoch haben sie sie angebahnt. Zunächst schon dadurch, daß von dem Augenblicke ab (ca. 1519/20, der markanteste Ausdruck vor aller Oeffentlichkeit war die Verbrennung der Bannandrohungsbulle 1520), da Luther an der Reformkraft des Papsttums verzweifeln mußte und er es als das Antichristentum von der christlichen Gesellschaft ausschied, tatsächlich eine Zweiheit christlicher Glaubensanschauung in der christlichen Welt, also tatsächlich Konfessionalismus herrschte. Dann aber haben sie auch die Prägung des Namens „E." für die Anhänger des nicht-katholischen Glaubens begünstigt. Zwar ist die älteste Bezeichnung für die neue Richtung nicht „E.", sondern „Lutherisch", „Lutheraner", und die Gegner haben sie gegeben. Sie begegnet erstmalig bei Johann ¶ Eck. In seiner Schrift: „Des h. Concilii zu Constanz Entschuldigung" (September 1520), ist vom „Luderisch evangelium" die Rede; 1519 in seiner Responsio pro H. Emser contra male sanam Luteri venationem hatte Eck von Lutherani gesprochen. Nach dem Wormser Reichstage begegnet „lutherisch" in Flugschriften häufiger, es hat aber zunächst noch zu konkurrieren mit der Bezeichnung „martinisch", „Martinianer", die 1520 zuerst bei ¶ Emser (Wider das unchristenliche Buch Martini Luthers Augustiners an den deutschen Adel) nachweisbar ist (weiterhin bei dem Leipziger Gegner Luthers Augustin Alveld, aber auch am kursächsischen Hofe). Mit dem Aussterben der älteren Generation, die in Luther noch den „Bruder Martin" gesehen hatte, tritt „martinisch" zurück. Das nun herrschende Beiwort „lutherisch" steht zunächst rein possessiv, statt des Genetivs. „Lutherische Bücher, Lutherisch Evangelium, Lutherisch Neues Testament, Lutherisch Pater Noster, Lutherische Sache, Lutherische Lehre, Lutherischer Handel" bedeutet: die Bücher, Sache, Lehre usw. Luthers. Sehr bald und leicht aber ergab sich von hier aus die weitere Bedeutung: „in Luthers Sinn und Richtung, nach Luthers Art". ¶ Murners „Lutherischer Narr" ist z. B. der Narr in Luthers Sinn. Substantiviert entsteht von hier aus die Benennung „der Lutherische" (schon 1522), die sofort Parteiname wird. Hiergegen aber erhebt sich kein Geringerer als Luther selbst und lenkt die Namengebung von der Person auf die Sache, auf Christus und das Evangelium. In der „Treuen Vermahnung, daß alle Christen sich hüten sollen vor Aufruhr und Empörung" (1521) schreibt er: „Zum ersten bitt ich, man wollt meines Namen geschweigen und sich nit lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? ist doch die Lehre nit mein, so bin ich auch für niemand gekreuzigt" . . . . . „Laßt uns tilgen die parteische Namen und Christen heißen, des Lehre wir haben" (Weim. Ausg. 8, 685 vgl. Erl. Ausg. 28, 316). Diese Lehre Christi ist das Evangelium (Weim. Ausg. 8, 684, 685; 10 b, 40). Von da aus sollte man den Namen „E." erwarten. Er ist in der Tat von hier aus entstanden, 1521 hat in ¶ Erfurt Eoban Hessus Luther als doctor evangelicus (evang. Doktor) begrüßt. Aber der Name wird diskreditiert. Zunächst durch die Bewegung des ¶ Bauernkrieges; das Evangelium wird hier verquickt mit sozialen und wirtschaftlichen Forderungen, eine mittelalterliche Gleichung evangelium = lex Dei (Gesetz Gottes) = Kommunismus schiebt sich ein und trübt die Lutherische Reinheit des Begriffes = Christi Heilspredigt. Bezeichnend für diese Situation ist die Flugschrift von 1525: „Die scharf Metz wider die, die sich evangelisch nennen und doch dem Evangelio entgegen sind" (hg. von Wilh. Lucke in: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation Bd. 1, Heft 3, 1906). Hier werden die aufrührerischen evangelischen Haufen bekämpft. „Wie kan dann ainer in seynen dank nemen (d. h. daran denken) E. zu sein, der da geeret embörung zu machen? . . . . Darumb soltu nun nit denken, das du E. mügest genandt werden, die weyl du nach unfrid stellest." Zu diesen „E.en" gehören auch die „evangelischen Brüder", die z. B. 1525/1526 in Gießen begegnen, ferner in allen vom Bauernaufruhr ergriffenen Gebieten, in Fulda, Frankfurt a. M., in Oberschwaben; überall ist hier mehr oder minder der soziale Einschlag deutlich. Eine zweite Diskreditierung des Namens kommt durch die ¶ Wiedertäufer. „Christen", „Christgesinnte", „Evangelische" nennen sie sich in Holland wie in der Schweiz u. a., noch heute begegnet der Name „altevangelische Taufgesinnte" (Mennoniten, ¶ Menno usw.). Ludwig Keller und seine Anhänger (z. B. Friedr. Thudichum) haben hier eine lange bis in die ältesten Zeiten des Christentums zurückreichende Ueberlieferung annehmen wollen; gewiß mit Unrecht, ihre „evangelischen Gemeinden" sind teils Konstruktion, teils mittelalterliche Reformkreise (wie die Brüder des gemeinsamen Lebens). Die Selbstbezeichnung der Täufer als „E.e" wird sich nach Lutherschem Vorbilde aus ihrem Rückgriff auf das Evangelium erklären; diese Tendenz „evangelischer" Beglaubigung ist allen Sekten eigentümlich. Indem sie sich als die wahren „E.en" bezeichnen, können die Täufer in den protestantischen Landeskirchen abgefallene „Neuevangelische" erblicken.

Endlich eine dritte Diskreditierung des Namens kommt durch die Katholiken (und im Anschluß an sie von den Zwinglianern), denen er anmaßend erscheint. Für sie blieb „das bequemste und treffendste, die Gegner mit dem Namen des überragenden Führers zu nennen", sie bringen den Parteinamen „lutherisch" (s. o.) wieder hoch als Schmähnamen — „so haben wir je so einen schmählichen und schändlichen Namen für der Welt, als freilich in tausend Jahren niemand gehabt" (Luther). Man redet von „giftiger lutherischer Ketzerei" (secta Lutherana), „lutherischen Kelchdieben", „lutherischem Schelm und Böswicht". Diesen dreifachen Wall hat der Name „E." als Bezeichnung der Anhänger Luthers nicht durchbrechen können, so gewiß er, namentlich in der ersten Zeit, vielfach gebraucht wurde (z. B. von Hans Sachs, Ulrich v. Hutten, Sebastian Lotzer, Andreas Musculus und namentlich in den Flugschriften) und einen amtlichen Anstrich bekam im ¶ Corpus Evangelicorum (auch: Conferentia Evangelicorum, „Die evangelischen Kurfürsten, Fürsten und Stände").

2. Als es zur amtlichen Feststellung der Konfessionsbezeichnung kam, hat die katholische Opposition den Namen „E." verhindert. Die Anfänge zeigen sich hier schon auf dem Nürnberger Reichstage von 1523. Zwar nicht das Wort „E.", wohl aber „Evangelium" steht zur Diskussion, und wenn katholischerseits eine Erläuterung des Begriffes „h. evangelium" durch den Zusatz: „nach bewerten schriften und auslegung der vier Lehrer, nemlichen Jeronimi, Augustini, Gregorii und Ambrosii", gewünscht wurde, so kehrt das deutlich seine Spitze gegen den Anspruch der Lutheraner, ihrerseits die rechte Evangelienauslegung zu besitzen, recht „e." zu sein. In der ersten deutschen Ausgabe der ¶ Confessio Augustana heißen die Anhänger Luthers „die appellierenden Stände"; in der ¶ Apologie (Art. 15) klagen sie darüber: „Von dem Erkenntnis Christi aber, vom Glauben, vom Trost der Gewissen können sie (die Gegner) nichts predigen, sondern dieselbige selige Lehre, das liebe, heilige Evangelium nennen sie Lutherisch" (der lateinische Text hat allgemeiner: hanc saluberrimam evangelii partem lacerant convitiis). Der Augsburger Religionsfriede 1555 wurde zwischen den Ständen „der alten Religion" und den Ständen der „Augsburgischen Konfession" abgeschlossen. Nur den Anhängern dieses Bekenntnisses galt protestantischerseits der reichsgesetzliche Religionsschutz, daher bekanntlich die Reformierten sich bemühten, hier unterzukriechen. Bei der endgültigen Feststellung des Konfessionalismus im Westfälischen Frieden kam es zu lebhaftem Streite um den Namen „E.". Während die Protestanten sich hier als „E.e" amtlich bezeichnen, von evangelica religio (e.er Religion), e.en Untertanen usw. sprechen, antworten die Katholiken: „Wer zu beiderseits beliebter Ausschließung anderer fremden und im Reich verbotenen Lehren für einen Augspurgischen Confessions-Verwandten (dann das Attributum E. in den Reichsabschieden nicht herkommen) zuhalten, ist in dem Anno 1530 zu Augspurg übergebenen Autographo ihrer Confession ohnzweifelhaft, sowohl Reichs- und weltkundig". Oder es heißt: Die Worte: „Augspurgische Confessionsverwandte wären der gemeine Reichs-Stylus und sowohl in Religionfrieden als allen Reichs-Abschieden zu finden, wie sie (die E.en) sich dann auch derselben gar nicht schämeten". Daneben wurde ihnen noch die Bezeichnung „Protestanten" zugebilligt. Als den Kaiserlichen in einem Gutachten an die schwedischen Gesandten der Ausdruck territorium Evangelicorum (Territorium der E.en) unterlief, wurde er katholischerseits sofort in territorium Augustanae confessionis statuum (Territorium der Stände der augsburgischen Konfession) geändert. Der Wunsch des Großen Kurfürsten, hervorgegangen aus seinem Bemühen, die Reformierten nicht als „eine neue Religion" erscheinen zu lassen, „daß das Wort E. — also hier erstmalig als Unionswort — durchgehends gebraucht werde", blieb unerfüllt, der endgültige Abschied sprach von Augsburgischen Konfessionsverwandten und Reformierten. (Art. VII § 1.)

3. Der Große Kurfürst scheint an eine Ueberlieferung angeknüpft zu haben, die ihre Wurzel vermutlich in den von Bucerschen Ausgleichsversuchen beeinflußten Kreisen hatte. Denn hier hat man die von den Lutheranern als „Sakramentierer" verfehmten Zwinglianer und Calvinisten „e." genannt, auch von „evang.-reformierten" Kirchen gesprochen (noch heute kennt Frankfurt a. M. eine „deutsche evangelisch-reformierte Gemeinde"). Aber für Unionsbestrebungen war die Zeit noch nicht da, der Konfessionalismus gewann die Führung, und mit ihm traten die ursprünglich von den Anhängern der Reformation nicht unterschiedlich gebrauchten und beanspruchten Bezeichnungen „katholisch", „lutherisch", „reformiert" scharf auseinander; „katholisch" sind die „Römisch-Katholischen" (dieser Name z. B. auf dem Westfälischen Frieden), „lutherisch" die orthodoxen Lutheraner, „reformiert" die Calvinisten, „e." aber wollen sie alle drei sein, gerade darum tritt der Name zurück, er ist zum Parteinamen, den man braucht, nicht geeignet. Genau zeitlich festlegen läßt sich diese Differenzierung nicht, die Gedankenlinien gehen durcheinander, und die Entwicklung ist in den einzelnen Ländern verschieden. Auf die Ausbildung des Konfessions-Namens „lutherisch" hat jedenfalls der württembergische Kanzler Jakob ¶ Andreä stark eingewirkt, obwohl sein Werk, die Konkordienformel, den Ausdruck „Lutherische Kirche" nicht hat, vielmehr von „e.en Kirchen", „der Augsburgischen Konfession verwandten Kirchen" u. a. spricht (Das Konkordienbuch spricht von „unserer reformierten Kirche"). Im Streite der Württemberger mit den Helmstädter Theologen (1585 ff) (¶ Christologie: II, 5) wird aber die Kirche des Konkordienbuches als „Lutherische Kirche" bezeichnet, und der Ausdruck dringt in die Dogmatik ein. Johann ¶ Gerhard (Loci theologici 23, cp. 11, § 190) erklärte: „Lutherani ergo dicimur, quia amplectimur doctrinam illam, quam Lutherus divinitus excitatus erroribus papalibus diu immersam in lucem iterum protulit et contra papistas fortiter propugnavit" („Wir heißen Lutheraner, weil wir die Lehre umfassen, die Luther auf göttlichen Ruf aus langer Verstrickung in päpstlichen Irrtum wieder ans Licht gebracht und gegen die Papisten wacker vertreten hat"). Der sogen. Consensus fidei vere Lutheranae (1666) beginnt mit den Worten: „Profitemur et docemus ecclesiam Christi evangelicam seu Lutheranam veram esse ecclesiam" („Wir bekennen und lehren, daß die Kirche Christi, die

evangelische oder lutherische, sei die wahre Kirche Gottes"). Aus dem „evangelisch-lútherisch" wurde in Ableitung von dem lateinischen Luthêrus ein „evangelisch-luthêrisch", das Wort „gewann eine unpersönliche Bedeutung, indem es die gesamte nachlutherische Entwicklung der Kirche in sich aufnahm" (so noch heute in Mittel- und Norddeutschland), während lútherisch persönlich = von Luther stammend, gefaßt wurde. (Also z. B. luthêrische Kirche, luthêrische Bekenntnisse, aber: lútherische Frömmigkeit, lútherische Bibel.) — Waren die Bezeichnungen „lutherisch", „reformiert", „calvinistisch" Bezeichnungen mit schroff konfessionellem Akzent, so kam im Laufe der fortschreitenden ¶ Unionsbestrebungen der Name „e." als Ausgleichsbezeichnung im Sinne des Großen Kurfürsten wieder hoch. In einem „Unions-Conclusum" von 1722 der beiderseitigen protestantischen Reichsstände hieß es: „vielweniger wollen beide Teile sich unter einander sektiererischer Namen gebrauchen, sondern sich Evangelische oder Augsburgische Confessionsverwandte nennen". Der Einzelverlauf bedarf noch der Aufhellung, mitgespielt hat zweifellos die alte (s. o.) Bezeichnung Corpus Evangelicorum für die Gesamtheit der protestantischen Stände, denn man dachte bald nach seiner Auflösung (1806) wieder an eine Restitution dieses Verbandes zum Zwecke einer einheitlichen Kirchenverfassung. Das Siegel auf die Entwicklung drückte dann die Einführung der ¶ Union durch Friedrich Wilhelm III. Seitdem ist in Preußen durchschnittlich „e." = uniert = nicht konfessionell akzentuiert. In Gegenden mit hoher konfessioneller Spannung (z. B. im Rheinland) kann daneben auch der alte Gegensatz e. = antikatholisch noch lebendig sein und die Bezeichnung auf katholischer Seite als Anmaßung verurteilt und statt ihrer „protestantisch" gefordert werden. Aber „e." ist nicht anmaßender als „katholisch" (= allumfassend), und die Neigung, durch die Selbstbezeichnung „e." der römischen Schwesterkonfession jedweden „evangelischen" Gehalt absprechen zu wollen, ist schwerlich so stark wie das Allein-Seligmachungs-Bewußtsein des Katholizismus (¶ Extra ecclesiam). Die Ausdrücke sind Schlagworte, die man historisch, nicht dogmatisch, verstehen sollte. Der geschichtlich Geschulte wird im Streit der Konfessionen das rechte Wort für den rechten Ort finden und die Bruderliebe über die Dogmatik stellen.

Alfr. Goetze: Lutherisch (Zeitschr. für deutsche Wortforschung, Bd. 3); — Heinr. Heppe: Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformierte" und „lutherische" Kirche, 1859; — F. Kattenbusch: Protestantismus (RE[3] XVI, S. 136 ff); — Christian Tischhauser: Geschichte der evang. Kirche Deutschlands in der 1. Hälfte des 19. Jhd.s, 1900; — F. M. Schiele: Die kirchl. Einigung des ev. Deutschland im 19. Jhd., 1908. **Köhler.**

Evangelische Allianz ¶ Allianz, Evangelische.

Evangelische Gemeinschaft (Evangelical Association) ¶ Albrechtsleute.

Evangelische Gesellschaft.

1. Von Genf (a. Die Gemeinde; — b. Die theologische Schule); — 2. Von Frankreich; — 3. In andern Ländern.

1. a) Die E. G. von Genf (Société Evangélique de Genève) ist eine Frucht des Reveil (der Erweckung) in ¶ Genf. Sie geht zurück auf eine Anregung ¶ Gaussen's, der zunächst ohne die Absicht des Austritts aus der Staatskirche, die Gründung eines Vereins beschloß mit der Aufgabe, das Interesse für die Heidenmission (Basel) zu wecken und Bibeln und religiöse Traktate zu verbreiten (24. Januar 1831). Zugleich wurden Erbauungsversammlungen eingerichtet, die Sonntag abends im Hause Gaussen's stattfanden, später in einer eignen Kapelle (Oratoire), in der Bibelstunden, Missionsvorträge und Kindersonntagsschule unter sorgfältiger Vermeidung einer zeitlichen Kollision mit den öffentlichen Gottesdiensten gehalten wurden. Die Pfarrer der Nationalkirche bekämpften die E. G. gleichwohl als einen verdeckten Vorstoß des Methodismus gegen die Staatskirche, besonders als die E. G., bewogen durch die Veröffentlichung der Vorlesungen des Professors Chenevière, der die orthodoxen Anschauungen von Dreieinigkeit und Erbsünde bekämpfte, zur Gründung einer theologischen Schule schritt (1832). Gaussen wurde abgesetzt, Gallard und ¶ Merle d'Aubigné, die sich ebenfalls an der Gründung der Schule beteiligten, von den Kanzeln der Stadt verwiesen. Seitdem nahm die Gemeinde des Oratoire immer mehr den Charakter einer separierten Gemeinde an. 1834 wurden drei Sonntagsgottesdienste eingerichtet. Man scheute sich nicht mehr, den Morgengottesdienst mit den Versammlungen der Nationalkirche zusammenfallen zu lassen. 1835 wurde auch die Feier des hl. Abendmahls eingeführt; als man dann im Oratoire auch Kinder taufte und konfirmierte und Ehen einsegnete, waren tatsächlich die Beziehungen zur Staatskirche gelöst trotz der Versicherung, das Vorgehen der E. G. bedeute nicht eine Trennung von der Nationalkirche im Prinzip, sondern nur von ihrer gegenwärtigen Leitung. Schließlich war es nur noch der Mangel einer straffen Organisation und einer äußerlichen Abgrenzung ihres Wirkungskreises, worin sich die Kirche des Oratoire von einer kirchlichen Neubildung unterschied. Doch ist an der Ehrlichkeit der Absicht, nichts anderes sein zu wollen als ein Verein innerhalb der Nationalkirche zu ihrer Wiederaufrichtung, nicht zu zweifeln. In der Tat ging auch von der E. G. für das religiöse Leben Genfs reiche Förderung aus. Ihre Anziehungskraft wuchs von Jahr zu Jahr, namentlich bei der vornehmen Welt, die durch reiche Spenden den Fortbestand der Gesellschaft und das Gedeihen ihrer Unternehmungen sicherte.

b) Unter ihren Unternehmungen ist die theologische Schule die wichtigste und folgenreichste geworden. Sie sollte nicht nur für Genf, sondern für den gesamten Protestantismus französischer Zunge eine Pflanzschule orthodoxer Prediger werden. Nur bekehrten Jünglingen wurde der Eintritt gestattet. Zur Aufnahme wurde außer dem Zeugnis zweier bewährten Christen ein persönliches Glaubensbekenntnis und eine Darlegung der innern Lebensführung gefordert. Große Schwierigkeiten bereitete von Anfang an die meist mangelhafte wissenschaftliche Vorbereitung der Studenten, so daß bald für die sprachlichen und geschichtlichen Fächer eine besondere Vorbereitungsschule mit dreijährigem Kursus eingerichtet werden mußte. Ein weiterer Uebelstand war, daß die Zöglinge der freien Schule in Montauban und Straßburg nicht zum theologischen Staatsexamen zugelassen wurden; deshalb blieb der Zuzug von Studenten aus Frankreich immer spärlich. So war man auf die Waldensertäler, Holland und Belgien angewiesen. Diese Verhältnisse besserten sich, als nach den kirchlichen Umwälzungen von

1848 und 1849 die neugegründeten ¶ Freikirchen in Frankreich und der Schweiz ihre Prediger großenteils von der freien Fakultät der E. G. bezogen. Ein eigenartiger Unstern waltete auch über dem Lehrerpersonal der jungen Schule. Nachdem Adolph ¶ Monod und Alex. ¶ Vinet abgelehnt hatten, übernahm Merle d' Aubigné die Kirchengeschichte, Gallard die praktische Theologie und Gaussen die Dogmatik. Aus Deutschland wurden durch ¶ Hengstenbergs und ¶ Tholucks Vermittlung ¶ Haevernick für das Alte und Steiger für das Neue Testament gewonnen. Aber Haevernick blieb nur bis 1834, Gaussen war durch Kränklichkeit bis 1836 an seinen Vorlesungen verhindert, Gallard legte 1837 sein Amt nieder, Steiger starb 1836, sein Nachfolger Preiswerk mußte mit vier Studenten wegen irvingianischer Anschauungen aus der Schule ausscheiden. Den schwersten Stoß erlitt sie 1849 durch den Austritt Edmond ¶ Schérers und einer großen Anzahl seiner Schüler. Sie hat damals das Eindringen der historisch-kritischen Methode in ihre Hörsäle äußerlich siegreich abgeschlagen und noch Jahrzehnte lang den Ruf der Rechtgläubigkeit sich zu wahren gewußt, auch nachdem der schroffe theologische und persönliche Gegensatz zur staatlichen Fakultät von ¶ Genf infolge der neueren theologischen Entwicklung so sehr ermäßigt war, daß mancher Dozent der Universität seinem dogmatisch-religiösen Standpunkt nach ebensogut einen Lehrstuhl an der Schule des Oratoire hätte einnehmen können und umgekehrt. Infolge dieser Entwickelung wurde die Existenzberechtigung der freien Schule je länger je mehr in Frage gestellt. Die streng orthodoxen Kreise zogen ihre Unterstützung zurück, weil manche Professoren, namentlich in der Frage der Inspiration und Autorität der Bibel, der modernen Theologie Zugeständnisse machten. Am 1. Juli 1907 wurde die Ecole de Théologie von der E. G. abgetrennt. Sie lebt, aus 5 ordentlichen Professuren und 7 Dozenturen bestehend, weiter unter der Leitung einer Association pour l'Ecole de Théologie Evangélique de Genève, in deren Ausschuß die E. G. durch drei Mitglieder vertreten ist, wie andererseits auch im Komitee der E. G. Anhänger der orthodoxen Richtung aus der Staatskirche Platz gefunden haben. — Der E. G. bleiben nach dem Eingehen der Theologenschule noch zwei Arbeitsgebiete, auf denen sie seit ihrer Gründung Hervorragendes geleistet hat: die Bibelkolportage und die Aussendung und Unterhaltung von Evangelisten in Frankreich. Ihre 17 Kolporteure haben im Jahre 1907/8 in 44 Departements Frankreichs 3307 Bibeln, 20 877 Neue Testamente, 81 358 Bibelteile, 385 148 Traktate und Kalender abgesetzt. Während der ersten 50 Jahre ihres Bestehens hat die E. G. in Frankreich etwa 120 Evangelisationsstationen gegründet, deren viele heute organisierte Kirchengemeinden sind. Heute unterhält sie in 11 Departements 10 Evangelisationsposten. Außerdem versieht sie etwa 20 schweizerische Kurorte während der Saison mit französischem Gottesdienst (Oeuvre des Stations d'Été). Ihr Jahresbudget belief sich am 1. April 1908 auf 143 579 frs. Einnahmen, 146 802 frs. Ausgaben.

H. Frhr. von der Goltz: Die Reformierte Kirche Genfs im 19. Jhd., 1862; — Assemblée générale de la Société Evangélique de Genève, 1908.

2. Die E. G. von Frankreich (Société Evangélique de France) verdankt ihre Entstehung (1833) der gleichen religiösen und theologischen Zeitlage wie die zwei Jahre vorher gegründete Evangelische Gesellschaft von Genf (s. o. Nr. 1). Außerdem spielte bei ihrer Gründung die Absicht mit, den starken ausländischen, namentlich englischen Einfluß in der Erweckungsbewegung und in der Evangelisationsarbeit einzudämmen und die Wiederbelebung des Protestantismus in Frankreich ohne die pekuniäre Unterstützung, aber auch ohne die darbystischen Neigungen (¶ Darbysten) der englischen Continental Society in Angriff zu nehmen. Man drängte diese Gesellschaft tatsächlich bald so weit zurück, daß sie ihre Evangelisationsstationen an die neugegründete E. G. abtrat. Diese sah von Anfang an ihre einzige Aufgabe darin, das Evangelium in Frankreich zu verbreiten und zwar überall da, wo es nicht schon durch andere verkündigt wird. Dabei verfolgt sie, getreu den Grundsätzen der Evangelischen ¶ Allianz, keinerlei kirchliche Sonderbestrebungen. Sie hat im Lauf der Jahre die Kunde vom Evangelium in mehr als 3000 französische Städte und Dörfer getragen und außer vielen Kirchen und Kapellen etwa 80 Schulen gegründet. Von den Uebertrittsgemeinden, die aus ihrer Arbeit erwachsen sind, haben sich 24 an die reformierte Kirche, 9 an die Freikirchen, 2 an die Methodisten, eine an die Lutheraner angeschlossen. Ihr heutiges Arbeitsfeld umfaßt 9 Departements, und zwar die in religiöser Hinsicht verwahrlosesten Provinzen Frankreichs (Cantal, Creuse, Corrèze, Yonne, Charente, Nièvre, Seine, Vienne, Haute-Vienne). Besonders erfolgreich ist ihre Arbeit in der Landschaft Corrèze (¶ Los von Rom-Bewegung), wo 1898 auf die Bitten der Bevölkerung der erste Evangelist stationiert wurde und heute 10 Posten nicht mehr genügen. Ueber den Fortgang der Arbeit unterrichten außer den Jahresberichten zwei Zeitschriften: Le Bulletin trimestriel (für die Gesamtarbeit), Le Bon Semeur (halbmonatlich, für die Arbeit in der Corrèze und Mittelfrankreich). Das Jahresbudget betrug 1908: Einnahmen: 96 388 frs., Ausgaben: 117 017 frs.

L. Maury: Le Réveil religieux à Genève et en France, 2 Bde., 1892; — Cinquantenaire de la Société Evangélique de France, 1883; — Rapport annuel, 1908.

3. Ueber die E. G. in Belgien ¶ Belgien. Die „Evangelischen Gesellschaften“ in Deutschland werden bei den einzelnen Ländern behandelt, für die sie charakteristisch oder von Wichtigkeit sind, z. B. ¶ Württemberg. — Evangelische Gesellschaft für die prot. Deutschen in Amerika ¶ Diaspora: II, 2 c. Lachenmann.

Evangelische Kirche, rechtlich, ¶ Kirche und Staat, 2.

Evangelische Kirchenkonferenz (= Eisenacher Konferenz, Eisenacher Kirchenkonferenz) ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen.

Evangelische Kirchenzeitung (Hengstenbergische) ¶ Presse, kirchliche.

Evangelische Räte.

1. Darstellung und Würdigung der katholischen Lehre; — 2. Die prinzipielle Unhaltbarkeit einer Lehre über evangelische Räte in der evangelischen Ethik.

1. E. R. oder consilia evangelica unterscheidet die römische Kirche von den Geboten (praecepta) und versteht darunter zunächst allgemein sittliche Anweisungen, die nicht jedem

Christen als verbindliche Normen für seine sittliche Lebenshaltung auferlegt werden, sondern in der Form des Rates nur an einen Bruchteil der Christenheit sich wenden, und deren Beobachtung besondere Verdienste und Gnaden begründet. Gegen diese Lehre ist von reformatorischer und protestantischer Seite überhaupt der Einwand erhoben, daß sie das christliche Lebensideal in ein höheres und niederes spalte und also die vom ursprünglichen Christentum vorausgesetzte Einheitlichkeit des Lebensideals vernichte, ja die von Gott allgemein gebotene Liebespflicht zu gunsten eines nicht in der Predigt Jesu und der Apostel enthaltenen, angeblich höheren Lebensideals verletze oder gar außer Acht lasse. Diesen Vorwurf haben katholische Autoren von Luthers Zeit an bis auf die Gegenwart hin, bis auf Denifle und Nik. Paulus, als Verleumdung zurückgewiesen, ihn auf Unkenntnis der offiziellen katholischen Lehre zurückgeführt, oder ihn als ein Urteil gekennzeichnet, das Ausschreitungen innerhalb des Katholizismus gegen die offizielle Lehre ausspiele. Das katholische Lebensideal sei trotz der Theorie von den e.n R.n durchaus einheitlich. „Wann werden die Protestanten einmal anfangen, die katholische Lehre voraussetzungslos zu studieren?“ (Denifle: Luther und Luthertum, S. 216, Anm. 2). — Die katholische Theorie von den e.n R.n führt auf ein zentrales Gebiet, in die katholische Anschauung von der Religion und Sittlichkeit. Soweit der Gedanke des Verdienstes mit ihr verbunden ist, braucht sie hier nicht erörtert zu werden (¶ Verdienst). Ebenfalls darf hier auf eine Darstellung der Entwicklung des katholischen Lebensideals verzichtet werden (¶ Askese: III, 4, ¶ Mönchtum). Hier handelt es sich um die Darstellung und Würdigung der offiziellen Kirchenlehre und um die Stellungnahme zum Begriff des evangelischen Rates überhaupt. Nach heutiger römischer Auffassung sind e. R. „gewisse im Evangelium empfohlene Mittel der Tugendübung, durch welche ein besonderer Grad christlicher Vollkommenheit erreicht wird.“ (KL², Artikel Räte, evg.) Da sie nicht geboten, sondern dem freien Ermessen des Einzelnen anheimgestellt sind, bringt man durch Beobachtung der Räte zu dem von Gott gegebenen Gebot der Liebe noch ein freies Opfer der Liebe. Im Mittelalter und zur Zeit Luthers zählte man zwölf e. R. auf, zu denen man unter anderen die Aufforderung, seine Feinde zu lieben (Matth 5 $_{44}$), dem Uebel nicht zu widerstreben (Matth 5 $_{39-41}$), jedes Aergernis, das zur Sünde Ursache geben könnte, zu vermeiden (Mtth 5 $_{29. 30}$), Almosen nicht nur vom Ueberfluß zu geben (Luk 6 $_{30}$) rechnete (vgl. Luther: Opera latina varii argumenti, Bd. 4, S. 450; Berthold von Chiemsee: Tewtsche Theologey, herausgegeben von Reithmeier, 1852, Kap. 51 § 6, S. 364); gegenwärtig stellt man sich unter dem Begriff der e.n R. gewöhnlich den Inhalt der drei bekannten Mönchsgelübde vor: Gehorsam, Armut und Keuschheit (die „prinzipalen“ oder „generellen“ Räte, die alle übrigen, „partikularen“ Räte mit umfassen). Daß nun der Versuch, bestimmte Forderungen der Bergpredigt als Räte zu betrachten, nicht bloß einen Dualismus in die christliche Individualethik hineinträgt, sondern auch den Ernst der christlichen Ethik überhaupt vernichtet, bedarf keiner Erörterung. In der Verbindung aber mit den mönchischen Gelübden tauchen besondere Schwierigkeiten auf, die schon Luther, ohne die kirchliche Lehre zu entstellen, gesehen hat. Nach Thomas von Aquino, dessen Theorie Luther gekannt und trotz Denifle richtig wiedergegeben hat, gibt es nämlich zwei Wege zur Seligkeit, den gewöhnlichen, allen Christen gemeinsamen Weg der Gebote, der ausreicht, um die Seligkeit zu gewinnen (Gottes- und Nächstenliebe ohne eigene Beschwerung), und den Weg der Vollkommenheit, der die Nächstenliebe zur Pflicht macht, auch wenn ihre Ausübung mit eigener Schädigung verbunden ist (Thomas v. Aq. in Matthaeum c. 19 $_{21}$). Für den gewöhnlichen Christen sowohl wie für den Ordensmann besteht also dasselbe Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten, besteht die gleiche Richtung und dasselbe Ziel. Der Unterschied besteht darin, daß die Weltchristen einen weiteren Weg gehen und langsamer vorwärts kommen als die Ordensleute, die den kürzeren Weg suchen und rüstiger ausschreiten. Die e.n R. haben die Bedeutung, daß sie Mittel zur besseren und leichteren Erreichung des Endzwecks sind. Der Weltchrist beseitigt die Hindernisse, die im Gegensatz zur Liebe stehen; der Mönch beseitigt dagegen auch jene Hindernisse, die der freieren und leichteren Betätigung der Liebe sich in den Weg legen. Indem nun der Mönch sich frei auf die e.n. R. verpflichtet, wird der Akt der Liebe erleichtert und der Ordensstand zu einer Schule der Vollkommenheit. Die Räte schaffen also nicht ein neues Lebensideal, sind nicht „Leistungen, die über Gottes allgemeines Gesetz hinausgreifen“, sondern dem allgemeinen Gebot der Liebe untergeordnet. Darum haben die Räte nur relativen Wert, eben als Werkzeuge (instrumenta) der Vollkommenheit (Thomas v. Aq. Summa theol. secunda secundae, status perfectionis, quaestio 184, art. 3). Diese thomistischen Ausführungen haben schon im Reformationszeitalter Schatzgeyr, Clichtove u. a. gegen Luther geltend gemacht. Daraus erhellt, daß die Absicht, die Einheitlichkeit des Lebensideals zu erweisen, vorhanden ist. Daß in der Praxis und namentlich in der Legendenliteratur diese Absicht vielfach nicht erkennbar ist, daß die Unterscheidung von Mitteln zur Erlangung der Vollkommenheit und der Vollkommenheit selbst hier oft hinfällig wird, daß sogar das Katholische Kirchenlexikon den jungfräulichen Stand für vollkommener erklären kann als den ehelichen (Bd. X², 739), mag unbeachtet bleiben. Zweifellos ist, daß innerhalb der offiziellen Theorie von Thomas von Aquino an bis zur Gegenwart die Absicht auf Wahrung der Einheitlichkeit des Lebensideals besteht. Es soll auch betont werden, daß diese Sätze der Selbstüberhebung des nach den Räten Lebenden eine Schranke setzen und einer Geringschätzung des Weltlebens zu wehren vermögen. Für das Verständnis der Psychologie des Katholizismus ist dies wichtig, wenn auch für das prinzipielle Verständnis damit noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Wie kann aber daneben die ebenfalls offizielle höhere Wertung des Mönchtums bestehen, innerhalb dessen man nach den freiwillig übernommenen, dann aber dauernd verpflichtenden e.n R.n lebt? Denn durch das ¶ Gelübde wird der Rat ein Gebot, wie dies namentlich durch Pslm 76 $_{12}$

(vgl. Pred Sal 5 $_{4}$; Spr 20 $_{25}$) in der Kombination mit Mtth 19 $_{21}$ und I Kor 7 $_{25}$ begründet wird. Hier wird ein befriedigendes Ergebnis nicht gefunden. Das Ordensleben hat einen höheren Wert als das Weltleben (¶ Askese: III. Ethisch). Und doch sollen die Räte, die die Richtschnur des mönchischen Lebens sind, nur Mittel sein, also keinen in ihnen selbst begründeten absoluten Wert haben. Ihre Bedeutung für die anerkannte höhere Wertung des mönchischen Lebens können die e.n R. nur behalten, wenn sie eben durch sich selbst Möglichkeiten und Garantien schaffen, die ohne sie nicht vorhanden wären. Ist das Mönchsleben oder der Stand der Vollkommenheit, wie es auch genannt wird, etwas Höheres und Wertvolleres als das Weltleben, dann müssen es auch die e.n R. im Vergleich mit den Geboten sein; d. h. das mönchische Motiv wirkt zurück auf die Schätzung der Räte und macht die offizielle Theorie von den evangelischen Räten unsicher. Macht man aber mit dem offiziellen Satze ernst, daß der Rat bloß ein Mittel sei, das Ziel der christlichen Vollkommenheit zu erreichen, dann kann er, da er als Mittel nur relativen Wert besitzt (vgl. Denifle, S. 147), nie zu einer dauernden Verpflichtung gemacht werden. Denn theoretisch wenigstens muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß das Mittel für den einen oder anderen oder infolge besonderer Umstände sich als untauglich erweist, das Ziel zu erreichen (vgl. Bernhard von Clairvaux: De praec. et disp., ML 182, S. 889). Im Interesse des gesteckten Ziels müßte also auf das Mittel verzichtet werden. Ist das Mittel relativ, so muß auch die Verpflichtung relativ sein. Gebote sind verbindlich (Thomas von Aquino: Summa I 2 qu. 108 art. 4), denn sie sind wesentlich. Ohne sie wäre die christliche Vollkommenheit unerreichbar. Mittel aber können durch andere ersetzt werden, ohne daß die Sache selbst gefährdet wird. So besteht ein innerer Widerspruch zwischen der allgemeinen theologischen Definition des Rats und der dauernden Verpflichtung auf den einst freiwillig übernommenen Rat. Hält man aber hieran fest — und das geschieht namentlich hinsichtlich des Keuschheitsgelübdes —, so muß man entweder den inneren Widerspruch einräumen, oder dem Begriff des Rats eine andere Bedeutung geben, als es offiziell der Fall ist. Daß auch abgesehen von der dauernden Verbindlichkeit der e.n R. im Mönchtum den Räten eine höhere Wertung zukommt, als die „instrumentale" und „relative" Bedeutung der offiziellen Theorie zuläßt, zeigt die immer wiederkehrende Behauptung, daß die Befolgung der Räte einen besonderen Grad christlicher Vollkommenheit begründet, einen Grad also, der ohne die Räte nicht erreicht werden kann (vgl. KL², Art. Räte). Damit hören die Räte auf, bloße Mittel der Tugendübung zu sein. Sie erhalten einen Eigenwert und bedingen eben dadurch eine Herabsetzung des gewöhnlichen Christenlebens. Einen Ausgleich der vorhandenen Widersprüche in der offiziellen Lehre von den Räten und ihrer Verknüpfung mit dem Ordensleben soll die Theorie von der wesentlichen und akzidentellen Vollkommenheit (perfectio essentialis und accidentalis) bieten (vgl. z. B. im Anschluß an Thomas von Aquino Schatzgeyr: De vita christiana, opera omnia, Ingolstadt 1543, Blatt 146 b). Während die erste durch die Beachtung der Gebote erreicht wird, wird die letzte vermittelst der Räte gewonnen. Das ist eine Formel, die wiederum dem Streben nach Einheitlichkeit des Lebensideals Ausdruck gibt. Dann dürfte aber nicht die eben gezeigte Wertung des mönchischen Lebens und der Räte geboten werden. Außerdem steht man nun vor der eigenartigen Erscheinung, daß dem Akzidentellen, also dem nicht Wesentlichen, eine höhere Schätzung zuteil wird, als dem Wesentlichen, und daß ihm größere Verdienste und reichere Gnaden zugeschrieben werden, um davon ganz abzusehen, daß im beschaulich asketischen Leben das Doppelgebot der Liebe zu gunsten der beschaulichen Gottesliebe aufgelöst wird, und die Nächstenliebe zu einem zufälligen, nicht notwendigen Moment des Doppelgebotes wird (vgl. Schatzgeyr, a. a. O., Blatt 154; A. Pighius: Controversiarum praecipuarum explicatio, Paris 1594, Blatt 211 b). So verdeckt diese Theorie von der „essentiellen" und „akzidentellen Vollkommenheit" nur die Widersprüche, die in der Anschauung vom Verhältnis der Räte zu den Geboten und zum Klosterleben enthalten sind. Die Würdigung der e.n R. innerhalb des Katholizismus vermag also die Einheitlichkeit des Lebensideals so wenig begreiflich zu machen, daß vielmehr die Spaltung in ein höheres und ein niederes, eben noch ausreichendes, das Ergebnis ist und das Doppelgebot der Liebe, diese theoretisch vorausgesetzte Grundlage der christlichen Vollkommenheit, faktisch preisgegeben wird. Man hat eben die innere, organische Einheit von Gottes- und Nächstenliebe nicht erkannt, der Liebe des Weltchristen einen anderen Inhalt gegeben, wie der Liebe des nach den Räten lebenden Christen (vgl. auch Thomas v. Aquino: In Matth 19 $_{21}$); man hat es nicht verstanden, den relativen Wert der Räte auch wirklich durchzuführen, und hat noch dazu einer irreligiösen Selbstbeurteilung die Bahn frei gemacht. Denn wenn es möglich sein soll, daß man im christlichen Leben neben der von Gott gebotenen Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe noch „freie Opfer" der Liebe bringen kann, dann bedeutet dies, daß man getan hat, was man zu tun schuldig ist, auch wenn man auf das höchste Maß der Betätigung der Liebe verzichtet hat. Damit gibt man aber die religiöse Selbstbeurteilung preis, ohne die ein Christentum im Sinne des Evangeliums Jesu nicht besteht. Kann aber der Christ nur seine ¶ Pflicht erfüllen, so ist ein Ueberpflichtmäßiges, worauf die Räte hinweisen, undenkbar.

2. Die katholische Unterscheidung ist nur möglich, weil sie einen unterevangelischen Begriff vom Sittlichen (¶ Ethik) und von der Pflicht hat. Es dient darum auch nicht der prinzipiellen Klärung des Problems, wenn man auf evangelischer Seite doch ein Wahrheitsmoment in der katholischen Lehre von den e.n R.n findet. Die Räte sollen Hilfsnormen zur Erkenntnis der den Christen in seiner individuellen Lage verpflichtenden Gebote sein, oder darauf aufmerksam machen, daß es heroische Handlungen gibt, die über das Durchschnittsmaß hinausragen und von besonders begabten Persönlichkeiten ausgeführt werden. Dem Durchschnittsurteil stellen diese Leistungen sich als überpflichtmäßig oder erhaben dar. Aber das Durchschnittsurteil ist, wie das auch ohne weiteres eingeräumt wird, keine ethi-

sche Norm. So wird denn auch weiterhin anerkannt, daß, wenn solche Individualitäten im Drang der Begeisterung, also ohne Reflexion auf eine Pflicht, tun, wozu sie Gott berufen, sie doch, sobald diese Tugend zu einer dauernden Tätigkeit führe, sich eine Berufsform schaffen müssen, die die Begeisterung mit dem Bewußtsein der Pflicht durchdringe und dadurch regele, ja erhöhe. D. h. es wird anerkannt, daß diese Vertiefung der katholischen Lehre nicht zu ihrer Rechtfertigung, sondern zu ihrer Aufhebung führe, abgesehen davon, daß der Inhalt der Räte keineswegs durchweg sittlich sei. Eine die evangelische Auffassung des Charakters und der Pflicht zu grunde legende Betrachtung weiß demnach prinzipiell mit der Unterscheidung von Geboten und Räten nichts anzufangen. Individuelle, psychologische und pädagogische Erwägungen können aber keine prinzipielle Rechtfertigung begründen. Darum ist auch der andere Versuch, die e.n R. als Hilfsnormen anzusprechen, aussichtslos. Denn wenn mit Hilfe der Räte die den Christen in seiner individuellen Lage verpflichtenden Gebote erkannt werden sollen, so müßte ihre Zahl unbeschränkt sein, da ja der Rat nach Art der individuellen Lage gestaltet sein muß. Eine von vornherein auf ein geringes Maß beschränkte Anzahl von Räten böte nicht die Gewähr, Hilfsnorm zur Erkenntnis zu sein. Grade aber die theoretisch zu fordernde Unbegrenztheit der Räte macht sie illusorisch. Will man trotzdem über ein bestimmtes Maß nicht hinausgehen, so verfällt man einer Abart der katholischen statutarischen Ethik. Denn es wird, wenn auch nur innerhalb eines kleinen Teilgebiets, vergessen, daß sittlicher Charakter und Einzelforderungen, respektive die Weisungen der augenblicklichen Lage, in notwendigen Beziehungen zu einander stehen, eine davon absehende Aufstellung bestimmter Räte also ein fremdes Element in die Ethik hineinträgt. Und selbst wenn man dies unbeachtet lassen wollte, würde man doch über eine pädagogische Begründung nicht hinauskommen, d. h. auch hier würde es an einer prinzipiellen ethischen Rechtfertigung der Räte fehlen. Daran müßte man festhalten, selbst wenn Paulus oder Jesus eine andere Stellung zu den Räten einnähmen. Die römische Kirche glaubt ja, einen sicheren Schriftbeweis für ihre Lehre liefern zu können. Aber nirgends wird im NT eine Unterscheidung von Räten und Geboten gegeben, die die Befolgung der Räte dem freien Ermessen des einzelnen überließe neben der notwendigen Erfüllung des Gebotes. Muß man sich für ein bestimmtes Verhalten entscheiden, das sachlich mit dem Inhalt eines evangelischen Rates zusammenfällt, dann ist es Pflicht, genau solche Pflicht, wie die Befolgung eines „Gebotes" (Mtth 19_{12} 19_{21} 25_{21} Luk 17_{10}). Das wird aber gerade in der Definition des Rates verkannt, die es ja dem Belieben anheimstellt, ob man ihn befolgen will oder nicht. Die römische Lehre von den Räten kann sich also so wenig auf das NT berufen, daß sie ihm gradezu widerspricht. So ergibt sich auch von hier aus, daß die e.n R. innerhalb einer evangelischen Ethik prinzipiell nicht zu rechtfertigen sind. Sie fallen unter dasselbe Urteil wie die ¶ Askese und die ¶ Adiaphora, sind also kein prinzipieller ethischer Begriff.

Ueber die Anfänge des Verdienstgedankens und die höhere Wertung des asketischen Handelns in der katholischen Kirche vgl. K. H. Wirth: Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche nach seiner geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1 und 2, 1892, 1901, und dazu O. Scheel in GGA 1902, S. 338 ff; — Luther hat besonders eindrucksvoll und ausführlich mit der Theorie von den evangelischen Räten sich in seiner Schrift De votis monasticis (über die Mönchsgelübde), deutsch von O. Scheel in Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Ergänzungsband 1, 1905 befaßt. — Gegen diese Ausführungen wandten sich sehr bald Schatzgeyr: De vita christiana und Replica contra periculosa scripta, Opera omnia, Ingolstadt 1543 sowie Clichtove: Antilutherus, Köln 1525; — Zu diesen Gegenschriften nahm im Auftrage Luthers der ehemalige Franziskaner ¶ Brießmann Stellung: Ad Gasparis Schatzgeyri minoritae plicas responsio, Wittenberg 1523. — Das Problem ist seitdem immer wieder von Protestanten und Katholiken verhandelt worden, z. B. von M. ¶ Chemnitz: Loci theologici, ed. Leyser, Bd. 2, 1594, S. 122 ff; — ¶ Bellarmin: De controversiis christianae fidei, Werke Bd. 2, S. 336 ff, Köln 1628; — Dagegen Joh. ¶ Gerhard: Loci theologici, Ausgabe Cotta, Bd. 6, 1767, S. 159 ff; — Neuerdings machte H. S. ¶ Denifle Luthers Schrift über die Mönchsgelübde zum Gegenstand einer scharfen, auch die Erörterung der Räte umfassenden Kritik in: Luther und Luthertum, Bd. I, 1, (1904) 1904^{2}; — Dazu vgl. O. Scheel: Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Ergänzungsband 2, 1905, S. 36 f. 45 ff. 51 ff. 90 ff; — Dagegen Nic. Paulus in den Historisch-politischen Blättern, 1906, und A. Weiß: Luther und Luthertum, Ergbd. II, (1906) 1906^{2}; — R. Thieme: Consilia evangelica, in: RE^{3} IV, S. 274 ff; — J. Gottschick: Ethik, 1907, S. 263 f; — Th. Häring: Das christliche Leben, (1902) 1906^{2}, Abschnitt: Das Ueberpflichtige; — Pruner: Räte, evangelische, in: KL^{2} X, Sp. 735 ff. **Scheel.**

Evangelische Vereinigung (Mittelpartei).

1. Vorgeschichte; — 2. Begründung und Entwicklung der Partei in Preußen; — 3. Reorganisation; — 4. Kirchenpolitische Bedeutung; — 5. Die Mittelpartei in den anderen deutschen ev. Landeskirchen.

1. Ueber die Vorgeschichte der heutigen preußischen EV (Evangelischen Vereinigung) sowie über das kirchliche Parteiwesen in Deutschland bis zum Beginn der siebziger Jahre ¶ Parteien, kirchliche, auch ¶ Vermittlungstheologie.

2. Die EV ist (für die Landeskirche der 9 älteren preußischen Provinzen) im Herbste 1873 durch Prof. Willibald ¶ Beyschlag in Halle begründet worden. Die großen politischen Umwälzungen von 1866 bis 1871 konnten nicht ohne Rückwirkung auf die Entwickelung des kirchlichen Lebens bleiben und mußten der Kirchenpolitik neue Aufgaben stellen. Unter dem gewaltigen Eindruck der nationalen Einigung gewann der Gedanke neue Kraft, die Anbahnung eines deutsch-evangelischen Kirchenbundes auf dem Wege freier Verständigung zu erreichen. Um diesem Ziele näher zu kommen, beriefen die Häupter des früheren Kirchentages J. A. ¶ Dorner, W. ¶ Hoffmann und ¶ Wichern mit vielen anderen im Okt. 1871 eine große Konferenz (die sog. Oktoberkonferenz) nach Berlin. „Auf Grund der evangelischen Bekenntnisse" sollte sich die Vereinigung vollziehen; man schloß durch diese Formel tatsächlich nicht nur die Anhänger des Protestantenvereins aus, sondern auch andere einen entschiedenen Fortschritt in der Kirche anstrebenden Kreise. Die Konferenz verlief völlig ergebnislos. Die starken Differenzen in der Fassung des Unionsgedankens machten ein völliges Einvernehmen selbst zwischen dem konfessionellen ¶ Neuluthertum und den Kreisen, die sich später

zur ¶ Positiven Union zusammenschlossen, unmöglich. An dem innern Zwiespalt dieser beiden Richtungen mußte die Versammlung scheitern. Trotzdem wurde aus den Häuptern der kirchlichen Rechten ein Ausschuß gebildet, der die Wiederholung dieser Konferenz vorbereiten sollte. Es kam aber nichts zustande. Das völlige Fehlschlagen dieser Versuche befestigte in Beyschlag die Ueberzeugung, daß ganz neue Bahnen eingeschlagen werden müßten, wenn der deutsche Protestantismus ein lebendiger Faktor im deutschen Volksleben bleiben solle. Beyschlag erkannte als notwendig: Die Durchführung presbyterialer und synodaler Ordnungen auch in Preußen, eine evangelisch weitherzige Lösung der Bekenntnisfrage, freies Pfarrwahlrecht der Gemeinden und überhaupt wirkliche Freiheit der Gemeinden in der Verwaltung ihrer kirchlichen Angelegenheiten. Doch weder von der Staatsregierung noch vom Kirchenregiment war die Anbahnung einer freiheitlichen Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse zu erwarten. Die „neue Aera", auf die man nach dem Regierungsantritt Wilhelms I gehofft, und zwar anfangs mit scheinbarem Recht, blieb aus. Nicht zum geringsten hatte daran die Staatsregierung schuld, der es an Interesse und Pflichtgefühl gegenüber der evangelischen Kirche gebrach. Der Kultusminister v. Mühler war in keiner Weise den hohen Aufgaben, die an ein preußisches Kultusministerium gestellt werden müssen, gewachsen. Bemüht, eine Philosophie des Staates aus göttlicher Offenbarung zu schöpfen, war er jeder freiheitlichen Reform abgeneigt und ohne jedes Verständnis für die Grundbedingungen eines freien Aufblühens des evangelisch-kirchlichen Lebens. Von dem allmächtigen Reichskanzler war augenscheinlich auch nichts für die evangelische Kirche zu erhoffen. Völlig in Anspruch genommen von der gewaltigen Arbeit des Ausbaues des Reiches, konnte er seine Zeit und Kraft nicht den Angelegenheiten der evangelischen Kirche widmen. Erst nachdem der Kulturkampf das Ministerium Mühler beseitigt, und Falk die Leitung des preußischen Kultusministeriums übernommen hatte, war die Möglichkeit einer freieren Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse gegeben. Seit dem ergebnislosen Verlauf der Oktoberversammlung war Beyschlag von Freunden und Gesinnungsgenossen wiederholt gedrängt worden, sich an die Spitze einer neu zu bildenden Partei zu stellen, die sich nicht nur von der starren Rechten und der radikalen Linken, sondern auch von den Unionsfreunden des alten Kirchentages als einheitliche evangelische Reformpartei unterscheiden sollte. Erst der Eintritt Falks in das Ministerium ließ Beyschlag den Mut finden, der Forderung einer neuen Partei näher zu treten. In A. ¶ Falk sah Beyschlag den ersten preußischen Kultusminister, der den ernsten Willen mitbrachte, der evangelischen Kirche zu geben, was ihr gebühre. Namentlich die durch Falk veranlaßte Berufung des Kirchenrechtslehrers E. ¶ Herrmann an die Spitze des Oberkirchenrats trug dazu bei, die Hoffnung auf freiheitliche Reformen in der evangelischen Landeskirche zu stärken. Gewarnt durch die Vorgänge auf der Oktoberversammlung, wagte Beyschlag nicht, einen größeren Kreis von Bekannten und Unbekannten aus der ganzen preußischen Landeskirche zu berufen. Sein nächster Vorschlag ging dahin, den alten Unionsverein in der Provinz Sachsen, der eine bloße Pastoralkonferenz war, umzubilden in einen „Evangelischen Verein für kirchliche Zwecke in der Provinz Sachsen". Dieser Verein, zu dem auch Laien herangezogen werden sollten, sollte zunächst die Verfassungsfrage in die Hand nehmen und ein Programm aufstellen, um welches die Gesinnungsgenossen in der Provinz sich sammeln konnten. Das Programm wird mit folgenden Sätzen eingeleitet:

Wir bekennen uns von ganzem Herzen zu Jesu Christo, dem eingebornen Sohne Gottes, als unserm Herrn, in dessen Namen allein Heil ist, und zu dem biblischen Evangelium von ihm, sowie zu den großen Grundsätzen der Reformation, zu der Rechtfertigung allein durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo, und zu der hl. Schrift, als der alleinigen Quelle und höchsten Norm christlicher Heilsverkündigung. Auf diesem Grunde stehend, nehmen wir für die Entwickelung unseres kirchlichen Lebens keine andere Freiheit in Anspruch, als welche dem biblischen Evangelium und den Grundsätzen der Reformation rechtmäßig entspringt, und erklären es für den alleinigen Zielpunkt unserer kirchlichen Bestrebungen, daß dieses biblische Evangelium mit dem himmlischen Trost und seiner heiligenden Kraft unserm deutschen Volke erhalten, und in weiterem Maße als bisher gelungen ist, erschlossen werde.

Es folgen zu dieser Einleitung vier programmatische Sätze. Der erste nimmt Stellung zur Union: „Wir halten fest an der Idee und Tatsache der evangelischen Union". Abgelehnt wird die Wiederaufrichtung konfessioneller Sonderkirchen. Gefordert wird Abendmahlsgemeinschaft. Die weiteren aus freier Ueberzeugung der Gemeinden künftig noch geschehenden Unionsvollziehungen werden als wohlberechtigt anerkannt. Für die konfessionellen Stimmungen und Ueberzeugungen, wo sie wirklich von den Gemeinden gehegt werden, wird das Recht jeder dogmatischen und liturgischen Ausprägung, welche nicht zur tatsächlichen Exkommunikation der andern landeskirchlichen Bekenntnisstandpunkte und so zur Auflösung der landeskirchlichen Gemeinschaft führt, in Anspruch genommen. Der zweite Satz erklärt die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse in ihrer Bezeugung des christlichen und evangelischen Heilsglaubens als unvergängliche Vorbilder und Wegweiser kirchlichen Lebens, von deren sittlicher Autorität die Kirche sich nicht loslösen könne, ohne ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Christenheit und der Reformation zu verleugnen. Betont wird die Unterordnung der Bekenntnisse unter die oberste Norm des göttlichen Wortes, zu dessen immer tieferer und reinerer Erfassung Freiheit, nicht bloß für die akademischen Theologen, sondern auch für die Träger des Lehramtes gefordert wird. Dem soll die Ordnung der Lehrverpflichtung bei der Ordination der Geistlichen entsprechen. Der dritte Satz fordert den Erlaß einer Kirchenordnung, damit die im Amte des Wortes ihren Mittelpunkt findende Gemeinde sich organisieren könne. Für das Kirchenältestenamt soll ein vorbildlicher Wandel, treue Teilnahme am Gottesdienste und Abendmahl die Qualifikation gewähren. Vom Stimmrecht der Gemeinde soll nächst sittlicher Bescholtenheit nur ein notorischer Bruch mit dem kirchlichen Leben, falls ein solcher konstatiert ist, ausschließen. Der vierte Satz erklärt, daß die evangelische Kirche in gleicher Weise wie jeder einzelne Christ verpflichtet sei, der Obrigkeit um des Herrn

willen untertan zu sein. Ueber diesen pflichtigen Gehorsam hinaus soll die evangelische Kirche mit dem Staate, der sie schützt und pflegt, in jeder ihr offen bleibenden Weise zusammenwirken, insonderheit auch den Staat in seinem gegenwärtigen schweren Kampfe mit der römischen Hierarchie mit allen Waffen der Gerechtigkeit unterstützen. — Dies Programm fand 50 Unterzeichner. Im August 1873 wurde es versandt, zugleich mit einer Einladung zur Begründung eines evangelischen Provinzialvereins. Die Versammlung fand im Oktober in Halle statt. Es erschienen 700, unter ihnen viele hervorragende Laien. Die Erklärung, daß die Vereinigung die Hand zur Verständigung nach links bieten werde, und evangelisch gesinnte Männer des Protestantenvereins nicht ausschließen werde, mißfiel einigen Geistlichen, wurde aber von den Laien mit Beifall aufgenommen. Gegen 400 Teilnehmer der Versammlung traten der Vereinigung sofort bei. Aehnliche Vereinigungen bildeten sich bald in Brandenburg, Preußen, Schlesien, Pommern, und diese schlossen sich 1877 zu einer Landeskirchlichen evangelischen Vereinigung zusammen. In die siebziger Jahre fällt freilich zugleich die Bildung einer neuen kirchlichen Gruppe, die zwar wie die EV und der protestantenvereinliche Liberalismus die Union voll anerkennt und insofern sich von den konfessionellen Lutheranern (¶ Neuluthertum) in Preußen scheidet, aber letzteren sich nähert, sofern bei ihr der Gegensatz zum Liberalismus, zum Protestantenverein, die Betonung der Autorität und der festen Ordnungen in der Kirche stark hervortritt. Die Führer dieser Gruppe, die im Gegensatz zu liberaler Kritik am Apostolikum (¶ Apostolikumstreit) dieses Bekenntnis als unantastbare Grundlage der Kirche hinstellt, sind von vornherein die Berliner Hofprediger ¶ Kögel und ¶ Stöcker gewesen, und diese Gruppe der ¶ Positiven Union hat durch Zusammengehen mit den Konfessionellen, durch rührige Agitation, durch eifrige Tätigkeit ihrer Glieder im kirchlichen Leben der Großstädte und nicht zuletzt durch die Gunst des Hofes und der Behörden der EV immer stärkeren Abbruch getan. (In Ostpreußen besteht auf der Provinzialsynode noch jetzt eine ältere, zwischen Konfessionellen und Liberalen stehende Gruppe, die sich EV nennt, aber nach sonstigem Sprachgebrauch eher als eine ältere Gruppe der positiven Union zu bezeichnen wäre. Daneben hat die „Positive Union" ihre ausgesprochenen Freunde in einer eigenen Gruppe gesammelt.) Auf den Provinzialsynoden von 1875 war die EV in Brandenburg, Sachsen, Preußen und Posen in der Mehrheit, in Schlesien, wo es nur 2 Fraktionen gab, eine Rechte und eine Linke, waren bei letzterer Gesinnungsgenossen der EV stark vertreten, nur in Pommern überwog die konfessionelle Rechte. (In Rheinland-Westfalen lagen und liegen die Verhältnisse z. T. noch anders, sofern hier die Union nicht mehr Gegenstand von Bedenken weiter Kreise ist und das Parteiwesen nicht so leicht dieselben Formen angenommen hat wie im Osten, doch mehren sich die Anzeichen zu Parteibildung). Dagegen waren schon 1878 die EV und die Liberalen zusammen nur noch in Ost- und Westpreußen in der Mehrheit, in allen übrigen Provinzen waren die Konfessionellen und Positiv-Unierten zusammen stärker, und dieses Verhältnis hat sich im allgemeinen in den achtziger und neunziger Jahren weiter zu Gunsten der „Rechten" verschoben, die weiterhin bei den Wahlen zur Generalsynode ihr Uebergewicht rücksichtslos zu gebrauchen und namentlich die Liberalen, d. h. die Vertreter des Protestantenvereins, auszuschließen pflegt. (Vgl. hierüber ¶ Protestantenverein. Eine Ausnahme bildet hier Schlesien.) Die Generalsynode von 1879 zählte unter mehr als 200 Mitgliedern 70—80 Positiv-Unierte, und je 50—60 Konfessionelle und Mitglieder der EV; die damals daneben noch vorhandene kleine Fraktion der Liberalen (nicht bloß Mitglieder des Protestantenvereins) ist im Lauf der Zeit so gut wie verschwunden, im übrigen aber das Stärkeverhältnis der Fraktionen noch heute ungefähr das gleiche. Der EV ist vielleicht hier und da zugute gekommen, daß der ¶ Evangelische Bund, der immer populärer wurde, als die politische Macht des Zentrums und überhaupt der Katholiken stieg, wesentlich von Männern geführt wurde, die ihr angehörten; andererseits war es den Gruppen der Rechten günstig, daß von Ende der 70er Jahre an die Macht des Liberalismus auf politischem Gebiet abnahm, daß die Kirchenbehörden stark mit Angehörigen der Rechten besetzt wurden, und daß das Kultusministerium, besonders unter Studt, zu theologischen Professoren vielfach Männer berief, die von „positiver" Seite auf den Schild gehoben waren, auch wenn die Vorschläge der Fakultäten ganz anders gelautet hatten. Diese Politik des Ministeriums hat zwar nicht voll die beabsichtigte, aber immerhin einige Wirkung auf die Anschauungen des Pfarrerstandes gehabt. ¶ Preußen.

3. Nach fast 30 jährigem Bestande der Partei wurde eine **Reorganisation** nötig. Die geforderte Kirchenordnung war in der 1876 erlassenen Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung (¶ Gemeindeverfassung) zustande gekommen. Die dem Staate im Kulturkampf zu leistende Hilfe war durch Beendigung dieses Kampfes unnötig geworden. Doch stärker als die Erfüllung einzelner in dem Programm aufgestellten Forderungen mußte die in den letzten 3 Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts völlig veränderte theologische Situation zu einer Revision des Programmes treiben. Als die Partei gegründet wurde, hatte die alte Vermittlungstheologie ihre Blütezeit freilich schon längst überschritten, aber die theologischen Väter der EV waren doch noch in starkem Maße von ihr beeinflußt. Auch der eigentliche Gründer der Partei, Beyschlag, glaubte seine ihm von der Rechten nie verziehenen christologischen Ketzereien als schriftgemäß nachweisen zu können. Jetzt aber war die Vermittlungstheologie gänzlich überwunden. Die Tatsache eines gewaltigen Fortschritts der Theologie konnte nicht mehr verkannt werden. Ein geschichtliches Verständnis der hl. Schrift hatte sich Bahn gebrochen, hatte die naive Stellung zur Schrift, wie wir sie noch bei Beyschlag finden, völlig unmöglich gemacht und forderte eine Unterscheidung der eigenen Theologie von der Schriftlehre. Die einleitenden Sätze des Programmes, in denen die Partei ihre Stellung zur Schrift und den Bekenntnissen klarstellte, waren nicht mehr in Einklang zu bringen mit der Theologie, die gegenwärtig als wirkliche Wissenschaft gelten kann. 1904 entschloß sich daher die EV zu einer neuen programmatischen

Kundgebung. Auf Anregung des sächsischen Provinzialvereins wurde der Entwurf eines neuen Programmes ausgearbeitet. ¶ Kahl, ¶ Hackenberg, ¶ Scholz und E. ¶ Haupt wurden mit der Ausarbeitung beauftragt. Auf Grund ihres Entwurfes wurde in Halle am 27. April 1905 ein Programm der preußischen EV beschlossen, in dem es nach einigen einleitenden Sätzen heißt:

Die Offenbarung Gottes in Christus bleibt uns dabei alle Zeit der Grund unseres Heiles, die hl. Schrift die maßgebende Urkunde der Offenbarung. Unsere Stellung zu allen Einzelfragen ist darin begründet, daß wir das durch die Reformation gewonnene Verständnis des Heils und des Heilsweges für die evangelische Kirche nach wie vor als maßgebend anerkennen, aber dessen innere Aneignung und Entwickelung für jede Zeit und mit den jeder Zeit besonders gegebenen Mitteln nur auf dem Boden der Freiheit für erreichbar ansehen. Hierin ist unsere Abgrenzung nach rechts und links sicher und klar gegeben. — Wir scheiden uns auf der einen Seite von denen, welche den Inhalt des evangelischen Glaubens an einmal gegebene Formen und Formeln gebunden erachten, und die Bekenntnisschriften als rechtlich geartete Lehrgesetze handhaben wollen. Vielmehr bemißt sich uns die innere Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche an der Gemeinschaft des religiösen Besitzes, vor allem dem innersten Verhältnis der Seele zu Gott in Christo. Wir vermögen daher Gemeinschaft des Glaubens auch da anzuerkennen, wo die christliche Erkenntnis nach ihrem Maß und ihren Formen verschieden ist. — Wir scheiden uns auf der andern Seite ebenso von denen, welche, das Walten des Heiligen Geistes in der Kirche verkennend, in den Glaubensaussagen früherer Jahrhunderte nur ein belastendes Erbe der Vergangenheit sehen; wissen uns vielmehr mit dem Glauben unserer Kirche, wie er in den reformatorischen Bekenntnissen einen Ausdruck gefunden hat, dem Wesen nach auch da eins, wo wir ihren Buchstaben nicht als den zutreffenden Ausdruck für den darin beschlossenen Glaubensgehalt ansehen können.

Hieraus ergeben sich nun der EV Richtlinien für ihre Stellung zu den heute wichtigsten praktisch-kirchlichen Fragen.

a) Zu Landeskirche und Union. Die Union soll erhalten werden.

Das bestehende Landeskirchentum erachten wir, weil durch Gottes Fügung geschichtlich geworden, als einen zur Bewahrung uns anvertrauten Besitz, und unter den zur Zeit in Deutschland gegebenen Bedingungen als die beste Bürgschaft für die Erhaltung der evangelischen Kirche als Volkskirche.

Separatistische Bestrebungen sollen bekämpft werden; besonders ausgesprochen wird dies der Gemeinschaftsbewegung gegenüber, bei aller Anerkennung ihrer religiösen Motive.

b) Verfassung und Rechtsleben der Landeskirche.

Nicht sowohl Aenderung der die Verfassung unserer Landeskirche regelnden Gesetze ist zur Zeit zu erstreben, als vielmehr die immer lebendigere und vollkommenere Durchdringung unseres kirchlichen Lebens mit den jenen Gesetzen zugrunde liegenden Grundsätzen. Insbesondere wird es gelten, das kirchliche Leben der Gemeinden zu kräftigen und sie zu immer größerer Selbständigkeit im Gebrauch ihrer Rechte wie in der Erfüllung ihrer Pflichten zu erziehen, sowie dafür zu sorgen, daß die Synoden wirklich das zum Ausdruck bringen, was in den Gemeinden lebendig ist. Daher fordern wir Schutz des Wahlrechts der Gemeinden im Gegensatz zu jeder Beschränkung der ihnen gesetzlich zustehenden Rechte, und Schutz und gerechte Berücksichtigung der Minoritäten auf allen Stufen des synodalen Lebens. Auch werden wir dafür eintreten, daß die an der Gemeindearbeit teilnehmenden Frauen den von ihnen übernommenen Pflichten entsprechende Rechte erhalten.

Die Kirchenverwaltung soll weniger bureaukratisch und formalistisch werden; die materielle Lage der Pfarrer muß weiter gebessert werden.

c) Der Zusammenschluß der Landeskirchen durch Bildung des deutschen evangelischen Kirchenausschusses wird freudig begrüßt, synodale Ergänzung dieses Ausschusses gefordert.

d) Kirche und theologische Wissenschaft.

Die landeskirchliche Evangelische Vereinigung identifiziert sich nicht mit irgend einer einzelnen Richtung der theologischen Wissenschaft. Die Lehrer der Theologie haben auch nach unserer Ueberzeugung die Pflicht, das Bewußtsein ihrer erzieherischen Aufgabe im Dienste der Kirche in sich lebendig zu halten. Aber jede Einführung einer rechtlichen Bindung und Einschränkung der Freiheit der theologischen Lehre halten wir im eigenen Interesse der evangelischen Kirche für verderblich und widersprechen auch fortgesetzt der Beteiligung des Generalsynodalvorstandes an der Berufung der theologischen Professoren. Die nötige Vereinigung der auch dem praktischen Geistlichen notwendigen Freiheit der wissenschaftlichen Forschung und der durch Rücksicht auf die Gemeinde ihm gesetzten Schranken wird durch evangelische Auffassung und Handhabung des Ordinationsgelübdes zu fördern sein. Wir erachten es als Ziel der Gesetzgebung, daß die sogenannten Lehrprozesse der Geistlichen nicht mehr im Rahmen des gewöhnlichen Disziplinarverfahrens und mit dessen Mitteln zur Entscheidung gebracht werden. Vielmehr ist ein selbständiges Verfahren zu erstreben, durch welches nach Erschöpfung der seelsorgerlichen Mittel durch das Zusammenwirken von Männern des Kirchenregimentes, der theologischen Wissenschaft und der beteiligten Gemeinde Geistliche, welche nach dem Urteil dieser Instanz der Kirche nicht im Segen zu dienen imstande sind, ihres Amtes enthoben werden können, ohne daß ein sittlicher Makel auf sie fällt.

e) Kirche und soziale Frage. Die Kirche hat zunächst sozialen Mißständen überhaupt durch Pflege christlich-sittlicher Gesinnung entgegenzuwirken. Notständen gegenüber, die besondere religiös-sittliche Gefahren mit sich bringen, soll sie auch eine besondere soziale Tätigkeit entfalten; diese könne niemals in der Durchführung politischer Programme oder der Bekämpfung politischer Parteien als solcher bestehen, sondern sei wesentlich nichts anderes als ein, freilich durch die Zeitverhältnisse zu besonderer Bedeutung erhobener, Bestandteil der kirchlichen Gemeindearbeit überhaupt.

. . . . Wir halten daran fest, daß die staatsbürgerlichen Rechte des Geistlichen auch auf sozialpolitischem Gebiet keiner formellen Beschränkung unterliegen, daß er aber sich diejenige Selbstbeschränkung aufzuerlegen habe, welche zur Erhaltung des allgemeinen Vertrauens in seine Amtsführung je nach den Verhältnissen der Gemeinde geboten ist.

f) Verhältnis zur römischen Kirche.

Unsere Abgrenzung gegen Romanismus und römische Kirche suchen wir nicht durch Angriffe festzustellen, sondern durch positive evangelische Arbeit, namentlich durch Bekämpfung alles katholisierenden Wesens innerhalb unserer eigenen Kirche. Zur Abwehr treten wir freilich auf den Plan, wo es nötig ist, Reformation und Reformatoren wie die evangelische Kirche und ihre Einrichtungen gegen anmaßliche Angriffe und Schmähungen zu verteidigen und römisch-katholische Propaganda innerhalb der evangelischen Gemeinde, besonders auf dem Gebiete der Mischehen, zu bekämpfen. Wir treten endlich dafür ein, daß in Gesetzgebung und Verwaltung überall das richtig verstandene und gehandhabte paritätische Recht der evangelischen Kirche in vollem Umfange zur Geltung komme.

Die früheren programmatischen Aufstellungen wurden nicht aufgehoben, dies neue Programm

also nur als Ergänzung aufgefaßt. Unleugbar ist aber die Tatsache, daß es der neueren Theologie Rechnung zu tragen bemüht ist. Wenn im ersten Programm die Schrift als alleinige Quelle und höchste Norm christlicher Heilsverkündigung gewertet wurde, wird sie jetzt als die maßgebende Urkunde der Offenbarung bezeichnet. Während dort das Bekenntnis zu den großen Grundsätzen der Reformation stand, wird hier von dem durch die Reformation gewonnenen Verständnis des Heiles und des Heilsweges gesprochen und auf dehnbare christologische Aussagen verzichtet, die schließlich jeder in seinem Sinn deuten kann. Dem Zuge der modernen Entwicklung folgend, wird die Lehrfreiheit der akademischen Theologen wie der im praktischen Amte stehenden Geistlichen hier weit energischer gefordert, als dort. Die Besetzung der theologischen Professuren soll ohne Mitwirkung des General-Synodalvorstandes erfolgen. Das Ordinationsgelübde der Geistlichen soll evangelisch aufgefaßt und gehandhabt werden. — Wenn auch in der Partei die Meinungen darüber auseinandergehen, so machte das neue Programm doch auf den Unbefangenen den Eindruck, daß in ihm ein „Ruck nach links" zum Ausdruck kommt, und daß die Führer der Partei die Absicht haben, dem Programm eine Fassung zu geben, durch welche es seine werbende Kraft nach links ausüben könne. Tatsächlich arbeiten denn auch, namentlich seit 1905, zahlreiche dem Kreise der Schule A. ¶ Ritschls und der Freunde der ¶ Christlichen Welt angehörige Theologen in Altpreußen bei der EV eifrig mit, und die in Brandenburg, Schlesien, Sachsen u. a. den Provinzialsynoden angehörigen Theologen dieses Kreises dürften durchweg sich den Fraktionen der EV angeschlossen haben. In Rheinland-Westfalen ist dagegen in der Organisation der „Freunde evangelischer Freiheit" ein Zusammenschluß der entschieden fortschrittlichen Elemente in der evangelischen Kirche erfolgt. Diese sind durch die EV von der Mitgliedschaft bei ihr ausgeschlossen worden, während die Freunde der Freiheit ihrerseits die Türen offenhalten. — Eine allgemeine, die Provinzialgruppen verbindende Organisation der evangelischen Vereinigung in Preußen wurde im Oktober 1909 beschlossen (CcW 1909, Nr. 52).

4. Wenn die Partei gerecht gewürdigt werden soll, so ist in erster Linie auf die Verdienste hinzuweisen, welche sie sich durch ihre Tätigkeit auf der preußischen Generalsynode erworben hat. „Die Geschichte der Generalsynode ist die Geschichte der Mittelpartei." Allerdings haben die 50—60 Synodalen, die aus der EV hervorgegangen sind, infolge ihrer Minorität (die Generalsynode zählt ca. 200 Mitglieder) keine ausschlaggebende Stellung gegenüber den beiden andern Gruppen der Konfessionellen und der Positiv-unierten. Um so größer ist der Einfluß, den sie durch Intelligenz und Besonnenheit auf die Entschließungen der Synode ausüben. So sachkundige und besonnene Führer, wie ¶ Kahl, ¶ Hackenberg, E. ¶ Haupt haben die übrigen Parteien kaum. Ein bleibendes Verdienst hat die EV sich um die Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung erworben. Diese Ordnung ist zwar in späterer Zeit ein Werkzeug der sogenannten positiven Parteien geworden. Aber als sie erlassen wurde, sahen die Liberalen aller Schattierungen in ihr einen erfreulichen Fortschritt in der Entwicklung des kirchlichen Lebens; und gerade von denen, denen sie im Laufe der Zeiten die größten Vorteile gebracht hat, wurde sie zur Zeit ihres Erlasses auf das heftigste bekämpft. Unumwunden anzuerkennen ist das Eintreten der EV für die Lehrfreiheit. „Theoretische Betonung der Lehrfreiheit und praktische Inanspruchnahme derselben für Heterodoxien im allerwichtigsten Zentralpunkte hat diese Partei von Anfang an charakterisiert" (Schian). Da nur ganz selten vereinzelte Mitglieder des Protestantenvereins in die Generalsynode gelangen, so ist dort die EV die einzige Vertreterin und Trägerin freiheitlicher Tendenzen. Bei aller Anerkennung der synodalen Arbeit, welche sie geleistet hat, ist ihr der Vorwurf des Opportunismus gemacht worden. Namentlich wurde ihr verdacht, daß sie 1894 dem Agendenentwurf, der ein Ordinationsformular mit dem Apostolikum enthielt (¶ Apostolikumstreit), einstimmig zugestimmt habe. Der Opportunismus ist aber erklärlich dadurch, daß die Mittelpartei in erster Linie eine kirchenpolitische Partei ist und daher nicht immer in der Lage ist, für Ideale einzutreten, sondern mit realen Möglichkeiten zu rechnen gezwungen ist. In manchen Fällen werden aber nicht nur kirchenpolitische Erwägungen, sondern auch Rücksichten auf die Zusammensetzung der eigenen Partei ein Hindernis bilden, mit größerer Energie für freiheitliche Forderungen einzutreten. Ist in der EV doch unverkennbar eine mehr konservative und eine mehr fortschrittliche Richtung vorhanden. Zu den Forderungen des Liberalismus, für welche sie als Partei oder wenigstens in der Mehrheit ihrer Glieder bis jetzt eingetreten ist, sind zu rechnen die Aufhebung des Patronates, die größere Selbständigkeit der Kirchengemeinde, die Beseitigung der geistlichen Schulaufsicht einschließlich der Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes der Gymnasien durch Organe des Kirchenregimentes u. a. Gewisse Bindungen der Partei sind durch ihre kirchenpolitische Stellung unvermeidlich. Deshalb kann sie nicht die einzige Vertretung des liberalen Protestantismus bilden, und andere freier gerichtete Organisationen, wie die der Freunde der ¶ Christlichen Welt, den ¶ Protestantenverein, die Freunde evangelischer Freiheit usw., nicht überflüssig machen. Dazu kommt, daß die geschichtliche Entwicklung dahin geführt hat, daß die EV, deren Stärke in ihrer Tätigkeit auf der preußischen Generalsynode liegt, sich wesentlich aus Gliedern der altpreußischen Landeskirche zusammensetzt. Entsprechende Gruppen in anderen Landeskirchen fehlen zwar nicht (s. u.), aber Programm und Tendenzen der preußischen EV können, wollen auch gar nicht ohne weiteres auf die Verhältnisse anderswo übertragen werden. — Das Organ der EV waren (bis zu ihrem Eingehen Ende 1908) die von Beyschlag begründeten „Deutsch-evangelischen Blätter" (DEBl), deren Leitung seit Beyschlags Tode von Prof. E. Haupt in Halle geführt wurde. Die Kirchenpolitik der Partei wird ferner vertreten durch die 1905 begründete „Preußische Kirchenzeitung", bis 1908 herausgegeben von Schian, seitdem von Burggaller; sie ist seit 1909 das Organ der EV. Die Monatsschrift „Deutsch-Evangelisch", hrsgg. von E. Haupt (bis zu seinem Tode Febr. 1910) und Martin Schian (seit 1910) will die DEBl wieder aufleben lassen, aber sich weder an das Land Preußen noch an die preußische EV besonders anlehnen.

5. In einer ganzen Anzahl, namentlich kleinerer Landeskirchen gibt es nicht nur keine mittelparteiliche Organisation, sondern überhaupt keine nennenswerte mittelparteiliche Strömung; meist sind das allerdings solche, in denen es überhaupt zu eigentlicher kirchlicher Parteibildung kaum gekommen ist. Anderswo besteht zwar eine Mittelpartei, aber ihre Stellung und Haltung entspricht nicht der der preußischen EV. Wo nicht, wie in Altpreußen, 4 kirchliche Parteien organisiert sind (Konfessionelle, Positive Union, EV, Liberale oder Anhänger des Protestantenvereins), sondern weniger, oder wo Dinge in die kirchlichen Gegensätze hineinspielen, die in Altpreußen unbekannt sind (z. B. in Hannover welfischer Legitimismus), kann eine in der Mitte zwischen anderen stehende Gruppe einen Charakter haben, der von dem der preußischen EV stark abweicht. So sind z. B. der 1904 begründeten EV in Elsaß-Lothringen, die die nach rechts und links nicht parteimäßig Gebundenen sammeln will, die dortigen Freunde der „Christlichen Welt" beigetreten; hier stehen den „positiven" Kreisen beträchtliche liberale Gruppen gegenüber, und die Situation ist völlig anders als in Preußen, wo zwar der Protestantenverein eine zahlreiche Anhängerschaft namentlich in den größeren Städten der östlichen Provinzen hat, aber auf den Provinzial-Synoden nur schwach und der Liberalismus in seinem Sinne auf der Generalsynode fast gar nicht vertreten ist. Im Kgr. Sachsen wiederum, wo die kirchliche Parteibildung überhaupt nicht die scharfen Formen angenommen hat wie in Altpreußen, gibts auf der Landessynode eine starke Gruppe, die zwischen den Konfessionellen und den Vertretern kirchlichen Fortschritts steht; aber viele, die ihr angehören, trennt von den Konfessionellen nicht eigentlich eine erhebliche theologische Differenz, sondern die bei den Konfessionellen vorhandene Exklusivität des Luthertums. Wollte man es also recht äußerlich darstellen, so würde man sagen: Die elsässische EV steht kirchenpolitisch weiter „links", jene sächsische Gruppe weiter „rechts" als die preußische EV. Ferner findet sich in manchen Landeskirchen zwar auf der Synode eine vielleicht sehr einflußreiche vermittelnde Gruppe zusammen, aber es steht hinter ihr keine parteimäßige Organisation in den landeskirchlichen Gemeinden. Stärkere vermittelnde Gruppen findet man namentlich in den Landeskirchen und teilweise auch auf den Synoden von Nassau, Großh. Hessen, Baden, vgl. die Artikel über die einzelnen Länder.

W. Beyschlag: Aus meinem Leben, Bd. II, S. 366 ff; — M. Schian: Die Neuorganisation der preußischen Mittelpartei, ChrW 1905, Sp. 661 ff; — O. Baumgarten: MkPr 1905, S. 461 ff; — CcW 1905, Sp. 33 ff. 264 ff. 389 ff. 1909, S. 646 f. **Petersen.**

Evangelischer Bund.

1. Vorläufer; — 2. Begründung, Statuten und Prinzipien; — 3. Tätigkeit im Einzelnen.

Die in der Mitte des 17. Jhd.s den Protestantismus erschütternden synkretistischen Streitigkeiten (¶ Synkretismus: II) hatten die von den Reformatoren selbst gewöhnlich zugegebene Behauptung nochmals zur Erörterung gebracht, daß Katholiken, Lutheraner und Calvinisten in den grundlegenden Glaubenssätzen übereinstimmten. Diese Erörterung mußte im 17. Jhd., nachdem eben durch die Reformation die tatsächliche Scheidung in (anfangs drei und erst heute) in zwei Kirchen zum allgemeinen Bewußtsein gebracht war, den Protestantismus schwächen, denn durch sie mußte die Besonderheit der protestantischen Geistesrichtung verwischt und abgeschwächt werden. In dieser Erkenntnis empfand der deutsche lutherische Protestantismus die Notwendigkeit einer Zentralstelle, von der aus die literarische, wissenschaftliche und populäre Verteidigung der lutherischen Positionen geleitet werden sollte. Nur der lutherischen, denn die Polemik sollte sich ebenso wie gegen den Katholizismus, so auch gegen den Calvinismus richten; dem 17. Jhd. war der Gedanke der Vereinigung der beiden protestantischen Konfessionen überwiegend unfaßbar (¶ Unionsbestrebungen, protestantische). Aber wenigstens innerhalb des Luthertums selbst sollte die polemische Zentralstelle einigend wirken; man wollte, daß keine Streitschrift aus lutherischen Kreisen erscheinen dürfte, die nicht von diesem Kollegium gebilligt wäre. Das waren die Grundzüge zur Errichtung des Kollegiums, das Herzog ¶ Ernst der Fromme von Gotha im Jahre 1670 plante. Die deutschen und skandinavischen lutherischen Länder sollten dieses lutherische Kardinals-Kollegium von 12 Theologen unterhalten und beschicken; Herzog Ernst selbst stellte Reinhardsbrunn als Sitz dieses Kollegiums zur Verfügung. Die politischen Verhältnisse ließen den Plan nicht zur Wirklichkeit werden, aber die Absicht selbst „erfaßte in Wahrheit den tiefsten Kern der Situation". (Vergl. St. Stoy: Herzog Ernst der Fromme, Zeitschrift des Vereins für Thüring. Geschichte 21. Bd., 1903.) Gegenüber der politischen Restaurierung des Katholizismus und seiner mit neuer Kraft unternommenen literarischen Betätigung hätte eine literarische und politische Zusammenfassung der sich befehdenden, zum Mindesten sich zersplitternden Kräfte des Protestantismus Not getan. Im folgenden Jahrhundert der Aufklärung vergleichgültigten sich die konfessionellen Gegensätze; die Rekatholisierungs-Gelüste liefen auf der Sandbank des allgemeinen religiösen Indifferentismus auf. Als das Papsttum im ersten Drittel des 19. Jhd.s durch die kluge Politik ¶ Consalvis neuen Anlauf nehmen konnte, sah sich der Protestantismus wiederum genötigt, auf eine konzentriertere Verteidigung seiner Positionen Bedacht zu nehmen. Die 1845 von Schottland ausgegangene Gründung der Evangelischen ¶ Allianz bezweckte eine Vereinigung evangelischer Christen zur Förderung aller evangelischen Interessen und zur Abwehr der Uebergriffe des Papismus. In den internationalen Versammlungen dieser Allianz trat zwar nachträglich die Abwehr der römischen Angriffe in den Hintergrund, aber das ständige Komitee in London hat doch einige Male die evangelische Gewissensfreiheit erfolgreich verteidigt. Als direkte Vorläufer des heutigen Evangelischen Bundes (= EB) kann man Bestrebungen auf den deutschen Evangelischen ¶ Kirchentagen in dem 6. und 7. Jahrzehnt des 19. Jhd.s ansehen. Auf dem ersten zu Wittenberg hatten zwar ¶ Stahl und ¶ Hengstenberg noch eine Resolution geplant, die die kirchliche Gemeinschaft der Katholiken und Evangelischen „gegen die Mächte des Umsturzes" aufrufen und proklamieren sollte. Nur auf den entschiedenen Widerspruch der rheinischen Pfarrer Ball und Snethlage hin

war diese Seifenblase nicht aufgestiegen. In den zu Wittenberg 1848 gefaßten Beschlüssen „zur Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes" finden sich unter den Aufgaben des Bundes auch „das gemeinsame Zeugnis gegen das Unevangelische" und „die Knüpfung und Festhaltung des Bundes mit allen evangelischen Kirchen außerhalb Deutschlands" aufgeführt. Die nach einem Referate Hengstenbergs über „das Verhalten der evangelischen Kirche in Hinsicht der römisch-katholischen Missionen" (d. h. nicht der in heidnischen Völkern getriebenen römischen Missionsarbeit, sondern der in protestantischen Gegenden unternommenen Missions-Predigten) auf dem fünften deutschen-evangelischen Kirchentage zu Bremen 1852 (vergl. seine „Verhandlungen" Berlin 1852) stattfindende, sehr lebhafte Diskussion brachte tatsächlich schon alle die Momente zur Darstellung, die nachher vor und bei und nach der Gründung des EB (für und wider) wirksam waren. Da will Hengstenberg im Bunde mit der römischen Kirche den Rationalismus bekämpfen, und Stahl beteuert, daß die römische Kirche auf demselben Glaubensgrunde stehe, wie die evangelische; darum müsse man jede direkte Polemik unterlassen. Dagegen haben andere Stimmen den Gegensatz zu solchen Meinungen bis zu der Behauptung gesteigert, daß die heutige katholische Kirche „eine Ausgeburt der Hölle" sei. Wurde diese Aeußerung damals von C. J. ¶ Nitzsch und andern zurückgewiesen, so setzte sich doch späterhin die antirömische Stimmung in den Kreisen des Kirchentages soweit durch, daß als Unterkommission ein „Protestantischer Verein wider Rom" gegründet wurde, der auf dem Kirchentage zu Barmen 1860 (vergl. seine „Verhandlungen" Berlin 1860, S. 124 f) ähnliche praktische Fragen erörterte, wie sie heute den EB immer wieder beschäftigen: die Notwendigkeit eines besonderen Preßorgans für die evangelischen Interessen, die Unterstützung polemischer Schriften; und endlich wird die großartige Evangelisation des früheren römischen Priesters ¶ Chiniquy in Kanada geschildert und zur Unterstützung empfohlen. So hatte man seit der Mitte des 19 Jhd.s im evangelischen Deutschland die Notwendigkeit empfunden, gegen die immer schärferen Angriffe der römischen Kirche eine Abwehr und eine umfassendere Verteidigung der protestantischen Interessen zu organisieren. Aber die geschilderten Ansätze waren zu kümmerlich geplant gewesen und ohne Förderung durch bedeutende Persönlichkeiten geblieben.

2. Als die protestantischen Nöte nach dem schmählichen Ausgange des Kulturkampfes immer höher stiegen, kam weiteren Kreisen in Deutschland zum Bewußtsein, daß dieses Landes hohe geistige Kultur nicht zum wenigsten auf der Reformation beruhe, und daß in der Bedrohung der reformatorischen Güter Deutschlands Kultur-Interessen mit bedroht würden. So entstand in den 80er Jahren, nach Beendigung des Kulturkampfes, eine antirömische Stimmung, die teils christlich-protestantischer, teils kulturell-patriotischer Herkunft war. Der Mann, der diese beiden Stimmungen am klarsten in sich vereinigte und dazu bestimmt erschien, sie in einer größeren Organisation tätig werden zu lassen, war der Hallische Professor der Theologie Willibald ¶ Beyschlag. Er ist als der eigentliche Vater des EB zu betrachten. Im Jahre 1883 hatte das protestantische Deutschland in verhältnismäßiger Eintracht den 400sten Geburtstag Luthers gefeiert; aber es war doch nur eine Festfeiec und nicht mehr dabei herausgekommen. Die Triumphe der römischen Kirche mehrten sich, und die Macht der Zentrumspartei sah sich allmählich die deutschen Regierungen immer gefügiger werden. Im Frühling 1886 erörtete Beyschlag mit einigen deutschen Freunden in Rom die immer unerträglichere Verschiebung der konfessionellen Machtverhältnisse in Deutschland; schon von der Idee der Gründung eines Abwehr-Bundes erfüllt, fand er bei der Rückkehr eine Anfrage der Jenenser Theologen ¶ Lipsius und ¶ Nippold über diese Sache vor. Nachdem diese in einem weiteren Kreise von Gesinnungs-Verwandten die ersten Vorfragen erledigt hatten, lud eine von Beyschlag verfaßte Denkschrift über die interkonfessionelle Gesamtlage Männer aus allen kirchlichen Parteien auf den 5. Oktober 1886 nach Erfurt ein. Die zahlreichste und einflußreichste kirchliche Partei der „Positiven Union" mahnte von der Teilnahme ab; die „konfessionelle Partei" als solche konnte ebenfalls ihren Widerwillen gegen eine Gründung, die der Initiative Beyschlags und vieler noch weiter links stehender Männer ihre Entstehung verdanken sollte, trotz Anerkennung der fordernden Notlage der Zeit nicht überwinden. Trotzdem fanden sich aus beiden Parteien eine Anzahl namhafter Männer zur Teilnahme bereit. Es gelang, die Männer verschiedener theologischer Richtung zur einmütigen Zustimmung zu den einfach gehaltenen Statuten zu bringen, deren umstrittenster Satz der zweite war: „Der EB bekennt sich zu Jesu Christo, dem eingebornen Sohne Gottes, als dem alleinigen Mittler des Heils, und zu den Grundsätzen der Reformation." In dem Rundschreiben, das von der konstituierenden Versammlung am 15. Januar 1887 in Erfurt beschlossen wurde, ist die Aufgabe des Bundes als eine zweiseitige hingestellt: „Er will im Kampfe gegen die wachsende Macht Roms die evangelischen Interessen auf allen Gebieten wahren, der Beeinträchtigung derselben durch Wort und Schrift entgegentreten, dagegen allen Bestrebungen wahrer Katholizität und christlicher Freiheit im Schoße der katholischen Kirche die Hand reichen. — Er will andererseits gegenüber dem Indifferentismus und Materialismus der Zeit das christlich-evangelische Gemeindebewußtsein stärken, gegenüber dem lähmenden Parteitreiben den innerkirchlichen Frieden pflegen, gegenüber der landeskirchlichen Geteiltheit des evangelischen Deutschlands die Wechselbeziehungen zwischen den Angehörigen der einzelnen Landeskirchen beleben und mehren." Der in derselben Versammlung gewählte provisorische Vorstand fand in dem Landeshauptmann der Provinz Sachsen Graf Wintzingerode-Bodenstein seinen geschäftsgewandten und charakterfesten Vorsitzenden, in dem Merseburger Dompfarrer Leuschner seinen fleißigen ersten Schriftführer. Von den beiden, im oben mitgeteilten Rundschreiben vorgesehenen Aufgaben des Bundes ist im Lauf der Zeit die erstere entschieden in den Vordergrund getreten; auf sie drängten die Verhältnisse in Deutschland ihn hin; wie er ihr wesentlich sein Entstehen verdankte, so blieb es das Natürliche, daß hauptsächlich dieser Aufgabe, die sonst ungelöst geblieben wäre, die Kraft des Bun-

des sich zuwendete. Seine Verfassung war in ähnlicher Weise, wie die des ¶Gustav=Adolf=Vereins gedacht: die Zweig=Vereine in den einzelnen Orten und Gemeinden sollten sich zu landschaftlichen Haupt=Vereinen zusammenschließen, und diese letzteren unter dem Zentral=Vorstande in Halle zusammengefaßt sein. Ob nun dieser Schematismus den gehörigen Inhalt finden würde, ob die Zweig=Vereine genügende Mitgliederzahlen aufzuweisen haben würden, darauf kam es bei der Gründung des Vereins an. Die allgemeine Stimmung war günstig. Die in demselben Jahre 1887 entstandene kirchliche Zeitschrift „Die ¶Christliche Welt" mußte zwar in ihrem ersten Jahrgange einige Male den Vorwurf aus ihrem Leserkreise hinnehmen, daß sie sich zu viel mit katholischen Dingen befasse, und daß sie die Sache des EB zu begeistert verträte; aber der Herausgeber vertrat dagegen seine streng antirömische Haltung. So war die allgemeine protestantische Stimmung bei dem fluchtartigen Rückzuge der preußischen Regierung nach dem Kulturkampfe. In Süddeutschland hatten die Württemberger schon begonnen, sich der immer bedrohlicheren römischen Uebergriffe literarisch zu erwehren: eine Serie der sog. „grünen Hefte" hatte z. B. nachgewiesen (Mitteilungen über die konfessionellen Verhältnisse in Württemberg 1886 ff), daß in dem Tübinger Theologischen Konvikt einzelne Insassen Jura und Cameralia zu studieren veranlaßt würden, damit man diese in Richter= und Verwaltungsstellungen hineinbringen könnte; denn den Ausfall an katholischen Theologen in dem ohnedies für die katholische Kirche überreich sorgenden Lande konnte das Ausland decken. Ein anderes dieser Hefte hatte „den württembergischen Patriotismus der Katholiken" beleuchtet und dabei auf die in ganz Deutschland zu beobachtende Tatsache hingewiesen, daß die Katholiken zwar mit Vorliebe auf die hohen Zahlen der zu ihren Kirchenzwecken aufgebrachten Legate und Beiträge hinwiesen, andererseits aber unter den Spendern freiwilliger Gaben zu allgemeinen, patriotischen Zwecken fast gänzlich fehlten. Diese „grünen Hefte" hatten in Württemberg selbst keinen Verleger finden können; erst in Halle konnten sie erscheinen. Bei so reichlich vorhandenem Zündstoff strömten dem neuen Vereine in Württemberg bei seiner Entstehung gleich über 1000 Mitglieder zu. In einem anderen Lande mit starken konfessionellen Gegensätzen, in der Rheinprovinz, trat der Bund mit über 2000 Mitgliedern ins Leben. Dort hatte eine Zeitungs= und Broschüren=Fehde des Duisburger Pfarrers Teclinden mit den ultramontanen Blättern über „Den reichen Schotten" (vergl. ChrW 1887, S. 81) die Gemüter erregt. Noch mehr geschah dies durch die gegen den Pfarrer ¶Thümmel in Remscheid wegen seiner Schrift: „Rheinische Richter und römische Priester" angestrengten Prozesse. Grade in Rheinland und Westfalen war die „rechte" Seite der Geistlichkeit zunächst durchaus nicht gewillt, in einen Verein mit den Jenenser Theologen, einige auch nicht mit Beyschlag, zusammen einzutreten. Aber die in den sog. „Thümmel=Prozessen" (vergl. Prozeß=Verhandlungen, Barmen Wiemann, 1887) zu Tage tretende Ungerechtigkeit des in den rheinischen forensischen Kreisen eingenisteten Ultramontanismus hatte die protestantischen Gemeinden so gewaltig aufgerüttelt, daß die Pfarrer dem folgen mußten. Als am 29. Juni 1887 in Bonn der rheinische Hauptverein begründet wurde, gaben die Führer der positiven Union ihre bisher bewahrte Zurückhaltung auf und erklärten unter dem Eindruck der Prozeß=Verhandlungen ihren Beitritt. (Vergl. Evang. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen 1887, Nr. 29 und ChrW 1887, S. 288). So konnte der junge Verein bei seiner ersten Generalversammlung in Frankfurt a. M. sich bereits mit mehr als 10 000 Mitgliedern, darunter neben 2000 Geistlichen mehr als 8000 Laien, präsentieren. Die Gegnerschaft innerhalb des Protestantismus selbst rekrutierte sich zunächst aus den Nachfahren der einst von Stahl und Hengstenberg vertretenen Meinung, daß es geboten sei, im Kampfe gegen den Rationalismus auf derselben Seite wie Rom zu stehen; daher hielten sich die Landeskirchen, die sich für die Burgen des Luthertums ansahen, das allein zu vertreten auch Stahl und Hengstenberg beansprucht hatten, zunächst fern. — Einen wirksameren Widerstand setzten die von dem Ausgange des Kulturkampfes erschrockenen reinen Politiker dem Bunde entgegen. Wie ein gebranntes Kind das Feuer scheut, so mahnten Politiker aus allen Parteien, von den rechten, wie von den linken, von der beabsichtigten Gründung ab. Es sei unpatriotisch, jetzt, nachdem der Staat mit der römischen Kirche Frieden schließen wolle, den Kampf aufnehmen zu wollen. Außerdem sei dies ein Versuch mit durchaus untauglichen Mitteln. Die stärkste Hinderung erwuchs dem neuen Vereine aus dem Umstande, daß seine Entstehung mit dem Aufkommen und der kurzen Blüte der sog. kirchlichen Freiheits= und Selbständigkeitsbewegung, die sich in den sog. ¶Hammersteinschen Anträgen eine politische Form gegeben hatte, zeitlich zusammentraf. Die Provinzialkirchen Rheinlands und Westfalens hatten aus ihrer Vergangenheit als „Kirche unter dem Kreuz" Gedanken kirchlicher Selbständigkeit bewahrt. Diese Gedanken hatten einst in Nitzsch ihren Systematiker, in Beyschlag (dem begeisterten Handzeichner seiner „Lichtgestalt") ihren eifrigen Apologeten gefunden. In dem rührig gepflegten Gemeindeleben hatten diese Gedanken auch die Zeiten der staatlichen Omnipotenz unter Falk überdauert; sie lebten noch immer. Ihnen drängte sich der Redakteur der Kreuzzeitung und konservative Politiker Herr von Hammerstein als Führer auf, nicht gerufen, auch nicht allen willkommen; aber am 20. Oktober 1886 hatte sich in Barmen eine Versammlung von 1000 Presbytern und sonstigen kirchlich interessierten Laien und nur etwa 200 Pfarrern eingefunden, die den Forderungen und Darlegungen des sonst durchaus nicht presbyterianisch gesinnten Herrn von Hammerstein zustimmten, daß nämlich „bei der Wiedergewährung größerer Freiheit und Selbständigkeit an die römisch=katholische Kirche auch der evangelischen Kirche ein entsprechend größeres Maß von Freiheit und Selbständigkeit und reichlichere Mittel zur Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse gewährt würden." Daneben forderte man Mitwirkung der Synoden bei Besetzung der kirchenregimentlichen Aemter und der theologischen Professuren an den Universitäten. Die Gegner der in den östlichen Provinzen Preußens wohnenden Orthodoxie fürch=

teten freilich, dieser plötzliche presbyteriale Eifer der Orthodoxen habe einen unschönen Entstehungsgrund: der Kaiser sei alt und von dem Kronprinzen, dem späteren Kaiser Friedrich, sei auch eine liberale Kirchenpolitik zu erwarten; darum seien die Rechte des landesherrlichen Summepiskopats einzuschränken. Tatsächlich ist nach dem Tode Kaiser Friedrichs der kirchliche Selbständigkeitseifer an und östlich der Elbe fast ganz verschwunden. Diese Anträge nahmen nun ihre stärkste Kraft aus der unleugbaren evangelischen Mißstimmung über das schmachvolle Beiseitestehen der evangelischen Kirche bei dem Friedensschlusse des Staates mit der römischen Kirche; das unartige Kind bekam alles, was es wollte, das artige nichts. Als der EB auf den Plan trat mit der Verheißung, die Ursachen der evangelischen Mißstimmung abstellen zu wollen, nahm er den Hammersteinschen Anträgen den kräftigsten Wind aus den Segeln fort. Andererseits konnte Hammerstein mit Recht hervorheben, daß dann, wenn die von ihm geforderten wahrhaft selbständigen evangelischen Kirchenbehörden eingesetzt wären, die rechten Hände vorhanden wären, die den Schild über die evangelische Kirche gegen alle römischen Angriffe zu halten im Stande wären; die evangelische Kirche schütze sich dann selbst und dürfe dieses Werk nicht einem freien Vereine überlassen; die evangelische Kirche selbst würde dann ein rechter EB sein. Dieser Einwand hielt viele von dem Eintritt in den EB ab, die sonst, an der Schmach der evangelischen Kirche schwer tragend, nicht gezögert hätten beizutreten. — Diese drei obengezeichneten Gegnerschaften des EB: Die konfessionell-lutherische Orthodoxie, die sich mit der römischen Kirche immer noch wesensverwandt weiß; die Opportunitäts-Politiker, die die Religion aus ihrem Spiele gerne ausschalten möchten und doch nicht den Mut zu einem klaren Programm einer Trennung der Kirche vom Staate haben, und diejenigen Kirchenpolitiker, die an dem Feuer der jeweiligen kirchenpolitischen Lage immer nur ihren Lieblingskuchen backen wollen, sie alle drei tauchen auch heute immer wieder auf und heischen eine Antwort. Es ist bezeichnend, daß sowohl in werdenden, als auch in schon lange bestehenden Zweigvereins-Versammlungen des EB kein Thema so häufig vorkommt, wie: „Wesen und Recht des EB" oder ähnlich. Eine Vereinigung, die in ihren Statuten nur im allgemeinen ihre Ziele angeben konnte und sich erst von den kommenden Erlebnissen die möglichen Wege zeigen lassen mußte, konnte den theoretisierenden Einwänden der drei gegnerischen Gruppen keine runden, überzeugenden Antworten entgegensetzen. Allein die praktische Ausführung einiger von den vielen dem Bunde vorschwebenden Ideen konnte eine Rechtfertigung seiner Gründung bedeuten.

3. Der EB errichtete zunächst eine Preß-Kommission. Es existierte im evangelischen Deutschland zwar schon lange eine ausgedehnte religiöse und kirchliche ¶ Presse; aber diese meist nur wöchentlich oder monatlich erscheinenden Blätter dienten, abgesehen von den wissenschaftlich-theologischen Zeitschriften, meistens praktisch-erbaulichen Zwecken. Für eine regelrechte Abwehr der unablässigen katholischen Polemik waren sie nach ihrer ganzen Anlage ungeeignet: das nur wöchentliche Erscheinen und die Stimmung ihrer Leserkreise, die in Ruhe erbaut, aber nicht durch Polemik beunruhigt werden wollten, hinderten eine erfolgreiche protestantische Polemik. Die deutschen Protestanten hatten ferner längst gemerkt, daß die Ultramontanen nicht nur in ihrer immer mehr anschwellenden politischen Tagespresse ihre Meinung vertraten, sondern daß sie auch die nicht ultramontane politische Tagespresse zu beeinflussen pflegten. So fand sich (nach einer Veröffentlichung des altkatholischen Pfarrers Schirmer in Düsseldorf) in einer Rechnungsablegung des päpstlichen Hofes ein starker Posten für „kirchliche Nachrichten an nichtkatholische Zeitungen" eingesetzt. Die Tagespresse brachte auf diese Weise meist nur solche kirchenpolitische Nachrichten, die der römischen Kirche günstig waren, dagegen die dieser abträglichen Nachrichten, wenn überhaupt, in einer derartigen Fassung und Beleuchtung, daß auch sie dem Nutzen der römischen Kirche dienten. Darum gab die Preß-Kommission des EB zunächst eine Korrespondenz heraus, die die politische Tagespresse mit kirchenpolitischen Nachrichten wahrheitsgetreu versorgen und zugleich eine in evangelischem Sinne verfaßte Beurteilung der Tatsachen liefern sollte. Ein wirklicher Erfolg dieser Korrespondenz wurde, nachdem der erste Jahrgang durch freiwillige leitende Kräfte vortrefflich eingeführt war, später durch ihre Organisation vereitelt: die Leiter saßen in Halle, der Druck erfolgte in Leipzig; ehe nun eine wichtige kirchenpolitische Nachricht von Berlin nach Halle gelangt und dort bearbeitet, dann in Leipzig gedruckt und von dort an die Tageszeitungen versandt war, war sie schon veraltet. Man konnte sich von der evangelischen Gewissenhaftigkeit aus nicht an die harte Kriegsnotwendigkeit gewöhnen, einen Redakteur ohne Aufsicht, mit weitgehender Freilassung, schalten zu lassen, auch wenn man nicht alle seine Maßnahmen billigte; man glaubte sich vielmehr für jedes einzelne Wort darin mit dem ganzen Bunde verantwortlich, während die ultramontane Presse ihre Polemik aufs eifrigste fortsetzte. Erst nach Jahren wurde dieser Uebelstand im EB anerkannt, und man schuf neben der alten Korrespondenz, die als Monatsausgabe für die Mitglieder bestehen blieb, eine eigentliche „Deutsch-evangelische Korrespondenz", die ihren Sitz in Berlin hatte und deren Redakteur selbständiger, dafür aber um so schneller arbeiten sollte. Als aber die konservative Partei, die gerechten Anlaß zu scharfen Angriffen wider ihre romfreundliche Haltung gegeben hatte, darum in der preußischen General-Synode mit ungerechten Gegenvorwürfen quittierte, versagte das zum Schutz bestellte Vorstandsmitglied völlig und desavouierte die Korrespondenz, statt ihre Selbständigkeit und eigene Verantwortlichkeit zu betonen. Daraufhin wurde die Korrespondenz wieder nach Halle verlegt, von wo aus sie jetzt mit einigem Erfolge die Tagespresse bedient. Das Preß-Komitee hat sodann den massenhaften katholischen Flugschriften (z. B. den im Germania-Verlage erscheinenden Heften „Lehr und Wehr", dem katholischen Broschüren-Zyklus in Münster und Paderborn) eine Reihe evangelischer Flugschriften entgegengesetzt, die zwar sehr ungleich in ihrem Werte sind, aber doch als geeignet erscheinen müssen, unaufhörlich und darum nachhaltig die Protestanten auf die gefährdeten Stel-

len des interkonfessionellen Lebens hinzuweisen. Darum kehren unter den Titeln dieser Broschüren einige, nämlich die wichtigsten Themata periodisch wieder: das seitens der Protestanten bei Eingehung von Mischehen zu beobachtende Verfahren, die Erweiterung der Uebergriffe der katholischen Prozessionen, die Benutzung protestantischen Geldes für katholische Kollekten, die katholische Bekehrungssucht. In der vom EB unterhaltenen Buchhandlung wurden auch größere Werke verlegt, u. a. das von Dr. Hermens und Lic. Kohlschmidt in Magdeburg verfaßte „Protestantische Taschenbuch", das auf 1300 Seiten ein reiches Arsenal polemischen Rüstzeuges darbietet. Eine wissenschaftliche Abwehr der Geschichtschreibung nach ¶ Janssens Art hatte schon der vor dem EB begründete „Verein für Reformations-Geschichte" sich angelegen sein lassen; dagegen würde es auf der Linie der literarischen Aufgaben des EB liegen, eine systematische wissenschaftliche Polemik hervorzubringen, die der in historischer Hinsicht unveralteten Polemik Karl ¶ Hases ergänzend zur Seite träte. Endlich hat die Preß-Kommission neuerdings begonnen, die zahlreichen, in kleineren Orten erscheinenden Lokalblätter mit allgemeinen kirchlichen Nachrichten zu versorgen, um der in diesen Blättern von früheren Zeiten her vorherrschenden Abneigung gegen alles kirchliche Wesen zu begegnen. Diese Themata behandelt der EB aber nicht nur in seiner Presse, sondern ebenso erfolgreich in den vielen Vorträgen, die in den regelmäßigen Versammlungen der Zweigvereine, auf den Tagen der Hauptvereine und endlich in den alljährlichen General-Versammlungen gehalten werden. Die größere Lebendigkeit der Rede läßt hier die Spitzen der Polemik heller leuchten; darum war der Zorn der Gegner gegen die lebendigen Reden in den Versammlungen des EB stets besonders groß; dadurch wurde die Lässigkeit der Protestanten leichter aufgerüttelt und eine höchst erwünschte Klärung der Lage leichter erzielt. So ist durch die scharfen Angriffe ¶ Thümmels und ¶ Bachsteins gegen die römische Intoleranz die katholische Kirche nachdrücklicher gezwungen worden, über das den Protestanten Aergerliche vieler ihrer Positionen Rede zu stehen, als es durch Schriften, die sie einfach ignorierte, geschehen konnte. Am lebhaftesten wurde die Bewegung der Gemüter, wenn irgend ein aktueller Fall die für den Protestantismus so schmähliche Situation wieder einmal grell beleuchtet hatte; indem dann der EB laut seine Stimme erhob, hat er den Motiven seiner Begründung am meisten entsprochen. So hat er — allerdings vergeblich — gewarnt, als der preußische Staat die nach der törichten Bestimmung der Maigesetze aufgespeicherten gesperrten Gehälter der katholischen renitenten Pfarrer in Höhe von 14 Millionen Mark nur zum kleinsten Teile den Pfarrern, die damals die Entbehrung getragen hatten, sondern zum größten Teile den Bischöfen aushändigte. Der EB hat mit Erfolg dazu geholfen, daß das privilegium odiosum des katholischen Klerus, nicht im Heere dienen zu brauchen, nicht auf die protestantischen Theologen ausgedehnt würde, wie die Ultramontanen gerne wollten, damit ihre Priester nicht allein außerhalb dieser vornehmsten Volkspflicht stünden. Daß das Jesuiten-Gesetz noch nicht ganz gefallen ist, ist allein der unermüdlichen Wachsamkeit des Bundes zu danken, und ebenso wird er nicht müde, die protestantische Aufmerksamkeit auf die mannigfachen Gestaltungen zu lenken, die der „Toleranz-Antrag" des Zentrums annimmt. Durch diese scharfe Frontstellung gegen römische Uebergriffe wurden die behaglichen und die ängstlichen Gemüter der Protestanten in Unruhe versetzt; sie verlangten vom EB, daß er auch „positive" Arbeit leisten sollte, — als ob eine religiöse Polemik etwas nur Negatives und ohne starke religiöse Position möglich wäre! Teils um dieser Besorgnis zu begegnen, teils um zu bezeugen, daß zur rechten evangelischen Betätigung Barmherzigkeitsübung unerläßlich sei, förderte der Bund zuerst das Diakonissenhaus in Schwäbisch-Hall und dann das in Freiburg i. B. mit reichlichen Unterstützungen, letzteres namentlich auch deshalb, weil die dort ausgebildeten Diakonissen zur Pflege in den Diaspora-Gemeinden bestimmt waren. Das positivste Werk aber sollte dem EB zugewiesen werden, als im letzten Jahrzehnt des vorigen Jhd.s die katholischen Deutschen in Oesterreich, empört über die katholische Kirche, die die deutsche Sache in Oesterreich systematisch preisgab gegenüber dem Ansturm der slavischen Völkerschaften, diese Kirche in Menge verließen und nun einen anderweitigen kirchlichen Unterstand suchten (¶ Los von Rom-Bewegung ¶ Diaspora: II, 2 c). Da nun der ¶ Gustav-Adolf-Verein sich überwiegend dem Bau von Kirchen, Schul- und Pfarrhäusern in der Diaspora widmet, entstand hier die Frage: wer übernimmt den Unterhalt der Pfarrer solcher Gemeinden, die erst gesammelt werden sollen in rein katholischen Gegenden? Hier ist der EB eingetreten und hat diese schwere Arbeit in umfassender Weise geleistet. Zeitweise hat er 70—80 Vikare in den verschiedensten Gegenden Oesterreichs unterhalten. Die Gegner, über diese Arbeit des EB besonders erzürnt, suchen sie hauptsächlich durch die Unterstellung zu diskreditieren, daß der Bewegung ein antidynastisches Element einwohne. Die österreichische Regierung läßt sich noch immer Rechtsverletzungen gegen die evangelischen Vikare zu schulden kommen, indem sie Naturalisationsgesuche der Reichsdeutschen unter nichtigen Vorwänden hinauszieht. An der Spitze dieses Arbeitszweiges des EB steht der kraft- und geistvolle Zwickauer Kirchenrat D. Meyer. Eine andere positive Arbeit, die der EB Jahrelang pflegte, ist von ihm selbst in die Hände der Eisenacher Kirchenkonferenz gelegt worden (¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen): die Einigung der deutschen evangelischen Landeskirchen (¶ Einigungsbestrebungen in der Gegenwart). Ein freundliches Verhältnis zu der altkatholischen Kirche wurde nach Möglichkeit gepflegt. Die prinzipielle Behandlung aller dieser Angelegenheiten erfolgte auf den Tagungen der Generalversammlung, der alljährlich seit 1887 mit Ausnahme des Jahres 1892 [Choleragefahr] die verschiedensten Städte Deutschlands Gastrecht gewährt haben: 1887 Frankfurt a. M., 1888 Duisburg, 1889 Eisenach, 1890 Stuttgart, 1891 Kassel, 1893 Speyer, 1894 Bochum, 1895 Zwickau, 1896 Darmstadt, 1897 Krefeld, 1898 Magdeburg, 1899 Nürnberg, 1900 Halberstadt, 1901 Breslau, 1902 Hagen, 1903 Ulm, 1904 Dresden, 1905 Hamburg, 1906 Graudenz, 1907 Worms, 1908 Braunschweig, 1909 Mannheim. — In den

21 Jahren des Bestehens des EB ist die Zahl der Mitglieder von 10 000 auf fast 400 000 gestiegen. Die Arbeit des Zentral-Vorstandes hat eine stattliche Anzahl von Berufsarbeitern erforderlich gemacht. Ueber die letzten Ziele und über die beste Art, sie zu erreichen, bestehen noch immer innerhalb des Bundes selbst die verschiedensten Meinungen. Während früher der EB die bestgehaßte Institution des deutschen Protestantismus war, tritt jetzt mehr und mehr das Bestreben hervor, ihn bei den Behörden, den politischen Parteien und in der Volksgunst beliebt werden zu lassen. Das kann nur auf Kosten seines stimulierenden Charakters geschehen, ohne den er wiederum grade seinen wichtigsten Aufgaben nicht gerecht werden kann. Er muß das Gewissen der Kirchenregierungen und der Gemeinden hinsichtlich ihres konfessionellen Verhaltens sein; das Gewissen ist aber stets unbequem. Darum, was von seinem römischen Gegenbilde gesagt wurde: sint, ut sunt, aut non sint, das gilt auch von ihm: er bewahre seine Eigenart oder höre auf, zu bestehen.

RE³ III, S. 594; — Friedr. Nippold: Ziele und Vorgeschichte des EB, Protest. Kirchenztg. 1888, No. 44 u. 45; — Gustav Warneck: Der EB und seine Gegner, 1889²; — Flugschriften und Mitteilungen des Zentral-Vorstandes und verschiedener Haupt-Vereine; — Buchhandlung des EB und Haupt-Geschäftsstelle des Zentral-Vorstandes: Halle a. S., Albrechtstr. 38. **Thümmel.**

Evangelischer Verein in Deutschland für die Laplata-Staaten ¶ Diaspora: II, 2 c.

Evangelisch-sozial.

1. Begriff; — 2. Friedrich Naumann und die jüngeren Christlich-Sozialen; — 3. Der Evangelisch-soziale Kongreß; — 4. Evangelischer Sozialismus (Sachsen, Schweiz); — 5. Die evangelischen Arbeitervereine.

1. Außer in der Stöckerschen christlich-sozialen Bewegung (¶ Christlich-sozial) verdichteten sich die sozialen Tendenzen des deutschen Protestantismus in zwei Gedankenkreisen: der Arbeit der jüngeren Christlich-Sozialen (Friedrich Naumann, Paul Goehre, Martin Wenck u. a.) und im Evangelisch-sozialen Kongresse. Wir fassen diese beiden unter sich vielfach verschiedenartigen Richtungen unter dem Begriff „Evangelisch-sozial" zusammen, weil sie beide sich deutlich und prinzipiell von der Stöckerschen Bewegung unterscheiden, und der Name „Christlich-sozial" traditionell vor allem auf diese bezogen wird. Im Unterschied vom Evangelisch-Sozialen haftet dem Wort „Christlich-sozial" ein ganz bestimmter Parteisinn an. Die „Evangelisch-Sozialen", auch wenn sie auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft stehen und antimarxistisch denken, stehen der sozialdemokratischen Bewegung mit verständnisvollerer Sympathie, mit größerer Neigung, die Gegensätze zu überwinden, statt sie zu bekämpfen, der modernen human-liberalen, von der Aufklärung, der Arbeit unserer Idealisten und der Naturwissenschaft herstammenden Geistesentwicklung mit prinzipiell größerem Vertrauen gegenüber als die „christlich-sozialen" Elemente. Daher bei vieler Einheit im christlichen Motiv, im Sozialen und Sozialreformerischen sich häufig genug diese Richtungen als Gegner finden. Die evangelischen Arbeitervereine gehören einmal aus geschichtlichen Gründen hierher; zudem sind sie auch nicht christlich-politische Organisationen im Sinne der christlich-sozialen Richtung. Der evangelische Sozialismus in der Schweiz endlich tritt zwar als Gedankenwelt von größter Eigenart vor uns. Aber schließlich ist er nur die radikalste Weiterentwicklung der auch unter den Evangelisch-Sozialen Deutschlands vorhandenen starken Betonung des Sozialismus als der eigentlichen gottgewollten Ordnung und sieht im Christlichen den entscheidenden Faktor auch zu radikaler wirtschaftlicher Erneuerung. Es besteht mancherlei Verwandtschaft dieser Gedankengänge mit denen der jüngeren christlich-sozialen Bewegung in ihrer ersten enthusiastischen Zeit.

2. Von ¶ Stöcker angeregt, wirkte seit 1886 der sächsische Pfarrer Friedrich ¶ Naumann (geb. 25. März 1860) als „ein Pastor der armen Leute" im Sinne der ¶ Innern Mission, aber freier, aufgeschlossener, demokratischer als diese. Ein Gegner der Sozialdemokratie hatte er doch von Anfang an eine glühende Liebe zum Proletariat und konnte sich eine Ueberwindung der sozialdemokratischen Partei, des marxistischen Geistes, nur durch die Geistesmächte des Christentums, nicht aber durch christlich-politische Gegenarbeit im Sinne Stöckers denken. So rief er den Reichen ihre sozialen Pflichten ins Gewissen und suchte Jesus „als Volksmann" auch für unsre Zeit wieder zu erwecken. Eine eigenartige Kraft war seiner Religion eigen. Gänzlich fehlte ihm der agrarisch-konservative Zug der älteren Richtung; vielmehr erschien ihm immer stärker der Großgrundbesitz als ein Hauptfeind gesunder sozialer Entwicklung. Vertraut und lieb war ihm dagegen der Industrialismus, die Welt der Maschinen und des modernen Lohnarbeiters; in ihr lag ihm das eigentliche Schicksal der Zeit. Kirchlich und kirchenpolitisch waren er und seine Freunde nie interessiert; auch in die Arbeit der Theologie hat er nicht direkt eingegriffen. Die Politik hat er, solange er ein Christlich-Sozialer war (bis 1896), verschmäht, ein festes Programm wie 1878 Stöcker bis dahin nicht aufgestellt. Aber er war ein Prophet der Mühseligen und Beladenen, allen neuen Gedanken offen, freiheitlich gerichtet in jeder Beziehung, der Vertreter einer radikalen Sozialreform. Ohne Partei und Dogma sollte das alte Christentum Welt und Kultur erneuern, die Stände zusammenführen und in Liebe und Gerechtigkeit neue Ordnungen schaffen, wo die alten des wirtschaftlichen Individualismus zerbrochen waren oder des Zusammenbruches wert schienen. Eine Glut des leidenschaftlichsten Enthusiasmus loderte in seinen zahlreichen Schriften und Reden, die ihn vielen als einen „Sozialdemokraten", als einen „Schwarmgeist" verdächtig machten, und in steigendem Maße den Groll der Konservativen wie des patriarchalischen Großindustrialismus gegen ihn weckten, denen seine Forderung der „Organisationen aller Bedrängten" unheimlich wurde. — Seit 1895 verbreitete die „Hilfe" diese neuen christlich-sozialen Gedanken unter Theologen, Politikern, überhaupt Gebildeten aller Richtungen wie unter Arbeitern, um einen regierungsfähigen, nicht-revolutionären Sozialismus und evangelische klassenbewußte Arbeitervereine zu schaffen, stark arbeiterfreundlich in jeder Zeile, im steten Kampf mit dem geschichtlichen Materialismus, — eine weitverzweigte, sehr verschieden gefärbte Gesinnungsgemeinschaft, die lediglich durch Naumanns Persönlichkeit und den allge-

meinen christlich-sozialen Gedanken zusammengehalten wurde. Seine schöpferische Religiosität zündete auch da, wo seine sozialen Forderungen kühler aufgenommen wurden. Ein erhebliches Verdienst hat diese „jüngere" Richtung an der Belebung des sozialen Gedankens in den evangelischen Arbeitervereinen, deren Gesamtverband 1893 ein detailliertes soziales Programm „als Anhalt für Vorträge und Diskussionen" annahm, in das Naumann mit seinen Freunden, seit 1890 lebhaft in Arbeitervereinen wirkend, einen entschieden standesbewußten, sozialreformerischen Zug trotz mancher von anderer Seite veranlaßter Kompromisse hineinbrachte. Mehr und mehr drängte die Entwicklung vom christlichen zum nationalen Sozialismus und schließlich am 24. November 1896 zur Gründung des nationalsozialen Vereins, einer politischen Organisation. Das Christentum als bestimmendes Prinzip wurde im Programm ausgeschaltet, um es vor Veräußerlichung und Entwertung zu bewahren. Man wollte sich vor dem Irrweg einer christlichen Partei hüten, wie ihn Stöcker gegangen war, wenn auch natürlich dem christlichen Glauben seine allgemeine zentrale Bedeutung ausdrücklich zuerkannt wurde. Weiter gab 1897 Naumann sein Pfarramt auf. Es kann dieser Entwicklung eine starke Konsequenz nicht abgesprochen werden, wobei vielerseits in jenem Verzicht auf eine organisierte evangelisch-soziale Tätigkeit, die nun, soweit modernere Elemente in Frage kamen, allein dem Evangelisch-sozialen Kongreß überlassen blieb, ein Fiasko des christlichen Gedankens als Prinzips für die sozialreformerische Tätigkeit gesehen wurde. Die weitere Geschichte der Nationalsozialen zeigt, daß auf eine Zurückgewinnung irgendwie nennenswerter Arbeitermassen für eine christlich-nationale Reform der Gesellschaftsordnung mit monarchischer Spitze nicht zu hoffen war. Daher wurde der nat.-soz. Verein 1903 aufgelöst. — Trotzdem bleibt der Naumannschen Bewegung das reiche Verdienst, weite Kreise der Gebildeten — auch vieler nichtkirchlichen — auf die drängende Not der sozialen Probleme gewiesen und zur sozialen Arbeit aufgerufen zu haben. Naumann, von unzähligen aufs höchste verehrt und geliebt, wirkte wie Stöcker durch seine hinreißende Persönlichkeit, die für viele, namentlich jüngere Theologen bahnbrechend war, sie die soziale Frage für die Kirche vor allem als Arbeiterfrage erfassen ließ und eine uneigennützige Liebe zur Masse in ihnen weckte. Er befreite sie von der Verengung des Christlichen im alten christlich-sozialen Gedanken, indem er ganz protestantisch der Welt und dem Staat ihr eigenes Recht ließ und eine christliche Sonderpolitik auf sozialem Gebiet verwarf, um die Kraft des Christlichen desto reiner zu bewahren. Ob seine schließliche Lösung des Problems eine bleibende von prinzipieller Tragweite ist oder nur ein Notbehelf war, darf verschieden beurteilt werden.

3. Als ein unpolitischer Sammelpunkt für Evangelische aller Richtungen wurde am 28. und 29. Mai 1890 zu Berlin der Evangelisch-soziale Kongreß gegründet, angeregt und einberufen von Adolf Stöcker und seinen Freunden, zusammengeführt und -gehalten durch den einmütigen Willen der beteiligten Kirchlich-Konservativen und Liberalen zur gemeinsamen Arbeit auf dem sozialen Gebiet, damals wie heute wesentlich getragen vom Kreise der ¶ „Christlichen Welt". Die sonstigen Gegensätze blieben auf ihm unerörtert, und der Verlauf der ersten 6 Jahre zeigte, daß ein weitgehendes Maß von Uebereinstimmung in der Behandlung der sozialen Frage auf dem Boden evangelischer Weltanschauung zu erzielen war. Neben Stöcker, Weber, v. Bodelschwingh, Kropatscheck, Adolf Wagner wirkten Harnack, Kaftan, v. Soden, Gottschick, Rade, Baumgarten, Hans Delbrück u. a. unter dem Vorsitz des weitherzigen und weitschauenden Landesökonomierats Nobbe (bis 1902). — Der Kongreß will „die sozialen Zustände unsres Volkes vorurteilslos untersuchen, sie an dem Maßstab der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums messen und diese selbst für das heutige Wirtschaftsleben fruchtbarer und wirksamer machen als bisher". Auf ihm fanden die jüngeren Christlich-Sozialen den ersten Boden zu öffentlicher Aussprache und festerem Zusammenschluß. Einheit und Gegensatz der sozialen Richtungen des Protestantismus traten offen in ihm zu Tage und wurden rückhaltlos in gründlicher Weise besprochen. Der Kongreß bildete sich mehr und mehr unter gleichmäßiger Mitwirkung von Nationalökonomen und Theologen zu einer Zentralstelle wissenschaftlicher Erörterung evangelisch-sozialer wie allgemein sozialreformerischer und -politischer Fragen aus und hat seine Aufgabe vor allem an den Gebildeten: anzuregen zum gründlichen Studium der sozialen Frage, zur Mitarbeit der evangelischen Kreise an ihr, und die strittigen Probleme in unparteiischer, sachlicher Weise, ohne nur einer Richtung zu dienen, zu erörtern. Das erstreben seine jährlichen Tagungen (mit bisher 84 Vorträgen), die Monatsschrift „Evangelisch-Sozial" und seine sonstigen Arbeiten: Vorträge, soziale Kurse, Versammlungen der Landesvereinigungen. Den Vorsitz führt seit 1902 Geheimrat Professor D. Adolf Harnack. Die konservative Richtung hat sich seit dem Ausscheiden D. Stöckers aus dem Kongreß 1906 stark zurückgezogen. Stöcker behauptete, durch seine liberalen Gegner herausgedrängt zu sein, während die Kongreßleitung entschieden gewillt war, ihn und seine Richtung dem gemeinsamen Ganzen zu erhalten. Die schließliche Trennung war — so wird man sagen dürfen — eine innere Notwendigkeit, angesichts der verschiedenen Stellung zu Staat, Kirche, Sozialdemokratie, die beide Richtungen einnahmen, sowie der vorwiegend praktischen Tendenzen, die Stöcker verfolgte, und denen der Kongreß so gut wie nicht nachkommen konnte. Programmatisch hat sich aber an den Tendenzen des Kongresses nichts geändert, wenn auch heute in ihm naturgemäß der politisch und kirchlich freiergesinnte Protestantismus das Uebergewicht hat. Seine Mitgliederzahl beträgt über 1500 und ist seit einigen Jahren wieder im Wachsen. — Hervorgehoben zu werden verdient aus der Arbeit des Kongresses die Umfrage über die Lage der ländlichen Arbeiter in Deutschland 1893 und 94, die viel beachtet wurde und teilweise eine wissenschaftliche Bearbeitung durch Max Weber erfuhr. Der Wert des Kongresses besteht in seiner Wissenschaftlichkeit, seiner Weitherzigkeit, der Entschiedenheit, mit der er immer wieder an die Gebildeten die Pflicht der evangelischen Kirche zur Mitarbeit in der sozialen Frage herangebracht hat, mit der er bemüht ist, gründliche sozialwissenschaftliche Kenntnisse zu vermitteln und

entschiedene soziale Persönlichkeiten heranzuziehen. Er hat sich nie von den Zeitströmungen und obrigkeitlichen Tendenzen sozialpolitischer Unlust in seiner Weiterarbeit beirren lassen und bietet noch heute trotz seines lockeren Verbandes das Bild einer lebendigen, unbedingt arbeiterfreundlichen Gesinnungsgemeinschaft, die im Leben evangelischer Frömmigkeit wie theologischer Wissenschaft nicht entbehrt werden kann. Die Zukunft wird ihm über seine theoretisch-akademische Tätigkeit hinaus, worauf heute schon manche Ansätze hinweisen, noch eine Reihe praktischer Aufgaben bringen.

4. a) Eine besondere Abart des Evangelisch-Sozialen blüht in Sachsen und an andern Stellen: praktische religiöse Arbeit, gänzliche Unbefangenheit nicht nur dem Sozialismus, sondern auch seiner marxistischen Ausprägung in der Sozialdemokratie gegenüber, Verständnis für deren Forderungen, um den evangelischen Glauben den abgefallenen Arbeitermassen wieder nahe zu bringen. Vorbildlich sind die Diskussionsabende der Sächsischen Evang.-soz. Vereinigung, die unter Verzicht auf alles Autoritäre, unter energischem Vorstoß gegen die jahrelange Indolenz der offiziellen Kirche in freier Diskussion und völliger politischer Neutralität (namentlich ablehnend gegenüber jeder Verwertung der Kirche nur für die Aufgaben der herrschenden nationalen Parteien) die Probleme des christlichen und sozialistischen Denkens in ihrer gegenseitigen Verbindung klarstellen' und dem modernen Arbeiter die Kraft und Uneigennützigkeit der evangelischen Religion zeigen wollen. Derartige Diskussionsversuche sind als religiöse Aufgaben auch von anderen unternommen worden, teils selbständig (von v. Bröcker-Halle a. S., Cordes-Hamburg), teils in Anlehnung an die sächsischen Erfahrungen. Es scheint, daß dieser Gedanke eine starke Werbekraft besitzt. — ¶ Diskussionsabende, religiöse.

4. b) In der Schweiz entwickelt sich der Typus des radikalen (teils organisierten, teils nichtorganisierten) sozialistischen Pfarrers (Pflüger, Kutter u. a.), der im Evangelium die antikapitalistische Proletarierreligion, in der Sozialdemokratie ein Stück vom Reiche Gottes sieht, und als Christenpflicht den Kampf gegen den Mammonismus verkündet, in der Meinung, die in Deutschland seit den Tagen Todts (¶ Christlich-Sozial) nur schüchtern vertreten wird, daß das Evangelium bestimmte wirtschaftliche Neuordnungen verlange. Auch in dem uns Deutschen näher stehenden Kreise der „Neuen Wege" (L. Ragaz, R. Liechtenhan u. a.) wird aus religiösen Motiven ein kraftvoller Sozialismus verlangt, der oft mit fast urchristlich-enthusiastischer Gewalt gepriesen wird. Religiöse und sozialistische Ideen und antikapitalistische Propaganda durchdringen sich auch hier. Nur daß neben die äußere Revolution als doch noch nötiger die Revolution der Gesinnung durch die christliche Religion gestellt wird. Alles in der Welt findet sich, wenn wir nur erst ein Bruderbund sind, von selber. Darum ist die Umgestaltung der Wirtschaftsordnung dem Christen eine religiöse und sittliche Pflicht, der man mit ganzer Kraft zu dienen hat, auch wenn sich die Anbahnung des Neuen vor allem in der sozialdemokratischen Partei findet. Man hat nicht die Aufgabe, diese zu fördern, sieht sie aber als eine allen anderen Parteien gleichberechtigte an. (Wir Deutsche dürfen nicht übersehen, daß die Schweiz eine andere, z. T. auch kirchlich interessierte, am Gemeindeleben beteiligte Sozialdemokratie besitzt.) Wie weit sich die Arbeit der diese Gedankenkreise verbindenden „Religiös-sozialen Vereinigung" zu einer Bewegung auswachsen wird, muß die Zukunft lehren. Vorbildlich bleibt das vertrauensvolle Zusammenarbeiten bürgerlicher und sozialdemokratischer Elemente und die aufrichtige, brennende Bruderliebe in jener Gruppe.

5. Die Evangelischen Arbeitervereine sind 1882 in Gelsenkirchen (Bergmann Fischer) gegründet, um Treue gegen Kaiser und Reich zu halten, das konfessionelle Gefühl gegenüber katholischer Propaganda zu stärken, ihre Mitglieder geistig und sittlich zu heben und ein friedliches Verhältnis zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern zu pflegen. Zudem sollten sie Unterstützung für Krankheits- und Todesfälle bieten. Der Gegensatz gegen die Sozialdemokratie und die römische Kirche beherrschte sie. Seit 1890 traten sie auf mehrere Jahre in ein engeres Verhältnis zum Evangelisch-sozialen Kongreß, der ihnen das geistige Rüstzeug für eine intensivere sozialreformerische Arbeit bot. Beider Tagungen schlossen sich mehrfach aneinander an. 1893 gaben sie sich ein umfassendes soziales Programm, das die alte patriarchalische Auffassung des Arbeitsverhältnisses bei Seite schob. Es wurden eine Reihe prinzipieller Forderungen für die Arbeitsverhältnisse des Großbetriebes aufgestellt, wie sie einem fortgeschrittenen sozialen Standpunkt entsprachen (betr. Arbeitszeit, Sonntagsarbeit, Frauen- und Kinderarbeit, Arbeiterschutz und Hygiene, freies Koalitionsrecht usw.). Charakteristisch für die Zusammensetzung der Arbeitervereine ist auch die starke Berücksichtigung des Kleinbetriebes in diesem Programm. Die Grundlage des Christentums und die allgemeinen Gedanken des alten Programms blieben bestehen. Alles in allem bedeuteten diese Sätze einen Fortschritt in der Linie energischer sozialer Betätigung, der den Landesverbänden bis Mitte der 90er Jahre einen raschen Aufschwung gab. Das Unterstützungswesen ist in den Vereinen fast durchweg gut ausgebildet. Im übrigen sind die einzelnen Verbände von verschiedener Art und Bedeutung, je nach der Energie sozialer Arbeit, die sie entfalten. Gegen die ¶ Sozialdemokratie haben sie (Mitgliederzahl insgesamt etwa 135 000, davon über 100 000 im Gesamtverband evangelischer Arbeitervereine Deutschlands) keine durchschlagenden äußeren, zahlenmäßig nachweisbaren Erfolge erzielt trotz aller Rührigkeit des Vorsitzenden des Gesamtverbandes, D. ¶ Weber-M.-Gladbach. Aber sie haben allezeit das ihre getan, um eine zuverlässige vaterländische und evangelische Gesinnung in dem nichtsozialdemokratischen Teile der Arbeiterschaft aufrecht zu erhalten, manchen Arbeiter dem Materialismus abzugewinnen und gesündere Verhältnisse durch die Pflege der alten Ideale herbeizuführen. Man darf sie doch als einen „Sauerteig" betrachten, der noch einmal größere Massen durchdringen kann. Es sind der Sozialdemokratie und den modernen sozialen Problemen gegenüber verschiedene Strömungen in ihnen lebendig gewesen, eine mehr konservative, im alten Sinne christlich-soziale und die seit 1890 vor allem von Friedrich Naumann beein-

flußte und geführte fortschrittlicher gesinnte, radikalere evangelisch-soziale. Ein Jahrzehnt ging die Krisis hin und her, und der Gesamtverband hatte zahlreiche, oft gefährliche Reibungen im Inneren auszustehen. Um des Friedens willen wurden sowohl Naumann als Stöcker 1902 aus dem Ausschuß des Gesamtverbandes ausgeschieden. Die Folge war die Trennung des ungemein tätigen, eifrig fortschrittlichen Württembergischen Verbandes vom Gesamtverbande und eine Einbuße an Interesse bei zahlreichen sozial gesinnten Evangelischen. Doch ist es auch im Gesamtverband seitdem rüstig vorwärts gegangen. Sein sozialer Eifer ist seit 1904 infolge der häufig (nicht immer geschickt) veranstalteten, aber dringend nötigen sozialen Ausbildungskurse (Berlin, Frankfurt a. M., Dresden, Hannover, Posen, Hamburg, Witten, Kassel) in erfreulichem Wachsen begriffen; ein starker Wille zur sozialreformerischen Betätigung bricht sich Bahn. Darum verdienen diese Vereine weitere Förderung auch durch die gebildeten Stände, und zwar in stärkerem Maße als bisher. Sie sind neben den Gewerkschaften unbedingt notwendig zur Pflege geistiger Kultur, evangelischer Religion, sozialen Wissens und sozialpolitischer Unerschrockenheit; sie können, wenn sie in dieser Linie arbeiten, infolge ihres traditionellen Zusammengehens mit den bürgerlichen Kreisen für die Ueberwindung der sozialen Kluft wie für die geistig-sittliche Vertiefung des Arbeiterstandes von noch größerer, auch in weiteren Kreisen anerkannter Bedeutung werden. Für die bürgerliche Gesellschaft sind sie oft der einzige, sicherlich der gegebene Boden, mit der Arbeiterwelt in wirkliche und wirksame Berührung zu kommen. Sie dulden nicht nur, nein sie fordern geradezu die Mitarbeit aller andern Stände, nicht nur der Geistlichen, die häufig an der Spitze stehen. Diese Mitarbeit wird erleichtert durch ihre politische Neutralität. Das neue Programm des Gesamtverbandes (der den größten Teil der deutschen Landesverbände umfaßt) von 1906 hat grundsätzlich nichts geändert. Aber die Erziehung zum Standesbewußtsein ist jetzt nachdrücklicher als vordem. Alles in allem: sie dienen der geistigen und kulturellen Einheit des Volksganzen. — ¶Christlich-Sozial. Außer der dort verzeichneten Literatur:

Martin Wenck: Die Geschichte der Nationalsozialen von 1895—1903, 1905; — Friedrich Naumann: Arbeiterkatechismus, 1888; — Ders.: Das soziale Programm der evangelischen Kirche, 1890; — Ders.: Was heißt Christlich-Sozial? Gesammelte Aufsätze, 2 Hefte, 1894 u. 96; — Ders.: Soziale Briefe an reiche Leute, 1895; — Ders.: Die Hilfe. Wochenschrift, seit 1. Jan. 1895; — Ders.: Gotteshilfe. Gesamtausgabe der Andachten aus den Jahren 1895—1902. Sachlich geordnet, (1902) 1907[3]; — Heinrich Meyer-Benfey: Friedrich Naumann. Seine Entwicklung und seine Bedeutung für die deutsche Bildung der Gegenwart, 1904; — Ders.: Naumann-Buch. Eine Auswahl klassischer Stücke aus D. Friedrich Naumanns Schriften, (1903) 1907[4] (Empfehlenswerte, allseitige Uebersicht); — [A. Bonus:] Von Stöcker zu Naumann. Ein Wort zur Germanisierung des Christentums, 1896; — Die Zeit. Tageszeitung für nationalen Sozialismus auf christl. Grundlage. 1. Okt. 1896—30. Sept. 1897; — Die Zeit. National-soziale Wochenschrift. 1. Okt. 1901—03; — Friedrich Naumann: National-sozialer Katechismus, 1897; — Ders.: Demokratie und Kaisertum. Ein Handbuch für innere Politik, (1900) 1905[4]; — Ders.: Neudeutsche Wirtschaftspolitik, (1902) 1907[3]; — Ders.: Asia. Eine Orientreise, (1899) 1909[7]; — Ders.: Briefe über Religion, (1903) 1905[4]; — M. A. Nobbe: Der Evang.-soz. Kongreß und seine Gegner, 1897[2]; — Verhandlungen der Evang.-soz. Kongresse, bisher 20 Bde., seit 1890, eine Sammlung wertvollen Materials christlich-ethischer wie sozialwissenschaftlicher Art; — Mitteilungen des Evang.-soz. Kongresses begründet von Paul Goehre, 1892; seit 1904 als Zeitschrift „Evangelisch-Sozial“, seit 1. Januar 1909 Monatsschrift, Herausgeber W. Schneemelcher; — Evangelisch-soziale Zeitfragen, hrsgg. von Otto Baumgarten 1891—94, 19 Hefte; — C. R. Gregory: Art. „Evangelisch-sozialer Kongreß“ in RE[3] X, S. 693 ff; — Wilhelm Schneemelcher: Art. „Evang.-soz. Kongreß“ (in Handbuch der freien evang. Liebestätigkeit i. d. Prov. Brandenburg, S. 267 ff); — Paul Goehre: 3 Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche, 1891; — Zur Kennzeichnung des religiösen Sozialismus in der Schweiz: Neue Wege, Blätter für religiöse Arbeit, Monatsschrift seit 1907; — L. Ragaz: Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart, 1907; — Rudolf Liechtenhan: Soziale Religion, 1908; — Als Hauptwerke des evangelisch-sozialistischen Flügels Hermann Kutter: Sie müssen, 1904; — Derselbe: Gerechtigkeit, 1905; — Derselbe: Wir Pfarrer, 1907; — Ueber die religiöse Diskussionsarbeit der Sächsischen evang.-soz. Vereinigung unterrichten die letzten Jahrgänge der Zeitschrift „Evangelisch-Sozial“. Hauptwerk Georg Liebster: Kirche und Sozialdemokratie, 1908; — A. Just: Der Gesamtverband der evang. Arbeitervereine Deutschlands, seine Geschichte und seine Arbeiten, 1904; — Lesenswert sind die Zeitungen der verschiedenen Landesverbände, vor allem das Sächsische Evangelische Arbeiterblatt, Dresden (14tägig), die Süddeutsche Arbeiterzeitung, Gönningen, Wttbg. (8tägig) und der Hessisch-nassauische Volksbote, Frankfurt a. M. (8tägig). — Das Organ des „Gesamtverbandes“ ist der Evangelische Arbeiterbote, Hattingen a. Ruhr. — Die ethische Kraft und Schärfe des sozialen Protestantismus kommt systematisch zusammengefaßt zu klarstem Ausdruck in Gottfried Traub: Ethik und Kapitalismus. Grundzüge einer Sozialethik, (1904) 1908[2]; — Prinzipielles, vielfach Antithetisches: Gerhard Uhlhorn: Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage, 1887; — Ders.: Die Stellung der evang.-luth. Kirche zur sozialen Frage der Gegenwart, 1895; — Wach: Die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage, 1896; — Reinhold Seeberg: Die Kirche und die soziale Frage, 1897; — Martin von Nathusius: Was ist christlicher Sozialismus?, 1896. — Die umfangreiche allgemein sozialpolitische und sozialwissenschaftliche Literatur, Darstellung und Beurteilung des Sozialismus usw. muß aus äußeren Gründen hier fortfallen; Angaben darüber in den Lehrbüchern der Nationalökonomie und dem Handwörterbuch der Staatswissenschaften.

Schneemelcher.

Evangelisten ¶Geist und Geistesgaben. — Die vier Evangelisten ¶Synoptiker ¶Johannesevangelium. — Ihre Tiersymbole ¶Sinnbilder, kirchliche.

Evangelium aeternum (Ewiges Evangelium), ein aus Apok 14 $_{6}$ entnommener Ausdruck, der durch ¶Joachim von Floris und seine apokalyptischen Studien berühmt geworden ist. In seinem bis ins Einzelne ausgearbeiteten Bilde des gottgewollten Geschichtsganges unterschied Joachim drei Perioden (status): die des Vaters, des Sohnes und des Geistes oder, nach dem in jeder vorherrschenden Stande bezeichnet: die der Verheirateten, der Priester und der Mönche. Seine eigene Lebenszeit rechnete er schon zu der mit dem hl. ¶Benedikt v. Nursia beginnenden dritten Periode, die um 1260 ihren Höhepunkt erreichen soll: da sollen die Erwählten aus der griechischen Kir-

che mit der römischen wieder vereinigt, Heiden und Juden bekehrt werden. Diese Zeit, „in der das geistige Verständnis (spiritualis intellectus) herrschen" und „das, was in der Schrift geschrieben steht, in der Kirche zu Geist und Leben werden wird", nennt Joachim die Zeit des ewigen Evangeliums. — Der Schriften Joachims bemächtigte sich später die Partei der ¶ Spiritualen unter den Franziskanern und deutete sie in ihrem Sinne. Gerhard von Borgo San Domino betrachtete die drei Hauptwerke Joachims (Liber concordantiae Veteris et Novi Testamenti; Psalterium; Expositio in Apocalypsin) selbst als inspiriert und kanonisch, als letzten und höchsten Teil des Kanons, der als Evangelium aeternum über das AT und NT hinausgehe, während doch nach Joachim das ewige Evangelium eben nicht eine Schrift sein sollte. Er veranstaltete (1254) eine neue Ausgabe von ihnen, der er eine Einleitung (Liber introductorius in evangelium aeternum) vorausschickte. Dieser Introductorius wurde in einer Bulle Alexanders IV 1255 als ketzerisch verdammt, nicht aber die Schriften Joachims selbst, der stets der kirchlichen Lehre hatte treu bleiben wollen. Hatte er doch seine Ordensgenossen zwei Jahre vor seinem Tode „verpflichtet, seinen literarischen Nachlaß nicht zu veröffentlichen, bevor er der päpstlichen Zensur unterbreitet worden sei". — ¶ Joachim von Floris ¶ Mystik, geschichtlich.

RE³ IX, S. 227 ff; — KL² VI, Sp. 1471 ff. **Mehlhorn.**

Evans, Mary-Ann, ¶ Eliot, George.

Evenius, Sigismund, Berater ¶ Ernsts des Frommen.

Everling, Otto, ev. Theologe, geb. 1864 zu Eschweiler, 1889 Pfr. in St. Goar, 1894 in Krefeld, 1906 Direktor des ¶ Evang. Bundes in Halle a. S., seit 1907 Reichstagsabgeordneter. **M.**

Evers, 1. Edvard, ev. Theologe, geb. 1853 in Uddevalla (Schweden), 1884 Pastor in Stockholm, 1893 Pfarrer in Norrköping, eifriger Förderer der Umgestaltung des schwedischen Gesangbuchs. Sein Entwurf von 1902 ist bisher (1908) nicht durchgedrungen. **K. Schmidt.**

2. Georg, röm.-kathol. Konvertit und Pamphletist, geb. 1837 in Mengershausen in Hannover, bis 1880 luth. Pfarrer in Urbach, lebt in Triest.

Verf. u. a.: Katholisch oder protestantisch, (1881) 1883⁴; — Martin Luther, 6 Bde., 1883—91; — Martin, der Prophet von Wittenberg, 1889—92; — Erlebnisse eines lutherischen Pastors, 1886; — Unter Bauern, 1892; — Römische Mosaiken, 2 Bde., 1897—1902; — Los von Rom, 1902.

Evil-Merodach, biblischer Name für Amel Marduk, Nachfolger Nebukadnezars II, ¶ Babylonien usw., 3 b.

Evolutionismus ¶ Entwicklungslehre ¶ Ethik, 3.

Evolutionstheorie der „Reservationen" ¶ Casus reservati.

Evora, portugiesisches Erzbistum, das alte Ebura. Nach der Tradition war der hl. Mancius, der Apostel Portugals, hier erster Bischof. Auf der Synode von ¶ Elvira erscheint ein Bischof Quintiarius Elborensis, der möglicherweise Bischof von E. war. Seit der Eroberung der Stadt durch die Mauren 715 blieb das Bistum unbesetzt, aber die Wieder-Eroberung durch den Ritterorden „Militia nova", die „Brüder der h. Maria von E." (seit 1211; ¶ Avizorden) stellte das Bistum wieder her. Seit 1544 ist E., das ehedem als Suffraganbistum zu Braga (bis 1274), Compostella (bis 1394), Lissabon (bis 1540) gehört hatte, Erzbistum mit den Suffraganbistümern Beja und Faro. Es umfaßte 1906: 206 518 Seelen, 313 Kirchen, 297 Kapellen, 176 Priester. Bedeutsam ist die im ehemaligen erzbischöflichen Palaste zu E. befindliche Nationalbibliothek. Von 1550—1769 hat in E. auch eine Universität bestanden.

KHL I, Sp. 1394 f. **K.**

Ewald, die beiden Heiligen, zwei Brüder, nach ihrer Haarfarbe als der weiße und schwarze E. unterschieden, angelsächsische Mönche, die bei einem Missionsversuche in Sachsen gegen Ende des 7. Jahrhunderts getötet wurden. Ihre Reliquien sind in Köln. Heiligentag: 3. Oktober.

RE³ V, S. 681 f. **K.**

Ewald, Heinrich Georg August (1803—1875).

1. Leben; — 2. Werke; — 3. Charakteristik.

1. E. wurde zu Göttingen als Sohn eines Tuchwebers geboren. Von Hause aus nicht zum Studium bestimmt, promovierte er doch schon 19jährig zum Dr. phil.; 1824 wurde er Repetent zu Göttingen, 1827 außerordentlicher, 1831 ordentlicher Professor an der philosophischen Fakultät, 1835 Tychsens Nachfolger in der orientalistischen Nominalprofessur ebendaselbst. Gleich ausgezeichnet durch akademische Tätigkeit wie durch Veröffentlichungen, namentlich auf sprachwissenschaftlichem Gebiet, die seinen Namen bald weithin berühmt machten, nahm die Göttinger Glücksperiode ein ebenso unerwartetes als gewaltsames Ende. Als am 1. November 1837 König Ernst August die Rechtsverbindlichkeit des hannoverschen Staatsgrundgesetzes aufhob, ließ sich E. mit zur Unterschrift des durch den Historiker Fr. Chr. Dahlmann dawider erhobenen Protestes bestimmen. Er wurde damit einer der „Göttinger Sieben", die ihr entschiedenes Auftreten mit der Entsetzung von der Professur zu büßen hatten. E. reiste nach England; aber schon ein halbes Jahr darauf folgte er einem Rufe nach Tübingen, erst als Professor in der philosophischen, dann seit 1841 in der theologischen Fakultät. Es fehlte ihm nicht an Ehrungen; aber sein Verhältnis zu seinen Kollegen, vorab F. Chr. ¶ Baur, wurde ein mehr und mehr gespanntes. Er selber steigerte sich zunehmend in Gefühle der Erbitterung über erlittenes Unrecht. Um so lieber kehrte er unter der Gunst der neugeschaffenen Verhältnisse von 1848 nach Göttingen zurück, wo er das doppelte Lehrfach der orientalischen Sprachen und der alttestamentlichen Theologie übernahm (vgl. „Ueber meinen Weggang von der Universität Tübingen mit andern Zeitbetrachtungen", 1848). Er fand freilich auch in Göttingen die Dinge in Politik und Kirche nicht, wie er gewünscht hatte. Aber wissenschaftlich erklomm er die Stufen einer Unfehlbarkeit, aus der heraus er über alle Erscheinungen des Tages seine Meinung abgab, nach allen Seiten hin Anstoß erregend, neben aller gewaltigen Förderung, die er auf Leser und Hörer ausübte. 1862 f war er bei der Reform der hannoverschen Kirche beteiligt, 1863 Mitbegründer des ¶ Protestantenvereins. Das Jahr der größten Krise für E. wurde 1866. Er wollte von einer Einverleibung Hannovers in Preußen nichts wissen und verweigerte dem preußischen König den Huldigungseid. Die Folge war, daß ihm 1867 der Austritt aus der philosophischen Fakultät aufgenötigt wurde, immerhin unter Belassung seines Gehaltes und mit der Er-

laubnis, noch Vorlesungen zu halten. Aber durch die Maßlosigkeit seiner Ausfälle, namentlich in der Schrift: „Das Lob des Königs und des Volkes", verscherzte er auch die Vergünstigung dieser Erlaubnis (28. Oktober 1868). Selbst ein Strafurteil wegen Majestätsbeleidigung schwebte drohend über seinem Haupte, ohne jedoch zur Verurteilung zu führen. Andrerseits ließ ihn seine unbeugsame Opposition als den rechten Mann erscheinen, um die Interessen der Stadt Hannover im Reichstag zu vertreten, und damit empfing er ein Mandat, das ihn zur Zielscheibe viel bittern Spottes und mancher harten Anfeindung machte. Seiner Feindschaft gegen Bismarck ließ er in Ausdrücken die Zügel schießen, die ihm eine dreiwöchentliche Freiheitsstrafe eintrugen. Schließlich rief ein Herzleiden, in das er sich in frommer Ergebung fügte, den unermüdlichen Streiter aus dem Leben.

2. Seine Werke gehören zum Teil in das Gebiet der orientalischen Sprachwissenschaft, zum Teil in das der ¶ Bibelwissenschaft (I. E, 2 e). Von jenen seien genannt: De metris carminum arabicorum, 1825, woran sich 1827 eine Untersuchung über einige alte Sanskrit-Metra schloß; Grammatica critica linguae arabicae, 1831. 1833; eine Reihe von Abhandlungen über phönizische Inschriften; Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur I, 1832; Sprachwissenschaftliche Abhandlungen, 1861 f; Kritische Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet 1827; später (von der 5. Auflage 1844 an) auch unter dem Titel: Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache, 1870⁸; Hebräische Sprachlehre für Anfänger, (1842) 1874⁴. — Sodann diejenigen Schriften, die dem eigentlichen Gebiet der Bibelwissenschaft angehören: Als 19jähriger schrieb E. „Die Komposition der Genesis, kritisch untersucht", 1823, worin er sich vom „Hypothesenstrudel" abzuwenden und lieber das nachzuempfinden sucht, „was der Erzähler in seiner Naivität und seiner Gedankenreihe erzählen wollte, als zu zerreißen, was nie getrennt war, und zu zerstören, was im schönsten Verein ist". E. hat diese Verteidigung der Einheit der Genesis später freilich nicht aufrecht erhalten, sondern in seiner Stellung zur Quellenfrage des Pentateuchs verschiedene Wandlungen durchgemacht (vgl. ThStKr 1831, S. 595—606, sowie seine Geschichte Israels ¶ Mosesbücher, 2). Auf die Exegese des AT, auf dessen Durchforschung das Hauptgewicht seiner Arbeit seit dem Ende seiner ersten Göttinger Zeit und namentlich in der Tübinger Zeit fiel, bezieht sich: Das Hohe Lied übersetzt und erklärt, mit einem Anhang über den Prediger, (1826) 1866³; hier wird der Versuch gemacht, das Hohe Lied als Drama zu verstehen; Die Dichter des Alten Bundes (= die poetischen Bücher des AT) erklärt, (1835—39) 1866³ f; am Schlusse des vierten Teiles einige eigene Gedichte E.s; Die Propheten des Alten Bundes erklärt, (1840 f) 1867² f. „Nachdem ich die Dichter, sodann die Propheten des Alten Bundes erklärt habe, reiche ich den bisherigen Freunden dieser meiner Arbeiten kaum etwas Unerwartetes, wenn ich zuletzt nun auch die Geschichtsbücher in den Kreis der Untersuchung ziehe und die Gesamtansicht des israelitischen Altertums sogleich in einem großen Zusammenhang darlege", — das sind die Worte, mit denen er sein berühmtestes Werk eröffnet: Geschichte des Volkes Israel bis auf Christus in 5 Bänden, 1843—55; zweite Auflage 1851—59 mit zwei weiteren Bänden: Das apostolische Zeitalter bis zur Zerstörung Jerusalems, und: Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel, 1864—68³, ferner als Anhang zu Band 2 und 3: Die Altertümer des Volkes Israel, (1844) 1866³; Erklärung der biblischen Urgeschichte, in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft 1849—58. Im Verein mit L. Dukes: Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des AT, 1844. — Zur nt.lichen Exegese, mit der sich E. namentlich in seiner zweiten Göttinger Zeit, vor allem im Gegensatz gegen die Tübinger D. Fr. ¶ Strauß, F. C. ¶ Baur, ¶ Schwegler und ¶ Zeller befaßte, sind folgendes seine wichtigsten Beiträge: Ueber Ursprung und Wesen der Evangelien, in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft, 1849—1854; Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, 1850, in 2. Auflage mit der Apostelgeschichte zusammen 1871 f; Die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt, 1861 f; Die Sendschreiben des Apostels Paulus übersetzt und erklärt, 1857; Die Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus Rundschreiben, 1870; Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes (I und II Petr, Judas, Eph, Pastoralbriefe), 1870; Commentarius in Apocalypsin Joannis, 1828. — Auf die Pseudepigraphen beziehen sich: Ueber das äthiopische Henochbuch, Entstehung, Sinn und Zusammensetzung, 1854; Ueber Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher, 1858; Das IV Esrabuch, 1863. Eine Zusammenfassung seiner Erlebnisse bietet: Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes, 4 Bände, 1871—1876 (Band IV nach seinem Tode herausgekommen). Im Genannten erschöpft sich aber E.s Schriftstellerei keineswegs. Neben einer Reihe politischer Schriften und Flugblätter ist er der Begründer und meist betätigte Mitarbeiter der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (seit 1837), der Vorläuferin der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft, sowie der Jahrbücher der biblischen Wissenschaft 1849—65 (12 Bände); ferner hat er eine Unzahl von Kritiken zu den GGA beigesteuert.

3. Ein Blick auf die gewaltige Menge von E.s Werken zeigt seine erstaunliche Produktivität; und dabei ist ja nicht etwa Oberflächlichkeit der Charakter seiner Arbeitsweise, im Gegenteil; er ist eine durch und durch wissenschaftliche Natur, mit unerbittlicher Strenge alles verpönend, was nur auf den Schein ist, das Kleine bis ins Kleinste durchdringend, aber vor allem mit einem Blick fürs Große und Wesentliche begabt, mit einer wunderbaren Fähigkeit, das Auseinanderliegende zur Gesamtanschauung zusammenzufassen, „das Chaos zum Kosmos zu gestalten". „Charakteristisch sind für ihn die großen geschlossenen Werke, in denen das Ganze zur Darstellung kommt" (Wellhausen). In der intuitiven Beherrschung des gesamten Materials dürfte sich E.s eigentlichste Größe offenbaren. Seine Anschauungskraft ist so vorherrschend, daß sie dem Bilde, das sich ihm aus der Beschäftigung mit den Tatsachen vor Augen stellt, etwas Fertiges und Zwingendes gibt. Das macht, daß er mit einer apodiktischen Sicherheit sondergleichen seine Resultate verkündet, als gäbe es über gewisse Dinge überhaupt keine Zweifel, und gegen die, die zu andern Schlüssen gelangen, unerbitt-

lich ist, unbekümmert darum, wie viele er sich zu Feinden macht. Aber dabei schöpft er aus dem Reichtum eigener innerer Tiefe. Der Lebensnerv seiner Arbeit ist eine lebendige Religiosität, und daraus erwächst ihm ein fruchtbares Verständnis für alles religiöse Leben. Er bewährt es am glänzendsten den Propheten gegenüber, in deren Erklärung er ein prächtiges Zeugnis seiner eigenen Kongenialität ablegt. Auch seine vielgepriesene Geschichte des Volkes Israel hat darin ihre Größe, daß in ihr, und zum Teil in wahrhaft begeisterter Nachempfindung, herausgearbeitet ist, was diese Geschichte selber groß macht, ihre religiöse Seite. Auch ist an seinem Werk gebührend anzuerkennen, daß es E., in richtiger Einsicht in den unlösbaren Zusammenhang von alt- und neutestamentlicher Geschichte, bis auf Christus und sogar noch ein Stück über ihn hinaus fortgeführt hat, weil er in ihm den Erfüller und Vollender sieht. Auf der andern Seite freilich bedeutet seine Darstellung als Ganzes so wenig eine eigentliche Förderung des geschichtlichen Problems, daß Wellhausen um ihretwillen E. vielmehr den großen Aufhalter hat nennen können, der durch den Einfluß seines Ansehens bewirkt habe, daß die bereits vor ihm gewonnene richtige Einsicht in den Gang der israelitischen Geschichte lange Zeit nicht habe durchdringen können. Das ist allerdings eine Folge der Alleinherrschaft, die er sich in theologischen Dingen anmaßte. — Seiner Arbeit am NT verdanken wir unter anderm den Sieg der richtigen Erkenntnis K. ¶ Lachmanns, daß Matthäus und Lukas auf Markus fußen. — Die Beschäftigung mit der Bibel war E. tiefstes Bedürfnis. „Die Religion stand für ihn in der Bibel.“ Er hat darüber aber den Blick für ihre menschlichen Seiten nicht verloren. Wellhausen bekennt, was es ihm in E.s Kolleg für einen Eindruck gemacht habe, wie er erklärte, daß man die Bibel nicht der Analogie entziehen und kein anderes Maß an sie legen dürfe wie an andere Bücher. Bei E.s einzigartigem Interesse an der Bibel begreift sich, daß auf sie hin auch seine sprachwissenschaftlichen Studien abzielten. Sie wollen darum aber in ihrer selbständigen Bedeutung nicht unterschätzt sein, sieht in ihnen doch z. B. Wellhausen E.s wichtigste und originellste Leistungen. Vor allem ist der hebräischen Grammatik aus seiner Arbeit reichste Förderung geworden, namentlich auf dem Gebiete der Satzlehre. — Aber immer ist E. mehr als bloßer Gelehrter. Die Politik hätte nicht schon in seinen äußern Lebenslauf so stark eingeschnitten, wenn er nicht mit der ganzen Kraft und Exklusivität seiner Person stets wieder zu ihr Stellung genommen hätte. Der Eifer um die Wahrheit, wie und wo er sie erkannte, verzehrte ihn. Seine Ueberzeugungstreue und seinen Bekennermut wandte er nicht bloß auf die Wissenschaft, sondern auf das Leben an. Er scheute vor keinem Menschen zurück, selbst den Höchststehenden glaubte er sich berufen, ihre Pflichten vorzuhalten; Christentum und Staat waren ihm nicht getrennte Größen. Aber er verschrieb sich innerlich keiner Partei. Er war durchaus ein Mann eigener Kraft, auch gesundheitlich eine beneidenswert kräftige Natur. Die Unbeugsamkeit seiner Persönlichkeit, die Vollkraft seines Wahrheitsbewußtseins, der Schwung und die Leidenschaftlichkeit, aber auch die Reizbarkeit seines Temperamentes, die Feierlichkeit seines Pathos teilten sich auch seinem Stile mit. Derselbe leidet zuweilen an einer gewissen Breite, Schwülstigkeit und Verschwommenheit, namentlich in seinen späteren Schriften; aber er ist als Ganzes ein sprechendes Zeugnis dieser Feuernatur.

Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen 1875, S. 340—344; — August Dillmann in: ADB VI, S. 438—442; — Ernst und Karl Bertheau in: RE³ V, S. 682—687; — Julius Wellhausen in: Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1901, S. 63—88; — J. Sutherland Black in: Encyclopaedia Britannica⁹ VIII, S. 773—775. **Bertholet.**

2. Paul, ev. Theologe, geb. 1857 zu Leipzig, 1883 Privatdozent in Leipzig, 1889 a. o. Prof. daselbst, 1890 ord. Prof. für NT in Wien, 1894 desgl. für Dogmatik und nt.liche Exegese in Erlangen, übernahm hier 1909 die nt.liche Professur Th. ¶ Zahns.

E. verf. u. a.: Die Hauptprobleme der Evangelienfrage, 1890; — Der geschichtl. Christus und die synopt. Evangelien, 1892; — E. bearbeitete in Zahns Kommentar zum NT die Briefe an die Epheser, Kolosser und Philemon (1905), und an die Philipper (1908). **M.**

Ewers, Lorenz (1742—1830), ev. Theologe, geb. zu Karlskrona in Schweden, 1774 Privatdozent in Greifswald, 1776 Rektor der kombinierten Kron- und Stadtschule in ¶ Dorpat, 1800 (1802)—1824 o. Prof. der Dogmatik daselbst.

E. schrieb u. a.: De genuina obligationis notione, vindicias definitionis Leibnizio-Wolfianae sistens, 1770; — De doctrina Ecclesiae Evangelicae de peccato originali sanae rationi non inimica; — De institutis praesertim sacrorum israeliticae reipublicae an ipsa ex Aegyptiorum disciplina hauserit Moses, 1810. — Joh. Frey: MNR 1905, S. 173 ff. **Frey.**

Ewige Anbetung ¶ Adoration ¶ Akoimeten.

Ewige Lampe, auch Ewiges Licht heißt in der katholischen Kirche das Tag und Nacht vor dem Aufbewahrungsort des allerheiligsten Altarsakraments brennende Licht. Es kennzeichnet den Ort als Aufenthalt des in seiner Herrlichkeit (= dóxa = Lichtglanz) gegenwärtigen Herrn; die im Mittelalter vielfach verwendete, sich verzehrende Kerze galt zugleich als Symbol des sich opfernden Heilandes. Es ist jetzt meist nur eine Lampe, früher drei, fünf oder auch, unter Berufung auf Apok 4 $_5$, sieben; gespeist soll sie werden mit Olivenöl, ohne daß anderes streng verboten ist. Religionsgeschichtliche Parallelen bilden das heilige Feuer im israelitischen Tempel, das nach III Mose 6 $_6$ ununterbrochen auf dem Altar brennen sollte, und der Feuerdienst im heidnischen Kultus, wo freilich öfter das Feuer nicht mehr nur Mittel der Verehrung, sondern als die geheimnisvolle Macht und das Urelement selber Gegenstand der Verehrung ist (das heilige Feuer im Tempel der römischen Vesta, der griechischen Athene Polias auf der Akropolis zu Athen, des parsistischen Ormuzd, u. a., ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1a ε). — Ewige Lampen finden sich im katholischen Kult auch vor Reliquien und Heiligenbildern, im Freien in Form einer auf einem Lichtstock stehenden Laterne (Lichthäuschen) mit meist roten Scheiben, und ebendahin gehören die sogenannten Totenleuchten oder Armeseelen-Lichter, die, im ausgehenden Mittelalter auf hohen Laternen im Kirchhof oder auch auf Strebepfeilern der Kirche angebracht, nachts für

die Toten angezündet wurden, damit ihnen ein ewiges Licht leuchte, — nach dem Volksglauben ein Mittel zur Abwehr böser Geister.

KHL I, Sp. 1396; — KL² VII, Sp. 1964 ff; — RE³ XI, S. 464 f; — V. Thalhofer: Handbuch der katholischen Liturgik I, 1887, S. 669 ff; — August Preuner: Hestia-Vesta, 1864. **Zich.**

Ewiger Jude ¶ Jude, Ewiger.

Ewiges Leben. Uebersicht.

I. Im NT; — II. Dogmatisch.

I. Im NT.

1. Die jüdische Grundlage: Entstehung des Glaubens, Inhalt, Bedingung; — 2. Die christliche Weiterbildung: Urchristentum, Paulus, Johannes, Ergebnis.

1. Schon im AT heißt der Inbegriff aller Heilsgüter „Leben". Aber während der alte Israelit dabei an das irdische Leben dachte als die höchste Gabe (Deutn 5 $_{33}$ 30 $_{19}$ f), die Gott ihm als Lohn der Gerechtigkeit schenkt (Habakuk 2 $_4$ Lev 18 $_5$), wurde es im späteren Judentum, das alles Heil erst im messianischen Endreiche erwartete, als „ewiges Leben" zum eschatologischen Hoffnungsgute, eine Folge des Eindringens der auf dem Gegensatz von „dieser" und „jener" Welt ruhenden Apokalyptik (¶ Eschatologie: III. Urchristl., 3 a). Die Verwirklichung der Hoffnung auf ewiges Leben dachte man sich in zwei- oder dreifacher Art. Die erste ist die Auferstehungshoffnung. Indem die Juden den Gedanken des ewigen Lebens mit der Volkshoffnung des messianischen Reiches verbanden, erwarteten sie seit Daniel die Auferstehung der verstorbenen Gerechten beim Kommen des Reiches am „Tage des Herrn", am „letzten (jüngsten) Tage". Das ewige Leben ist hier die Rückkehr in ein wenn auch durch wunderbare Umgestaltung aller Dinge und Verhältnisse noch so sehr gesteigertes Dasein mit erhöhtem und unzerstörbarem Lebensgenuß. Die zweite Art der Ewigkeitshoffnung ist der auf sokratisch-platonischer Philosophie ruhende Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, wonach die Seele beim Tode den Kerker des Leibes verläßt und zu unsterblichem, seligem Leben in ihre wahre Heimat bei Gott zurückkehrt. Dieser Glaube findet sich besonders im alexandrinisch-hellenistischen Judentum, wie in der Weisheit Salomonis (2 $_{23}$ 3 $_1$ ff 5 $_{15}$ 8 $_{17}$), im Buch der Jubiläen (23 $_{30}$ f) und bei Philo. Auch IV Makk 18 $_{23}$ f heißt es von den sieben Knaben und ihrer Mutter, daß sie durch ihren Märtyrertod dem Chore der Väter zugesellt seien, nachdem sie reine und unsterbliche Seelen von Gott erhalten haben. „Sie werden, auch wenn sie sterben, Gott leben wie Abraham, Isaak, Jakob und alle Erzväter (16 $_{25}$)." Im „Martyrium des Jesaja" (7—10) führt ein Engel den Jesaja bis in den 7. Himmel, wo er die verstorbenen Heiligen wie Adam, Abel, Henoch und schließlich Gott selbst schaut. Eine dritte Art verbindet den hellenistischen Unsterblichkeitsglauben mit der jüdischen Eschatologie zu der Vorstellung, daß die Seelen der Frommen und Gottlosen für das Endgericht in besonderen Wohnstätten aufbewahrt werden. Henoch 22 $_2$ ff schildert Raphael dem Henoch die drei Räume, in denen die Geister der Toten getrennt hausen: eine Abteilung für die Geister der Gerechten mit einer hellen Wasserquelle; eine andere für die Sünder, wo sie für die große Pein abgesondert werden bis zum großen Tage des Gerichts; eine dritte für die Klagenden, die in den Tagen der Sünder umgebracht wurden. Aehnlich ist die Vorstellung IV Esra 7 $_{75}$ ff vgl. auch 7 $_{36}$ f. Bei diesen Schilderungen denkt man sofort an die im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus Luk 16 $_{22}$ ff, deren Seelen auch sofort nach dem Tode in zwei durch eine unüberbrückbare Kluft getrennte Räume kommen. Nur scheint es, als ob hier bereits von dem endgültigen Schicksal beider die Rede sei. Wenn ferner Jesus dem sterbenden Schächer den sofortigen Eingang ins Paradies verheißt, so ist daran zu erinnern, daß sich Paulus dasselbe nach II Kor 12 $_2$ ff im 3. Himmel denkt, und also auch die oben gegebene Schilderung vom 7. Himmel im Martyrium des Jesaja zu vergleichen. Den hellenistischen Unsterblichkeitsglauben vertritt im NT besonders der Hebräerbrief: nach ihm ist Jesus sofort nach dem Kreuzestode ins obere Heiligtum eingegangen (9 $_{11}$ f $_{27}$ f 10 $_{12}$ 12 $_{22}$ ff). Aber auch Paulus hofft nach II Kor 5 $_8$ und Phil 1 $_{23}$, unmittelbar nach dem Tode zu Christo zu kommen, vgl. IV Esra 7 $_{28}$ 14 $_9$. Im allgemeinen wird aber auch im NT wie im Judentum die Auferstehung der Toten erst am jüngsten Tage erwartet Mtth 22 $_{23}$ ff I Thess 4 $_{13}$ ff I Kor 15 $_{12}$ ff Joh 5 $_{28}$ f. — Wie die Art der Erwartung des ewigen Lebens, so ruht auch die Vorstellung von dem Zustande und Inhalte desselben im NT auf jüdischer Grundlage. Nach Henoch 103 f hat Henoch das Geheimnis auf den himmlischen Tafeln gelesen, daß allerlei Gutes, Freude und Ehre, für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben sei. Sie werden leben und nicht vergehen, sondern leuchten und scheinen wie die Lichter des Himmels. Sie werden Genossen der himmlischen Heerscharen sein. Apok Baruch 49 ff wird die neue Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten beschrieben. Ihr Ansehen wird sich wandeln in leuchtende Schönheit. Engeln und Sternen werden sie gleichen. Ja, ihre Herrlichkeit wird größer sein als bei den Engeln 51 $_{12}$. — Ganz dieselben Vorstellungen finden sich im NT. „Sie werden sein wie die Engel im Himmel", heißt es Mtth 22 $_{30}$. Den Vergleich mit den Sternen zieht Paulus I Kor 15 $_{40}$ ff. Danach ist der Stoff der neuen Leiblichkeit der himmlische Lichtglanz. Die anschaulichste Schilderung davon gibt die Erzählung von der „Verklärung" Christi, dessen Angesicht wie die Sonne leuchtet, und dessen Gewänder glänzen weiß wie Schnee. Seinem verklärten Leibe sollen auch unsere Leiber ähnlich werden Phil 3 $_{21}$ Röm 8 $_{17.\ 29}$ f I Kor 15 $_{49}$, vgl. auch die weißen Gewänder Apok 19 $_8$. — Auch die Ausmalung der himmlischen Freuden ist im NT noch vielfach, wie im Judentum, in irdischen Farben gehalten (Henoch 62 $_{14}$ Mtth 8 $_{11}$ Mrk 14 $_{25}$ Apok 19 $_9$). Leid, Not und Tod hören auf; ewige Sabbatfeier tritt ein (Offenb Joh 7 $_{16}$ f 21 $_4$ f Hebr 4 $_9$). Die Heiligen nehmen an der Königsherrschaft Gottes oder des Messias und am Gericht über Welt und Engel teil (Röm 5 $_{17}$ I Kor 4 $_8$ 6 $_{27}$ II Tim 2 $_{12}$). Gibt es hierbei auch Rangunterschiede (Mrk 10 $_{37}$ Mtth 19 $_{28}$), so besteht doch die höchste Seligkeit für alle in der vollendeten Gottesgemeinschaft, dem unmittelbaren Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht (Mtth 5 $_8$ I Kor 13 $_{12}$ I Joh 3 $_2$ Hebr 12 $_{14}$ Apok Joh 22 $_4$). Zu dieser Ausmalung des ewigen Lebens gehören auch die Vorstellungen vom Wasser und Baum des Lebens in der Offenbarung Johannis; den Frommen winkt

als Lohn der Treue der Siegeskranz und die Krone des Lebens (Jak 1_{13} Offenb Joh 2_{10} 3_{5} II Tim 2_{5}). — Bedingt ist endlich die Teilnahme am ewigen Leben wie schon im AT durch die Erlangung der Gerechtigkeit. Denn wie nach jüdisch-christlicher Lehre der Tod erst durch die Sünde in die Menschheit gekommen ist, so ist auch das Leben nur durch Gerechtigkeit zu erlangen (I Mose 3 Röm 5_{12} ff).

2. An diesem Punkte beginnt nun aber der Unterschied zwischen der jüdischen und der christlichen Lehre vom ewigen Leben einzusetzen. Denn Jesus hat nach urchristlicher Anschauung die Gerechtigkeit nicht nur gefordert, sondern sie auch als der Messias, speziell durch seinen Tod und seine Auferstehung, beschafft und so für die Seinen die Gewißheit des ewigen Lebens verbürgt. Damit war diesem Glauben eine feste Basis in der Vergangenheit gegeben und der Grund dazu gelegt, daß das ewige Leben aus einem zukünftigen Hoffnungsgute zu einem schon gegenwärtigen Heilsbesitze werden konnte, von dem die Zukunft nur noch die volle und allen sichtbare Entfaltung bringen sollte. In dieser Umbildung liegt der eigentliche Fortschritt der christlichen Lehre vom ewigen Leben über die jüdische hinaus. — In der synoptischen Darstellung der Lehre Jesu ist allerdings davon noch nichts zu merken. Hier sind vielmehr Reich Gottes und ewiges Leben noch Wechselbegriffe von rein eschatologischer Prägung. Wie in das Gottesreich, so kann man auch in das Leben „eingehen" oder es „ererben"; Mrk 10_{17} Mtth 19_{29} $25_{34.\ 46}$ $7_{14.\ 21}$ Luk 10_{25}. Die Bedingung ist die Erfüllung des Willens und der Gebote Gottes, das Streben nach der Gerechtigkeit, die allerdings eine innerliche und besser sein muß als die der Schriftgelehrten und Pharisäer Mtth 5_{17}. Aber grade in dieser Verinnerlichung des Begriffes der Gerechtigkeit liegt auch die tiefste Begründung für die Verinnerlichung des Begriffes des Lebens: „Wer sein Leben zu gewinnen sucht, wird es verlieren, und wer es verliert, wird es lebendig machen (Luk 17_{33})". — Für die Christusgläubigen wurde aber diese Verinnerlichung zunächst dadurch bewirkt, daß der Glaube an ein ewiges Leben viel enger als im Judentum mit der Person des Messias verknüpft wurde. Eine scharfe Grenze läßt sich zwar auch hier nicht ziehen. Denn wie Jesus dem Schächer das Paradies in seiner Gemeinschaft verheißt und Paulus II Kor 5_{8} und Phil 1_{23} für sich erhofft, nach seinem Tode daheim bei dem Herrn zu sein, so ist auch schon im Judentum zuweilen der Aufenthalt der abgeschiedenen Frommen bei dem als präexistent gedachten Messias IV Esra 7_{28} 14_{9}. Aber was hier mögliche Anschauung war, wurde im Christentum zum religiösen Zentralgedanken. — Eine eigentliche Theorie, welche die Gewinnung des ewigen Lebens in der Gegenwart begründet, ist erst bei Paulus zu finden. Auch für ihn ist die letzte und höchste Gabe Gottes das ewige Leben Gal 6_{22} Röm 6_{22} f, das auch ohne das Beiwort „ewiges" den endgültigen und unauflöslichen Zustand der Seligkeit bezeichnet Gal 6_{8} Röm 2_{7} 5_{21} 6_{22} f. Und auch für ihn ist der zugehörige Begriff zu Leben die Gerechtigkeit Röm 5_{17} ff Gal 3_{21}. Aber diese kommt nicht durch das Gesetz, das nicht „lebendig machen" kann. Diese Kraft besitzt vielmehr der Geist (I Kor 15_{45} II Kor 3_{6}), der den Christusgläubigen von Gott geschenkt wird und zugleich der Geist Christi, ja Christus selber ist Röm 5_{8} I Kor 15_{45} II Kor 3_{17} Gal 2_{20} (¶ Geist und Geistesgaben im NT). Dieser Geist des Lebens (Röm 8_{2}), der dem Christen als Unterpfand und Erstlingsgabe des Lebens zuteil wird (Röm 8_{23}), bewirkt in seinem Innern schon gegenwärtig eine fortgehende Umwandlung von Herrlichkeit zu Herrlichkeit II Kor 3_{18} 5_{2}, während ihm statt des dem Tode verfallenen Fleischesleibes im Himmel ein neuer Lichtleib bereitet ist, mit dem er bei der Verwandlung oder Auferstehung überkleidet wird II Kor 5_{4} I Kor 15_{50} f Phil 3_{21}. Daher gebraucht Paulus auch gern das konkrete Bild von dem neuen Menschen, den man wie ein Gewand anzieht I Thess 5_{8} Gal 3_{27} I Kor 15_{53} f Röm $13_{12.\ 14}$ Kol 2_{11} 3_{12} Eph 2_{15} 4_{25} $6_{11.\ 14}$. Die Möglichkeit solcher himmlischen Lichtleiber beweist er aus der Natur: wie das in die Erde gelegte Korn in dem grünen Halm einen neuen Leib erhält, so hat Gott für den in die Erde gelegten Menschen einen neuen Licht-Leib bereit. Daß es solche gibt, sieht man an den Sternen, die auch für den Apostel als Himmelswesen gelten. Sie zeigen zugleich, daß es Stufen der Herrlichkeit gibt, so wie ein Stern den andern an Glanz überstrahlt. Aber die strahlende Herrlichkeit haben sie alle. Diese merkwürdige Anschauung des Paulus, wonach das ewige Leben ein schon gegenwärtig vorhandener und doch erst zukünftig in die Erscheinung tretender Besitz ist, hat seinen klassischen Ausdruck in der Stelle Kol 3_{3} f gefunden: euer Leben ist verborgen mit dem Christus in Gott; wenn der Christus offenbar wird, unser Leben, so werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit. — Bei Johannes ist die letzte Folgerung gezogen. Nach ihm hat der Christ schon ewiges Leben. Er ist schon vom Tode zum Leben hindurchgedrungen 5_{24}. Die Begründung liegt auch hier in der Christologie. Ist für Paulus Christus zum lebenschaffenden Geist geworden I Kor 15_{45}, so ist er es für Johannes als der Logos von Anfang an gewesen 1_{4} I Joh 1_{1}. Er ist Lebensquelle für die Menschen wie der lebendige Vater selbst 5_{26} 6_{57}. Wie er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, so ist er auch die Auferstehung und das Leben 11_{25}. Einer Vermittlung dieses Lebens bedarf es nun nicht mehr; er selbst ist das lebendige Brot 6_{51}, seine Worte sind Träger des Geistes und des Lebens 6_{60}. Wer sie sich im Glauben aneignet und seine Gebote hält, hat damit das Leben gefunden. Das ewige Leben wird 17_{3} gradezu als die gläubige Erkenntnis Gottes und Jesu Christi beschrieben. Wenn nun trotzdem auch hier an der künftigen Auferstehung und dem Endgericht festgehalten wird, so tritt doch damit nur zur vollen Entfaltung und Erscheinung, was tatsächlich schon gegenwärtiger Heilsbesitz ist 5_{28} f $6_{39.\ 40.\ 54}$ 12_{25} 20_{31} I Joh 3_{2} f. — In der Konsequenz der johanneischen Anschauung konnte die in den Pastoralbriefen bekämpfte Irrlehre entstehen, daß die Auferstehung schon geschehen sei II Tim 2_{18}. Diese Anschauung ist dann später in dem pantheistischen Mystizismus J. G. ¶ Fichtes (Anweisung zum seligen Leben, 1806) und ¶ Schleiermachers wiedergekehrt, während die Pastoralbriefe selbst die kirchlich-rationalistische Lehre vom ewigen Leben anbahnen. Nach ihnen hat zwar Christus in johanneischer Weise „Leben und unsterbliches We-

sen ans Licht gebracht" II Tim 1_{10}, aber dieses Leben selbst wird rein zukünftig gedacht und als das „eigentliche" (I Tim 6_{19}) von dem gegenwärtigen scharf getrennt (I Tim 4_{8}). Damit ist die Lehre vom ewigen Leben wieder dahin verflacht, daß Christus nur die Möglichkeit und Gewißheit des ewigen Lebens offenbart, während er nach Johannes die Wirklichkeit des ewigen Lebens selber ist und bringt. — Eine einheitliche Lehre vom ewigen Leben bietet das NT nicht. Doch wird man sagen können, daß die Fortentwicklung dahin ziele, aus dem eschatologischen Hoffnungsgute einen gegenwärtigen Heilsbesitz zu machen, der erst ganz die volle Heilsgewißheit und den ewigen Bestand des Heils verbürgt.

Friedrich Schwally: Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, 1892; — Arthur Titius: Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, 1895—1900; — Arnold Meyer: Das Leben nach dem Evangelium Jesu, 1905. — Siehe auch unter ¶ Eschatologie: III. **Brückner.**

Ewiges Leben: II. Dogmatisch.

1. Rückblick auf die Geschichte des Ausdrucks; — 2. Das „Ewige" im Inhalt des Lebens zu suchen; — 3. Natur, Kultur und Moral können diesen Inhalt nicht liefern; — 4. Gottesgemeinschaft als ewiges Leben; — 5. Ewigkeit und Unsterblichkeit.

1. Der so vollklingende Ausdruck: Ewiges Leben ist in unserer Zeit ein recht vager unklarer Begriff geworden, für viele gleichbedeutend mit dem leeren Begriff des Jenseits. Es gilt, ihn wieder zu seiner Anschaulichkeit und Inhaltsfülle zu erheben, wie sie seiner ursprünglichen Frische und seiner geschichtlichen Vertiefung entsprechen. Dabei handelt es sich wesentlich um die biblischen Gedanken vom ewigen Leben, mit denen sich mehr und mehr auch griechische Ideen verschmolzen haben. Als Ertrag der geschichtlichen Darstellung seien folgende Gesichtspunkte hervorgehoben (¶ Auferstehung, 1, ¶ Ewiges Leben: I. Im NT): Ewiges Leben ist nicht einerlei mit Leben nach dem Tod, woran als ein schattenhaftes Dasein alle alten Völker geglaubt haben. Ewiges Leben ist ein mit göttlichen Ewigkeitswerten erfülltes Leben. Gerade das aber kennen die alten Völker und auch die alten Israeliten nicht als ein jenseitiges, sondern nur erst als ein diesseitiges. An jener Stelle war daher ursprünglich nur der Gedanke eines möglichst langen glücklichen Lebens vorhanden, das freilich dem Frommen nur bei der Gewißheit der Gnade seines Gottes möglich und lebenswert erscheint; denn nur Gott hat von Haus aus wahres Leben im höchsten Sinne, und auf seiner Gabe und Gnade beruht alles Leben auf Erden. Den Zugang zum Leben vermitteln daher je nach dem Standpunkt lautere Frömmigkeit, wahre Lebensklugheit, Gesetzeserfüllung und Gesetzesstudium. Erst das pharisäische Judentum erwartet das ewige und damit das wahrhaft wertvolle Leben nach einer leiblichen Auferstehung; das griechische Judentum will den Begriff vergeistigen, indem es unter dem Einfluß platonischer Philosophie nur der vom Leibe befreiten Seele ewiges Leben zuspricht, das im Himmel im Anschauen Gottes genossen werden soll. Und da man hier das Ideal bewegungsloser Ruhe vor Augen hat, so spricht man lieber von Gottes und der Seligen Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit — doch hat man gerade hier auch zwischen einem physischen leiblichen und dem wahren Leben unterschieden, das geistiger sittlicher Art und unzerstörbare Seligkeit ist (so die Weish und Philo). Jesus in seiner volkstümlichen Schlichtheit macht solche Unterschiede nicht, fordert aber, daß man sein Leben opfere, um es zu gewinnen, und hat und bietet ein Leben wahrer Gottesgemeinschaft und opferfreudiger Liebeskraft. Paulus kennt wahres Leben nur als die Frucht des Mitsterbens und Mitauferstehens mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen und lebt dieses in Gott verborgene Leben schon auf Erden in der Gemeinschaft mit dem himmlischen Christus. Johannes sieht im wahren Christenstande ein ewiges Leben, das schon auf Erden ein Leben verkörpert, wie es Gott selbst hat und wie es Christus in seinem Erdenleben dargestellt und den Seinen verliehen hat, eine unversiegliche Kraftfülle in Gottesgemeinschaft, Liebe, sittlicher Reinheit und wahrer Gotteserkenntnis, das sich einst auch in leiblicher Auferstehung auswirken soll. Allen aber ist doch erst der Tod die Pforte zum wahren Leben und Schauen Gottes. In dieser Richtung wurde der religiöse Gedankenzug mächtig bestärkt durch den Platonismus, der die wahren Lebenswerte im Geistigen und in der Idee findet und daher die Zerbrechung der Sinnlichkeit durch den Tod als die Befreiung in die Welt unvergänglicher Geistigkeit betrachtet. Unter diesem Einflusse hält sich dann die griechische Kirche wesentlich an das Gut der göttlichen Unvergänglichkeit, das dem Gläubigen durch Kirchengemeinschaft und Sakramente vermittelt wird. Die abendländischen Kirchen denken beim ewigen Leben meist nur an die bald sinnlicher bald geistiger gefaßten Güter der jenseitigen himmlischen Welt. Der Protestantismus hat dann die Seligkeit der Sündenvergebung als ewiges Leben bezeichnet und aus diesem in der Gegenwart zu erlebenden ewigen Leben sowohl die christliche Sittlichkeit als die Jenseitshoffnung abgeleitet.

2. Das wichtigste war also von Haus aus nicht die unbeschränkte Zeitdauer, an die man zunächst überhaupt nicht dachte und die auch wir nicht ausdenken können, sondern der Gedanke nachhaltigen Glückes, eines wahrhaft wertvollen Lebens, zu dem freilich gehört, daß es nicht überall schon die Spuren von Vergänglichkeit, Tod und Krankheit an sich trägt. Für unser Gefühl gehört zu einem wahren Leben nicht ungestörtes Wohlbehagen, sondern volle Entfaltung der in uns ruhenden Kräfte, rüstiges Vorwärtsstreben, nicht steter Sieg, sondern ernstes Ringen mit Widerständen, an denen man wächst, Aufstehen nach Niederlagen, Aushalten im Leid, und inneres Wachstum dadurch, Eröffnung vielfältiger Beziehungen nach allen Seiten, großzügige und einheitliche Gesamtauffassung des Lebens, Klänge der Freude und der Liebe, Ruhepunkte und tiefreichende Ahnung geheimnisvoller Zusammenhänge. Mit solcher Lebensauffassung will sich zunächst der Gedanke unendlicher Dauer kaum verbinden — schon der Gedanke des Nieaufhörens hat etwas Ermüdendes —, vielmehr scheint es von hier aus das normale, daß der müde Kämpfer zur Ruhe geht und frischen Kämpfern Platz macht; das scheint der Sinn des Todes und der stets frisch herandrängenden jungen Generationen zu sein. Wir hätten demnach das Ewige vielmehr in dem Inhalt und dem Wert des Lebenskampfes zu suchen entsprechend der ur-

sprünglichen und durch Paulus und Johannes wieder vertretenen Position, daß das ewige Leben schon auf Erden Geltung gewinnen müsse.

3. Solchen Lebenswert könnten wir finden in einer immer volleren Erkenntnis der Wahrheit, in einer harmonischen Gestaltung unserer Umwelt und Lebensführung, da auch Körper und Natur unseren geistigen Zwecken untertan würden, in voller Beherrschung des sinnlichen Trieblebens durch höhere geistige Art, in einer innigen Verbindung mit unseren Mitmenschen sowie der Stände und Völker untereinander, in der Ergreifung immer weiterer und höherer Ziele, die ein Geschlecht dem nachfolgenden hinterläßt und vorbereitet. Aber der Augenschein zeigt, wie unvollkommen sich alle diese Anforderungen erfüllen — schon die Gebrechlichkeit des Körpers erinnert immer wieder an unsere Ohnmacht, immer wieder bricht die Bestie im Menschen durch, die immer gesteigerte Kultur läßt die Mehrzahl der Menschen sich nur noch unglücklicher fühlen; was einzelne gehobene Geister erreicht haben, bleibt der Masse unerreichbar. Selbst wenn und wo einzelnes in ungeahnt herrlicher Weise erlebt und dargestellt wird, bleibt es nicht nur vereinzelt, sondern trägt es noch den Charakter der Unvollkommenheit an sich und läßt ein wirklich vollbefriedigendes Ziel nur um so entfernter erscheinen. Ahnungen, Inspirationen, Augenblicke tiefempfundenen Glückes, berauschender Begeisterung und köstlichen Lebensgefühls können zwar über lange öde Strecken hinweghelfen, müßten aber viel sicherer auf einen bleibenden und wirklichen Besitz hindeuten, als sie es zumeist tun, um nicht erst recht unendliche Sehnsucht zu erwecken oder um nicht gar als schöne Träume und Illusionen zu erscheinen. Man kann sich nun aus dem Gefühl der schnellen Vergänglichkeit und Vereinzelung dadurch befreien, daß man sich als Glied in einer unendlichen Daseins- und Schaffenskette fühlt, in der nichts verloren geht, wo die Menschheit das vollendet, was der Einzelne stehen lassen mußte. Aber es liegt ja gar keine Gewähr vor, daß wirklich alles, was wir innerlich durchgekämpft haben, wirklich unverloren bleibt — das beste muß man meist unverstanden mit sich ins Grab nehmen —, daß nicht gerade Dummheit, Trägheit und Bosheit das Bleibende sind und das Feld behalten, daß es wirklich immer aufwärts geht — in Wirklichkeit geht es auf und nieder —, daß wirklich eine bevorzugte, uns unbekannte Generation das Vollkommene erreicht! Geht es aber immer von Unvollkommenheit zu Unvollkommenheit, dann erfährt keine Generation, so hoch sie auch stehe, irgend einen befriedigenden Zustand, und es kann daher auch für uns keine Befriedigung gewähren, für diesen nie befriedigenden Fortschritt ins unbestimmte hinaus zu arbeiten und zu leiden. — Vor allem aber muß alles Leben und Streben der einzelnen wie der Gesamtheit auf die Dauer immer wieder als ekel, schal und unersprießlich empfunden werden, wenn es, so viele Zwecke es auch aufeinanderhäuft, doch keinen Gesamtzweck kennt, ja wenn es, wie die mechanistische Naturanschauung will, überhaupt keinen Zweck außer und in sich trägt, wenn alles schließlich sinnloser, obwohl mit allen Sinnen miterlebter Wirbel ist. — Ewiges Leben kann daher nur da gelebt werden, wo wenigstens die Zuversicht vorhanden ist, daß das gesamte geistige Leben wie das Leben des Einzelnen, auch das des ärmsten, einen wahren Sinn und bleibenden Wert hat, daß kein Kampf, kein Sieg, kein Leid und kein Ausdauern verloren ist, — selbst wenn dieser Sinn falsch aufgefaßt wäre oder sich überhaupt von uns, die wir eben nicht am Ende, sondern mitten im Kampfe stehn und alles nur von einem kleinen Weltwinkel wie durch einen Schleier und Spalt ansehen können, nicht recht fassen oder ausdrücken ließe. In der Tat wäre ein Sinn und Ziel, wie wir sie heute fassen könnten, kein der ungeheuren und tiefgründigen Weltentwicklung würdiger Inhalt.

4. Hingegen brauchen wir einen Wert unseres Lebens, der unser jetziges Sehnen und Streben voll zu befriedigen verspricht, und eine Größe, die für uns zwar unerforschlich, aber doch so allumfassend ist, daß sie der ganzen Welt gegenüber diesen Wert durchsetzt, die größer ist als wir, aber doch Verständnis für unser wirkliches aus Hohem und Gemeinem gemischtes Wesen hat. Das alles aber bietet uns der Gott und Vater, den uns das Christentum verkündet, wie ihn Jesus im Herzen getragen und der Menschheit ins Herz gegeben hat. Eben in dieser seiner Offenbarung erleben wir die Seite seines Wesens, die uns verständlich ist, seine herablassende Liebe, durch die nun unser Leben einen ewigen, weil durch die Liebe des ewigen Gottes gegebenen Wert erhält. Sie verleiht den gleichen Wert unseren Mitmenschen und verbindet uns so untrennbar mit ihnen. Unter dem Bewußtsein, von dieser Liebe getragen zu sein, entfalten sich die besten und tiefsten Anlagen unseres Wesens. Insbesondere wird uns das Kreuz, das ja auch Jesus erfahren und überwunden hat, eine Vertiefung unseres Lebens; und damit wird uns alles Leid, wenn auch nicht verständlich, so doch nicht unerträglich. Zu diesem Leid gehört auch die Last der nach unten ziehenden Triebe, die nunmehr auch unser Innenleben vertiefen müssen und also als vergebene Sünde erscheinen.

5. Man könnte sich vielleicht mit dem Gedanken zufrieden geben, daß so unser Leben in irgend einer Weise den Zwecken des ewigen Gottes diene und eben dieses Bewußtsein „ewiges Leben" nennen, auch wenn es ganz in dem kurzen Erdenleben aufginge. Aber das Bewußtsein, die Gewißheit, wirklich Gegenstand von Gottes Liebe zu sein, macht es unmöglich, den Menschen bloß als hernach weggeworfenes Mittel zum Zwecke Gottes zu denken; es läßt sich ja auch der Gedanke, daß unser ganzes Innenleben bleibenden Sinn habe, garnicht anders aufrecht erhalten, als wenn eben die wertvollen Momente dieses Lebens, vor allem die im steten Kampf herausgearbeitete sittliche Persönlichkeit, erhalten bleiben und Gott weiter dienen. Der Gedanke eines ewigen Werdens und Entwickelns ist dann nicht unvollziehbar, wenn man an die unendliche Fülle der Beziehungen denkt, in die uns Gott hineinstellen kann, und dann nicht ermüdend, wenn sich dazu immer neue Kräfte anbieten. Dabei ist auch der Gedanke eines für das „Leben" der Persönlichkeit abschließenden Zieles möglich und gegeben: wenn die vollendete Persönlichkeit, die ihr individuelles Ziel erreicht hat, in Gott eingeht, dann aber in Gott weiterlebt, so daß doch kein Tod eintritt, so wenig Gott zu leben, zu schaffen, zu walten aufhört. Unser bei der Vorstellung der unaufhörlichen Entwicklung ermattendes Denken kann sich freilich auch in dem anderen Gedanken

ausruhen, daß alle Zeitvorstellung nur eine menschliche Anschauungsform ist, in der wir die in Gott ruhende Wirklichkeit vor uns aufrollen und zu ihrem Ziel führen müssen. Dann liegt der Schwerpunkt des Problems in dem Verhältnis der Zeit zu dem göttlichen Lebensprozeß. (Wenn die Zeit mit der Unterziehung des göttlichen Lebens unter die Schöpfung einer werdenden und kämpfenden Welt gegeben ist, dann ist das Werdeziel die Wiederüberwindung der Zeit und die Rückkehr in die Zeitlosigkeit des eigentlichen göttlichen Wesenskernes, womit dann freilich der Gedanke einer Fortdauer eines individuellen Sonderseins nicht mehr vereinbar wäre.) Hier mündet das Problem des ewigen Lebens in die tiefsten Probleme der Spekulation überhaupt ein. — ¶ Unsterblichkeit ¶ Eschatologie: IV ¶ Auferstehung, 1, ¶ Ewiges Leben: I. Im NT.

Rud. Eucken: Der Wahrheitsgehalt der Religion, (1901) 1905², II b: Das Selbständigwerden des Geisteslebens; c. 3: Das Streben nach Unendlichkeit, das Verlangen nach Ewigkeit; IV. 2: Der neue Lebensprozeß; — R. A. Lipsius: Dogmatik, (1876) 1893³, § 979. **A. Meyer.**

Ewiges Licht ¶ Ewige Lampe.

Ewigkeit ¶ Ewiges Leben.

Examen ¶ Pfarrervorbildung und -Bildung.

Exarch, vom griech. éxarchos (Befehlshaber), war in der östlichen Reichskirche zuerst Titel für alle Metropoliten (¶ Beamte: I, 1), wurde dann auf die bedeutendsten östlichen Metropoliten, nämlich die von Alexandria, Antiochia, Cäsarea in Kappadocien, Ephesus und Heraklea in Thracien beschränkt, verlor aber seit der Ausbildung der morgenländischen Patriarchate Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem seinen Glanz; außer den Metropoliten von Ephesus, Heraklea und Cäsarea führten ihn später noch die Bischöfe von Thessalonich und von Constantia auf Cypern. Im Mittelalter sank er vollends zur bloßen Dekoration herab. In der Neuzeit taucht er in Rußland und in Bulgarien wieder auf. In Rußland führte der interimistische Leiter der Kirche zwischen dem Tode des letzten russischen Patriarchen Hadrian (1702) und der Errichtung des heiligen Synod durch Peter d. Gr. (1721) den Exarchentitel. Die Bulgaren bilden seit 1868 eine eigene Autokephalkirche, deren Oberhaupt (seit 1872) denselben Titel hat. Im Abendlande kommt der Titel im allgemeinen nicht vor. **Heussi.**

Exarchat, das vom Exarchen zu Ravenna geleitete, dem byzantinischen Kaiser auch nach dem Einfall der ¶ Langobarden gehörige Gebiet in Mittel- und Unteritalien, auch Venedig und Istrien, das im weiteren Kampf mit den Langobarden und infolge der Machtentfaltung des ¶ Papsttums immer mehr zusammenschmolz. Seit 751 besaßen die Griechen nur noch Süditalien, bis ihnen die Saracenen im nächsten Jahrhundert auch Sizilien entrissen. — ¶ Langobarden ¶ Papsttum ¶ Italien. — Ueber das bulgarische Exarchat ¶ Orthodox-anatolische Kirche, 1, ¶ Bulgarien, 5.

Charles Diehl: Études sur l'administration byzantine dans l'exarchat de Ravenne, 1888; — Cohn: Die Stellung der byzantinischen Statthalter in Ober- und Mittelitalien, 1889. **Zsch.**

Exaudi („Erhöre"), Sonntag vor Pfingsten, ¶ Kirchenjahr.

Ex cathedra. Das ¶ Vatikanum bestimmte in cp. 4 der Constitutio de ecclesia Christi (in der 4. Sitzung vom 18. Juli 1870): Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles esse. (Wir lehren und bestimmen als göttlich offenbartes Dogma: der römische Oberpriester, wenn er „ex cathedra" spricht, d. h. wenn er in seiner Eigenschaft als Hirt und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre über den Glauben oder die Sitten für die ganze Kirche als bindend festsetzt, ist dank göttlichem, ihm in Petrus verheißenem Beistand unfehlbar, und zwar in dem Maße, wie der göttliche Erlöser es für seine Kirche bei der Bestimmung der Glaubens- und Sittenlehre es wollte, und deshalb sind derartige Entscheidungen des römischen Oberpriesters von sich aus, nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche, unveränderlich.) Somit ist das Reden „ex cathedra", d. h. in amtlicher Eigenschaft als allgemeiner Lehrer der Kirche, Bedingung und Kennzeichen der päpstlichen Unfehlbarkeit. Das ist in der Theorie sehr einfach, in der Praxis aber äußerst verwickelt. Denn die theoretisch klare Formulierung, daß ein Reden „ex cathedra" eine in feierlichster Form („als Hirt und Lehrer aller Christen") erlassene Lehrentscheidung über Glauben oder Sitten sein müsse, versagt, sobald man die bestimmte praktische Frage erhebt: welche Papsterlasse sind denn unfehlbar? wann redet der Papst ex cathedra? Eine klare Antwort ist darauf schlechterdings nicht zu geben, soll auch nicht gegeben werden, denn sie würde das päpstliche Lehramt festlegen und ihm die Bewegungsfreiheit rauben, deren es zur Leitung der Gläubigen bedarf. Mit absoluter Sicherheit kann kaum der Kathedralerlaß bei päpstlichen Entscheidungen konstatiert werden, obwohl zahlreiche dafür „gelten" (der ¶ Syllabus, sowohl der von 1864 als auch der von 1907, nicht aber die Enzyklika Pascendi gegen den Modernismus!). Die geheimnisvolle Kraft des „Ex cathedra" liegt gerade in seiner Unbestimmtheit. Es gibt der päpstlichen Lehrgewalt die höchst mögliche, unumstößliche, göttliche Autorität und zwingt damit zu absolutem Respekte vor dieser Lehrgewalt schlechthin, ohne sie jedoch zu nötigen, von dieser Autorität unzweideutigen Gebrauch zu machen. So hat das Papsttum gerade mit dieser Machtbefugnis die Kirche in seiner Hand. „Wenn der Papst nicht die Torheit begeht, ausdrücklich zu erklären, er rede ex cathedra, so können seine fallibeln Aeußerungen, wo und solange es zweckmäßig ist, als infallibel angesehen und geltend gemacht werden; aber nichts hindert, sie später als „zeitgeschichtlich und persönlich" bedingte auszugeben und zu verbessern. Eine korrigible Infallibilität — das ist der Zauberstab, den das Vatikanum dem Papst als Kommandostab in die Hand gegeben hat" (Loofs).

¶ Papsttum, ¶ Katholizismus, ¶ Vatikanum und die dort verzeichnete Literatur. — Karl Holl: Modernismus (RV

IV, 7), 1908, S. 8 ff; — Friedrich Loofs: Symbolik, 1902, S. 212 ff. **Köhler.**

Exegese, d. h. „Erklärung" des Bibeltextes ist die Grundlage der Bibelwissenschaft; die Regeln der Exegese werden in der „Hermeneutik" dargestellt. Neben den „exegetischen" Disziplinen stehen in der Bibelwissenschaft diejenigen, in denen der so gewonnene Stoff gesammelt und in der Form der Geschichtserzählung dargestellt wird ¶ Bibelwissenschaft: I, A. — E. des NT ¶ Bibelwissenschaft: II. — Vgl. ¶ Allegorische Auslegung. Auch ¶ Byzanz: II, 3. **G.**

Exemption. Ein Glied der katholisch-kirchlichen Hierarchie heißt exempt (herausgenommen), wenn es der Jurisdiktion des nächsten Vorgesetzten entnommen und dafür unmittelbar dem nächsthöheren Vorgesetzten unterstellt ist. So können Bistümer die E. von der metropolitanen Jurisdiktion bei direkter Unterstellung unter den Papst genießen (heute in Deutschland: Breslau, Ermland, Hildesheim, Metz, Osnabrück, Straßburg und der Armeebischof). — Für die Kirchengeschichte ist die E. der Klöster von der Jurisdiktion der Bischöfe von besonderer Bedeutung gewesen (¶ Kloster). — ¶ Kirchenverfassung. **Sch.**

Exequatur. Völkerrechtlich setzt die Ausübung des Amts eines Konsuls in einem anderen Staat dessen förmliche Erlaubnis (Exequatur, Placet) voraus. Kirchenrechtlich ist der Begriff in Italien von Bedeutung. Dort werden die Bischöfe vom Papste ernannt. Sie bedürfen indes seit dem Garantiegesetz, um in den Besitz ihres Hauses und Einkommens zu gelangen, eines staatlichen Exequatur, d. i. einer förmlichen Erlaubnis, deren Einholung der Papst ihnen gestattet hat.

Emil Friedberg: Lehrbuch, (1879) 1903[6], § 115 a. 31. **Meydenbauer.**

Exequien (lat. exsequiae = Beerdigungszeremonien). Bei Todesanzeigen von Katholiken pflegt am Schlusse zu stehen: „Die feierlichen E. finden ...... statt". Darunter ist in der Regel das Totenoffizium und der Seelengottesdienst am 3. Tage nach dem Tode zu verstehen. Im weiteren Sinne nennt man E. das ganze Sterberitual (Aussegnung und Abholung der Leiche, Totenoffizium, Seelengottesdienst, Absolution an der Bahre, Versenkung des Sarges in das Grab). Die E. im engeren Sinne werden als ¶ Anniversarien (5) regelmäßig wiederholt.

KHL 1, Sp. 1403. **K.**

Exerzitien, geistliche (exercitia spiritualia) heißen die von Ignatius von Loyola (¶ Jesuiten) eingeführten systematischen Frömmigkeitsübungen. Loyola hat sie 1522 in spanischer Sprache ausgearbeitet, 1548 wurde sein Büchlein von Pater Andreas Frusius ins Lateinische übersetzt. Das Autograph Loyolas ist verloren, es existiert aber noch eine Handschrift mit Randglossen von ihm. Quellen hat er benutzt (den Flos sanctorum, d. h. Blüte der Heiligen, die Vita Jesu Christi, d. h. Leben Jesu Christi, von Ludolf von Sachsen, die Imitatio Jesu Christi, d. h. Nachahmung Jesu Christi, vor allem das Exercitatorio de la vita espiritual, d. h. Uebungsbuch des geistlichen Lebens des Garcia de Cisneros, das selbst wieder auf Quellen, z. B. Zerbolt v. Zütphen sich aufbaute); dennoch ist sein Werk eine originale, von eminentem pädagogischem Geschicke zeugende Leistung. Vor allem die Methode ist original, und sie ist der Kern des Werkes. Vielleicht wirkt sie um deswillen, weil sie erlebt ist. Loyola gibt seine eigenen Erfahrungen wieder. Klar wird das Programm gestellt: die Seele in die Verfassung zu bringen, „daß sie nach Ausscheidung der unordentlichen Affekte den Willen Gottes hinsichtlich der eigenen Lebensgestaltung sucht und findet". Der Weg dahin gliedert sich in vier „Wochen" (die aber nicht notwendig sieben Tage zu sein brauchen), jede Woche zerfällt in mehrere Meditationen, täglich durchschnittlich fünf von der Dauer je einer Stunde, anhebend um Mitternacht, endend vor der Abendmahlzeit. Es wird begonnen mit der Weckung des Sündenbewußtseins bis zum Erleben der Höllenschauer; kontrastierend folgt die Meditation über den Willen Gottes an den Menschen, gipfelnd in der Gnadenoffenbarung Christi. Damit ist das große Entweder-Oder dem Schüler gestellt: Satan oder Christus? Die dritte Woche bringt eine Betrachtung der Passion Christi, damit gelernt werde, was Nachfolge Christi bedeute. Die letzte Woche endlich klingt freudig aus (Christi und der Gläubigen Herrlichkeit), das Ziel ist erreicht. Ungemein kunstvoll, unter fast raffinierter Ausnutzung äußerer wie innerer Mittel (Dämpfung des Lichtes, Knieen, psychologisches Durchlebenlassen der Passion, Arbeiten mit sinnlichen Eindrücken, an die die religiöse Empfindung sich knüpfen soll) vollzieht sich das Bekehrungswerk; sittlich gekräftigt geht der Zögling aus den Uebungen hervor, er hat es gar nicht gemerkt, wie man ihn mit Zwang geleitet hat, er glaubt nur erlebt zu haben — der Gipfel pädagogischen Geschickes! Die anfänglich z. T. bekämpften E. sind gegenwärtig gebräuchlichstes und vornehmstes Zuchtmittel katholischer Frömmigkeit. Für die Orden und geistlichen Institute mindestens einmal jährlich vorgeschrieben, werden sie von Priestern und Laien gerne gewünscht und gebraucht, um der religiös-sittlichen Erschlaffung neue Kräfte zuzuführen. Religionsgeschichtlich haben sie ihre Parallele an den antiken Mysterien und den Weiheriten der verschiedenen Kulte, im Protestantismus hat sich der rituelle Drill (denn ein solcher bleiben die E., mag auch der ihnen Unterstellte es nicht merken) umgewandelt in das freie Gebet, sei es des Einzelnen, sei es der Gemeinde, zur Stärkung der Frömmigkeit, und es heißt Unprotestantisches, Antik-Katholisches hineintragen, wenn in Zeltmissionen, Bußbankpraxis, Heiligungsversammlungen und dergl. methodisch oder besser: methodistisch protestantische E. geschaffen werden.

Ausgaben der E. in zahlreichen Sprachen; vgl. Max Heimbucher: Bibliothek des Priesters, (1885) 1904[6], S. 292 ff. — Als beste lateinische gilt die des Jesuitengenerals Roothaan, 1835 ff, deutsche Uebersetzungen bezw. Bearbeitungen von Jak. Brucker, E. Wendt, Bernh. Köhler (sämtlich 1907); — P. Debuchy: Introduction à l'étude des exercices spirituels de s. Ignace (Enghien 1906); — † K. Holl: Die geistlichen Uebungen des Ignatius v. Loyola, 1905; — KHL 1, Sp. 1403; — RE[3] V, S. 691 ff; — KL[2] IV, S. 1130 ff. **Köhler.**

Exhomologese (Beichte) ¶ Bußwesen: I, 1. II. V. VI.

Exil. Das babylonische E. der Juden ist eines der wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte des Volkes Israel. Für den wiederholten Versuch, gegen das Weltreich der Chaldäer, deren Hauptstadt Babylon ist, seine Freiheit zu verteidigen, wird das kleine Volk Juda durch zweimalige Depor-

tation seiner Vornehmen bestraft 597 und 586. Ebendasselbe barbarische Mittel hatten bereits 722 die Assyrer an dem Nordreiche Israel angewandt; die Nachkommen der damals Ausgewanderten, in Masse in Mesopotamien wohnend, haben sich — wie es scheint — später an die Exilierten Judas angeschlossen. Ein solches E. ist nicht — wie es populär gilt —, als die Fortführung eines ganzen Volkes zu denken; vielmehr handelt es sich nur um die Deportation der besitzenden und regierenden Stände, der Beamten, Soldaten, Kriegshandwerker, während das gemeine Volk im Lande zurückbleibt. Trotzdem ist eine solche brutale Zerstückelung eines Volkes von furchtbarer Wirkung: eine Nation, dadurch in zwei Teile zerschnitten — die Führenden ohne Gefolge, die Geringen ohne Leitung —, bricht in sich zusammen. So hat das babylonische E. auch auf das Volk Juda eine kaum zu überschätzende Wirkung ausgeübt, zumal zugleich mit der gewaltsamen Deportation ein freiwilliges Auseinanderziehen der Juden beginnt, zuerst nach Aegypten, so daß sich schließlich eine die ganze Welt erfüllende jüdische ¶ Diaspora bildet. — So wird durch das E. nicht nur Judas Staat vernichtet und eine neue Staatsgründung unmöglich gemacht, sondern das Volk hat in den folgenden Jahrhunderten der Fremdherrschaft auch die staatlichen Instinkte verlernt; damit ist auch seine bisherige, die Dinge lebensvoll erfassende Geschichtsschreibung zusammengebrochen. Auch Judas Volkstum hat damals einen entscheidenden Stoß erhalten; die Exilierten haben einen guten Teil ihrer Eigenart unter dem fremden Volke und in dem fremden Lande darangeben müssen; damals ist ein großer Teil der bisher blühenden nationalen, profanen Literatur zu Grunde gegangen. Dazu kam der gewaltige Eindruck der babylonischen Weltkultur, unter deren unmittelbaren Einfluß die Exilierten gekommen waren; so hat das Judentum unter fremdem Einfluß z. B. eine neue Schrift, neue Maße und Gewichte, neue Kalenderrechnung, ja schließlich auch — wenn auch in langer Entwicklung — einen neuen Beruf, den des Kaufmanns, und eine neue Sprache, das im ganzen Westen damals herrschende Aramäische, empfangen. Schließlich ist Juda unter dem fortdauernden Druck der Fremde, wenigstens von außen betrachtet, ein andres Volk geworden, ebendas, was wir „Juden" nennen. Der Charakter des Volkes in seinen wesentlichen und noch heute andauernden Zügen ist damals geprägt worden. — Daß das Judentum in diesen Stürmen trotzdem nicht zu Grunde gegangen ist, erklärt sich daraus, daß es in seiner Religion einen unerschütterlichen Halt gefunden hat: wie denn auch sonst Völker, deren Staat vernichtet und deren nationale Kultur erschüttert ist, unter fremder Herrschaft als religiöse Gemeinschaften weiterzuleben pflegen. Zwar kam auch die Religion Judas durch das E. in dringendste Gefahr. Losgelöst von Staat und Land, mit dem sie bisher so eng zusammenhing, ohne den Gottesdienst, der in fremdem Lande unmöglich war, unter dem Einfluß der weltherrschenden babylonischen Religion, hat sich die Jahvereligion trotzdem behauptet. Dies Wunder ist möglich gewesen, weil unter den Exilierten und ihren Nachkommen Priester wie ¶ Ezechiel und ¶ Esra erstanden, die mit festen Satzungen die Auseinanderfallenden zusammenhielten, Propheten wie ¶ Deuterojesaia, die mit überschwenglichen Hoffnungen die Verzweifelnden trösteten, und besonders Privatpersonen wie ¶ Nehemia und die Sänger der Psalmen, die mit ihrem ganzen Herzen an ihrem Volke und Gott hingen, schließlich weil die persische Kirchenpolitik dem Judentum die Neugründung in Palästina erlaubte. Andrerseits hat sich die israelitische „Volksreligion" mit ihrem von den Propheten so leidenschaftlich bekämpften Gottesdienst, ihren halb-heidnischen Symbolen und Zeremonien im E. nicht halten können; alles dies hing zu eng mit Land, Volkstum, Staat zusammen, als daß es jetzt bestehen bleiben konnte. Und zu furchtbar predigte die grausige Tatsache des E. von dem grimmigen Zorne Jahves: eine nicht zu überhörende Predigt, die von Männern wie Ezechiel wirksam gedeutet wurde. So ist es damals — die Ueberlieferung hält es fest — zu einer „Bekehrung" gekommen (Sach 1_{6} I Kön 8_{47} f V Mose 30_{1} ff 4_{29}). Die Folge des E.s war also, daß eine neue Epoche in der Religion Judas beginnt: Juda als religiöse Gemeinde, unter der Führung von Priestern, in der wesentliche Gedanken der Propheten zur Herrschaft kommen. Der Abschnitt, den das E. macht, ist demnach so groß, daß die moderne Forschung im Recht ist, wenn sie das vorexilische Volk „Israel und Juda", die nachexilische Gemeinde mit neuem Namen „Judentum" nennt. Freilich ist neuerdings die Bedeutung des E.s doch wiederum übertrieben worden, indem man bei jedem Buche oder jedem Gedanken die Frage aufwirft, ob sie vor- oder nachexilisch seien; diese Frage ist aber nur dann berechtigt, wenn man vorher ausdrücklich festgestellt hat, daß das E. auch in den betreffenden Literaturgattungen oder Gedankenkreisen Epoche gemacht hat, was nicht ohne weiteres als selbstverständlich gelten darf. — ¶ Israel, Geschichte usw. ¶ Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian. **Gunkel.**

Existenzminimum ¶ Einkommen und Vermögen, 2.

Exklusive. Unter Exclusiva (ius exclusivae) im engeren und herkömmlichen Sinn wird die Ausschließung eines oder mehrerer mißliebiger Kandidaten von der Wahl zum Papst verstanden. Bis zum 11. Jhd. hatte das Kaisertum auf die Besetzung des apostolischen Stuhls einen rechtlichen Einfluß ausgeübt. Seit dem 15. Jhd. suchten die großen Mächte — der deutsche Kaiser bezw. Oesterreich, Frankreich, Spanien, aber auch Neapel und Portugal — durch Beeinflussung der ihnen ergebenen Kardinäle dem ihnen unerwünschten Kardinal die Aussicht auf die zur Wahl erforderliche Zweidrittelmajorität zu entziehen. Seit dem 17. Jhd. pflegten die Namen der Ausgeschlossenen von einem Kardinal, der dem ausschließenden Souverän vertraut war, im Konklave verkündet zu werden. Das Recht der E. war stets auf das Ansehen des ausschließenden Staatsoberhaupts gestützt, es zu beachten oder nicht zu beachten Sache des Kardinalkollegiums. Noch bei der letzten Papstwahl im Jahre 1903 scheint „wenn auch wohl nicht in der alten feierlichen und hochoffiziellen Form, sondern mehr in Gestalt eines staatlicherseits ausgesprochenen Wunsches der Kardinal Puzyna von Krakau die Erklärung abgegeben zu haben, die Wahl des Kardinals Rampolla würde dem

Kaiser von Oesterreich weniger genehm sein". Dies Gerücht hat eine Verstärkung erhalten durch die Konstitution Pius' X vom 20. Januar 1904; sie reprobiert bei künftigen Wahlen jedes Veto, jede Exklusive, auch in der Form des einfachen Wunsches, derart daß niemand, selbst nicht die höchsten Lenker der Staaten, irgendwie in die Wahl des Papstes sich einmischen dürften; sie soll bei der Kreation eines neuen Kardinals, nach Beendigung eines Pontifikats in der ersten Generalkongregation der Kardinäle verlesen werden; jeder Kardinal ist bei jeder dieser drei Gelegenheiten auf sie zu vereidigen.

RE³ V, 1898, S. 678 f; — J. B. Sägmüller: Die Papstwahlen u. d. Staaten v. 1447—1555. Kirchenrechtl.-histor. Untersuchg. üb. d. Anfang d. staatl. Rechtes d. Exklusive in d. Papstwahl, 1890; — A. Eisler: Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl seit dem Ende des 16. Jhd.s, 1907; — U. Stutz: Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes, 1909, S. 231 ff; — E. Friedberg: Die Staatsregierungen und die Papstwahl (in: Festgabe der Deutschen Juristenzeitung zum 500jähr. Jubiläum der Universität Leipzig), 1909. **Werminghoff.**

Exkommunikation.

1. Geschichtliches; — 2. Gegenwart; — 3. Staatlicher Standpunkt.

1. a) Katholische Kirche. Der völlige Ausschluß aus der Gemeinde war seit den ältesten Zeiten die kirchliche Hauptstrafe (excommunicatio maior, großer Bann). Daneben entwickelte sich der zeitweilige Ausschluß von Spendung und Genuß der Sakramente sowie von Kirchenämtern bis zur Erlangung der Absolution durch Buße (excommunicatio minor, kleiner Bann). Das kanonische Recht verpflichtete den mit dem großen Bann belegten, sich jedes bürgerlichen Verkehrs mit den Gläubigen, und diese, sich jedes Umgangs mit jenem zu enthalten. Das bedeutete eine allgemeine Verkehrssperre. Wer das Verbot übertrat, verfiel ohne weiteres dem kleinen Bann. Die Folgen dieses Zustands bedürfen keiner Schilderung. Nimmt man den engen Zusammenhang des mittelalterlichen Staats mit der Kirche hinzu, erwägt man, daß die weltlichen Strafen unter Umständen den kirchlichen folgen mußten, so springt die Wichtigkeit der Konstitution Martins V (1418) in die Augen, welche die Verkehrssperre beschränkte auf Sünder, die notorisch das privilegium canonis verletzt, also einen Priester tätlich beleidigt hatten, und solche, die namentlich und öffentlich gebannt waren. Nur in diesen beiden Fällen zog der Verkehr mit Gebannten den kleinen Bann nach sich. Das neueste Recht der Konstitution Pius' IX „Apostolicae sedis" vom 12. Oktober 1869 hob auch diesen von Rechts wegen (latae sententiae) eintretenden Fall des kleinen Banns auf. Das Verkehrsverbot selbst blieb bestehen. — b) Evangelische Kirche. Die Schmalkaldischen Artikel (1537) lehnten den großen Bann als eine weltliche Strafe ab, hielten aber den „kleinen Bann" fest. Denn man solle „offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht zum Sakrament oder ander Gemeinschaft der Kirche kommen lassen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden". Die weitere Entwicklung hat sich unter dem Episkopalsystem dem katholischen Recht wieder genähert. Einzelne Kirchenordnungen kennen den großen Bann in derselben Härte wie die katholische Kirche. Er wurde von den Konsistorien verhängt und mit staatlichen Zwangsmitteln verwirklicht. Am weitesten ging diese unevangelische Vermischung staatlicher und kirchlicher Zwecke und Mittel im calvinischen Genf. Das Territorialsystem (¶ Territorialismus) des 17. Jhd.s hob die Strafgerichtsbarkeit der Konsistorien auf. Gleichzeitig verschwand der Bann in den meisten Landeskirchen. Nur in der kurhessischen Kirche besteht der kleine Bann, wenigstens auf dem Papier, als äußerstes Zuchtmittel noch fort. Als Ausstoßung aus der Kirche ist er ebenso wie die katholische E. wegen des character indelebilis der Taufe rechtlich zwar nicht anzusehen, doch bedeutet er die Ausschließung von allen geistlichen Gütern und Handlungen der Kirche, sodaß an dem Gebannten nicht einmal Seelsorge mehr geübt werden darf. Ganz anderer Art ist die Aberkennung des Rechts zum Empfang des Abendmahls, die in der evangelischen Kirche vielfach im Brauch ist (¶ Abendmahl: V. rechtlich, ¶ Bußwesen: V. Evang. Beichte und Absolution, 3).

2. Gegenwart. Kann sonach in der evangelischen Kirche der Bann als praktisch bedeutungslos angesehen werden, so besteht er in der katholischen Kirche als von Rechts wegen eintretende Zensur (latae sententiae) und auch als erst durch besonderen Richterspruch eintretende ¶ Zensur. Dem Zensurierten sind alle Rechte und Gnaden der Kirche genommen. (Sakramente; Gottesdienst außer Predigt; christliches Begräbnis; Fähigkeit, vor Gericht als Zeuge oder Kläger aufzutreten; kirchliche Aemter mit der ihnen etwa anhaftenden Jurisdiktion usw.) Regelmäßig soll der E. eine zweimalige Mahnung vorangehen. Die Befugnis zur Absolution hat der erkennende Richter (Bischof) und der Papst. In articulo mortis absolviert jeder Priester. — Der Bann hieß Anathema, wenn er förmlich unter Beachtung einer dramatisch wirkenden Anweisung des Pontificale Romanum, vom Bischof mit 12 Priestern, die brennende Kerzen halten und sie am Ende der Zeremonie zur Erde werfen, ausgesprochen wird. Jedoch wird das Wort Anathema seit dem Tridentinum als übliche Fluchformel am Schluß päpstlicher Definitionen viel verwandt.

3. Staatlicher Standpunkt. Behielten sich schon im Mittelalter die weltlichen Behörden ein Urteil über die kirchlichen Bannflüche vor, so sprach das Preußische Landrecht in seiner für das Recht des absoluten Staats bezeichnenden Fassung dem Staat ein Genehmigungsrecht zu, wenn mit dem Bann nachteilige Folgen für die bürgerliche Ehre des Ausgeschlossenen vorhanden sind (§ 57, II, 11 ALR); in anderen Staaten war der Rekurs wegen Mißbrauchs der Amtsgewalt (appel comme d'abus) gegeben. Das preußische Gesetz vom 13. Mai 1873 über die Grenzen des Rechts zum Gebrauch kirchlicher Straf- und Zuchtmittel beschränkt in seinem allein noch gültigen § 1 die kirchlichen Zuchtmittel auf das rein religiöse, innerkirchliche Gebiet und auf die Ausschließung aus der Kirchengesellschaft, erklärt aber gleichzeitig Zuchtmittel gegen Leib, Vermögen, Freiheit und bürgerliche Ehre für unzulässig. Damit ist die kleine E. als zulässig anerkannt. Wie aber steht es mit dem Anathem, das namentlich verhängt ist und den Gebannten zu einem zu meidenden (vitandus) macht? Rechtlich besteht hier die

Verkehrssperre, wenn auch durch viele Ausnahmen durchbrochen, und der Bischof ist befugt, gegen jeden Katholiken strafend vorzugehen, der mit dem „excommunicatus vitandus" Umgang hatte. Damit ist der Rahmen der zulässigen Zuchtmittel überschritten. Nach Aufhebung der Strafbestimmungen des Gesetzes vom 13. Mai 1873 aber hat der Staat kein Mittel mehr, die Befolgung seiner Vorschrift zu erzwingen. — ¶ Kirchenzucht.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, (1879) 1903[6], § 102—107; — P. Hinschius: Die Preußischen Kirchengesetze des Jahres 1873, 1875 (Kommentar zum Gesetz vom 13. Mai 1873 nebst Nachtrag über die protestantische Exkommunikation in Kurhessen); — Paul Schoen: Das evangelische Kirchenrecht in Preußen II, 1906, § 73. **Meydenbauer.**

Exodus, der lateinische (und griechische) Name des II Buches Moses (¶ Mosesbücher usw.), so genannt, weil es in seiner ersten Hälfte den Auszug (E.) aus Aegypten erzählt; hebräisch nach dem Stichwort seines ersten Satzes schĕmôth (= „Namen") geheißen. Der erste Teil, Kap. 1—19, aus JEP (¶ Mosesbücher usw.) zusammengesetzt, ist mit Ausnahme von $12_{11-28.\,43}$—13_{16}, wo bei Gelegenheit des Auszuges die Verordnungen über Passah- und Mazzothfeier mitgeteilt werden, rein erzählend: Moses Jugend auf dem Hintergrund der Bedrückung der Israeliten durch die Aegypter, seine Berufung, seine Unterhandlungen mit Pharao, die ägyptischen Plagen, der Auszug, die wunderbare Errettung der Ausziehenden im Schilfmeer, welcher der Dankpsalm Kap. 15 Ausdruck gibt, ihr Wüstenzug bis zum Sinai. Damit ist die Stätte erreicht, wo die Gesetzgebung erfolgt; aber zugleich verwirrt sich die Reihenfolge: 20_{1-17} der ¶ Dekalog; 20_{22}—23_{33} das ¶ Bundesbuch mit nachfolgendem Bundesschluß 24; Kap. 25—31 Bestimmungen über die ¶ Stiftshütte; 34_{14-26} ein anderer ¶ Dekalog; also vier gegen einander selbständige Gruppen gesetzlicher Kundgebungen, die durch die z. T. dazwischen liegenden Mitteilungen über Moses Auf- und Niedersteigen vom Berge und des Volkes gottloses Verhalten nur künstlich und notdürftig zusammengehalten sind, während die geschichtlichen Kap. 32—34 wiederum den Zusammenhang der Anordnungen Kap. 25—31 und ihrer Ausführung Kap. 35—40 sprengen.

Kommentare von August Knobel, 1857 (herausgegeben von August Dillmann, 1880[3]; von Viktor Ryssel, 1897[3]); — L. Hermann Strack, 1894; — Bruno Bäntsch, 1900; — H. Holzinger, 1900; — Zur Literarkritik: B. W. Bacon: The Triple Tradition of the Exodus, 1894. **Bertholet.**

Exodusgemeinden, millenische, nennt man die religiösen Gemeinschaften („Sekten"), die einen Auszug (Exodus) aus der Heimat veranstalteten, sei es nach Palästina, sei es an einen anderen, von Gott bestimmten Ort, um dort den Herrn und sein tausendjähriges Reich (Millennium, ¶ Eschatologie: III, 3g) zu erwarten. Der religiöse Grundgedanke ist die aus der Bibel, insbesondere der Offenbarung Johannis, gewonnene Ueberzeugung, daß die Brautgemeinde Christi ausgesondert von der Welt an dem Orte dem Bräutigam entgegenharren muß, an dem er auf die Erde wieder herabkommen wird; den Platz seiner irdischen Wirksamkeit anzunehmen, lag am nächsten. Derartige Gedanken sind zu allen Zeiten starker eschatologischer Erwartungen mehr oder minder deutlich aufgetreten (z. B. bei den ¶ Mormonen); insbesondere zeitigte die Erweckungsbewegung am Anfange des 19. Jhd.s zahlreiche E. Die ¶ Harmonisten, ¶ Perfektionisten und die Hoffmannschen Gemeinden (¶ Tempel, deutscher) gehören hierher. Von Württemberg aus siedelte sich eine chiliastische Gemeinschaft in Grusien (Transkaukasien) an; 1842 trat in ihr Barbara Spohn als Prophetin auf und begeisterte zum Palästinazuge, aber die russische Regierung verbot den Auszug, gestattete nur die Aussendung dreier „Kundschafter" zur Erforschung des h. Landes. Als diese aber in Palästina nicht das fanden, was sie suchten, verlief sich allmählich die Bewegung (sogen. grusinische E.). 1878 wanderten auf Veranlassung des bairischen Pfarrers Clöter in Illenschwang einige Gläubige unter Führung des Schneiders Minderlein (der aber unterwegs starb) nach Südrußland, ohne sich aber dort halten zu können; auch Clöter selbst, der 1880 in die Krim reiste, kehrte unverrichteter Sache wieder zurück (sogen. deutsche E.). Eigenartig ist eine judenchristliche E., die sogen. amenische Gemeinde. Hier ist die Idee der eschatologischen Sammlung der Brautgemeinde jüdisch umgebogen zum Gedanken vom Besitze „des Landes der Verheißung, zu den Vätern getan": der Judenchrist Israel Pick aus Böhmen reiste 1859 nach Palästina, um Terrain zur Ansiedlung seiner Anhänger zu gewinnen, ist aber dort spurlos verschwunden; weil in Christo alle Verheißungen des alten Bundes Ja und Amen sind (Jes 65_{16}), nannte er seine Gemeinde die amenische.

J. H. Kurtz: Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 1906, S. 285 f. **Köhler.**

Exomologese (Beichte) ¶ Bußwesen: I, 1. II. V. VI.

Exorzismus. Uebersicht.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im NT; — III. Kirchengeschichtlich.

I. Religionsgeschichtlich ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, C 2.

II. Im NT.

Mit Namen werden Exorzisten (wörtlich: Herausschwörer) im NT nur einmal erwähnt Apgsch 19_{13}. Nach dem Bericht über die Heilungswirkungen, die in Ephesus schon von der Berührung mit den Schweißtüchern des Paulus auf Kranke und Dämonische ausgingen, hören wir dort von umherziehenden jüdischen Exorzisten, welche mittelst des Jesusnamens böse Geister auszutreiben versuchten, indem sie ihnen die Formel zuriefen: ich beschwöre euch bei dem Jesus, den Paulus verkündigt! Der Dämon soll den Beschwörern geantwortet haben: ich kenne Jesus und kenne Paulus, aber wer seid Ihr? Worauf der besessene Mann sich über die Beschwörer stürzte und sie arg zugerichtet aus dem Hause jagte. Da der Name der verunglückten Exorzisten angegeben wird — Söhne eines jüdischen Oberpriesters Skeuas —, mag die Anekdote aus alter Ueberlieferung stammen; für uns besteht ihr Hauptwert darin, daß sie auf die Urform des auch im Urchristentum viel geübten E. und deren Abstammung ein helles Licht fallen läßt. Daß die Juden sich auf ihre von dem weisen Salomo abgeleitete Geheimkunst, Dämonen auszutreiben, etwas einbildeten, wissen wir u. a. aus Josephus (Altert. VIII § 44—49), wo der Geschichtsschreiber als Augenzeuge berichtet. Ein

unentbehrliches Erfordernis bei diesen Zauberern waren bestimmte „Sprüche", feste Formeln, durch die sie den Dämon wie durch einen Eid bannten und von der Stelle — dem Ort, dem Menschen —, wo er ihnen unbequem war, fortschafften. Auch wenn nicht heidnische Schriftsteller für die Beliebtheit jüdischer Teufelsbanner bei den abergläubischen Massen Zeugnis ablegten, würden wir deren Einfluß erkennen aus dem häufigen Vorkommen der jüdischen Gottesnamen in den noch massenhaft erhaltenen Zauber-, Fluch- und Schwurformularen der Experten. — Daß ein Dämon noch weniger als der Mensch die Nähe Gottes selber aushält, ist eine fast selbstverständliche Vorstellung; aber im AT tritt bereits in weitem Umfang der Name Gottes an die Stelle seiner Person, mit gleicher Heiligkeit und gleicher Macht: diesen Namen, womöglich eine Häufung von solchen Namen, oder denselben dreimal, siebenmal wiederholt, einem Dämon entgegenschreien hieß ihm den Boden zu heiß machen: damit schien ein Mittel gefunden, ihn zu verjagen. — Fast in allen heidnischen Religionen des Altertums findet sich derartige Verwertung der Gottes *namen* zu Heilungszwecken und sonstiger Magie; die Kräftigkeit des jüdischen Vertrauens auf den Gott Israels hat den *jüdischen* Gottesnamen nur zu auffallend bevorzugter Benutzung in den entsprechenden Praktiken der früh international gewordenen Theurgie oder Wunderkunst verholfen. Und diese fromm erscheinende Art des Aberglaubens haben von den ältesten Zeiten an Leute, die an Christus gläubig wurden, in die Kirche mit hineingenommen. — Von Jesus rühmen die Evangelisten (ausgenommen Johannes!) immer besonders seine unfehlbare Uebermacht über die Dämonen. Diese erkennen ihn als den Messias und Davidssohn früher als selbst seine Jünger und weichen vor ihm in sklavischer Unterwürfigkeit (z. B. Mrk 5_{12}). Es bedarf von seiner Seite nie erst einer Beschwörung, sondern eines bloßen Befehls; in der Geschichte vom gerasenischen Besessenen Mrk 5_{7} beschwört nicht Jesus den Dämon, sondern dieser beschwört Jesum „bei Gott", daß er ihn nicht quäle. Aber dies Beschwören ist nur ein sehr dringliches Anflehen, und Jesus läßt sich dadurch dennoch nicht erweichen. Ein wundertätiger Name tritt nicht in Wirksamkeit; den Namen Jesu „Sohn des höchsten Gottes" nennt der Dämon von selber und seinen eignen Namen „Legion" gibt er auf Befehl Jesu beim Verschwinden kund. Jesus vertreibt die Dämonen laut Mtth 12_{28} einfach durch den Geist Gottes, ohne die Umständlichkeiten, welche die „pharisäischen Leute" Mtth 12_{27} bei vereinzelten glücklichen Experimenten aufwenden müssen: sein Erfolg ist so wuchtig, daß auch seinen Feinden nur die Wahl bleibt, ihm dazu entweder Gottes oder Satans eigne Vollmacht zuzuerkennen. Die Geschichte Mrk 9_{14-29} läßt uns ahnen, an was für Bedingungen Jesus den Erfolg des Kampfes wider die Dämonen geknüpft glaubte. Seine Jünger haben sich vergebens bemüht, einen epileptischen Knaben von seinem Dämon zu befreien; nachdem Jesus den sprachlosen und tauben Geist durch sein Machtwort verjagt hat, antwortet er den Jüngern auf ihre Frage: Warum haben wir ihn nicht austreiben können?: Weil diese Art nur ausfährt durch Gebet und Fasten! Wenn die Worte „und Fasten" echt sind, sollten sie das Gebet als ein besonders ernstes, langanhaltendes kennzeichnen. Jedenfalls fällt für Jesu Bewußtsein der E. nicht heraus aus der Gesamtmasse der scheinbar unmöglichen, dem festen Glauben durch Gottes Hilfe gleichwohl möglichen Werke Mrk 11_{23} f. Jeder Erfolg ist im letzten Grund eine Gebetserhörung. — Von diesem hohen Standpunkte aus läßt sich wohl noch verstehen, daß Jesus Mtth 10_{8} bei der Aussendung seiner Jünger neben dem Auftrage, Kranke zu heilen und Aussätzige zu reinigen, ihnen auch den erteilt, Dämonen auszutreiben. Das wäre eine Aufgabe, die Jesus ihnen gestellt hätte, einem Jeden entsprechend seinen Gnadengaben (Charismen). Aber der Ausdruck Mrk 6_{7}, er gab den Jüngern — schon bei der ersten Aussendung — Macht über die unreinen Geister, führt auf eine andre Vorstellung. Wie die Ausübung dieser Macht gemeint ist, zeigt sich z. B. Mrk 9_{38} f, wo die Jünger einen Mann bei Jesus verklagen, der, ohne sich ihnen anzuschließen, „in deinem Namen" Dämonen austreibt: ähnlich hat dem unechten Markusschluß 16_{17} zufolge der Herr seinen Gläubigen verheißen, daß sie in seinem Namen Dämonen austreiben würden, und nach Mtth 7_{22} gibt es unter denen, die als Nichtswürdige beim jüngsten Gericht verworfen werden, auch solche, die sich darauf berufen: Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben? Hier haben wir die alte exorzistische Technik auf christlichem Boden: unter, noch richtiger: mittelst Aussprechung des Namens Jesu Christi glaubt der Magier, wie z. B. Tobias 8_{3} durch einen widrigen Geruch, den bösen Geist verbannen zu können. Reich ist namentlich die Apostelgeschichte des Lukas an solchen Berichten über die Wunderkraft, die von dem bloßen Namen Jesu ausgeht ($3_{6.16}$ 4_{30}); Paulus braucht 16_{18} zu der Magd mit dem Wahrsagergeist in Philippi, die hinter ihm herschreit, bloß zu sprechen: ich befehle dir im Namen Jesu Christi von ihr auszufahren, und im gleichen Augenblick verläßt der Dämon das Weib. Daß die apokryphen Apostelgeschichten des 2. und 3. Jhd.s übervoll von Wundererzählungen dieser Gattung sind, bedarf keines Beweises; aber auch die vornehmsten Theologen, Justin, die Alexandriner und die rationalistischen Antiochener freuen sich der zauberhaft abschreckenden Wirkung, die anerkanntermaßen schon der bloße Name Jesu, vollends aber, wenn er verstärkt wird durch Prädikate aus der Heilsgeschichte, „der Sohn Gottes", „der gekreuzigte und am dritten Tage auferstandene" und dergl. auf dämonische Wesen in und neben uns ausübt. Daß es zur Austreibung böser Geister kein sichereres Mittel gibt — wirksam bisweilen sogar in der Hand von Häretikern und ganz Ungläubigen — als die „Besprechung" durch den Namen des Herrn, gilt der gesamten alten Kirche als ein Axiom; durch die nicht seltenen Fälle des Mißlingens werden selbst die Aufgeklärtesten in diesem Glauben nicht irre. — Ob Paulus schon an diesem Aberglauben teilgenommen hat? Es wäre so, wenn er Phil 2_{10} f in seinem Triumphlied auf den Namen des Erhöhten, in dem sich alle Kniee beugen sollen, auch an die Dämonen und gerade an sie („die unter der Erde sind") gedacht und der Ueberzeugung Ausdruck gegeben hatte, daß fortan der bloße Name „Herr" alle Mächte der Welt niederzwingt. Aber als Anwalt dieses Christusnamen-Kultes, der die

Kirche Christi so früh infiziert hat, kann er auf Grund einer noch dazu nicht eindeutigen Stelle nimmermehr erscheinen; höchstens darf man sich wundern, daß er einem Mißbrauch dieses heiligen Namens, der sich zu seiner Zeit doch zweifellos schon hervorwagte, nicht ernstlich warnend entgegentritt. Indes dies hat er auch an einer anderen Stelle nicht getan, wo derselbe Name eine regelmäßige kultische Verwendung fand, bei der ¶ Taufe. Die Taufe im Namen Jesu Christi, auf seinen Namen (I Kor 1_{13} f), die Paulus nicht erst in die Gemeinden eingeführt, aber doch auch (z. B. Röm 6_3 f) gern zum Ausgangspunkt tiefsinniger Reflexionen gewählt hat, bedeutete für den Durchschnittschristen eine Einlieferung in den Machtbereich dieses großen Namens, durch die der Getaufte den bisherigen Besitzern, dem Satan und den Dämonen, endgültig entrissen war. Sie war also auch eine Art des E. (Heitmüller s. u.), und die Wirksamkeit des Namens bei den Taufriten wurde um nichts weniger magisch vorgestellt, als die bei Austreibung von Dämonen aus Geisteskranken oder von verzauberten Plätzen. — Wir lernen zwar aus dem NT die Formen, in denen die Taufhandlung vollzogen wurde, und die dabei gebrauchten Formeln nicht näher kennen; aber alle alten Liturgien führen einen E. oder mehrere exorzistische Akte unter den Bestandteilen der Taufhandlung; das Anblasen des Täuflings, seine Untertauchung unter das Wasser haben ja neben der Beschwörung durch den Namen Jesu (oder den Namen der göttlichen Trinität) exorzistische Bedeutung: wie es schon Paulus sich vorstellt, ist die Taufe, weit entfernt ein Sinnbild zu bleiben, die Vollziehung eines Tötungsaktes. Und wenn Paulus sagte: was bei unserer Taufe getötet wurde, das war „unser alter Mensch", an dessen Statt der Geist Gottes Platz ergriff von unserm freigewordenen Herzen, — so machte die massivere Auffassung der christlichen Gemeinde daraus eine Vernichtung der den Menschen an die Vergänglichkeit bindenden Kräfte und eine Wiederherstellung des Urzustandes vor dem Sündenfall durch Verjagung des Satans: das „Ausziehen" wurde, wie nachher das Christum-Anziehen, sehr materiell genommen. Der Täufling wird mehr und mehr gleich dem Besessenen ein passives Objekt für den seine Exorzismen übenden Taufpriester, daher man auch so überaus besorgt war um die Genauigkeit aller Formalien, so viel weniger um die Sicherung der rechten Taufgesinnung beim Täufling. Das Magische hängt dem Tauf-E., wie es scheint, von alters her stärker an, als dem ältesten der christlichen Sakramente, dem Abendmahl. — Und in der Tat, so lange die Religion auch gegen Dämonen, die nun einmal im Weltbild ihren wichtigen Raum einnehmen, Hilfe schaffen muß, kann sie auf exorzistische Mittel nicht schlechthin verzichten.

F. X. Kraus: Realencyklopädie der christlichen Altertümer I, S. 468 ff; — Gustav Anrich: Das antike Mysterienwesen, 1894, S. 206 ff; — Wilhelm Heitmüller: Im Namen Jesu, 1903, S. 232 ff. **Jülicher.**

Exorzismus: III. Kirchengeschichtlich.

1. Bis zur Reformation; — 2. Seit der Reformation.

1. Die in der alten und mittelalterlichen Kirche allgemein verbreitete feierliche Dämonen- und Teufelsaustreibung, vollzogen über Sachen oder über Personen, beruht auf dem im Urchristentum vorhandenen Glauben an Dämonen (¶ Geister, Engel, Dämonen usw.) und setzt nur den schon im NT vorhandenen E. fort (¶ E.: II. Im NT). Den bösen Geistern gegenüber hatte nach der noch zur Zeit eines Tertullian oder Origenes herrschenden Anschauung ein jeder Christ wirksame exorzistische Mittel in bestimmten Formeln, in dem „Namen" Jesu Christi, im Gebet und im Kreuzeszeichen (Schlagen des Kreuzes). Aber es gab Christen, die eine besondere, charismatische exorzistische Kraft besaßen (¶ Geist und Geistesgaben im NT). Als die Kirche das Charisma durch das Amt ersetzte (¶ Beamte: I, 1), übertrug sie auch die Aufgabe der Heilung der Besessenen bestimmten Beamten, den Exorzisten, die seit der Mitte des 3. Jhd.s einen besonderen Stand im niederen Klerus der Kirche bildeten. Ihnen wurden die Besessenen einer Gemeinde feierlich zur Behandlung übergeben, die sich offenbar längere Zeit hinzuziehen pflegte. — Besondere Wichtigkeit erlangte der E. durch Fortbildung der urchristlichen Taufhandlung in der Taufvorbereitung der Katechumenen, begreiflich genug, da jeder Heide nach altchristlicher Anschauung unter der Gewalt der Dämonen oder des Teufels stand. Sobald sich ein Heide zur christlichen Taufe meldete, begann an ihm der E.: Gebete, Beschwörungen, Bekreuzigung, Handauflegung, Anblasen, Salben (¶ Chrisma), Darreichung von Salz usw. Das alles waren exorzistische Akte, während der sich der Katechumen einer asketischen Lebensweise zu befleißigen hatte. Aus diesen exorzistischen Akten entstanden unter Einfluß der im heidnischen Mysterienwesen üblichen Aufnahmezeremonien die sogen. Skrutinien, die der ¶ Taufe unmittelbar vorhergingen. Schließlich verwuchsen diese Riten mit der Taufe zu einer Handlung — auch mit der Taufe der Kinder —, und so kam der E. in die Taufhandlung selbst hinein. In der römisch-katholischen Taufliturgie zeigt besonders der Akt an der Kirchtür mehrere exorzistische Akte, die ursprünglich nicht zur Taufe selbst gehörten: Nach der Namensnennung, der ¶ Abrenuntiation und dem Bekenntnis folgt der erste E., ein dreimaliges Anblasen ins Gesicht des Täuflings, verbunden mit den Worten: „Exi ab eo, spiritus immunde, et da locum spiritui sancto Paraclito" („Fahre aus von ihm, du unreiner Geist, und gib Raum dem heiligen Geist, dem Tröster"). Ein weiterer E. ist die Salzweihe, beginnend mit den Worten: „Exorcizo te, creatura salis, in nomine Dei Patris omnipotentis etc." („Ich beschwöre dich, Kreatur des Salzes, im Namen Gottes, des allmächtigen Vaters usw."). Exorzistische Bedeutung hat dann der Genuß dieses geweihten Salzes durch den Täufling selbst. Endlich schließt der ganze Akt mit einem E., der sich bei der Erwachsenentaufe sogar dreimal wiederholt: „Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut exeas et recedas ab hoc famulo Dei N. etc." („Ich beschwöre dich, du unreiner Geist, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, daß du ausfahrest und weichest von diesem Diener Gottes usw."). Aber auch der nächste Akt (in der Kirche) bringt am Taufstein einen nochmaligen E.: Ohr und Nase des Täuflings werden unter einer exorzistischen Formel mit dem Speichel des Priesters bestrichen.

2. An diesen exorzistischen Handlungen und

Formeln der katholischen Taufe nahm Luther keinerlei Anstoß. In seinem Taufbüchlein von 1523, und besonders in der Ausgabe von 1526 hat er wohl einige Kürzungen vorgenommen, aber die Formeln: „Fahr aus, du unreiner Geist, usw." und „Ich beschwöre dich, du unreiner Geist, usw." sind wie die ¶ Abrenuntiation (3) stehen geblieben. So kam der E. in alle lutherischen Kirchenordnungen. Dagegen hat die Straßburger Taufliturgie von 1525, die sicher stark von Bucer beeinflußt ist, und ebenso die Züricher Taufliturgie Zwinglis, ebenfalls von 1525, den E. samt der Abrenuntiation gestrichen. Und alle von Straßburg abhängigen und alle reformierten Taufliturgien sind frei davon geblieben. Auf lutherischem Gebiete wurde der E. bald ein Zankapfel (Exorzistischer Streit 1550/51). Und die lutherischen Dogmatiker des 17. Jhd.s traten nicht mehr für ihn als zur Taufe notwendig ein. Da und dort wurden die exorzistischen Formeln sogar einfach bei der Taufe weggelassen. Der ¶ Pietismus verschärft die Kritik am E., findet aber nicht den Mut, ihn zu beseitigen. Taten dies aber einige Landesfürsten, so war man dankbar dafür. Erst die ¶ Aufklärung, die einen energischen Kampf gegen allen ¶ Aber-, ¶ Hexen- und Dämonenglauben führte und den E. auch bei Krankenheilungen (¶ Gaßner) heftig bekämpfte, hat dieses Stück Katholizismus mit Einschluß der Abrenuntiation aus den evangelischen Taufgottesdiensten entfernt, bis die Berliner Hofagende von 1822 wieder daran erinnerte und manche orthodoxen Kreise im 19. Jhd. von neuem seine Aufrichtung forderten. — ¶ Abrenuntiation ¶ Taufe: II.

RE³ V, S. 695 ff (Exorzismus) und XIX, S. 424 ff (Taufe, liturgischer Vollzug); — Zu der dort genannten Literatur seien hinzugefügt: H. J. Holtzmann in: Theologische Abhandlungen Weizsäcker gewidmet, 1892, S. 66 ff; — Heinrich Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899, sparsim; — Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, 1902, S. 92 ff; — auch RE³ X, S. 178 f (über die Kindertaufvorbereitung im Mittelalter); — ‡ Johannes Gottschick: Die Lehre der Reformation von der Taufe, 1906; — Julius Tambornino: De antiquorum daemonismo (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten VII, 3), 1909; — Franz Dölger: Der E. im altchristlichen Taufritual, 1909. **P. Drews.**

Exorzist ¶ Beamte: I, 1, ¶ Exorzismus.

Expeditus, der heilige, soll nach der Ueberlieferung als Märtyrer mit 5 Gefährten zu Melitene in Armenien gestorben sein. Die Zeit bleibt ungewiß; das Martyrologium Romanum nennt zum 18. und 19. April einen E.; erst seit 200 Jahren läßt sich die Verehrung des E. als eines schnell wirkenden Heiligen nachweisen (lat. expeditus = schnell). Diese Verehrung entstand begreiflicherweise in den romanischen Ländern (französisch expédier, ital. espedire = erledigen; — expédient, espediente = nützlich), verbreitete sich aber auch über ihre Grenzen. Im Zeitalter des modernen Verkehrs nahm sie einen außerordentlichen Aufschwung. Doch trug Pius X dem Bedenken, daß dieser moderne Heilige ein Phantasiegebilde sei, dadurch Rechnung, daß er 1905 den E. aus dem Heiligenkalender strich und die Entfernung seiner Bilder und Statuen aus den Kirchen verfügte. Aber nach dem Berichte von Augenzeugen ist das Verbot keineswegs strikt durchgeführt, infolgedessen auch die Verehrung keineswegs eingestellt worden. E. wird dargestellt als römischer Soldat (expeditus = der Leichtbewaffnete) mit der Märtyrerpalme; mit dem Fuße tritt er auf einen cras! cras! schreienden Raben (cras = morgen) und zeigt mit der Hand auf ein Dreieck oder eine Sonnenuhr mit der Inschrift: hodie (= heute), oder er hält ein Kreuz, auf dem dieses Wort steht. Schutzpatron ist E. insbesondere für den guten Ausgang (die gute „Expedition") von Prozessen.

KHL I, Sp. 1406 f. **Köhler.**

Exspektanzen (Exspektativen). Der Lehnsherr verlieh im Mittelalter oft die Anwartschaft auf ein noch nicht erledigtes Amt. Auch kirchliche Rechte wurden in dieser Weise, ehe sie frei wurden, oft vergeben. Alexander III und Bonifatius VIII verboten den weltlichen Fürsten, den Bischöfen, Kapiteln usw. die Verleihung von solchen E. Doch machten die Päpste selber ausgedehnten Gebrauch davon, ließen sich die E. teuer bezahlen und zogen aus dieser Praktik enormes Geld (¶ Deutschland: II, 1), zumal die päpstliche Kanzlei in der Blütezeit ihrer verwerflichen Finanzwirtschaft es verstand, eine E. mehrmals zu verkaufen und die älteren Käufer durch listige Formeln um die Anwartschaft nachträglich zu betrügen. Das Tridentinum (Sessio XXIV, 19) schaffte durchgreifenden Wandel. Heute wird der Rechtsanspruch auf ein unerledigtes Kirchenamt nur noch den bischöflichen Koadjutoren cum spe successionis (mit der Aussicht auf Nachfolge) verliehen. — ¶ Reformkonzile ¶ Gravamina.

Karl Müller: Kirchengeschichte II, 1, 1902, S. 51. 71. 109. 144. 211; — Joh. Bapt. Sägmüller: Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 1900—1904. **Sch.**

Exsurge Domine (Pslm 73 $_{22}$) beginnt die Bannandrohungsbulle ¶ Leos X vom 15. Juni 1520 gegen ¶ Luther. Sie wurde nach längeren Beratungen auf Grund eines Entwurfes von Kardinal Accolti festgesetzt und enthält die Verdammung von 41 Lutherschen Sätzen. Die Anfangsworte ähneln einer Tirade ¶ Hochstratens an Leo X vom 7. April 1519: „Exsurge tandem leonino animo fidei christianae turbatores exturbaturus", sind aber schwerlich dadurch veranlaßt worden. Die Frage, ob die Verdammung der Lutherschen Sätze bei dem autoritativen Charakter der Bulle noch heute allenthalben gelte — z. B. bez. des Satzes 33: Ketzerverbrennen ist gegen den Willen des h. Geistes — ist zu verneinen.

Text bei C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, (1895) 1901², S. 183 ff; — P. Kalkoff: Zu Luthers römischem Prozeß (ZKG, Bd. 25); — Ders.: Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, 1905; — N. Paulus: Zu Luthers These über die Ketzerverbrennung (Hist. pol. Blätter, Bd. 140). **Köhler.**

Extra Calvinisticum ¶ Christologie: II, 4 c.

Extra ecclesiam nulla salus = außerhalb der Kirche kein Heil. Ein dogmatischer Grundsatz des ¶ Katholizismus, der in dieser Form in der Regel ¶ Cyprian zugeschrieben wird, sich aber bei ihm im Wortlaute nicht findet. Wo sich der Wortlaut zuerst findet, scheint nicht ausgemacht. Auf dem florentinischen Konzile von 1441 wurde von Papst Eugen IV das Dekret erlassen: „Die hochheilige römische Kirche glaubt fest, bekennt und predigt, daß keiner von denen, welche sich nicht innerhalb der katholischen Kirche befinden, des ewigen Lebens teilhaftig werden könne".

Oder Pius VIII in einem Breve vom 25. März 1830 verfügte: „Jede katholische Frau, welche einen Nichtkatholiken heiraten will, ist daran zu erinnern, daß Niemand außerhalb der katholischen Kirche selig werden könne“. Eine Allokution Pius IX vom 9. Dezember 1854 besagte: „Es ist im Glauben festzuhalten, daß außerhalb der apostolisch-römischen Kirche Niemand selig werden kann“. (Vgl. ferner die Bulle ¶ Unam sanctam von 1302, das 4. Laterankonzil von 1215.) Im ¶ Syllabus von 1864 wird in Satz 16 die Meinung verworfen: „Die Menschen können durch die Uebung jedweder Religion den Weg des ewigen Heils finden und die ewige Seligkeit erlangen“. (Vgl. auch Satz 17: „Man kann wenigstens mit gutem Grund auf das Heil aller jener hoffen, welche auf keine Weise zur wahren Kirche Christi gehören“.) Wenn dem gegenüber der Zentrumsabgeordnete Karl Bachem am 1. Mai 1902 im deutschen Reichstage fragte: „Wo hat jemals die katholische Kirche einem Menschen, der nicht zu ihr gehört, die Möglichkeit, selig zu werden, bestritten?, so ist das nur scheinbar ein Widerspruch zu den päpstlichen Aeußerungen. Diese fixieren nur das Prinzip, gleichsam die objektive Seite, den regulären Heilsweg; über das Heil des Subjektes im Einzelfalle ist nichts ausgesagt, und man darf den Satz extra ecclesiam usw. auf keinen Fall so wenden, als wenn damit jeder Nichtkatholik verdammt wäre. Davon ist keine Rede. Wenn in konfessionellen Reden gesagt wurde, daß nach katholischer Lehre der deutsche Kaiser mit seiner Familie als Protestanten „in die Hölle kämen“, so ist das ein Unsinn. Eine derartige Individualbestimmung maßt sich der Katholizismus nicht an. Die Möglichkeit eines Seligwerdens von Nichtkatholiken gibt er durchaus zu. Mit verschiedener Begründung. Es können z. B. die christlichen Nichtkatholiken als Getaufte durch das rite vollzogene Taufsakrament (¶ Ketzertaufstreit) als mit der katholischen Kirche verknüpfte, also innerhalb der Kirche stehende gedacht werden, oder man läßt die außen Stehenden zwar eine natürliche Seligkeit erreichen, aber nicht die übernatürliche im Himmelreich. Oder „es ist uns Katholiken durch nichts verboten, ein geheimnisvolles Eingreifen oder Wirken Gottes zugunsten der Millionen von Heiden und anderen Nichtchristen, die ohne ihre Schuld außerhalb der wahren Religion Christi leben, anzunehmen. Die Ratschlüsse Gottes sind uns zwar verborgen, aber seine Barmherzigkeit ist ohne Grenzen“ (Heiner). Oder man beschränkt die — vermutliche, auch hier verzichtet man auf ein sicheres Urteil! — Unseligkeit der Nichtkatholiken auf die hartnäckig wider eigene Ueberzeugung sich von der Kirche Lossagenden. Aber, „die katholische Kirche verdammt keinen Andersgläubigen, der nach seiner Ueberzeugung in der richtigen Religion zu leben glaubt“. So fixiert der Satz „Extra ecclesiam“ usw. nur das absolute Bewußtsein des Wahrheitsbesitzes in der katholischen Kirche, ohne sich ein Verdikt über Außenstehende zu erlauben. In der Kirche ist man sicher, außerhalb steht ein großes Fragezeichen. Daß damit ein großer Druck ausgeübt werden kann, zeigen die obigen Papstäußerungen.

Prot. Taschenbuch, Sp. 656 ff; — Franz Heiner: Der Syllabus, 1905. **Köhler.**

Extravaganten ¶ Kirchenrecht.

van Eyck ¶ Kunst, christliche, 8.

Eylert, Ruhlemann Friedrich (1770—1852), als Sohn eines reformierten Professors in Hamm geboren, in Halle mild aufklärerisch gebildet. 1794—1806 war er in seiner Vaterstadt Prediger, wurde dann auf Veranlassung Steins als Hof- und Garnisonprediger nach Potsdam berufen, 1817 Nachfolger Fr. S. G. ¶ Sacks in der Bischofswürde. Auch im Staatsrat und im Kultusministerium war er tätig. Den bedeutendsten Einfluß aber gewann er als Vertrauter des Königs ¶ Friedrich Wilhelm III, dem er besonders seit dem Tode Sacks als schmiegsamer Freund in allen kirchlichen Angelegenheiten unentbehrlich wurde. Er förderte durch Mitarbeit, Beispiel und Schriften die Annahme der ¶ Agende wie der Union, deren Proklamation vom 27. September 1817 fast ganz sein Werk ist. Leider war seine Bildung nicht tief, sein Charakter nicht fest und klar genug für eine energische und heilsame Einwirkung auf den König. Von seinen Aemtern trat er 1844 zurück.

Er schrieb das Werk „Charakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelms III“ (3 Bände 1845 f; Volksausgabe 1847), das bei vorsichtiger Benutzung eine wichtige historische Quelle ist. — RE³ V, S. 702 ff; — ADB VI, S. 457 f; — Erich Foerster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche, 1905. 1907; — Walter Wendland: Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze Friedrich Wilhelms III, 1909, S. 64 ff. 80 ff. 100 ff u. ö. **Stephan.**

Eymard, Pater, ¶ Eucharistiner.

Eysinga, 1. Henri Wilhelm Philip Elisa van den Bergh van, ev. holländischer Theologe und Religionsphilosoph. Geb. 1868 im Haag, zur Zeit Pfarrer der Ned. Herv. Kerk in Zütphen. E., ein Schüler G. J. P. Bollands in Leiden, gibt seit 1899 ein philosophisches Monatsblatt „Ontwikkeling“ heraus, das dem Mangel an philosophischem Denken im religiösen Leben abhelfen, Schopenhauer mit Hegel vereinigen, beider Gedankenwelt dem Christentum und Hegels Methode der Gesamtwissenschaft neu dienstbar machen will; es hat in spekulativ religiösen Kreisen viel Anhang. In maeterlinckisch angehauchter Allegoristik und Symbolistik sucht E. „das Leben“ zu fassen, das ihm doch nur Leben der eigenen Vernunft ist. Auf kirchlichem Gebiete ist ihm die dogmatische Terminologie nur Form; er gebraucht die altorthodoxen Begriffe unbedenklich und füllt sie mit neuem Inhalt. Daran ärgern sich die Einen als an einer Einführung der reservatio mentalis ins kirchlich-religiöse Leben und die Anderen als an einer Theologie ohne Knochen.

Studies, 1898; — Het boek van toevertrouwen, 1899; — Gekleurde wolken, 1905.

2. Sein jüngerer Bruder, G. A. van den Bergh v. E., früher Pfarrer in Oß (Nordbrabant), Schüler von Bolland und van Manen, ist Privatdozent für die Geschichte der vorchristlichen Literatur und Philosophie in Utrecht.

Veröffentlichte u. a.: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, 1909². **Schowalter.**

Ezechiel und Ezechielbuch.

1. Die Zeit und ihre Aufgaben; — 2. Ausgangspunkte und Ziele; — 3. Mittel; — 4. Das Buch.

Das dritte der sog. „großen“ Prophetenbücher des AT nennt als seinen Verfasser 1 3 Ezechiel, Sohn des Priesters Busi (hebr. jechezqē'l, d. i. „Gott macht stark“ oder „Gott ist stark“, griech.

Jezekiel, daher Luther Hesekiel, während E. die lateinische und daher im wissenschaftlichen Sprachgebrauch allgemein übliche Form des Namens ist). Nach des Propheten eigenen Angaben 1_{1-3} 29_{17} dauerte seine Wirksamkeit von 593—571; er ist also ein jüngerer Zeitgenosse des ¶ Jeremia.

1. Die Jugend E.s, den wir gemäß den modernen Wiederherstellungsversuchen der gänzlich in Unordnung geratenen Ueberschrift 1_{1-3} seines Buches im Augenblick seiner Berufung (593) als Dreißigjährigen ansehen dürfen, gehört noch in die letzte Zeit des judäischen Königtums. Sein Geburtsjahr fällt dann zusammen mit dem Jahr der Veröffentlichung des deuteronomischen Gesetzes (623) (¶ Josias Gesetzgebung), das bestimmt war, die Forderungen der Propheten in der Formulierung der Priester dem Volke Jahves als Lebensregel einzuprägen, durch deren gewissenhafte Ausführung das von den Propheten angedrohte Gottesgericht abgewandt werden sollte. E., als Sohn eines Priesters aus dem Geschlechte ¶ Zadoqs 40_{46}, vermutlich selbst zum Priester bestimmt, dürfte in den Gedanken jenes Gesetzes auferzogen worden sein und stellt somit in seiner Person die gleiche Verbindung priesterlicher und prophetischer Art dar, wie das Deuteronomium als Gesetz dies tut. Wie nun durch die Katastrophen des Staates 607—597 das Werk von 623 und die daran sich knüpfenden Hoffnungen zerstört wurden, so wurde E. durch die gleichen Ereignisse aus der vorgezeichneten Bahn gerissen und durch die Deportation von 597 im Gefolge König Jojachins nach dem Euphratland gebracht, wo er in der jüdischen Exulantenkolonie Tell-Abîb am Kanal Kebâr seinen Wirkungskreis fand. Nach 18_{2} 12_{21} ff 33_{24} muß die Stimmung in jenen Kreisen zwischen grenzenloser Enttäuschung über den Mißerfolg der deuteronomischen Reform und leichtfertiger Vertrauensseligkeit, ja fanatischer Hoffnung auf endlichen Sieg der nationalen Sache hin- und hergependelt haben, bis endlich das Jahr 586 mit der gründlichen Zerstörung Jerusalems und der Verbannung eines weitern Großteils seiner Bewohner die letzten Erwartungen brach und den Rest religiösen Lebens in einer Flut der Verzweiflung (37_{11}) und nachfolgender sittlicher Verwilderung zu ertränken drohte. Sollte dieser aus den politisch und geistig führenden Kreisen Jerusalems stammende Rest von Juda nicht dem Schicksal verfallen, sich im Völkerchaos des Zweistromlandes aufzulösen oder wenigstens alle nationale und religiöse Kraft zu verlieren, so bedurfte es einer überragenden Persönlichkeit, die priesterliche Organisations- und Haltekraft mit prophetischer Strafgewalt und Trostkunst vereinigte, also gewissermaßen das Werk des Deuteronomiums in sich verkörperte. Diese Persönlichkeit fand sich in E.

2. Für den Priestersohn E. ist Religion zunächst eine Reihe von Geboten, d. h. göttlichen Forderungen, die gehalten werden müssen, damit Jahve sein Volk als solches anerkennen kann (14_{6-11}). Deshalb ist ihm der Kultus, im Unterschied von seinen Vorgängern, wesentlich. So verdankt ihm das Judentum die Anfänge seiner priesterlichen Gesetzgebung (¶ Tora), die in den mittleren Büchern des Pentateuchs ihre reinste Ausprägung gefunden hat, derart, daß man einen Teil davon, das sog. Heiligkeitsgesetz III Mose 17—26 infolge seiner vielfachen Uebereinstimmung mit Ezech 40—48 geradezu dem Propheten hat zuschreiben wollen. Priesterlich ist wohl auch des E. Anschauung von seinem Wächteramt 3_{17} 33_{7} nicht nur über die Gemeinde, sondern auch über den Einzelnen, und die pedantische Genauigkeit, mit der er die Gegenstände seiner Visionen beschreibt und überhaupt zu berichten pflegt. Der Zadokide endlich verrät sich in der Zuweisung dienender Stellung an die ¶ Leviten als Strafe für den Höhendienst 44_{9-14}. Man täte aber unrecht, deswegen E. das Prophetentum abzusprechen, etwa mit der Behauptung, er sei nicht Redner, sondern Schriftsteller gewesen. Vielmehr erzählt er selbst von seiner Wirksamkeit als Prediger 33_{30-33}, und es ist aus 8_{1} 14_{1} ersichtlich, daß von ihm nicht anders als von den ältern Propheten prophetische Aussagen begehrt und erhalten wurden. Das visionäre Element der Prophetie ist sogar bei E. in geradezu krankhafter Stärke vorherrschend und verdichtet sich gelegentlich zu eigentlichen kataleptischen Leiden, die ihn zeitweise sprach- und sogar bewegungslos machten, so anläßlich der gewaltigen Nervenanspannung, in die ihn die Erscheinung Jahves versetzte, durch welche er ähnlich wie Jesaia und Jeremia zum Propheten berufen wurde. Diese Berufungsvision 1_{4}—3_{14}, von der E. mit besonderer Ausführlichkeit berichtet, stellt ihn in eine Reihe mit seinen genannten großen Vorgängern, hinter denen er in anderer Hinsicht häufig zurückstehen muß. Im übrigen erinnern seine Visionen, namentlich in dem darin aufgenommenen mythologischen Stoff, an Sacharia und Daniel. Ebenso einschneidend aber wirkte auf E. ein anderes Ereignis, nämlich der von ihm im Zustand des Hellsehens längst vorausverkündigte Untergang Jerusalems i. J. 586, dessen Kunde ihn kurz nach dem Tode seines Weibes ereilte (24_{16-27} 33_{21}). Von seiner Krankheit ist E. von dieser Zeit an endgültig geheilt, aber auch die Visionen treten mehr und mehr zurück. Seine ganze Prophetie, die bisher in der Art der älteren Propheten Unheilsweissagung gewesen war (2_{3-7}), wird von nun an ein Trostamt 33_{1} f. Es galt dabei vor allem, dem Volk sein Schicksal als gerechte Strafe Jahves für seine eigene geschichtliche Verschuldung verständlich zu machen (16. 18. 20) und dadurch Zweifel und Verzweiflung hintanzuhalten. Dadurch ist E. der Urheber jener Geschichtsanschauung geworden, die in der ganzen israelitischen Geschichte eine Folge göttlicher Ungnaden für menschliche Abgötterei sieht. Andrerseits mußte dem Volke eine Zukunft gezeigt werden, für die es sich der Mühe lohnte, weiter ein nationales Dasein zu führen ($25_{3.\,8.\,12}$ 28_{25} 34 36). So ist E. der erste bedeutende Prophet, der sich zur Heilsprophetie wendet, ohne dabei seine zu schwerem Ernst und bitterer Härte geschaffenen Natur jemals ganz verleugnen zu können (36_{32}).

3. Zur Erreichung dieses seines Zieles bedient sich E. aller Mittel der Prophetie der alten Zeit. Vor allem kam ihm seine visionäre Veranlagung zu Hilfe. So scheinen je und je, besonders in der ersten Zeit seines Prophetenamts (593—586) Visionen nötig geworden zu sein, um E. im Dienste Jahves festzuhalten (3_{22}); ja, bei seiner Entfernung von dem Ort, mit dem im Grunde all seine Drohreden sich befassen, Jeru-

salem, war er auf visionäres Schauen dessen, was er zu rügen hatte, geradezu angewiesen (8_{3} 11_{1}). Es gibt dies seinen Drohreden etwas Düsteres, ja Dämonisches, so namentlich 7_{2} ff 9 10, das dann sogar auf seine Trostsprüche übergeht (37 $_{1-14}$). Häufiger als alle seine Vorgänger hat E. sich der sinnbildlichen Handlungen zur Unterstreichung seiner Reden bedient ($4_{1.4.9}$ 5_{1} 12_{3} 24_{4} 37_{15}), wobei manchmal die Grenze, nicht nur des Aesthetischen, sondern auch des geistig Normalen gestreift wird (4_{1-3} 4_{12} 12_{7}). Auch die dichterische Form der Rede steht E. zur Verfügung, wenn er sie auch bei weitem nicht so häufig anwendet, wie die ältern Propheten. So beklagt er in einem Leichenlied 19 das Schicksal der Mutter der deportierten beiden Könige Judas, der Löwenjungen (Zedekia und Jojachin), und geißelt Jerusalems Hochmut in der poetischen Parabel vom Rebholz (15). Den fremden Völkern verheißt er Jahves Gerichte in den stürmischen Drohgesängen 25—32, die teilweise auch die altprophetische Form des Leichenliedes (¶ Dichtung, profane in Israel, 3) annehmen, vgl. 26_{17} ff 27 und vor allem 32_{17-32}, die Höllenfahrt des Pharao. Bei solchen Anlässen verwendet E. auch Elemente volkstümlicher Vorstellungen vom Tag Jahves (7_{2} 30_{2} f 38_{17} ff) und alter, wohl meist babylonischer ¶ Mythen (29_{3-5} 31 1_{4-28}), die er aber bloß zur Einkleidung vergangener oder künftiger geschichtlicher Vorgänge benutzt, ein Verfahren, das die jüdischen Apokalyptiker (¶ Apokalyptik: I. Jüdische, 2) später ausgebaut haben, so daß man E. als den Vater der jüdischen Eschatologie bezeichnen darf (¶ Eschatologie: II) wie mit Rücksicht auf die Tempelvision 40—48 als den Begründer des Judentums. Aber auch die Prosa E.s entbehrt nicht der Wucht und Schönheit. Ihr gehört z. B. an die Allegorie vom ehebrecherischen Weibe (16) und der Rätselspruch von der Libanon-Zeder (17), wie denn überhaupt seine Bildersprache vielfach neues Material beibringt (13_{4} ff 21_{3} 37_{1-14}). Es hindert ihn das aber keineswegs an eindringlicher Sachlichkeit, z. B. wo es sich um die Frage der persönlichen Verantwortlichkeit, sei es des Propheten für seine Volksgenossen 2_{3-7} 33_{1-9}, oder des Einzelnen für seine Sünde handelt (18 14_{13-23} 33_{1-9}), oder gar wo er seine Vision vom Tempel in einzelne Gebote überleitet und umsetzt. Eine besondere Vorliebe zeigt E. für die Kunstform der ausführlichen ¶ Allegorie (15. 16. 17. 23. 37) in Poesie und Prosa, besonders auch in dem bei ihm häufiger auftretenden Leichenliede. So hat E. zwar nicht die Majestät eines Jesaia oder die Innigkeit eines Jeremia, wohl aber eine grelle Farbenpracht der Form und einen bittern Ernst des Inhalts, wie dies kaum ein anderer Prophet besitzt.

4. Noch in einer Hinsicht bedeutet E. in der Reihe der Propheten einen Neuanfang. So wenig richtig es ist, ihn ausschließlich zum Schriftsteller stempeln zu wollen, so unbestreitbar ist es, daß er der erste Prophet ist, der selber die Niederschrift seiner Reden zu einem Buche gesammelt hat. Dieses zerfällt der Tätigkeit des Verfassers entsprechend in zwei Teile: I. Strafreden 1—24 und II. Trostreden 25—48, wozu auch die Orakel wider fremde Völker 25—32 aus den Jahren 587/86 zu nehmen sind. Ein Bericht über die Berufungsvision bildet die Einleitung, auf die vier Gruppen von Drohreden folgen (3_{22}—7_{27} 8—12 13—19 20—24). Daß die barocken Einfälle und kühnen Bilder, durch die diese Stücke sich in der ganzen prophetischen Literatur auszeichnen, schon den Zeitgenossen, und mehr noch den Redaktoren der Sammlung von E.s Reden anstößig gewesen sein müssen, ergibt sich aus dem Umstand, daß in dem besser überlieferten Text der griechischen Uebersetzung die Ausdrücke vielfach noch schärfer gefaßt sind, als in dem stark überarbeiteten hebräischen Urtext (z. B. 8_{3} 22_{30}). Aus der zweiten Lebensperiode des Propheten stammen im I. Teil nur wenige Kapitel, der II. Teil aber, die Trostreden, stammt ausnahmslos aus dieser und enthält die Verheißung der Heilszeit 34—39, in der Juda und Israel, die gegenwärtig ein „Leichenfeld" sind, wiederbelebt werden (¶ Auferstehung) und dann gemeinsam unter dem Einen Hirten Jahve, und dessen Stellvertreter, David (34_{23} 37_{25}), ihr altes, gleich den Herzen seiner Bewohner gründlich umgewandeltes Heimatland neu besiedeln (34_{11-16} 36_{8-26}). Mit der Vision vom neuen Tempel und dessen Einrichtungen und Umgebung in der kommenden Heilszeit schließt das Buch, das sich unter den Büchern des AT leider auch dadurch auszeichnet, daß es mit den Büchern Samuels den weitaus verderbtesten hebräischen Text aufweist, während die griechische Uebersetzung besser erhalten zu sein scheint. Eine genaue Vergleichung beider hat neuerdings zur Ueberzeugung geführt, daß es sich bei den Aenderungen im hebräischen Text nicht um Zufall, sondern um eine bewußte Ueberarbeitung handelt, die allerdings, im Unterschied von der bei Jesaia und Jeremia vorgenommenen, sich mit verhältnismäßig wenigen Zusätzen und äußerst zahlreichen, jetzt in den Text geratenen Randbemerkungen und Wiederholungen begnügt, durch deren Ausscheidung der Stil des Propheten, dem man früher etwas Greisenhaftes anmerken wollte, bedeutend gewinnt.

A. Bertholet: Das Buch Hesekiel (Kurzer Handcommentar, Abtlg. XII), 1897; — R. Krätzschmar: Das Buch Ezechiel (Handkommentar z. AT), 1900; — G. Jahn: Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, 1905; — J. Herrmann: Ezechielstudien, 1908; — Ueber E.s Krankheit: E. Klostermann: Ezechiel (ThStKr 1877, S. 391 ff). **Haller.**

Ezechiel der Tragiker, jüdischer Dichter, wohl im 2. Jhd. v. Chr. lebend; nur in den Auszügen des um 50 v. Chr. lebenden Alexander Polyhistor erhalten, und zwar: 1. Euseb.: Praep. ev. IX, 28 = Clemens Alex.: Strom. I, 23, 155—156: Monolog des Moses, Auftreten der sieben Töchter Reguels, Heirat mit Sepphora. 2. Euseb.: Praep. ev. IX, 29_{4-6}: Traum des Moses von seiner zukünftigen Größe. 3. Euseb.: Praep. ev. IX, 29_{7-11}: Gottes Unterredung mit Moses aus dem Dornbusch. 4. Euseb.: Praep. ev. IX, 29_{12-13}: Vorschriften Gottes über den Auszug. 5. Euseb.: Praep. ev. IX, 29_{14}: Erzählung eines Aegypters von dem Durchzug durchs rote Meer. 6. Euseb.: Praep. ev. IX, 29_{15-16}: Erzählung eines Boten von der Oase bei Elim und von einem gewaltigen, wunderbaren Vogel. — Alles dies gehört zu einem Stück, betitelt „Auszug" (aus Aegypten); Verse: iambische Trimeter. — ¶ Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian.

E. Schürer: III, 1898^{3}, S. 373 ff. **Fiebig.**

F

Fabel im AT. F., eine Abart der ¶ Parabel, nennen wir eine erdichtete, einen Grundgedanken stark hervorkehrende Erzählung, die den Zweck hat, durch Aufweis eben dieses Grundgedankens eine bestimmte, gegebene Situation zu klären, und deren handelnde Personen — dies das Eigentümliche der F. im Unterschied von anderen Parabeln — aus dem Reiche der Tiere und Pflanzen genommen sind. Solche F. sind im alten Israel, das alle Dinge konkret haben will und es versteht, auch Allgemeineres und Abstraktes konkret darzustellen, das auch Tieren und Pflanzen ein persönliches Leben zuschreibt und sie auf gleicher Stufe mit den Menschen behandelt, sicherlich sehr beliebt gewesen. Ueberliefert ist uns die berühmte Jothamfabel Richt 9 $_{8}$ ff, die von den Bäumen erzählt, wie sie hingingen, um sich einen König zu wählen und schließlich, als Weinstock und Feigenbaum die Wahl ablehnten, auf den Dornbusch, den Raubritter unter den Bäumen, verfielen; die F. soll ursprünglich darstellen, daß nicht die nützlichen und produktiven, sondern nur die unnützen, ja schädlichen Glieder der Gesellschaft König werden: eine sehr alte, drastische Verspottung des Königtums. Als ¶ Amazja, König des kleinen und unbedeutenden Juda, übermütig geworden durch seinen Sieg über die Edomiter, Krieg gegen ¶ Joas von Israel ansagen ließ, soll ihm der nach der Ueberlieferung an die F. vom Dornbusch erinnert haben, der frech genug war, die Tochter der Libanonzeder für seinen Sohn zu begehren II Kön 14 $_{8}$ f; man sieht an diesem Beispiel, wie solche Fabeln im alten Israel nicht künstliche, gelehrte Erzeugnisse gewesen sind, sondern im Leben ihre Stelle besessen haben. Daher ist nicht zu verwundern, daß auch die Propheten die F. nicht verschmähten. Im Stil der F. ist die Geschichte des Jesaias vom undankbaren Weinberg gehalten, den sein zorniger Herr schließlich vor Gericht zieht: was der Prophet auf Israels Undankbarkeit und notwendige Bestrafung anwendet Jes 5 $_{1}$ ff. In der späteren Prophetie ist an Stelle der Parabel die künstlichere ¶ Allegorie getreten. Gunkel.

Faber, 1. Ernst (1839—99), ev. Theologe, hervorragender Missionar und Sinologe, geb. zu Koburg, im Barmer Missionshaus ausgebildet, von 1865 an im Dienst der Rheinischen Missionsgesellschaft in China. Sein Ende der 70 er Jahre gemachter Versuch, die deutschen Missionen in Südchina zusammenzuschließen, scheiterte an konfessionellen und kirchenpolitischen Gegenströmungen in der Heimat; F. trennte sich darauf von der Rheinischen Mission und trat 1885 in die Dienste des Allg. Ev. Prot. Missionsvereins (AEPM), seitdem vor allem auch der literarischen Mission sich widmend; er begründete die deutsche evang. Gemeinde in Shanghai und das Missionswerk des AEPM in Kiautschau, starb in Tsingtau. Seine literarische Tätigkeit war von der Ueberzeugung bestimmt, daß erfolgreiche Mission in China nicht bloß Kenntnis der chinesischen Sprache, sondern auch der chinesischen Literatur fordere, daß für die Bekehrung des chinesischen Volkes die Gewinnung gebildeter Chinesen von besonderer Bedeutung sei, dafür aber wiederum die Schaffung einer den chinesischen Klassikern gegenüberstehenden gelehrten chinesisch-christlichen Literatur das beste Mittel sei. — ¶ China, Religion, 3 b.

Zahlreiche Schriften in deutscher, englischer und chinesischer Sprache. U. a.: Die Grundgedanken des alten chinesischen Sozialismus, Der Naturalismus bei den alten Chinesen, Die Staatslehre auf ethischer Grundlage (sämtlich 1877, die Lehre der Philosophen Licius, Micius und Mencius behandelnd). — P. Kranz: E. F., ADB 48, S. 469 ff. M.

2. Jakob, Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Etaples, ca. 1455—1536), geboren zu Etaples in der Pikardie. Ueber seine Familie und seine Jugendentwicklung ist nichts bekannt. Er ist Priester geworden und früh nach Paris gekommen; hier wurde er magister, studierte seit 1492 in Italien, um alsbald nach Paris zurückzukehren und hier als Lehrer zu wirken. F. hat für die Entwicklung der Reformation in ¶ Frankreich maßgebende Bedeutung; denn er ist der Führer des humanistischen Kreises, aus dem die ersten Anfänge des Luthertums hier herausgewachsen sind. Ihn selbst aber zu einem „Reformator vor der Reformation" machen zu wollen, ist falsch; er ist biblischer Humanist wie ¶ Erasmus v. Rotterdam auch, und die von ihm ausgehende Einwirkung auf den Ursprung des französischen Protestantismus ist zu beurteilen wie der analoge Einschlag des Humanismus in der Reformationsbewegung in Spanien, Italien oder den Niederlanden. Aehnlich wie Erasmus, d. h. nicht sowohl durch sein Frömmigkeitsideal, als vielmehr durch seine philologisch-wissenschaftliche Kritik, hat F. ferner auf die Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin gewirkt. Sein 1509 erschienenes Psalterium quincuplex (Psalter in fünffachem, lateinischem Texte) ist z. B. von Luther für seine Psalmenerklärung gerne benutzt worden. 1512 erschien sein Kommentar zu den paulinischen Briefen, 1522 sein Evangelienkommentar, 1525 der Kommentar zu den katholischen Briefen. Seine 1517/18 erschienenen zwei kritischen Untersuchungen über Maria Magdalena trugen ihm 1521 die Verdammung durch den Syndikus der Pariser theologischen Fakultät Natalis Beda ein, da F. hier im Widerspruch zur Liturgie der Kirche die Identität der Magdalena mit Maria, der Schwester des Lazarus, und der Sünderin Luk 7 $_{36}$ geleugnet hatte. Seine Polemik erregte ungemeines Aufsehen und fand ein Echo in Deutschland und England (vgl. Luther bei Enders: Luthers Briefwechsel, Bd. I, S. 131 und die Schrift von John ¶ Fisher: De unica Magdalena libri tres, 1519). Infolge der Anfeindungen flüchtete F. 1520 nach Meaux, woselbst er 1523 bischöflicher Generalvikar wurde. In demselben Jahre erschien seine französische Uebersetzung des NTs, ohne Benützung des Urtextes, nur nach der Vulgata, 1525 folgte die Uebersetzung der Psalmen. Wenn F. hier die hl. Schrift als alleinige Glaubensregel anerkennen wollte, so geht auch das keineswegs über

Erasmus oder mittelalterliche Reformer hinaus. Anfangs November 1525 mußte F. infolge der durch die Gefangennahme des Königs ¶ Franz I hoch gekommenen katholischen Reaktion nach Straßburg flüchten, durfte aber unmittelbar nach des Königs Rückkehr auch seinerseits wieder nach Paris kommen; der König bestellte ihn zum Erzieher seiner Kinder und Bibliothekar im Schlosse zu Blois. Hier hat F. seine Bibelübersetzung vollendet. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Nérac am Hofe ¶ Margaretens von Navarra; hier hat ihn auch Calvin 1533 auf seiner Flucht aus Paris besucht. Von seinen Schülern sind die bedeutendsten Bischof Briçonnet, G. Roussel und ¶ Farel; auch Margarete v. Navarra und Franz I selbst gehören zu diesem Kreise.

G. Bonet-Maury: RE³ V, S. 714 ff; — J. Barnaud: Jacques Lefèvre d'Etaples, 1900; — C. van Proosdij: Jacques Lefèvre d'Etaples, 1900; — J. Doumergue: J. Calvin, Bd. I, 1899, Appendix; — F. Stapulensis auf dem Rupertsberg bei Bingen (anonym in: Der Katholik, 1905, S. 74 ff). **Köhler.**

3. Johannes (auch Fabri, weil Sohn eines Schmiedes?), eigentlich Heigerlin (1478—1541), katholischer Theologe der Reformationszeit. Erst Vikar, dann Pfarrer in Lindau, 1514 in Leutkirch, bald darauf Kanonikus und Offizial in Basel, 1518 Generalvikar in Konstanz. Damals stand er mit den Humanisten, besonders mit ¶ Erasmus v. Rotterdam, in freundschaftlichen Beziehungen und nahm zunächst gegenüber der Reformation eine vorsichtig abwartende Stellung ein. Im Herbst 1521 unternahm er eine Reise nach Rom und ließ hier 1522 sein erstes antilutherisches Werk (Opus adversus nova quaedam . . . dogmata M. Lutheri, den sog. Malleus) erscheinen. 1523 wohnte er der Disputation in Zürich bei, 1526 disputierte er mit den Zwinglianern in Baden (Schweiz). Er nahm an den meisten Reichstagen und Religionsgesprächen teil (Nürnberg 1523, Regensburger Konvent 1524, Speyer 1526 und 1529, Augsburg 1530 [Anteil an der ¶ Confutatio pontificia]). 1528 wurde er Koadjutor in Wiener-Neustadt, 1529 Propst in Ofen, 1530 Bischof von Wien. Als solcher gab er sich die größte Mühe, die katholische Religion in seinen Sprengeln zu schützen, und es kam ihm gut zu statten, daß er bei Hofe großen Einfluß besaß. Im Wiener Alumnat St. Nikolaus schuf er eine Pflanzschule für Seelsorger.

Zahlreiche Predigten sind erhalten in den 3 Folianten Opera (Köln 1537—41); die von ¶ Cochläus edierten Opuscula (Leipzig 1537) enthalten eine Reihe polemischer Schriften; — Kettner: Diss. de J. Fabri vita scriptisque, Lipsiae 1737; — A. Horawitz: J. Heigerlin (genannt Faber), Bischof von Wien, bis zum Regensburger Konvent, in: SAW CVII, 1884, S. 83 ff; — RE³ V, S. 717 ff; — KL² IV, Sp. 1172 ff. **Greving.**

4. Peter (auch Favre) (1506—1546), Jesuit, studierte in Paris, als er 1529 den neu eintretenden Ignaz von Loyola kennen lernte. Er wohnte mit ihm und Franz ¶ Xavier zusammen und schloß sich bei Begründung der Gesellschaft (¶ Jesuiten, 1) ihr als erster Priester an. Er war 1537 mit Ignaz und Laynez zusammen in Rom, wirkte 1539/40 als Ruhestifter in Parma und betrat 1540 den deutschen Boden, als Exerzitienmeister (unter seinen Schülern ¶ Canisius, ¶ Cochlaeus) und milder aber zielbewußt arbeitender Gegenreformator von größtem Erfolg. Nach kurzem Aufenthalt in Worms, Speier, Regensburg und Mainz gründete er die Jesuitenniederlassung in Köln, wo er vor allem Hermann von ¶ Wieds Reformwerk gehindert hat. Nach Spanien und Portugal gerufen (1544), sah er Deutschland nicht wieder, da er auf der Reise zum Tridentiner Konzil in Barcelona starb. Er ist 1872 selig gesprochen.

KL² IV, S. 1176 ff; — KHL I, S. 1413; — RE³ V, S. 787; — W. Friedensburg: Die ersten Jesuiten in Deutschland, 1905. **Zsch.**

5. Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1845 zu Gehrenrode b. Gandersheim, Geistlicher (seit 1871) in Mansfeld, Bitterfeld und Magdeburg, 1891 Hofprediger in Berlin, 1898 Propst an Nikolai und Marien, zugleich Generalsuperintendent für Berlin, Mitglied des Herrenhauses.

Vf. Predigtsammlungen: Mara oder Naemi?, 1882; — Jerusalem und Vineta, 1897; — Harte Reden, 1905/7. — Außerdem u. a.: Das Geheimnis des Glücks, 1907 ⁹; — Evang.-christliche praktische Theologie, in: Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", I. Teil, Abt. IV, 2, (1906) 1909². **M.**

Fabianus, 236—250 römischer Bischof. Ihm war ein weiterer Ausbau des Gemeindeklerus zunächst in Rom — das Vorbild wurde bald in den größeren Gemeinden des Westens nachgeahmt — zu verdanken: den sieben Diakonen wurden ebensoviele Subdiakone untergeordnet, derart daß jeder dieser 14 Männer je eine der 14 von Kaiser Alexander Severus (222—235) eingerichteten Stadtbezirke kirchlich zu versorgen hatte. Zu ihnen kamen die Lektoren, die Exorzisten, die Ostiarier, die Akoluthen (¶ Beamte: I, 1). Damit war „die Unterscheidung des heidnischen Tempeldienstes zwischen handelnden und dienenden Personen als den Stufen des höheren und niederen ordo auch in der römischen Gemeinde vollzogen", ein Aufsteigen von der unteren Stufe zur höheren und eine Auslese der Tüchtigsten ermöglicht. F. starb als Opfer der ¶ Christenverfolgung des Kaisers Decius.

A. Harnack: RE³ V, S. 721 f. **Werminghoff.**

Fabius, Dammes Paulus Dirk, holländischer Rechtsgelehrter, christlicher Ethiker und Sozialpolitiker kalvinischer Richtung. Geboren 1851 zu Garderen, 1878 Regierungsbeamter zu Drenthe, 1880 Professor an der Freien Universität zu Amsterdam. Gegner des „Staatssozialismus" und dadurch Repräsentant einer besonderen Schattierung im politischen Protestantismus Hollands.

Schriften: Het goddelijk karakter van het recht, 1880; — Beschouwingen over het huwelijk, 1884; — Voorheen en thans, 1886; — Het reglement van 1852. Historisch-juridische studie over het Hervormd Kerkbestuur, 1888; — Zonde en recht, 1895; — Gereformeerde beginselen, 1896; — Leerdwang, 1898; — Voortvaren, 1902²; — Schuld en straf, 1900; — Sociale vraagstukken, 1904; — De Vrije Universiteit en hare beteekenis voor ons volk, 1905; — De doodstraf, 1906. **Schowalter.**

Fabri, 1. Felix (1441 oder 1442—1502), aus Zürich, Dominikaner in Basel, später in Ulm, unternahm außer anderen Pilgerfahrten zwei Reisen nach Palästina, von denen er eine interessante Beschreibung gegeben hat (in 3 verschiedenen Bearbeitungen, einer längeren lateinischen, einer kürzeren deutschen und einer in Gedichtform). Auch verfaßte er eine Historia Suevorum u. a.

RE³ V, S. 722 f. **Heussi.**

2. Friedrich (1824—91), ev. Theologe,

geb. zu Schweinfurt, zuerst bayerischer Geistlicher, 1857—84 Inspektor der rheinischen Mission in Barmen, lebte dann in Godesberg, wurde 1889 zum Honorarprofessor in Bonn ernannt, starb in Würzburg. Die rheinische Mission hat unter F.s Leitung ihre Tätigkeit außerordentlich ausgebreitet; die durch den Konfessionalismus der fünfziger Jahre, dem er sich selbst, mehr biblizistisch gerichtet, nicht unterwarf, für die Mission geschaffenen Schwierigkeiten überwand er durch Sonderung lutherischer, reformierter und unierter Gemeinden auf dem Missionsgebiet. Die Auslandsdiaspora förderte er durch die Gründung eines Komitees für die protestantischen Deutschen in Südbrasilien (seit 1883 Evang. Gesellschaft für die prot. Deutschen in Amerika, ¶ Diaspora: II, 2 c, ¶ Kirchenausschuß). Daß es im Interesse des deutschen Volkes liege, die deutsche Auswanderung sich nicht planlos zerstreuen zu lassen, hat er früh erkannt; in Südbrasilien, das für deutsche Ackerbaukolonien geeignet sei, könne das Reich allerdings nicht an politischen Erwerb denken, daneben aber seien Handelskolonien erforderlich; F. schlug als hierfür geeignet bestimmte Teile Afrikas und Polynesiens vor und hat durch seine Schrift: Bedarf Deutschland der Kolonien? (1879), durch Vorträge und durch Verhandlungen erfolgreich der 1884 einsetzenden Kolonialpolitik des Reichs vorgearbeitet, Regierung und Kaufleute dann mannigfach beraten und Fehler wie den Vertrag mit England 1890 kritisiert. Lebhaft war sein kirchenpolitisches Interesse (Hauptschriften: Die politische Lage und die Zukunft der ev. Kirche in Deutschland, 1867; Die Unions- und Verfassungsfrage, 1867; Staat und Kirche, 1877). Er will festgelegt wissen, daß die Union nur föderativen Charakter trage; dann könne unter Auflösung des Oberkirchenrats zu Berlin für alte und neue Provinzen Preußens eine neue gemeinsame kirchliche Oberbehörde geschaffen werden; doch müßten die einzelnen Provinzen größere Selbständigkeit in kirchlichen Dingen erhalten und dabei solle die ev. Kirche überhaupt langsam entstaatlicht werden, die Fürsten müßten auf den Summepiskopat verzichten, die ev. Kirche habe eine ausreichende Dotation zu erhalten und der Staat seine Stellung zu den Kirchen durch ein interkonfessionelles Gesetz zu regeln. Auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse Elsaß-Lothringens schien F. als Berater des Gouverneurs von Bismarck-Bohlen Einfluß zu gewinnen, doch fanden seine Pläne, als sich die einheimischen Kreise für Beibehaltung ihrer bisherigen Kirchenverfassung aussprachen und im Gegensatz zu F.s Tendenz ihre kirchlich-liberale Gesinnung bekundeten, in Berlin keine Unterstützung. Seine Forderung größerer Selbständigkeit der Kirche hat er weiterhin beim Abschluß der Verfassung der preußischen ev. Landeskirche und während und nach dem Kulturkampf, zuletzt aus Anlaß der ¶ Hammerstein'schen Anträge, vertreten.

RE³ V, S. 723 ff. **Mulert.**

3. Jakob, und 4. Joh. ¶ Faber.

Fabrica (Kirchenfabrik) ¶ Baulast.

Fabricius, 1. Johann (1644—1729), in Altorf geb., in Helmstädt unter dem jüngern Calixt gebildet, wurde 1677 Professor der Theologie in Altorf, 1697 in Helmstädt, 1701 als Nachfolger der beiden Calixte (¶ Calixtus, Georg), Abt von Königslutter. Nicht nur in seiner Hauptschrift über die konfessionellen Streitigkeiten (Consideratio variarum controversiarum 1704), sondern vor allem als Berater seines Landesherrn Anton Ulrich von Braunschweig vertrat er die letzten katholisierenden Konsequenzen des helmstädtischen Synkretismus. Damit die Enkelin seines Herzogs Königin von Spanien werden könnte, bestimmte er sie 1705 direkt zum Uebertritt zur römischen Kirche. Die allgemeine Entrüstung, die sich deshalb alsbald, auch außerhalb Deutschlands, unter den Protestanten gegen ihn erhob, führte zu seiner Entlassung als Professor. ¶ Unionsbestrebungen, protestantische.

RE³ V, S. 730 ff; — ADB VI, S. 507 ff. **O. Ritschl.**

2. Johann Albert (1668—1736), geboren in Leipzig, seit 1736 Rektor des Hamburgischen Johanneums. Hervorragender Polyhistor. — ¶ Nachschlagewerke.

Fach- und Berufsschulen. Der Ausdruck Fachschulen hat einen schwankenden Sinn. Er stammt aus der Zeit, wo es nur Eine Schulgattung gab, die anerkanntermaßen die geltende Bildung vermittelte: die humanistische Doppelanstalt Gymnasium und Universität. Wer deren Kursus durchlaufen hatte, sollte allgemeine Bildung besitzen; wer sich auf andern Anstalten auf seine Lebensstellung vorbereitet hatte, besaß nur „Fachbildung". Sehen wir von den Volksschulen ab, so hießen damals mehr oder weniger alle Schulen Fachschulen, die sich neben Gymnasium und Universität auftaten. Dieser Sprachgebrauch wirkt heute noch sehr nach, obschon sich die Sachlage stark verschoben hat. Die Universitäten haben das Vorbildungsmonopol für die leitenden Stellungen in Staat und Gesellschaft, die Gymnasien haben es für die Universität verloren; der Gedanke einer einzigen Universalbildung für die Oberschicht der Gesellschaft, neben der alles übrige nur Fachbildung für die anderen, mittleren Schichten sei, ist aufgegeben. Die humanistische Bildung hat zwar (mit Recht) noch viele Vorrechte; aber sie hat keine Alleinberechtigung mehr. Damit sind die humanistischen Anstalten in die Reihe der Berufsschulen mit eingetreten: es sind nicht mehr alle leitenden, sondern es sind gewisse leitende Berufe, auf die das Gymnasium und die Universität vorzugsweise vorbereiten (¶ Schulreform).

Zugleich hat sich aber die Schätzung der Fachbildung zu deren Gunsten verschoben. Dem Humanismus haftete als Erbfehler der Hochmut der „freien" Künste gegen die fachliche Arbeit der erwerbenden Berufe an nach dem Worte des Aristoteles: „es ist nicht möglich, die Werke der Tugend zu üben, wenn man das Leben eines Handwerkers oder Tagelöhners führt" (Pol. III, 3). Nicht nur hat der Kaufmann, der Techniker, der Industrielle sich praktisch seinen Platz an der Sonne erobert, sondern auch theoretisch hat die Erziehungslehre immer deutlicher erkannt, welche Gefahren eine reine „Allgemeinbildung" in sich trägt, wie förderlich es dagegen dem Zögling ist, an den nächsten gegebenen Wirklichkeiten seines „Fachs" und seines künftigen Berufs die allgemeinen Prinzipien des Wissens, die unerschütterlichen Gesetze der Sittlichkeit und die ewigen Regeln des Schönen sich zu erarbeiten. Freilich gibt es eine Art, alle Allgemeinbildung unter dem Gesichtswinkel des künftigen Berufs zu betrachten, die den Zögling unweigerlich zum

Banausen macht; sie war hauptsächlich in Lehrerbildungsanstalten und ist noch immer in sog. Fach-„Pressen“ verbreitet, wo der eingeschüttete Stoff schon darauf präpariert ist, im Berufe später möglichst ebenso wieder ausgeschüttet zu werden. Nicht rechts und links von diesem Fehler, sondern genau ihm entgegengesetzt liegt das richtige Verfahren. Es besteht in der Anleitung, alle Dinge des Berufs unter dem Gesichtswinkel der Allgemeinbildung zu betrachten, die „gemeinsten“ am schärfsten.

Schuljahr	Lebensjahr	Gegenwärtiger Stand.				Reformforderung Reins.			
16	22	Heeres-			Höheres Fachschulwesen	Heeres-			Höheres Fachschulwesen
15	21	dienst				dienst			
14	20							Mittleres Fachschulwesen	
13	19			Mittleres Fach-schulwesen					
12	18				Gymnasium	Niederes Fach-	schulwesen		Oberrealschule, Gymnasium unter einander getrennt
11	17	Niederes Fach-	schulwesen						
10	16				Realgymnasium			Realschule	
9	15						Obere		
8	14				Oberrealschule, unter einander getrennt*	Obere	Volksschule		
7	13								
6	12	Volksschule	Mittelschule	Realschule					
5	11								
4	10					Allgemeine			
3	9				Vorschule	Volksschule			
2	8								
1	7								

*) In den Reformschulen (Altonaer und Frankfurter System) gemeinsam bis zum 6. Schuljahr einschließlich.

Sehen wir von den ¶ Universitäten als Fachschulen ab, so sind bei uns heute an Fach-Hochschulen zu nennen: die technischen Hochschulen, die Berg-, die Forstakademien, die landwirtschaftlichen, die tierärztlichen, die Kunst-Hochschulen und die Hochschulen der Deutschen Militärverwaltungen. Auf den mittleren und niederen Stufen des Fachunterrichts gibt es eine kaum übersehbare Mannigfaltigkeit von Anstalten, die teils den gewerblichen und kaufmännischen, teils den landwirtschaftlichen Berufen dienen; von der größten Wichtigkeit sind darunter die ¶ Fortbildungsschulen und, für Mädchen, die Haushaltungsschulen. Eine Sonderstellung nehmen die Anstalten zur ¶ Lehrerbildung ein. — Die hierher gehörigen Bewegungen auf dem Gebiete der Schulreform lassen sich am leichtesten überblicken, wenn man fragt, wann und in welcher Weise der Uebergang von den allgemeinen Bildungsgrundlagen zu der Vorbereitung auf die künftige Lebensstellung der Schüler gewonnen werden soll. Wilhelm ¶ Rein z. B. gibt in seinem Sammelwerk „Deutsche Schulerziehung“ I, 1907, zwei übersichtliche Tabellen darüber: 1. wie heute das Schulwesen in Fachschulen ausgeht und 2. welche Reformforderungen er und seine Anhänger in dieser Hinsicht erheben. Ich ziehe beide Tabellen zu einer zusammen (s. links).

Für die Kirchen steht bei diesen und ähnlichen Reformen im Vordergrunde meist die Frage, wie die Vorbildung der Theologen auf ihr Fach gestaltet werden soll, wenn die humanistische Bildung auf eine immer schmalere Basis geschoben wird. Nicht minder wichtig scheint aber die andere Frage, wie das Christentum, das uns doch als Bestandteil der antiken Kultur überliefert ist, sich überhaupt gestalten wird, wenn die Kenntnis und Aneignung der antiken Kultur nicht mehr zur allgemeinen Bildung gehört, sondern nur noch in einer immer weiter abnehmenden Zahl von „Fachschulen“ gepflegt wird.

W. Lexis: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich Bd. IV (1. die Technischen Hochschulen; 2. die Hochschulen für besondere Fachgebiete; 3. der mittlere und niedere Fachunterricht), 1904. **Schiele.**

Facundus, um 550 Bischof von Hermiane (in Nordafrika), hat sich durch seine Beteiligung am Dreikapitelstreit (¶ Monophysiten) bekannt gemacht. Er schrieb 12 Bücher zur „Verteidigung der drei Kapitel“, fortgesetzt in einem „katholischen Glaubensbrief“, und rechtfertigte in seinem „Buch gegen Mocian“ den (zeitweiligen) Bruch der afrikanischen Kirche mit Rom (¶ Afrika).

MSL 67; — RE[3] V, S. 732 f; — Jülicher: in Pauly-Wissowas RE VI, S. 1952 f. **Windisch.**

Fälle, vorbehaltene, ¶ Casus reservati.

Faerden, Michael Johan, ev. Theologe, geb. 1836 in Norderhov (Norwegen), 1858 Lehrer in Christiania, 1866 Redakteur, 1867 Pfarrer, seit 1890 Propst in Norderhov, der gelehrteste und ein auch sonst auf geistigem, besonders auch politischem Gebiet hervorragender Pfarrer des Landes, energischer Vorkämpfer einer neuen Wertung der Bibel, besonders des ATs, in allen Schriften von großer Sprachgewalt.

Er gab heraus: Hjemmet, 1876—80; — Luthersk Ugeskrift, 1881—93; — Det gamle Testament i Lyset af den nyere Bibelforskning, 1903; — Kampen om det gamle Test., 1903; — Aandsbrydninger i Israel, 1908. **Monrad.**

Fagius, Paul (1504—1549), protestantischer Theologe. In Heidelberg und in Straßburg, wo er bei ¶ Capito hebräisch trieb, gebildet, wurde F. 1527 Lehrer in Isny (Schwaben), und ebenda nach nochmaligem Studienaufenthalt in Straßburg (1536/37) Pfarrer, 1543/44 Nachfolger ¶ Zwicks in Konstanz, im Herbst 1544 in Straßburg Nachfolger ¶ Capitos im Pfarramt wie in der alttestamentlichen Professur. Der tüchtigste Mann der zweiten Generation, stand F. bald als Gleichgesinnter neben ¶ Bucer, mit dem er im Frühjahr 1549 des ¶ Interims wegen nach England übersiedelte; kaum als Professor des ATs in Cambridge angestellt, starb er. F.s wissenschaftliche Arbeiten haben die hebräische und chaldäische Philologie und die Auslegung des ATs zum Gegenstande; in Isny hatte

er eine vorzügliche hebr. Druckerei eingerichtet.
RE³ V, S. 733 f. **Anrich.**

Fahnen ¶ Ausstattung, kirchliche, 8.

Fahneneid ist der Eid, den jeder deutsche Soldat, ob „Freiwilliger" oder „Ausgehobener", bei seinem Eintritt in die Armee zu leisten hat. Der Schwörende legt die linke Hand auf die Fahne des Regiments (Bataillons) und hebt die rechte zum Schwur. Vorher findet bei der Rekruten-Aushebung und Einjährigen-Einstellung in den Kirchen der betreffenden Konfession Gottesdienst statt, wobei auf die Heiligkeit des Eides hingewiesen wird. Bei der Eidesleistung ist das Offizierkorps der Garnison zugegen; in Berlin wird der Fahneneid vor dem Kaiser abgelegt. Treten einzelne Schwurpflichtige nicht an den allgemeinen Einstellungsterminen in die Armee, so schwören sie den „Fahneneid" auf den Säbel eines Offiziers. Die Eidesformel lautet in der Regel auf „Treue dem Landesherrn" des Geburtsstaates des Schwörenden. Dient er in einem anderen Staate, so unterschreibt er außerdem einen Revers, daß er auch dem Landesherrn dieses Staates treue Dienste leisten werde. Im übrigen sind die Eidesformeln sehr verschieden abgefaßt. Die für Preußen und Elsaß-Lothringen festgesetzte Eidesformel hat den Wortlaut: „Ich schwöre zu Gott dem Allwissenden und Allmächtigen einen leiblichen Eid, daß ich S. M. dem König von Preußen (Kaiser), meinem Allergnädigsten Landesherrn, in allen Vorfällen zu Lande und zu Wasser, in Kriegs- und Friedenszeiten und an welchen Orten es immer sei, treu und redlich dienen, Allerhöchstdero Nutzen und Bestes befördern, Schaden und Nachteil aber abwenden, die mir vorgelesenen Kriegsartikel und die mir erteilten Vorschriften und Befehle genau befolgen und mich so betragen will, wie es einem rechtschaffenen, unverzagten, pflicht- und ehrliebenden Soldaten eignet und gebühret". In der bayerischen Eidesformel wird dem König, dem Prinzregenten und für den Kriegsfall auch dem Deutschen Kaiser Treue gelobt. Die Leistung des Eides geschieht überall auf Vorlesen der Formel durch Nachsprechen der „Stabung" (So wahr mir Gott helfe), welcher oft Zusätze wie „und sein heiliges Wort" oder „durch Jesum Christum zur Seligkeit" oder „und sein heiliges Evangelium" beigefügt werden. Die Eigenschaft als Militärperson ist von der Eidesleistung nicht abhängig. Auch ist der Fahneneid ohne jede strafrechtliche Bedeutung, z. B. bei dem Delikt der Fahnenflucht (Reichsmilitärstrafgesetzbuch vom 20. Juni 1872, §§ 69 ff), das lediglich darin besteht, daß sich der Betreffende, in der Absicht, sich seiner gesetzlichen oder von ihm übernommenen Dienstverpflichtung dauernd zu entziehen, einer unerlaubten Entfernung von seiner Truppe oder Dienststellung schuldig macht. **Friedrich.**

Faithful Companions of Jesus (treue Gefährtinnen Jesu) ¶ Gefährtinnen, relig. Genossenschaften, 1.

Fakir ¶ Islam.

Fakultäten. Im katholischen Kirchenrecht versteht man unter Fakultät (**facultas**) zunächst ganz allgemein die Befähigung zur Ausübung gültiger Rechtshandlungen. Viel bedeutsamer für das kanonische Recht ist der besondere Sinn geworden, der mit dem Begriff F. sich verbunden hat. Darnach versteht man unter F. die Vollmachten, die ein kirchlicher Oberer untergeordneten Organen zur Ausübung überträgt. Charakteristisch für diese Fassung des Begriffs ist demnach die Ableitung aus dem Recht nicht des Ausübenden, sondern des Kirchenoberen, der Rechte seines Amtes Untergebenen überträgt. Diese, eine Dezentralisation begründenden, wenn auch die Zentralisation voraussetzenden F. werden zur Ausübung in foro externo (äußeres Rechtsgebiet) oder in foro interno (Gewissensgebiet) verliehen. Uebertragen werden sie vom Papst, den Bischöfen und den Ordensoberen. Als Abweichung vom gemeinkirchlichen Recht muß die seit dem 16. Jhd. ausgiebiger erfolgende Erteilung von F. besondere Gründe haben, die in der kurialen Geschäftslage, in den kirchlichen Verhältnissen, in der Entfernung der kirchlichen Provinzen und Diözesen von Rom, in der Persönlichkeit der mit F. begabten u. a. liegen können. Eine Gleichförmigkeit der F.-Diplome hat auch bei den wichtigsten F., den päpstlichen (wesentlicher Inhalt: Dispensations- und Absolutionsbefugnisse) nicht anfänglich bestanden. Den Behörden in Rom hat der Papst dauernd umfassende F. überwiesen; dann auch den außerhalb Roms befindlichen Beamten der Kurie, den Nuntien, apostolischen Vikaren und anderen, die in der Mission an die Stelle der Bischöfe treten. Auch die nicht unmittelbaren Geschäftsträger der Kurie, wie die eigene Jurisdiktionsgewalt besitzenden Bischöfe, auch die Ordensoberen, werden mit F. bedacht. In Deutschland erhalten die Bischöfe pro foro interno und externo alle fünf Jahre eine Reihe F., die nach Umfang und Text beinahe identisch sind. Da sie auf 5 Jahre verliehen werden, nennt man sie Quinquennalfakultäten. Die älteste, dem Wortlaut nach uns bisher bekannte Quinquennalfakultät pro foro externo ist die Eichstätter vom 9. Sept. 1649. Doch es muß schon 1640 der Kölner Erzbischof eine am 21. Dez. 1645 bestätigte Quinquennalfakultät erhalten haben. Ursprünglich hat die Inquisitionskongregation diese Urkunden expediert. Später tritt die Propagandakongregation an die Stelle, die sie noch heute ausfertigt. Die Vollmachten können auch weiter übertragen werden (Subdelegaten, Substituten). — Die Entstehung, Einführung und Bedeutung der Quinquennalen in den deutschen Bistümern ist neuerdings Gegenstand einer umfassenden Untersuchung geworden. Mejer und ihm folgend Hinschius stellten die heute weit verbreitete These auf, die bischöflichen Quinquennalen seien aus den Nuntiaturfakultäten erwachsen, die die Nuntien (¶ Beamte, kirchliche, 2) im Interesse der katholischen deutschen Mission und der Rückeroberung der Machtstellung der römischen Kirche in Deutschland erhalten hatten. Durch die Bestimmungen des westfälischen Friedens seien die deutschen Bischöfe in den protestantischen wie in den eigenen, vom Normaljahr (¶ Deutschland: II, 3) betroffenen Gebieten Missionsobere geworden. Ihrer Missionstätigkeit sollten nun die Quinquennalen dienen, deren Tendenz also die Missionsfakultät sei. Dem hat Mergentheim in einer ausführlichen und umsichtigen Monographie widersprochen. Wenn auch die Quinquennalen den Zusammenhang mit der Bewegung und dem Geist der Gegenreformation und der Propaganda nicht verleugnen, und eben dadurch von den vorreforma-

torischen, gewöhnlich den Charakter eines besonderen Privilegs tragenden bischöflichen F. sich unterscheiden, so sind sie doch nicht Missionsfakultäten im Sinne Mejers. Denn der Quinquennalentext ist schon 1637 in Rom zusammengestellt (Formula X und III der mit der Revision des F.rechts betrauten Partikularkongregation von 1633—37; die formula X ist die Vorlage der ältesten Quinquennalen, deren Text also ein Erzeugnis der großen F.-Revision ist. Die formula III, die weiter geht, als die formula X, wird schon vor 1724 zu Grunde gelegt). Das Milieu des westfälischen Friedens kann demnach nicht in Rechnung gestellt werden, und die Quinquennalen sind von vorn herein für die deutschen Bischöfe bestimmt. Sie sind also nicht Ketzermissionsfakultäten im Sinne Mejers. Einige Bischöfe erhielten freilich die als Ketzermissionsfakultät gedachte formula X in eben diesem Sinn in ihren Quinquennalen. Dieselbe Formel wurde auch den Kölner Nuntien nur als Oberen der deutschen Mission gegeben. Den deutschen Erzbischöfen wurden aber die nach formula X verliehenen Vollmachten für ihr ganzes kirchliches Regiment im ganzen Erzstift eingeräumt. Hier waren die Quinquennalfakultäten nicht Missionsvollmachten, sondern wirkliche Bischofsvollmachten. Auch die Nuntiaturfakultäten wurden seit 1687 offiziell nicht mehr als Missionsfakultäten angesehen, nachdem schon vorher die Kölner Nuntien diese Grenzen überschritten hatten.

O. Mejer: Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, 1852. 1853; — P. Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, Bd. III, 1883, S. 807 ff; — Ders.: in RE^3 V, S. 734 f; — L. Mergentheim: Die Quinquennalfakultäten pro foro externo, Bd. 1. 2, 1908 (hier auch Literaturverzeichnis; der Anhang enthält den Abdruck einer Reihe von F.-Breven, als letztes Stück die neueste Quinquennalenfassung in den Quinquennalfakultäten pro foro externo für Köln vom 30. März 1905); — Neuere Drucke bei Ph. Schneider: Fontes iuris ecclesiastici novissimi, 1895; — Nik. Hilling: Die römische Kurie, 1906. **Scheel.**

Fakultäten, theologische.

1. Evangelisch-theologische F.en. a) Geschichtliches; — b) Gegenwärtige Gestaltung; — c) Verhältnis zur Kirche; — d) Grundsätzliches; — 2. Evangelisch-theologische F.en im Ausland; — 3. Katholisch-theologische F.en.

1. a) F., eigentlich soviel als Wissenschaft, bezeichnet dann auch die Gesamtheit der dieselbe Wissenschaft betreibenden Lehrer und Hörer, im engeren Sinne das diese Gesamtheit leitende Kollegium der Lehrer oder eines Teils der Lehrer. Die th.n F.en hatten ihren festen Platz an den deutschen ¶ Universitäten seit deren mittelalterlicher Gründungszeit; mit der juristischen und medizinischen bildete die th. F. die „oberen" F.en gegenüber der eine Art Vorstufe darstellenden Artisten-F., der späteren philosophischen F. Unter jenen wieder stand sie im Rang am höchsten; ihre Doktoren standen allen anderen voran. Sie teilte vollkommen die rechtliche Stellung der anderen oberen F.en. Wer ein Lehramt in ihr bekleiden wollte, mußte die Grade der Artisten-F. durchlaufen, dann den des theologischen Bakkalarius erwerben, als solcher durch mehrere Jahre bestimmte Vorlesungen halten, dann die Lizenz (d. i. die Berechtigung, in der th.n F. Vorlesungen zu halten und die Rechte der Magister auszuüben) erwerben, die aber erst nach formeller Erlangung der Magister- oder Doktorwürde tatsächlich das volle Recht des akademischen theologischen Lehrers gab. Nur ein Teil der Doktoren war besoldet. Die Hauptmasse der Vorlesungen wurde von den Bakkalarien bestritten. Während im Mittelalter die volle Absolvierung des theologischen Kursus selten war, legten die evangelischen Kirchen großes Gewicht auf die wissenschaftliche Ausbildung ihrer Pfarrer (¶ Pfarrervorbildung); dementsprechend gewannen die th.n F.en, die manchmal auch das nunmehr in der Regel zum Eintritt ins Pfarramt geforderte Examen zu vollziehen hatten, erhöhte Bedeutung. Zugleich waren sie die berufenen Hüter der reinen Lehre; zahlreiche Gutachten wurden zu diesem Behuf von ihnen erfordert. Die mit der Reformationszeit beginnende Wandlung des stark kirchlich gefärbten Charakters der Universitäten in einen wesentlich staatlichen berührte die th.n F.en genau wie die anderen. Auch jetzt blieben ja die Universitäten konfessionell geschlossene und vielfach kirchlich beeinflußte Anstalten; nur daß sie nunmehr nach zwei Konfessionen gesondert waren. Erst als im 19. Jhd. der konfessionelle Charakter der Universitäten verblaßt war, konnten an einigen derselben th. F.en evangelischen und solche katholischen Bekenntnisses neben einander eingerichtet werden (Breslau, Bonn, Tübingen, zeitweilig Marburg und Gießen, zuletzt Straßburg). Die F.sverfassung erfuhr im Laufe der Zeit einige Veränderungen; das Bakkalariat schwand langsam seit dem 16. Jhd.; es hat sich nur außerhalb Deutschlands erhalten (Dorpat). Allmählich bildete sich unter den Dozenten die Unterscheidung von Ordinarien (besoldeten Doktoren), Extraordinarien, Adjunkten (deren Stellung nicht gleichmäßig war) und sonst zu Vorlesungen Zugelassenen, den späteren Privatdozenten, aus. Die Unterrichtsweise in den th.n F.en entsprach den jeweilig im Universitätsunterricht geltenden Methoden und der jedesmal herrschenden Art der theologischen Wissenschaft. Im Mittelalter war sie scholastisch-philosophisch; bestimmte Werke waren zu Grunde zu legen und zu kommentieren; neben den diesem Zweck dienenden Vorlesungen standen die Disputationen zur Uebung in der dialektischen Verwertung des Stoffs. Mit der Reformation tritt die Exegese biblischer Schriften in den Vordergrund des Unterrichts der evangelischen th.n F.en; das 17. Jhd. pflegt die Dogmatik nach stark scholastischer Methode; der Pietismus liebt Bibelerklärung mit erbaulichem Einschlag auch im akademischen Betrieb; das 18. Jhd. nimmt die historische Arbeit an Bibel wie kirchlicher Vergangenheit mit Eifer auf; statt auf die Uebermittlung autoritativ überlieferter Wahrheiten fällt der Nachdruck allmählich auf die Einführung in streng wissenschaftliche theologische Forschung.

1. b) Es bestehen jetzt in Deutschland an 17 Universitäten evangelisch-theologische F.en; nämlich 9 in Preußen (Berlin, Bonn, Breslau, Göttingen, Greifswald, Halle, Kiel, Königsberg, Marburg), in Bayern Erlangen, in Sachsen Leipzig, in Württemberg Tübingen, in Baden Heidelberg, in Hessen Gießen, für beide mecklenburgischen Großherzogtümer Rostock, für die thüringischen Staaten Jena; in Elsaß-Lothringen Straßburg. Ihre Rechtsstellung und ihre Organisation ist die

gleiche wie bei den übrigen F.en; sie sind genau wie diese Einrichtungen des Staates und unterstehen lediglich der staatlichen Unterrichtsverwaltung. Sie haben nach wie vor den ersten Platz unter den F.en, was sich allerdings nur noch in einigen Aeußerlichkeiten zeigt. Wie bei den anderen F.en, so setzt sich auch bei den theologischen der Lehrkörper aus ordentlichen Professoren (Ordinarien, welche die engere, beschließende F. bilden), Extraordinarien und Privatdozenten zusammen, zu denen noch den Ordinarien im Rang gleichstehende, aber nicht stimmberechtigte, unbesoldete Honorarprofessoren treten können. An einigen Universitäten, z. B. Erlangen, Gießen, Tübingen, werden auch Repetenten angestellt, d. h. wissenschaftlich tüchtige jüngere Männer, die mit den Studenten Uebungen mehr repetitorischer Art abzuhalten haben, aber nicht zum eigentlichen akademischen Lehrkörper rechnen und dies Amt nur im Uebergang für einige Jahre verwalten. Die Mindestzahl von Ordinarien ist jetzt 5, nach den Fächern des Alten und des Neuen Testaments, der Kirchengeschichte, systematischen und praktischen Theologie; bei größeren F.en sind einige dieser Fächer doppelt besetzt. Eine Sondererscheinung neuesten Ursprungs ist eine besondere ordentliche Professur speziell für Missionswissenschaft (in Halle) seit 1908; manchmal wird auch ein Auftrag für Religionsphilosophie an Dozenten der th.n F.en gegeben. — Hinsichtlich der von ihnen erteilten akademischen Grade unterscheiden sich die th.n F.en von den anderen; während diese nur noch den Doktorgrad kennen, verleihen jene den Lizentiatengrad, der zugleich die (freilich nicht einzige) Vorbedingung für die Habilitation als Privatdozent darstellt, und als höhere Stufe, die aber auch Nicht-Lizentiaten erreichbar ist, den Doktorgrad, der jetzt nur sehr selten rite erworben, viel häufiger honoris causa (ehrenhalber) an wissenschaftlich oder auch kirchlich verdiente Persönlichkeiten verliehen wird. — Der akademische Unterricht vollzieht sich wie früher vor allem in der Form von Vorlesungen, die sich auf alle Gebiete und Fragen der Theologie erstrecken; neben sie sind überall „Seminare" (und „Proseminare" für Jüngere) getreten, d. h. Institute, die durch zwanglosen konversatorischen Unterricht, mit Erstattung von Referaten der Studierenden sowie Heranziehung derselben zu Debatten, ferner durch Zugänglichmachung einer Handbibliothek des Fachs ihre Selbsttätigkeit beleben. An den meisten th.n F.en bestehen auch praktische Seminare, in welchen Studenten Predigten und Katechesen halten, die dann kritisch besprochen werden. Ob diese Art des Unterrichts inhaltlich und formell die richtige ist, diese Frage ist zumal seit Wilhelm Bornemanns Schrift „Die Unzulänglichkeit des theologischen Studiums der Gegenwart" (1885) viel erörtert worden; namentlich wurde eine stärkere Abzweckung des Studiums auf die Praxis des Amts wiederholt gefordert. Im Einzelnen mögen Verbesserungen angezeigt sein, namentlich auch eine noch kräftigere Betonung der Seminarübungen. Aber der wissenschaftliche Charakter des theologischen Studienbetriebs darf nicht gefährdet werden; die eigentlich praktische Vorbildung kann von den th.n F.en unmöglich geleistet werden (¶ Pfarrervorbildung, ¶ Predigerseminare).

1. c) Als rein staatliche Anstalten sind die th.n F.en von den Kirchen vollkommen unabhängig. Doch haben sich, da sie die Aufgabe der Vorbildung der Pfarrer, also eine für die Kirchen sehr wichtige Funktion versehen, allerhand Beziehungen zu den kirchlichen Organismen herausgebildet. Ihre Statuten sowie die (nicht durchweg üblichen) Gelöbnisse bei Promotionen bringen in vielen Fällen die Uebernahme einer Bekenntnisverpflichtung zum Ausdruck (¶ Lehrverpflichtung). Den preußischen Konsistorien gehört in der Regel ein Professor der Theologie an. Die erste theologische Prüfung ist zuweilen ganz den th.n F.en übertragen; wo das nicht der Fall ist, werden zu den Prüfungen meist ein oder mehrere Mitglieder der F.en zugezogen. Die preußischen th.n F.en haben das Recht, zu den Provinzialsynoden der Provinzen, zu denen sie gehören, sowie zur Generalsynode je ein Mitglied zu deputieren; ähnlich in den anderen Landeskirchen, außer in Baden, wo dem Großherzog die Ernennung eines Mitglieds der F. für die Landessynode zusteht, und in Hessen, wo solche herkömmlich erfolgt, aber nicht rechtlich festgelegt ist. — An der Besetzung der Professuren der th.n F.en sind die obersten Kirchenbehörden insofern beteiligt, als sie zumeist gutachtlich gehört werden müssen oder doch tatsächlich gehört werden; ein Vetorecht ist damit nicht verbunden. Ablehnende Voten sind nicht immer (z. B. nicht im sog. „Fall Harnack"), aber doch sehr oft berücksichtigt worden. In Bayern wird das Oberkonsistorium sogar bei Habilitation eines theologischen Privatdozenten gefragt. — Starke Agitation kirchlicher Parteien verlangte in Preußen seit einigen Jahrzehnten die Zuziehung des Generalsynodalvorstandes zu den entsprechenden Beratungen des Oberkirchenrats, jedoch ohne Erfolg. Nahezu sämtliche theologischen Dozenten aller Richtungen, voran der langjährige Führer der Positiven Hermann ¶ Cremer, haben sich stets mit aller Energie gegen eine derartige Neuerung ausgesprochen, durch welche die Besetzung der th.n F.en von wechselnden Synodalmehrheiten abhängig werden könnte. Auch sonst ist die Besetzung der theologischen Professuren, namentlich in Preußen, aber auch in Hessen in letzter Zeit Gegenstand heftiger kirchlicher Kämpfe gewesen. Seit dem ¶ Apostolikumstreit (1892) erfolgte in Preußen an manchen überwiegend mit Vertretern der freieren Theologie besetzten F.en die Ernennung „positiver" „Strafprofessoren"; zugleich setzte eine sehr starke Bevorzugung des sich zur kirchlichen Rechten zählenden akademisch-theologischen Nachwuchses ein, während die von den F.en auf Grund alten Rechts gemachten Vorschläge immer häufiger unbeachtet blieben. (CcW 1906, 77 ff. 137 ff. 218 ff). Das preußische Kultusministerium, gedrängt von der deutschkonservativen Fraktion des Landtages, von synodalen Resolutionen und von Parteiagitationen, stellte den Grundsatz der Parität der Richtungen auf, nicht ohne zu betonen, daß dieser Grundsatz nur als Provisorium diene, da im Grunde die positive Richtung alleinberechtigt sei. Hierbei liegt die größte Gefahr vor, daß die wissenschaftliche Qualifikation gegenüber der kirchenpolitischen Parteistellung in die zweite Linie rückt. Gegenwärtig bildet die Besetzung der th.n F.en fast die akuteste Streitfrage im kirchenpolitischen Kampf.

1. d) Grundsätzlich sind alle Richtungen der

evangelischen Kirche, abgesehen von der Gemeinschaftsbewegung, einig in der Ueberzeugung, daß die Pflege der theologischen Wissenschaft durch Universitäts-Fakultäten außerordentlich wünschenswert ist. Nur so kann dieselbe sich die Anerkennung als Wissenschaft im vollen Umfang bewahren und immer neu gewinnen. Die Folge ist, daß selbst für den möglichen Fall einer Trennung von Kirche und Staat in Deutschland die Aufrechterhaltung dieses Zustands zumeist gewünscht wird. So erklärt z. B. Ernst Troeltsch in seiner Heidelberger Rektoratsrede (1907), das Daseinsrecht der th.n F.en als christlicher bleibe, auch wenn die Verbindung von Staat und Kirche falle, nur würden sie dann reinwissenschaftliche interkonfessionelle Aufgaben empfangen. Die Möglichkeit ihrer Fortdauer für den Fall, daß die ihre Grundlage bildende Verbindung von Kirche und Staat aufgehoben würde, wird freilich von anderen stark bezweifelt. Daß F.en, die zwar noch Religionswissenschaft trieben, nicht aber evangelische Theologie, die Ausbildung der Pfarrer nicht in der Art überlassen bleiben könnte wie jetzt, wird von allen Seiten anerkannt werden müssen. Aber das sind Zukunftsfragen. In der Gegenwart sind die F.en unfraglich Pflegstätten wirklicher evangelischer Theologie, und so handelt es sich tatsächlich nur darum, ob die Kirche ein Interesse hat, den Gang der wissenschaftlichen Entwicklung in seiner natürlichen Entwicklung künstlich zu korrigieren. Daß die F.en alle in der Wissenschaft wirklich lebendigen und sich durch fördernde Mitarbeit legitimierenden Stimmungen nach dem Grad ihrer wissenschaftlichen Mitarbeit zur Geltung bringen müssen, ist eine berechtigte Forderung; aber die Verwechslung von wissenschaftlicher Richtung mit kirchlicher Parteistellung, wie sie sich in der Besetzung von Professuren nach der Richtung zeigt und zur Forderung und leider auch schon manchmal zur Praxis zahlenmäßiger Parität unter Beiseitestellung der wissenschaftlichen Qualifikation geführt hat, bedeutet ein derart gewaltsames Eingreifen, daß es zur schwersten Schädigung der F.en führen und, wenn fortgesetzt, ihre Stellung an den deutschen Universitäten untergraben muß. — Ein Versuch, den Unterricht der staatlichen th.n F.en im Sinne von „Bekenntnistreue" und religiöser Vertiefung zu ergänzen, ist von privater Seite durch die Gründung der „theologischen Schule" zu Bethel gemacht worden (1905); doch kann unter der Geltung deutscher Gesetze, welche dem Theologen ein Universitätsstudium vorschreiben, ein derartiges Unternehmen naturgemäß nur in bescheidenen Grenzen bleiben (¶ Pfarrervorbildung).

2. Aehnlich wie in Deutschland wirken evangelische th. F.en bei der Ausbildung der Pfarrer auch in außerdeutschen Ländern mit. Schweden hat solche an seinen staatlichen Universitäten Lund und Upsala; in der Regel ist hier eine der theologischen Prüfungen vor ihnen abzulegen. Norwegen besitzt eine th. F. an der Staatsuniversität Christiania. „Es ist eine Regel ohne Ausnahme, daß niemand als Beamter in der norwegischen Staatskirche angestellt werden kann, ohne ein theologisches Amtsexamen an der norwegischen Universität abgelegt zu haben." (RE³ XIV, S. 216.) Seit Herbst 1908 besteht daneben in Christiania eine, vorläufig unvollständige, von streng-kirchlicher Seite ins Leben gerufene private th. F. ohne Examensrecht. Dänemark hat eine th. F., vor welcher das theologische Amtsexamen abzulegen ist, und ein „Pastoralseminar" für praktische Ausbildung an der Universität zu Kopenhagen. In Dänemark zeigt eine Strömung (namentlich unter den Grundtvigianern) eine starke Animosität gegen die akademische Ausbildung der Theologen, doch ist das geltende Recht bisher davon unberührt geblieben. An allen diesen F.en müssen die Professoren der lutherischen Staatskirche angehören. Rußland zählt zwei th. F.en: in Dorpat und in Helsingfors (diese für Finnland; an ihr 4 Professoren). Die evangelischen Theologen Oesterreichs empfangen ihre Bildung an der th. F. in Wien, die trotz aller Bemühungen von evangelischer Seite immer noch nicht dem Universitätsverband eingegliedert ist. Die deutsche Schweiz hat an den Universitäten Basel, Bern und Zürich th. F.en unter Leitung der Kantonsregierungen. In Basel stellt der Verein für christl.-theol. Wissenschaft noch eigene Dozenten, welchen der Staat den Professorentitel und die Gleichstellung in der th. F. verleihen kann und gewöhnlich verleiht (¶ Basel). An den französischen Universitäten der Schweiz Genf und Lausanne sowie an der Akademie zu Neuenburg gibt es freikirchliche neben staatskirchlichen th.n F.en. Die Prüfung der Kandidaten erfolgt in der Schweiz durch Kommissionen der Kirchenbehörden, gelegentlich unter Zuziehung einzelner theologischer Professoren. Frankreich besitzt eine reformierte F. in Montauban und eine gemischt lutherisch-reformierte in Paris; letztere wurde 1877 als Ersatz für die durch die Abtretung Elsaß-Lothringens verloren gegangene Straßburger Fakultät gegründet. Beide waren bis zur Durchführung der Trennung von Kirche und Staat staatlich. Jetzt sind in den verschiedenen kirchlichen Gruppen gemeinsame Organe und für die reformierte und lutherische Kirche noch besondere Ausschüsse geschaffen worden, die sich mit der Verwaltung und speziell mit der Ernennung der theologischen Professoren zu befassen haben. Holland hat an den drei Staatsuniversitäten Leiden, Utrecht und Groningen th. F.en, an denen die reformierten Prediger von alters her ihre Bildung empfingen. Seit 1877 sind dieselben jedes bekenntnismäßigen Charakters entkleidet; die Niederländische reformierte (Hervormde) (Landes-)Kirche stellt an jeder derselben zwei von ihrer Synode ernannte Professoren für dogmatische und praktische Theologie an und läßt ihre Geistlichen an den so ergänzten F.en studieren. Ein ähnliches Verhältnis bestand zeitweise gegenüber der städtischen Universität in Amsterdam. An dieser besteht eine th. F. mit 6 Professoren, von denen ein Teil zugleich dem lutherischen und dem mennonitischen Seminar dient, während der andere Teil ohne kirchliche Anlehnung lediglich wissenschaftliche Bestimmung hat. Kirchliche Professoren der Hervormde Kerk sind dort nicht. Außerdem besteht in Amsterdam eine konfessionelle „Freie Universität" mit th.r F.; an ihr studieren die Angehörigen der anderen reformierten (Gereformeerde) Kirchen. — In England und Nordamerika ist die Organisation des Hochschulwesens von der deutschen Art erheblich verschieden (¶ Universitäten). Die Fachausbildung, auch die theologische, erfolgt in der Hauptsache an Fachschulen, die in Nordamerika

an manchen Orten als th. F.en mit anderen Fachschulen zu Universitätsverbänden zusammengeschlossen sind (z. B. Yale-Universität in New-Haven, Harvard-Universität in Cambridge bei Boston u. s. w.), während sie anderswo für sich stehen; in England hat ein Teil der Universitäten, zumal die alten, Oxford und Cambridge, th. F.en, die auch von den angehenden Theologen in der Regel eine Zeitlang besucht werden; doch empfangen sie ihre spezielle Fachbildung hier in Seminaren.

3. Die nach der Reformation katholisch gebliebenen oder neugegründeten katholischen Universitäten in Deutschland und Oesterreich, also auch die an ihnen allen bestehenden th.n F.en kamen völlig unter die Leitung der ¶ Jesuiten, denen sie Wiederbelebung oder Leben überhaupt, auch durch längere Zeit eine gewisse Blüte, aber natürlich zugleich eine bedenkliche Engigkeit ihrer Haltung verdankten. Das Tridentinische Konzil (¶ Tridentinum) hatte am 15. Juli 1563 die Begründung von Priesterseminaren den Bischöfen zur Pflicht gemacht; da diesen die volle Erziehung des Klerus anheimfallen sollte, lag in dem Beschluß der Keim zu schwerer Konkurrenz für die F.en. Doch erwies er sich als schwer ausführbar, namentlich hinsichtlich des unterrichtlichen Ausbaus; die meisten Seminare schlossen sich für den Unterricht einer F. oder Ordensschule an. Die nach Aufhebung des Jesuitenordens unter der Herrschaft der Aufklärung erfolgende innere Umwandlung der katholischen th.n F.en hatte im 19. Jhd. eine Reaktion in Gestalt stärkerer Betonung rein klerikaler Seminarerziehung zur Folge. Doch legten manche deutsche Staaten entgegen dieser Tendenz im Interesse einer umfassenderen und weniger engen Bildung des Klerus Gewicht auf Erhaltung oder Neugründuug katholisch-theologischer F.en an Universitäten oder anderer staatlicher theologischer Unterrichtsanstalten. So bestehen jetzt, nachdem das deutsche Reich in einer 1902 abgeschlossenen Konvention mit dem römischen Stuhl die Gründung einer katholisch-theologischen F. in Straßburg bewirkt hatte, 8 solche an deutschen Universitäten (3 in Preußen: Bonn, Breslau, Münster; 5 in anderen Staaten: Freiburg i. B., München, Straßburg, Würzburg, Tübingen); außerdem staatliche Lyceen: 1 in Braunsberg mit theologischer und philosophischer F.; 6 in Bayern). Die katholisch-th.n F.en sind rechtlich Staatseinrichtungen wie die evangelischen; aber sie stehen in ganz anderer Abhängigkeit von der Kirche als diese. Nach den Statuten von Bonn, Breslau und ebenso von Straßburg wird dem Bischof der F. gegenüber auch in der Ausübung des Lehramts eine gewisse autoritative Stellung zuerkannt „und steht ihm ein Aufsichtsrecht über die Mitglieder der F. in ihrer Eigenschaft als katholische Geistliche zu, vermöge dessen er in Fällen, in denen gegen diese Eigenschaft verstoßen ist, mit Vorwissen des vorgesetzten Ministeriums die geeignete Zurechtweisung eintreten zu lassen berechtigt ist" (Ehrhard). In Straßburg muß, falls der Bischof die kirchliche Unfähigkeit wegen Lehre oder Wandels „nachweist", ein Ersatzprofessor angestellt werden; der so Ersetzte verliert zwar nicht sein Amt, aber das Recht, sich an den Geschäften der F. zu beteiligen. Die th.n F.en haben der katholischen Kirche dadurch, daß sie einen gewissen Trieb zu etwas größerer wissenschaftlicher Selbständigkeit zeigten, manche Schwierigkeit bereitet; Bewegungen wie der Hermesianismus (¶ Hermes), der Altkatholizismus (¶ Altkatholiken) und neuerdings der Modernismus (¶ Reformkatholizismus) haben in ihnen teils ihren Ursprung, teils ihren besten Rückhalt gehabt. Daß darum kirchlicherseits den bischöflichen theologischen Lehranstalten, welche in 8 deutschen Diözesen die Ausbildung der Priester besorgen, größere Liebe entgegengebracht wird, ist nicht zu verwundern. Andererseits weiß die katholische Kirche durch Konvikts-Internierung und Ueberwachung der an th.n F.en studierenden Theologen den Einfluß der F.en einzudämmen und die durch die F.en geschaffene Situation auf mannigfache Weise, namentlich auch durch Forderung katholisch-gläubiger geschichtlicher und philosophischer Professuren an den philosophischen Fakultäten der betr. Universitäten, auszunützen.

Georg Kaufmann: Die Geschichte der deutschen Universitäten II, 1896; — Friedrich Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten, (1885) 1896/7[2]; — W. Lexis: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich I, 1904 (darin S. 61 ff: Gustav Kawerau: Evangelisch-theologische Fakultät, und S. 77 ff: Albert Ehrhard: Katholisch-theologische Fakultät); — E. Horn: RE[3] XX, S. 266 ff, Art. Universitäten; — Ferdinand Cohrs: Unterrichts- und Bildungswesen, theologisches (RE[3] XX, S. 301 ff); — Aug. Tholuck: Das akademische Leben des 17. Jhd.s I, 1853; — Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Kirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888; — Ernst Troeltsch: Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten, 1907; — Die Artikel RE[3] über die evangelische Kirche in Schweden, Norwegen usw.; — KL[3] XI, Art. Seminare, XII Art. Universität; — Franz Heiner: Theologische Fakultäten und tridentinische Seminarien, 1900; — H. A. Krose: Kirchliches Handbuch I, 1907—1908. II, 1908—1909; — J. Jüngst: Tridentinisches Seminar, akademische Fakultät, bischöfliche Macht (DEBl 1908 (33)).

Schian.

Falk, 1. Adalbert (1827—1900), preußischer Staatsmann. Geb. in Metzschkau i. Schlesien, war zuerst im preußischen Justizdienst tätig, wurde vortragender Rat im Justizministerium und 1872 preußischer Kultusminister. Er spielte im ¶ Kulturkampf besonders durch den Erlaß der Maigesetze und des Schulaufsichtsgesetzes eine bedeutende Rolle. Der evangelischen Kirche Preußens gab er durch die Synodalverfassung für die 8 alten Provinzen 1876 eine selbständige Stellung (¶ Evangelische Vereinigung ¶ Synodalverfassung). Vielfach angefeindet, nahm er, als Bismarck sich der Zentrumspartei im Reichstag näherte, 1879 seinen Abschied. Er war noch parlamentarisch tätig, zog sich aber nach seiner Ernennung zum Oberlandesgerichtspräsidenten in Hamm 1882 vom politischen Leben zurück. — ¶ Preußen, Königreich.

H. R. Fischer: A. v. F., Preußens einstiger Kultusminister, 1901.

2. Johannes (1768—1826), deutscher Schriftsteller, geb. in Danzig, gest. in Weimar. Er studierte erst Theologie, wandte sich dann aber der Philologie zu und lebte seit 1798 als Schriftsteller in Weimar. Seine satirischen Dichtungen erlangten keine große Bedeutung. Durch seine menschenfreundliche Tätigkeit nach der Schlacht bei Jena und die Gründung der „Gesellschaft der Freunde in der Not" zum Zwecke

der Erziehung verlassener und verwahrloster Kinder wurde er ein Vorläufer der ¶ Inneren Mission. Die Kinder wurden teils in Familien von Bürgern, Bauern und Handwerkern untergebracht, teils von ihm selbst erzogen. Die auf seine Veranlassung gegründete Schulanstalt für verwahrloste Kinder führt noch heute den Namen Falksches Institut.

RE³ V, S. 735; — EHP II, Sp. 155—168. **Andrae.**

Fall César ¶ César. Ebenso bei den andern „Fällen".

Fallize, Johann Baptist Olaf, kath. Theologe, geboren 1844 in Betlange (Luxemburg), Titularbischof von Elusa, apostolischer Vikar von ¶ Norwegen in Christiania. Seine „Norwegischen Reisebilder", 2 Bde. 1902, unterrichten über Umfang, Mittel und Ziele der römischen Propaganda in Norwegen. **Kübel.**

Fallot, Tommy (1844—1904), französischer Theologe, geb. in Fouday im Steintal (Elsaß) als Enkel des von ¶ Oberlin ins Steintal berufenen Daniel Legrand, der die Bandweberei in der Gegend einführte, widmete sich zuerst der Industrie im väterlichen Geschäft, bis er sich unter dem Einfluß des frommen Fabrikanten Christof Dieterlen in Rothau zum Studium der Theologie entschloß. 1872 übernahm er die Pfarrei Wildersbach im Elsaß; 1879 wurde er an die freikirchliche Chapelle du Nord in Paris berufen. Hier entfaltete er als Vorkämpfer des christlichen Sozialismus eine Tätigkeit, die weit über die Grenzen des französischen Protestantismus hinausreichte. Er war die Seele der von ihm ins Leben gerufenen Association pour l'étude des questions sociales und der erste Präsident der Ligue pour le relèvement de la moralité publique. Um auf die der Kirche fremden Kreise immer größeren Einfluß zu gewinnen, widmete er sich neben seiner aufreibenden sozialen Tätigkeit noch dem Studium des Rechts, brach aber unter dem Uebermaß der Arbeit im Jahr 1889 zusammen. Nachdem er sich einige Jahre vom öffentlichen Wirken zurückgezogen hatte, konnte er wieder eine kleine Landpfarrei übernehmen, von 1899 ab bis zu seinem Tode in Aouste (Departement Drôme).

Der prophetische Zug, den F.s von begeistertem Rettersinn getragene Wirksamkeit an sich hatte, findet sich auch in seinen Schriften: Qu'est-ce qu'une Eglise?, (1899) 1904²; — Le Dieu masqué, (1901) 1905²; — Les Fraternités de demain, (1904) 1906³; — Le livre de l'Action bonne, (1905) 1906²; — La Religion de la Solidarité, 1908. **Lachenmann.**

de Falloux, Alfred Frédéric Pierre, Graf (1811—1886), französischer Historiker und konservativ-ultramontaner Politiker, geb. in Angers, in seinen politischen und religiösen Ueberzeugungen stark beeinflußt von der russischen Konvertitin Madame Swetchine, deren Tagebücher und Briefe er später nebst ihrer Biographie herausgab. In der Deputiertenkammer war F. als Abgeordneter des Departements Maine und Loire seit 1846 neben ¶ Dupanloup und ¶ Montalembert der eifrigste Vorkämpfer der „Freiheit des Unterrichts" im Sinne der Klerikalen. Unter der Präsidentschaft Louis Napoleons wurde er Unterrichtsminister (20. Dez. 1848) und Urheber der Schulgesetze, die das französische Unterrichtswesen zu einer Domäne der Kirche machten, aus der sie erst durch die liberale Gesetzgebung 1880—1901 schrittweise wieder vertrieben wurde. — Die Grundzüge der loi Falloux vom 15. März 1850 sind folgende: Die höchste Instanz des gesamten Unterrichtswesens bildet der Conseil supérieur de l'instruction publique. An die Stelle der bisherigen 20 Kreisbehörden (Académies) traten, entsprechend der Zahl der Departements, 86, je mit einem Rektor an der Spitze, der nicht notwendig der Universität angehören mußte. In diesen Behörden fiel der überwiegende Einfluß dem Klerus zu. An Stelle der Staatsschulen konnten, auch auf der Gymnasialstufe, mit Genehmigung der Behörden „freie Schulen" zugelassen werden. Die Eröffnung einer freien Schule stand jedem Franzosen nach zurückgelegtem 25. Lebensjahre zu auf Grund einer Anzeige beim Rektor der Akademie und eines Befähigungsnachweises. Die Klausel, die Mitglieder staatlich nicht anerkannter Kongregationen und Kandidaten ohne staatliche Prüfung von diesem Recht ausschloß, wurde aufgehoben. Für Angehörige staatlich anerkannter Frauenkongregationen genügte eine lettre d'obédience der Oberin oder eines Bischofs zur Verwendung an Mädchenschulen. In paritätischen Gemeinden wurden, wenn sie nicht zu klein dazu waren, Konfessionsschulen errichtet. Die Aufsicht über den Religionsunterricht übten die Geistlichen der verschiedenen Konfessionen, die jederzeit freien Zutritt zu den Schulen hatten. — Noch ehe das Gesetz erlassen wurde, trat F. zurück (Oktober 1849). Als Großmeister der Universität bemühte er sich, das Lehrpersonal an Volks- und höheren Schulen von Elementen zu reinigen, die wegen ihrer politischen, philosophischen oder religiösen Ideen den Klerikalen nicht genehm waren. So wurden auf Grund ultramontaner Denunziationen im Univers der Literaturprofessor Emile Deschanel und der Historiker Michelet abgesetzt. 1857 wurde F. Mitglied der französischen Akademie. Als Mitglied der Nationalversammlung von 1871 trat F. für die ultramontanen Forderungen ein, zerfiel aber mit seinen royalistischen Freunden, als er sich gegen die absolute Monarchie erklärte und den Grafen Chambord zur Anerkennung der Trikolore bewegen wollte. Von da an zog er sich von der Politik zurück. Er starb in Angers.

F. schrieb u. a.: Histoire de saint Pie V, (1844) 1869⁴, 2 Bde., deutsch 1873; — Le parti catholique, ce qu'il a été, ce qu'il est devenu, 1856; — Madame Swetchine, sa vie et ses oeuvres, 2 Bde., (1859) 1900¹⁷ (deutsch 1860); — Journal de sa conversion, 1863; — Lettres inédites, (1872 2 Bde.), 1881⁵, 3 Bde.; — Briefwechsel mit Lacordaire, 4 Bde., 1864²; — L'évêque d'Orléans (Mgr. Dupanloup), 1879; — Discours et mélanges politiques, 2 Bde., 1882; — Etudes et Souvenirs, 1885; — Mémoires d'un Royaliste, 2 Bde., 1888. — Ueber F.: Du Saussois: Le comte de F., 1886; — E. Veuillot: Le comte de F. et ses mémoires, 1888. **Lachenmann.**

Fameck, Dorf in Lothringen. Der Friedhof hier war 1904 durch den Bischof ¶ Benzler in Metz, weil ein Protestant darauf beerdigt worden war, mit dem ¶ Interdikt belegt worden, was zu lebhaften Erörterungen in der Oeffentlichkeit, im elsaß-lothringischen Landesausschuß und im deutschen Reichstag, führte. Benzler hat das Interdikt nach einiger Zeit zurückgenommen. — ¶ Kirchhofsrecht.

CcW 1904 mehrfach (s. Register). **M.**

Familiares (Diener, Vertraute) hießen die Handwerker und das Gesinde der Klöster und,

gemäß der zweiten Bedeutung des Worts, Wohltäter des Klosters, die in einzelnen Fällen, ohne Mönche zu sein, im Kloster Aufnahme fanden, meist aber außerhalb wohnten. Auch die bei der ¶ Inquisition helfenden Diener wurden F. genannt.

KL² IV, S. 1215 ff. **Zsch.**

Familie im Alten Testament.

Familie und Ehe ¶ Ehe und Familie. — Religionsgeschichtliches ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, H. 1.

1. Zusammenhang und Charakter. — 2. Familienrecht.

1. Die Bedeutung der F. im AT beruht auf der Bedeutung des Blutes, und diese ist nicht leicht zu überschätzen; ist doch schon das oberste Gesetz, welches das Leben in der Wüste beherrscht, die Blutrache. Als gleichen Blutes gelten nun freilich alle Sippengenossen; und die Sippe, der Klan, dessen Mitglieder sich sämtlich als Brüder betrachten und alle gleichberechtigt sind, ist wahrscheinlich älter als die F., deren natürliches Haupt der Vater ist. Für die historische Zeit allerdings bildet auch in Israel die F. den Grundstock der Gesellschaft. Der Vater kann unbeschränkt viele Frauen besitzen; aber es gehört Vermögen dazu, um viele Frauen zu haben; denn die Frau ist ein Besitztum, das um Geld erworben wird und das noch unterhalten sein will, so daß sich nur der Reiche einen größern Harem zu leisten vermag (vgl. Richt 8_{30}), nicht zu reden von den Königen, bei denen politische Rücksichten mitsprechen (¶ Ehe u. Hochzeit im alten Israel, 3). Der gemeine Mann wird in der Regel nicht mehr als zwei Frauen gehabt haben (vgl. I Mose 29_{27} I Sam 1_{2}), oft genug auch bloß eine; daneben aber durfte sich der Mann beliebig Kebsen halten. Der Frau tat er durch außerehelichen Geschlechtsverkehr keinerlei Unrecht. Die eigene Ehe konnte, wie mit Recht bemerkt worden ist, überhaupt nur die Frau brechen; für den Mann gab es bloß Ehebruch einer fremden Ehefrau gegenüber. Seine Frau mußte sich zufrieden geben, wenn er ihr nur den nötigen Lebensunterhalt und die eheliche Pflicht des Geschlechtsverkehrs nicht vorenthielt, obwohl sich auch hier schon in alter Zeit feinere Vorstellungen finden (vgl. I Mose 38_{12}). Als unbedingter Herr (ba'al) über sie hatte er auch die Befugnis, sie jederzeit zu entlassen, während für die Frau keine Möglichkeit bestand, die Ehe zu lösen. Daß denn auch Ehescheidungen oft genug vorkamen, beweist das sie erschwerende Gesetz V Mose $24_{1\,ff}$, das dem Manne die Wiederverehelichung mit einem Weibe, von dem er sich geschieden hat, verbietet. Ist schon diese Unselbständigkeit der Frau, die freilich durch den Rückhalt, den sie in ihrer eigenen F. findet, gemildert wird, eine der schwachen Seiten der israelitischen F., so ist ein Zweites nicht minder bedenklich: Man braucht sich bloß den technischen Namen der zweiten Frau: die „Feindin" (I Sam 1_{6}) zu vergegenwärtigen, um von den Spaltungen, die ein Haus zerreißen konnten, eine Vorstellung zu bekommen. Besonders schlimmen Zuständen in dieser Hinsicht will das (der Jakobsgeschichte noch unbekannte) Verbot III Mose 18_{18}, bei Lebzeiten der Frau ihre Schwester hinzuzuheiraten, vorbeugen. In wie unheilvoller Weise aber das verschiedene Verhältnis des Mannes zu seinen Frauen auf das vom Vater zu seinen Kindern abfärben konnte, läßt die Vorschrift V Mose 21_{15-17} zwischen den Zeilen durchblicken, die das Erbrecht des Erstgeborenen, auch wo er Sohn der zurückgesetzten Frau ist, nicht verkürzt wissen will. — Die Stellung der Frau in der F. wechselte vom Augenblicke an, wo sie Mutter wurde; daher die Frau keinen dringenderen Wunsch kannte als den, Kinder zu bekommen (vgl. I Mose 30_{1} 24_{60} I Sam 1_{11}), und zur Not ihrem Manne selber ihre Leibmagd zuführte, um deren künftige Kinder anzunehmen (I Mose 30_{3}). Wieviel überhaupt in der israelitischen F. auf Kinderreichtum ankam, zeigt noch Pslm $127_{4\,f}$. Die Wurzel dieser besondern Hochschätzung der Nachkommenschaft, besonders der männlichen, liegt aber tiefer. Sie ruht wahrscheinlich auf kultischem Untergrunde, den Israel mit andern Völkern gemein hat: Die F. ist ursprünglich Kultgenossenschaft, indem der Sohn dem Vater nach seinem Tode noch die notwendige Verehrung darzubringen hat (¶ Ahnenkult, ¶ Leviratsehe). Die Erhaltung dieser Verehrung verleiht der F. ihren konservativen Charakter, wenn auch in historischer Zeit das ausschließliche Objekt der Verehrung längst Jahve selber gewesen ist. Von diesem Standpunkt aus wird es verständlich, daß die Eltern die eheliche Wahl ihrer Kinder bestimmten (I Mose 24_{3} 28_{1} u. a.), und daß Ehen mit Fremden im allgemeinen verpönt waren (I Mose 27_{46} Richt 14_{3} u. a.). Die eigentliche Kultperson innerhalb der F. war der Hausvater, von dem wohl auch auf den Priester der Titel 'āb = Vater übergegangen ist (vgl. Richt 17_{10} 18_{19}); des Vaters Fortsetzer war der Sohn, weshalb die Klage um den Tod des Eingeborenen so einzigartigen Charakter trug, daß sie geradezu sprichwörtlich geworden ist. Waren Mädchen zur Fortführung des häuslichen Kultes auch nicht fähig, so waren sie doch schon darum nicht gering geachtet, weil sie als Arbeitskräfte im Hause wie auf dem Felde und bei der Herde Verwendung fanden und durch ihren Verkauf an den künftigen Gatten auch Geld aus ihnen zu ziehen war. — Die ethische Kehrseite der Ahnenverehrung ist unbedingte kindliche Pietät, wie sie namentlich in der Spruchliteratur mit größtem Nachdruck gepriesen wird (z. B. Spr 30_{17}), und zwar gilt die schuldige Ehrfurcht nicht allein dem Vater, sondern auch, vielleicht schon ein Ueberlebsel aus der ältesten Zeit des Matriarchates (¶ Ehe: I, 2), der Mutter. Keine Beschimpfung wird schwerer empfunden als die der Mutter (vgl. I Sam 20_{30}). Man muß nur sehen, was bei Hofe die Königsmutter für eine Rolle spielt (vgl. I Kön 2_{19} II 10_{13}). In die Hände der Mutter ist auch vorwiegend die Erziehung gelegt (vgl. Spr 31_{1}), für die Mädchen bis zur Heirat, für die Knaben, bis sie unter die Zucht des Vaters oder eines besondern Erziehers kommen (vgl. II Sam 12_{25}). Die schönsten Denkmäler jüdischer Familienethik sind das Buch Tobit sowie das Lob der tugendsamen Hausfrau (Spr 31_{10-31}). — Zur F. gehört auch das Gesinde. Die Vornehmen hatten ihre Wärter und ihre Ammen (vgl. II Sam 4_{4} Jes 49_{23}). Für die ¶ Sklaven bedeutete der Familienanschluß ihre Rettung; ohne ihn waren sie schutzlos. Natürlich nahmen die im Hause geborenen eine gewisse Vorrangstellung ein (vgl. I Mose 14_{14} 17_{23}); für die Sklavin bahnte sich ein näheres Verhältnis zur F. dadurch an, daß sie ihres Herrn oder seines Sohnes Kebse werden

konnte (vgl. II Mose 21 $_9$ f V Mos 21 $_{10}$ ff). Von der kultischen Festfreude der F. will das Gesetz auch die Sklaven nicht ausgeschlossen wissen (V Mose 12 $_{18}$ 16 $_{11}$ vgl. II Mose 12 $_{44}$).

2. Das Familienrecht umfaßt (nach unsern Begriffen) Strafrechtliches wie Privatrechtliches. Strafrechtlich geht des Vaters Befugnis in Israel weniger weit als z. B. in Rom, wo er Macht über Leben und Tod eines Sohnes hatte; aber die Zustände der historischen Zeit, wie sie V Mose 21 $_{18}$ ff festgelegt werden, bedeuten höchstwahrscheinlich nur die Milderung eines älteren Verfahrens, worauf noch der Zug in V Mose 22 $_{21}$, die zum Tode verurteilte Tochter vor die Tür ihres väterlichen Hauses zu führen, weisen mag. Privatrechtlich steht dem Vater die Befugnis zu, seine Kinder als Sklaven zu verkaufen (II Mose 21 $_7$ Nehem 5 $_2$), auch einem andern als dem Erstgeborenen das Erstgeburtsrecht zuzusprechen (I Mose 49 $_4$). Erben können nur die Söhne, wobei es nicht darauf ankommt, von welcher Mutter sie stammen, so daß also der Begriff der Legitimität in unserm Sinne unbekannt ist (vgl. I Mose 21 $_{10}$ Richt 11 $_2$). Sind Söhne nicht vorhanden und werden solche dem Vater nicht noch nach seinem Tode durch eine ¶ Leviratsehe der Witwe geboren, so rückt durch Adoption eher ein Sklave in Sohnesrechte ein (vgl. I Mose 15 $_2$ f I Chron 2 $_{34}$ f), als daß Töchter erben würden. Erst späterer Zeit blieb es vorbehalten, Bestimmungen über das Erbrecht auch der Töchter aufzustellen (IV Mose 27 und 36).

Wilhelm Nowack: Lehrbuch der hebräischen Archäologie, I, 1894, § 26 ff; — J. Benzinger: Hebräische Archäologie, (1894) 1907², § 21 ff. **Bertholet.**

Familie, heilige, von Nazaret, das Jesuskind mit Maria und Joseph, wird besonders seit dem 17. Jhd. in der kathol. Kirche verehrt; Titularfest: 3. Sonntag nach Epiphanias. — Durch Verehrung und Nachahmung der h. F. das Familienleben zu veredeln, bezweckt der 1861 von dem Jesuitenpater Francoz in Lyon gegründete, von Leo XIII durch Breve vom 14. Juni 1892 zum Weltverein erhobene „Verein der christlichen Familien", dessen Mittelpunkt in Rom und dessen Protektor der Kardinalvikar ist. — Aehnlichem Zwecke dient die von den ¶ Redemptoristen in Lüttich geleitete Erzbruderschaft von der h. F.; sie wurde 1845 in Lüttich als Bruderschaft errichtet, 1847 von Pius IX zur Erzbruderschaft erhoben, ist in Belgien, Holland, Luxemburg, Frankreich und England verbreitet und umfaßte 1900 bereits 1475 Bruderschaften mit 550 000 Mitgliedern. — Nach der h. F. nennen sich ferner zahlreiche religiöse Genossenschaften: A. männliche: 1. Brüder von der h. F., 1827 gegründet, für Jugendunterricht, Mutterhaus in Belley (Frankreich), auch in Nordamerika verbreitet; — 2. Kolleg der h. F. zu Neapel („chinesisches Kolleg") für Ausbildung junger Chinesen zu Missionaren, gegründet von dem ehrwürd. Matthaeus Ripa, 1725 bestätigt; — 3. Missionare von der h. F., 1870 im Bistum Lugo (Spanien) gegründet, für Volksmissionen. — B. weibliche: 4. Töchter der h. F. oder Miramionen ¶ Genovefanerinnen; — 5. Genossenschaft der h. F. von Bordeaux, gegründet 1820 von P. B. Noailles († 1861; Biogr. 2 Bde., Bordeaux 1880 f; E. Bassie u. J. Fitzpatrick: Virtues and Spiritual Counsel of Father Noailles, 1908), 1831 und definitiv 1904 approbiert, eigentlich eine Vereinigung von 7 nach Tracht und Beschäftigung (Kranken- und Waisenpflege, Volks- und höhere Töchterschulen, Kontemplation) verschiedenen, aber durch allgemeine Statuten verbundenen Genossenschaften; Mutterhaus in Bordeaux; außer in Frankreich auch in Spanien, Belgien, England, Ceylon, Indien und (seit 1864) in Südafrika verbreitet; gegen 230 Häuser mit ca. 3300 Schwestern; — 6. Franziskanerinnen von der h. F., 1857 in Eupen (Rheinprovinz) von Mutter Elisabeth von Jesus (Maria Kath. Koch; Lebensbild, Löwen 1907) gestiftet zur Pflege von Kranken, bes. Geisteskranken, und zur Leitung von Erziehungsanstalten für verwahrloste Kinder und von Kleinkinderschulen; 1875 wurde infolge des Kulturkampfes das Mutterhaus nach Löwen (Belgien) verlegt; gegenwärtig über 300 Schwestern in Belgien, Holland und 3 noch im Bistum Köln bestehenden Klöstern; — 7. Oblatenschwestern der h. F. von Neuorleans zur Fürsorge für Negerkinder, 1842 gegründet, von Leo XIII approbiert. — Außerdem eine Anzahl von, meist der Erziehung und dem Unterricht dienenden, Genossenschaften von „Schwestern (Frauen, Töchtern) der h. F." mit selbständigen Mutterhäusern in Besançon (gegründet 1797), Villefranche (1816, mit Augustinerregel), Séez (1804), Lyon (1825), Plan (Dep. Haute-Garonne, 1851 gegründet), in Verona (1816) und in Belgien in Ypern (1840) und Thielt (1850).

Beringer: Abläße, 1906¹³, S. 703—712; — Heimbucher² III, S. 560 f und II, S. 508 f. **Joh. Werner.**

Familienbibel ¶ Bibelübersetzungen usw., 3.

Familienerziehung ¶ Eltern.

Familisten. Heinrich Niclaes (1502 bis ca. 1580), ein Kaufmann, geb. vielleicht in Münster, gest. wohl in Köln, vielfach verfolgt und dadurch zum Ortswechsel genötigt, gründete in Emden, wo er 1540—60 lebte, eine monarchisch geleitete Sekte, das „Haus der Liebe" (family of love), von englischen Gegnern F. genannt. Er trat nicht förmlich aus der katholischen Kirche aus, hielt aber sich selbst für den eigentlichen Träger der göttlichen Offenbarung, in dem Gott oder Christus sich „vermenschlicht" habe, und erklärte, daß nicht nur Christen, sondern auch „Juden, Mahomiter, Türken, Heiden" Freunde der Wahrheit sein können. Dem Gedanken, daß auch andere außer ihm „vergottet" werden können, gab er in seinem hochgespannten Selbstgefühl nicht immer Raum. Die Sekte breitete sich in Holland (hier besonders heftig von ¶ Coornhert bekämpft), in Emden, Köln, Paris sowie in England, zunächst in der niederländischen Gemeinde in London, aus. Auf dem Festlande bestand sie etwa bis in den Anfang, in England bis gegen Ende des 17. Jhd.s. Wie die ¶ Ranters mit ihnen zusammenhängen, ist noch eine offene Frage. — ¶ Mystik, geschichtlich.

RE³ V, S. 750 ff. **Mehlhorn.**

Fanar, ein Stadtteil von Konstantinopel, Hauptsitz der Griechen (Fanarioten). Aus dem F. wurden die Dragomans der Pforte und andere Beamte gewählt; seit 1601 war im F. das Patriarchat. Daher bedeutet F. übertragen die griechische Geburts- und Amtsaristokratie Konstantinopels. **Sch.**

Farabi (870—950) lebte in Transoxanien,

Bagdad und zuletzt Aleppo als Freund des Fürsten Saifaddaula in Zurückgezogenheit als Mystiker. Er sprach außer dem Arabischen auch persisch und türkisch und war in allen Wissenschaften seiner Zeit unterrichtet. Seine Haupttätigkeit bestand in der Erläuterung der aristotelischen Schriften, weshalb er der „zweite Lehrer“ d. h. der zweite Aristoteles genannt wurde, während ¶ Avicenna († 1037) der „dritte Aristoteles“ heißt. F. verstand den Meister in neuplatonischem Sinne. Alles außergöttliche Sein ist „zufällig“, d. h. sein Dasein ist von seiner Wesenheit verschieden und trennbar. Durch ein äußeres Agens muß es daher mit der Wesenheit eines jeden Dinges verbunden werden. Gott ist wesenhaft „Sein“ und Quelle alles Daseienden. Das Dasein emaniert von ihm auf die an sich nur möglichen, idealen Wesenheiten, und dadurch treten diese in die reale Wirklichkeit. Die Mystiker spitzten diesen Gedanken dahin zu, daß sie lehrten: das Sein der Dinge ist nicht nur a u s Gott, sondern ist Gott s e l b s t. Der Wille des Menschen ist determiniert durch natürliche Ursachen, die eine ununterbrochene und mit Notwendigkeit verknüpfte Kette bis zur absolut ersten Ursache hin bilden. Kein Vorgang in der Welt geschieht ohne eine adäquate Ursache, und in dieser erkennt Gott jedes Einzelding, auch das kleinste Atom des Weltalls. Der Schöpfungsakt ist ein Erkenntnisakt, durch den Gott sein Wesen und in diesem die Weltdinge erkennt. Die Schöpfung ist also notwendig und anfanglos. Wie das reale Sein der Außenwelt, so emaniert auch das logische Sein der Innenwelt aus Gott durch die Sphärengeister. Der aktive Intellekt der Mondsphäre vermittelt uns direkt unsere Begriffe, die sich mit den Wesenheiten der Außenwelt decken (Realismus). Beide entströmen ja derselben Quelle: universale ante rem in re und post rem, d. h. der Allgemeinbegriff ist (in Gott und den Geistern) vor dem Ding, im Dinge und nach dem Dinge in unserem Erkennen. Unser Geist entstammt der Welt des Unvergänglichen und kehrt nach Abstreifen des Körpers wieder in diese seine Heimat zu ewigem Leben zurück. — ¶ Islamische Philosophie.

T. J. d e B o e r: Geschichte der Philos. im Islam, 1901, S. 98—116; — M a x H o r t e n: Das Buch der Ringsteine Farabis, 1906; — F r i e d r i c h D i e t e r i c i: Al. Farabis philosoph. Abhandlungen, 1890 u. 92. **Horten.**

Farben.

1. Im AT; — 2. Liturgische F.

1. In antiken Mythen und Kulten haben die F. eine bedeutsame Rolle gespielt. Da schon den Alten der ursprüngliche Grund für die Wahl der F. nicht verständlich war, so bleiben auch für den modernen Forscher, trotzdem er ein viel größeres Vergleichsmaterial überblickt, manche Rätsel unlösbar. Die früher beliebte „Farbensymbolik“ ist geistreich, aber unwissenschaftlich. — Wie die Bücher des AT, die Ausgrabungen und die Volkskunde Palästinas in gleicher Weise lehren, ist b l a u allezeit eine für Amulette bevorzugte F. gewesen: Wenn heute die Araber die Schwänze ihrer Tiere mit blauen Fäden durchziehen, wenn sie ihre Häuser blau anstreichen, in ihren Zimmerecken blaue Teller einlassen, ihre Schmucksachen in blauer F. wählen und manches andere mehr, so tun sie das „des bösen Blickes wegen“. Woher auch immer die Zauberkraft des Auges stammen mag, so könnte doch die blaue F. deshalb als unheilabwehrend gelten, weil blaue Augen einem Volke mit dunklen Augen besonders gefährlich schienen. Das AT indessen legt eine andere Erklärung nahe; denn das Entscheidende ist dort wohl nicht die F., sondern der Farbstoff: Purpur. Aus verschiedenfarbigem Purpur (blau, rot, violett) bestanden die Gewandteile des hohenpriesterlichen Kleides (II Mose 28. 39), die Teppiche und Vorhänge des Tempels (II Mose $26_{1.31}$ 27_{16} IV 4_{6} ff). Die Zipfelquasten an den Röcken der Israeliten sollten mit einer Purpurschnur geschmückt sein, um an die Gebote Jahves zu erinnern (IV Mose 15_{38} f). Die Tatsache, daß man in dieser Schnur keinen bloßen Schmuck, sondern einen religiösen Hinweis sah, ist beachtenswert; diese spätere Erklärung wird die nachträgliche religiöse Umdeutung eines ursprünglich zauberhaften Amuletts sein, benutzte man doch auch den Purpur, um den Aussätzigen damit zu besprengen und zu reinigen (III Mose 14_{1} ff). Wahrscheinlich war den Israeliten der fremdländische Purpur etwas so Geheimnisvolles wie die Edelsteine, Metalle und andere Dinge, die ihnen eine höherstehende Kultur brachte. Der Purpur kam aus Phönizien und wurde teils aus dem schleimigen Drüsensaft einer Muschelart (murex trunculus u. a.) — daher sind diese Muscheln, wie die Ausgrabungen in Palästina gezeigt haben, auch als Amulette gebraucht worden — teils aus den Beeren der Kirmeseiche gewonnen (quercus coccifera), die von einer Schildlaus (coccus ilicis; persisch kirm, daher: kirmes, karmoisin) verursacht sind. Wie manche Amulette z. B. Edelsteine und Metalle zu wertvollen Schmucksachen herabgesunken sind, so hat man später vielleicht auch aus diesem Grunde die Götterbilder mit Purpur bekleidet (Jerem 10_{9}); denn für die Götter ist das Beste grade gut genug. Und die Priester tragen die Kleider der Gottheit. — Das läßt sich deutlicher bei der w e i ß e n Farbe verfolgen. Wie die Engel des NT ein weißes Gewand anhaben, das wie Licht glänzt (Mrk 9_{3} Mtth 17_{2} Luk 24_{4}), wie der Schreiberengel (Ezech 9_{2}) durch ein weißes Linnengewand ausgezeichnet ist, so ist auch das gewöhnliche Priesterkleid in Israel, der ¶ Ephod, und in Babylonien von weißer F. gewesen; denn das Bild des Gottes war in weißes Linnen gehüllt, um den Lichtcharakter des himmlischen Wesens auszudrücken. — Die große Beliebtheit der r o t e n Farbe wird mit dem Blute zusammenhängen, das zu allerlei magischen Zwecken verwendet wurde. Rot sollten die Widderfelle sein, die als Einschlagetücher dienten (II Mose 25_{5} 26_{14}), rot die Kuh, die im Feuer verbrannt wurde (IV $19_{2.6}$). Abergläubischen Sinn haben wohl auch der rote Faden, der dem Neugeborenen umgebunden wird (I Mose $38_{28.30}$), das rote Seil, mit dem Rahab die Kundschafter rettet (Jos 2_{18} ff), der rote Mennig, mit dem Jojakim sein Haus anstreicht (Jerem 22_{14}), mit dem menschliche Figuren an die Wand des Tempels von Jerusalem gezeichnet sind (Ezech 23_{14} vgl. 8_{10}) und mit dem die Götzenbilder bemalt werden (Weish 13_{14}), wurden doch auch die klassischen Götterbilder mit dem Beerensaft des Zwergholunders rot gefärbt. Bei den Mandäern gilt es als sündhaft, „nach Götzenbildern und gefärbtem Zeug dieser Welt“ zu gelüsten (Brandt: Mandäische Rel.,

S. 91 f). — Die vierfarbigen Rosse (Sach 1_8 6_1 ff Offenb Joh 6_1 ff) stammen ursprünglich aus dem Märchen: es sind die Sonnenrosse, den Tages- und Nachtfarben entsprechend. Siebenfarbig, den sieben Planetenfarben — wie man behauptet hat — gemäß, sollen die Tempeltürme der Babylonier und die Mauerzinnen von Ekbatana gewesen sein: das Erstere wird neuerdings bestritten.

Farben in der Bibel RE³ V, S. 755; — Ferner vgl. zur Verbreitung der blauen Farbe in Palästina: ‡ Hugo Greßmann: Palästinas Erdgeruch, 1909, S. 8 ff; — Zu den vierfarbigen Sonnenrossen: DLZ 1907, Sp. 2254 ff; — Zu den Planetenfarben KAT³, S. 616 f. **Greßmann.**

2. Seit dem Mittelalter pflegt die Altarbekleidung (in der kath. Kirche auch das Meßgewand) zu verschiedenen Zeiten des Kirchenjahrs in verschiedenen F. gehalten zu werden (vorher war weiß durchaus herrschend, daneben höchstens schwarz in Trauerfällen im Gebrauch). In der lutherischen Kirche strebt man auch in armen Gemeinden dahin, eine schwarze Altarbekleidung für Passionszeit, sowie Bußtage und Totensonntag, eine rote für die Festzeiten, eine grüne für die festlose Zeit zu besitzen. Die römisch-katholische Kirche hat diese Farbensymbolik reicher ausgebildet und kennt sechs liturgische F., die für bestimmte Zeiten oder einzelne Festtage angeordnet sind; außer den genannten: weiß, blau und gelb. — ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Literatur s. unter ¶ Liturgik. **M.**

Farel, Wilhelm (1489—1565), französischer und schweizerischer Reformator. Während seines Pariser Studiums wurde er durch ¶ Faber Stapulensis und fleißige Bibellektüre nach und nach zum wahren Christentum geführt (1518—1521). Die Verfolgungen gegen die Protestanten nötigten ihn zur Flucht. Er hielt sich auf in Basel, wo er unter den Einfluß von ¶ Oekolampad kam, in Mömpelgard, dann unter dem Schutz Berns in Aigle (Aelen). Nach der Berner Disputation (Januar 1528) erhielt er den Auftrag, seine Wirksamkeit in alle möglichen Orte der westlichen Schweiz auszudehnen, und erzielte vielfach durch Abstimmung in der Volksversammlung die Abschaffung der Messe (besonders 1530 in Neuenburg). 1532 besuchte er die Täler der ¶ Waldenser in Piemont. Auf der Rückreise ließ er sich in Genf nieder, wo er nach 18 Monate langem Kampf die Beseitigung der Messe und die Einführung der Reformation erreichte. Er war es, der 1536 ¶ Calvin bei seiner Durchreise durch Genf daselbst zurückhielt, und 1538 dessen Geschick teilte (¶ Calvin, 3). Bei der Ausweisung aus Genf ging F. nach Neuenburg, wo er die Kirche, Genf nachahmend, organisierte. Hier blieb er bis zu seinem Tode, nur daß er seine Tätigkeit durch einige Reformationsreisen unterbrach: er kam 1541 nach Genf, 1542—44 und nochmals 1565 nach Metz, besuchte auch die Waldenser zum zweiten Male. Mit Genf blieb er nach Calvins Rückkehr in enger Verbindung und wurde dort stets als der eigentliche Begründer der Reformation verehrt. — ¶ Genf.

RE³ V, S. 762 ff; — Mulot: W. F. (ThStKr 1908, S. 362—384. 513—542). **Choisy.**

Farnovius (auch Farnesius, Farnowski, Pharnovius), Stanislaus († nach 1614), ein polnischer Antitrinitarier (¶ Unitarier), Schüler des ¶ Gonesius, erscheint 1564 als Student in Heidelberg. Wegen Arianismus bald ausgewiesen, ging er nach der Heimat zurück. Nach der Synode von Lancut (1567) gründete er eine Schule im galizischen Sandac und leitete die bald wieder verschwundene vermittelnde Gruppe der Unitarier, die eine vorweltliche Existenz des Sohnes Gottes und seine Mitwirkung bei der Weltschöpfung glaubten, ohne ihn dem Vater gleichzustellen (= Farnovianer).

RE³ V, S. 767 f; — KL² IV, S. 1240; — KHL I, S. 1426. **Zsch.**

Faröer, zu ¶ Dänemark gehörige, zwischen Island und Schottland gelegene Inselgruppe mit auf 1333 qkm nur (1906:) 16 349, fast ausschließlich lutherischen Einwohnern; 17 Kirchspiele unter einem dem Bischof von Seeland unterstellten Propst. Die F. wurden um 1000 von ¶ Norwegen aus christianisiert, bildeten vom Ende des 11. Jhd.s bis zur Reformation ein eigenes Bistum und kamen 1380 an Dänemark. Neuere (nach 1849) kathol. Missionsversuche blieben ohne nennenswerten Erfolg. **Joh. Werner.**

Farrar, Frederick William (1831—1903), englischer Geistlicher der Staatskirche und Schriftsteller. Er war Lehrer an der berühmten Schule zu Harrow, Leiter der Marlborough-Schule, Kanonikus von Westminster und endlich (1895) Dean of Canterbury, als Prediger ein Liebling der englischen Jugend, die sich zu seinen Gottesdiensten in der Westminster Abbey drängte, wohl nicht zum wenigsten wegen seiner reichlich geschmückten Beredsamkeit.

Blühenden Stils sind auch seine Schriften: Eric, or Little by Little, 1858; — Seekers after God (Seneca, Epictet, Marc Aurel), 1869; — Witness of History to Christ, 1870; — The Life of Christ, 1874. **Wollschläger.**

Fasching ¶ Fastnacht.

Fasten. Uebersicht.

I. Im NT; — II. In der römisch- und griechisch-katholischen Kirche.

F. im AT ¶ Askese: I. — F. in der Kirche ¶ Askese: II. — F., religionsgeschichtlich, ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, C 1. — F. im Islam ¶ Islam.

Fasten: I. Im NT.

1. Jesus; — 2. Paulus; — 3. Altchristliche Gemeinde.

Vom F. ist im NT nicht viel die Rede. Das griechische Wort für „F." bedeutet noch nicht einmal immer eine religiöse Uebung, sondern kann wie II Kor 6_5 11_{27} der Name für eine der Qualen sein, die dem Apostel sein Beruf auferlegt. Aber auch wo ein Mensch sich freiwillig zum F. entschließt, ist damit weder Dauer noch Umfang des Verzichts auf Speise und Trank genau umschrieben; ein Fasttag braucht nicht etwa volle 24 Stunden zu umfassen, und schon die Enthaltung von Fleisch und Wein ließ man, wie es bei den Griechen oft geschieht, als F. gelten.

1. In seiner Umgebung fand Jesus vorzüglich jene spätjüdische Form der Frömmigkeit vertreten, die das F. neben Gebet und Almosengeben als eins der Gott besonders wohlgefälligen guten Werke einschätzte (Tobias 12_8): ein Typus dieser Frömmigkeit ist auch der Pharisäer Luk 18_{12}, der sich rühmt, in jeder Woche 2 Fasttage zu halten, in etwas anderer Weise die Prophetin Hanna Luk 2_{37}, die ähnlich der Witwe Judith (s. dort 8_6) Tag und Nacht im Heiligtum ihren Dienst tat mit F. und Gebeten. Um den letzten Sinn dieser ihrer Enthaltsamkeit werden sich beide wenig gekümmert haben; daraus einen asketischen Einschlag in ihrem sittlichen Ideal

abzuleiten, wäre unvorsichtig. Dagegen ist Johannes der Täufer, der „nicht aß und nicht trank" (Mtth 11_{18}), der sich mit der erbärmlichsten Nahrung begnügte (Mrk 1_{6}), ein Faster, der die Selbstdemütigung, welche er Allen als Mittel der Errettung vor dem göttlichen Zorn ans Herz legt, durch schroffen Verzicht auf jedes Behagen versinnbildlicht: zu seiner Bußstimmung paßt kein Pflegen des Leibes. Jesus hält es weder mit den jüdischen Extrafrommen noch mit dem Täufer. Nicht daß er das F. schlechthin verwürfe, aber Mtth 6_{16-18} tadelt er ein F., das die Bewunderung des Menschen auf sich lenken will; gottwohlgefällig kann nur ein F. sein, das einer im stillen Kämmerlein übt, und bei dem er an Niemand als an seinen Gott denkt. Demnach hat das F. einen Wert nicht, insofern man sich dadurch ein Verdienst um Gott erwirbt, gleichsam ein Bedürfnis Gottes befriedigt, sondern nur da, wo der fromme Mensch dadurch ein eigenes Bedürfen befriedigt, d. h. wenn seine Stimmung ihn drängt, dem Gefühl des Mangels und der Hilflosigkeit gegenüber den höheren Gewalten durch Verzicht auch auf die harmloseste Art des Genusses Ausdruck zu geben. — Nun war aber Jesus von solch einer bekümmerten Stimmung fern; im Gegensatz zum Täufer kann er sich (Mtth 11_{19}) als den Menschensohn bezeichnen, der „aß und trank", sodaß die Feinde ihn Fresser und Weinsäufer schimpfen: er ist eben von dem Bußruf des Johannes fortgeschritten zur Verkündigung einer frohen Botschaft. Darum paßt die Fasterei in seine Kreise nicht, und in dem Gleichnis Mrk $2_{18\,f}$ trifft er den rechten Ton, indem er gegenüber der Verwunderung darüber, daß seine Jünger sich an den Fasten der Pharisäer und der Johannesjünger niemals beteiligen, Fastenübung derer, die ihn umgeben, für etwas ebenso Unnatürliches erklärt, wie wenn sich Hochzeitsgäste um den Bräutigam her zum Fasten niedersetzen wollten. Der Schlußsatz in Mrk 2_{20}, „es werden aber Tage kommen, wo der Bräutigam ihnen entrissen sein wird, und dann werden sie fasten", mag ein Zusatz zu dem ächten Worte Jesu sein, aber er enthält keine sachliche Fälschung: denn wo Grund zu tiefer Trauer gegeben war, hat Jesus die Aeußerung der Trauer in den hergebrachten Formen nie beanstandet. — Allein gefastet hat man auch schon im at.lichen Israel noch zu einem anderen Zweck als zu dem der Selbstdemütigung. Wie in heidnischen Kulten vielfach, gilt auch hier das F. als eine Reinigungshandlung, durch die der Mensch sich würdig vorbereitet auf Verkehr mit Gott, auf den Empfang göttlicher Offenbarungen. Mit vollem Leibe wird man ja schon einem weltlichen Großen nicht seine Aufwartung machen, wie viel weniger dem Gott, der Speise und Trank nicht braucht: vollends wenn der Genuß solcher Speisen, wie jene dämonenfürchtige Zeit annahm, den Menschen immer irgendwie in Gemeinschaft bringt mit den niederen Geistern. Aus dieser Vorstellung heraus erklärt sichs, daß Jesus bei Mtth 4_{2} (und Luk 4) nach der Taufe und ehe er seinen messianischen Beruf antritt, in der Einsamkeit 40 Tage lang gefastet haben soll; desgleichen, daß Apgsch $13_{2\,f}$ das F. der antiochenischen Propheten vor wie nach der Entscheidung des h. Geistes über die Aussendung von Barnabas und Saul als so gewichtig hervorgehoben wird. Ein zwar schwerlich von der Hand des Evangelisten herrührender Vers Mtth 17_{21} gibt für das Mißlingen einer Dämonenaustreibung nachträglich eine allgemeine Erklärung: diese Art fährt nicht aus (d. h. läßt sich nicht austreiben) außer durch Beten und F. In der Parallelstelle Mrk 9_{29} läßt ein Zweig der Ueberlieferung das „F." fort: die Gewohnheit, F. und Beten zusammenzustellen (vgl. Mtth 6_{5-18}), könnte wie in I Kor 7_{5} so auch bei Mrk eine nachträgliche Einfügung des F.s veranlaßt haben. Aber als beliebtes Hilfsmittel zu Kraftleistungen des Geistes, namentlich im Kampf wider die Dämonen, ist das F. in der ältesten Kirche reichlich bezeugt.

2. **Paulus** hat niemals Anlaß gehabt, seine Auffassung vom F. vorzutragen. Aus Röm 14 wissen wir aber, daß er in Bezug auf Speisewahl es jedem Gläubigen überlassen hat, sich nach seinem eignen Gewissen zu richten. Sein Grundsatz in der F.frage konnte sonach nur lauten: Freiheit des F.s für Jeden, dem sein Glaube, d. h. seine Frömmigkeit, jeweilig ein F. als Pflicht erscheinen läßt, aber nimmermehr ein Fasttag für die ganze Gemeinde von außen her vorgeschrieben. Wenn also Apgsch 27_{9} der Erzähler, der den Paulus auf der letzten Seefahrt begleitete, den Fasttag, d. h. den großen Versöhnungstag der Juden, zu einer genauen Bestimmung der Jahreszeit benutzt, so darf daraus nicht geschlossen werden, daß mit dem jüdischen Kalender in den paulinischen Gemeinden auch dieser jüdische Fasttag eingeführt worden war, sondern der Berichterstatter verrät sich dadurch als einen im Judentum großgewordenen Mann.

3. Ueber Jesus und Paulus hinweg hat die **Kirche** von Anfang an das F. in beiden vom Judentum her bekannten Arten als feste Einrichtung im Leben des Frommen und als Sonderleistung zur Vorbereitung auf sakramentale Akte begünstigt. Die Apostellehre schreibt 8_{1} den Christen wöchentlich zweimaliges F. vor, nur nicht an den von den Juden gewählten Tagen, sondern Mittwochs und Freitags, was man bald mit Mrk 2_{20} zu vereinbaren wußte: Gedächtnis an Jesu Verrat und an Jesu Kreuzigung. Kap. 7_{4} verlangt dasselbe Büchlein, daß vor der Taufe der Täufling wie der Vollzieher der Taufe und etwaige Teilnehmer einige Zeit hindurch gefastet haben. II Clemens 16_{4} stellt unter den Bußübungen an die Spitze Almosengeben, darnach F., erst an dritter Stelle das Gebet, das doch auch schon vom Tode errettet! Hermas verdient sich (z. B. visio III, 1, 2) durch vielfältiges F. und Beten die ersehnten Offenbarungen, und Polykarp (7_{2}) mahnt zu anhaltendem F. und Beten als Schutz gegen alle Versuchung. Der überjüdische Standpunkt ist in der Praxis vergessen; nur einen Nachklang höherer Gedanken stellt es dar, wenn Gnostiker, auch Clemens von Alexandrien, ein F. selig preisen, das zum Gegenstand — statt Essen und Trinken — die bösen Werke hat, die Lüsternheit, die weltlichen Dinge, ja überhaupt die Welt. Der Durchschnittschrist zog es vor, regelmäßig wie Juden oder Heiden seinen Fasttag zu halten, um sich dies vollkommene F. ersparen zu dürfen.

KL[2] IV, S. 1260; — De Jong: Das antike Mysterienwesen, 1909, S. 132 ff.

Jülicher.

Fasten: II. In der römisch- und griechisch-katholischen Kirche.

1. Die Bedeutung des F.s; — 2. Die Entstehung der F.disziplin; — 3. Die verschiedenen Arten des F.s. Die

Fastenspeisen; — 4. Fastenverpflichtung und Dispense; — 5. Fastenzeiten; — 6. Zur Beurteilung.

1. Die katholische Kirche betrachtet das F. als Betätigung der Tugend der Mäßigkeit. Es soll helfen, die Menschheit von dem Makel des Sündenfalls zu befreien, soll den dem Geist widerstreitenden sinnlichen Trieb nach Speise und Trank schwächen, ja „abtöten". Die Betrachtung der göttlichen Wahrheiten und die Erhebung der Seele zu Gott soll das F. erleichtern. Durch das F. nimmt der Mensch an dem Bußwerke Christi teil. Wie das Gebet mit der Gottesliebe, das Almosen mit der Nächstenliebe, so steht das F. mit der Selbstliebe in nächster Beziehung. Almosen, Beten, F. sind die drei guten Werke, auf die alles Gutestun zurückzuführen ist; als biblische Beweisstelle gilt Tobias 12 $_8$ bezw. $_9$.

2. Die Kirche bemüht sich, ihre F.disziplin bis auf die apostolische Zeit zurückzuführen. Ihre Beweisführung beruht darauf, daß an den Stellen späterer Schriftsteller, wo die einzelnen Arten des F.s auftauchen, diese schon als feste Einrichtungen erscheinen, und daß die Kirchenväter das F. als pflichtmäßige Uebung der ältesten Kirche bezeichnen. Auch Worte Jesu wie Mtth 9 $_{15}$ und Mrk 2 $_{20}$ sollen das F. als kirchliche Pflicht vom ersten Anfang der urchristlichen Gemeine an erweisen. Allem Anschein nach steht aber das F. ursprünglich völlig im Belieben des Einzelnen. Noch um 200 sind die Wochenfasten nicht geboten, wenn auch schon der „Hirt des Hermas" von einem F. in größerer Gemeinschaft berichtet. Hermas (Sim. V, 1) nennt dies F. statiōn, „Wache", eine geistliche Parallele zum Militärdienst. Die „Stationstage" (Wachtage) waren Mittwoch und Freitag, die „Apostellehre" (Didache) gebietet ausdrücklich, an diesen beiden und nicht an den jüdischen Wochenfasttagen, Montag und Donnerstag, zu fasten. Gerade dies Verbot scheint darauf hinzuweisen, daß ursprünglich das Wochenfasten aus dem Judentum übernommen worden ist, sich aber dann vom jüdischen Vorbild freimachte. Möglicherweise haben auch asketische Strömungen des Heidentums gewisse Vorbilder geliefert. Aus der Freiwilligkeit entsprang wohl die Auffassung, daß das F. ein gutes Werk sei, zumal die dadurch ersparte Speise Bedürftigen gegeben wurde. — Als allgemeine Christenpflicht wurde dagegen frühzeitig, wenn auch wohl erst in nachapostolischer Zeit, das Osterfasten eingeführt. Anlaß dazu gab das Wort Mtth 9 $_{15}$, das man dahin verstand, daß man in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Jesu zu fasten habe. Der Brauch war verschieden. Manche fasteten nur am Ostersamstag, manche auch am Charfreitag, andere fasteten 40 Stunden, die Zeit der Grabesruhe Jesu. In der zweiten Hälfte des dritten Jhd.s wurde die ganze Charwoche hindurch gefastet. Später wurde das F. auf 40 Tage vermehrt, nach dem Vorbild Jesu Mtth 4 $_2$ (vgl. Moses und Elias, II Mose 34 $_{28}$ I Kön 19 $_8$). Zum Teil wurde die Charwoche in das 40tägige Fasten (lat. Quadragesima, daher Quadragesimalfasten; griech. Tessarakosté) eingerechnet, was je länger je mehr Sitte wurde. Die griechische und lateinische Kirche unterschieden sich aber im Beginn der Quadragesima. Das Morgenland begann mit dem F. früher als das Abendland, 7, ja 8 Wochen währte das F., schließlich hat sich der Fastenanfang am Sonntag Sexagesimä durchgesetzt. Die erste Woche ist nur in der griechischen Kirche eine Art Vorfasten und trägt den Namen „Butterwoche". Der Fastenanfang in Rom war am Montag nach Invokavit, man fastete also nur 36 Tage. Später begann Rom sein F. am Aschermittwoch, dem Mittwoch nach Estomihi, um die 40 Tage voll zu machen. Der verschiedene Anfang der Fastenzeit wird dadurch bedingt, daß Konstantinopel den Samstag als Feiertag rechnete, an dem ebenso wie an den Sonntagen nicht gefastet wurde, während Rom seit Beginn des dritten Jhd.s an Samstagen fastete. Rom hatte also in jeder Woche sechs Fasttage zur Verfügung, der Orient nur fünf. — Mit dem Quadragesimalfasten nimmt die gewaltige Fastenpraxis in die Kirche ihren Einzug. Was früher freier Entschluß des Einzelnen war, wurde jetzt, und zwar in gewaltigem Stil, Vorschrift der Kirche. Sie hat dann eine Reihe weiterer Fastenzeiten vorgeschrieben (s. unten 5). Daraus folgte aber bald, daß die Kirche die Durchführung des F.s sehr erleichtern mußte. Aus dem strengen F. der früheren Zeit wurde besonders in der römisch-katholischen Kirche im späteren Mittelalter in den meisten Fällen die bloße Abstinenz (s. unten 3).

3. Die kirchliche Fastendisziplin unterscheidet dreierlei Arten von F.: a) jejunium naturale oder totale, das natürliche F., b) jejunium plenum, volles F. und c) jejunium semiplenum oder Abstinenz. b und c werden als „kirchliches F." dem natürlichen F. gegenübergestellt. — Unter a) Natürlichem F. versteht man völlige Enthaltung von Speise und Trank. Solche vollkommene Nüchternheit ist vorgeschrieben für den Empfang der Kommunion. Von Mitternacht an bis zu dem Augenblick, wo man das Sakrament erhält, darf man nichts mehr zu sich nehmen. Das gilt für den Empfänger, wie für den spendenden Priester, bei beiden gilt eine Uebertretung dieses Gebots als Todsünde. — b) Volles F. als die strengere Form des kirchlichen F.s verlangt, daß man sich mit einer einzigen Mahlzeit für den Tag begnügt, diese zu bestimmter Stunde zu sich nimmt und sich des Fleischgenusses dabei völlig enthält. Wird die Mahlzeit irgendwie unterbrochen, so darf sie nachher wieder aufgenommen werden. Konfekt in kleineren Mengen, auch Medikamente, sind gestattet; auch Getränke mit geringem Nährwert, wie Tee, Kaffee, Bier, Wein dürfen, und zwar auch öfter, genossen werden; eine kleine Zuspeise zum Getränk ist erlaubt. Ja, es ist allmählich aufgekommen, einen abendlichen Imbiß, eine sogen. Kollation, zu gewähren, unter der ausdrücklichen Begründung: damit der Trunk nicht schade; die Kollation darf aber nicht größer sein als die Hälfte einer sonstigen Abendmahlzeit. Die Hauptmahlzeit hat nach heutigem Brauch zu Mittag stattzufinden. Doch darf aus besonderen Gründen auch die Hauptmahlzeit abends und die Kollation mittags gereicht werden. Genießt man ein Weniges über das erlaubte Maß hinaus, so ist es eine läßliche, genießt man ein größeres Quantum, eine schwere Sünde. — c) Die Abstinenz besteht in der Enthaltung vom Fleischgenuß, ohne daß sonst Zahl und Maß der Mahlzeiten beschränkt würde. — Die Speisen, die man in der Abstinenz jederzeit, bei vollem F. zur Hauptmahlzeit, sonst nur mit Einschränkungen, genießen darf, werden Fasten-

speisen genannt. Als solche gelten alle Tiere mit rotem, kaltem Blut, Fische, Schnecken, Schildkröten, Frösche, Krebse, Muscheln, auch Biber und Fischotter werden öfters dazu gerechnet, sowie in manchen Gegenden auf Grund eines Gewohnheitsrechts Wasservögel, die sich nur von Fischen nähren. Milch, Käse, Butter, Schmalz, das aber nicht aus Speck gewonnen sein darf, Eier sind ebenfalls Fastenspeise, außer in der Quadragesima, wo sie eigentlich nicht erlaubt sind. Für die nördlichen Länder jedoch, wo sie kaum zu entbehren sind, sind die Lacticinien (Milchprodukte) und die Eier infolge von Gewohnheitsrecht, das die römischen Moralisten bei Aufstellung der Fastengebote ausdrücklich berücksichtigen, jederzeit Fastenspeise, Speck, Schmalz und Fleischsuppe dagegen nicht. Uebrigens wird das Wort Lacticinien öfters in erweitertem Sinne, der alle diese tierischen Produkte umfaßt, gebraucht. Schließlich sind alle Pflanzenprodukte Fastenspeisen.

4. Die Fastengebote verpflichten jeden Angehörigen der Kirche, verlangen aber wie jedes positive Gesetz, daß nur der ihm unterworfen wird, der im Besitz der dafür notwendigen körperlichen und geistigen Kräfte sich befindet. So ist man zur Abstinenz vom 7. Lebensjahr, zum jejunium vom 21. Lebensjahre an verpflichtet. Wer das 60. Lebensjahr überschritten hat, hat nur noch die Abstinenz zu beobachten, Frauen sogar vom 56. Jahre an. Irrsinnige, Kranke, Rekonvaleszenten, Arme, die sich keine Fastenspeisen verschaffen können, sind von der Fastenpflicht entbunden. Wer von einem anderen in der Kost abhängig ist, kann nicht für Bruch der Abstinenz verantwortlich gemacht werden. Ermüdende Reisen, besonders schwere, auch geistige, Arbeit, z. B. im Lehramt und in der Seelsorge, entheben von der kirchlichen Pflicht, ebenso anstrengende Werke der Frömmigkeit und Nächstenliebe. Aus besonderen Gründen kann auch sonst Dispens erteilt werden. Aerztliche Zeugnisse sind dafür beizubringen. Die Bischöfe erhalten unter den alle 5 Jahre erneuerten (Quinquennal-) ¶ Fakultäten das Recht, solche Dispens zu gewähren. Auch für die Dispense gelten bis ins Einzelne gehende Vorschriften. Wer vom Fleischverbot dispensiert ist, darf nicht Fleisch und Fisch zugleich bei einer Mahlzeit genießen. Auch hat die Dispens nur für die Hauptmahlzeit Geltung, bei der Kollation gelten die gewöhnlichen Fastenbestimmungen. Daß für die nördlichen Gegenden durch päpstliche Dispens der Genuß von Lacticinien auch in den Quadragesimalfasten gestattet bezw. die Nichtbeobachtung des Verbots geduldet wurde, ist oben (3) schon erwähnt worden. Diese mittelalterlichen Dispensationen sind unter dem Namen der „Butterbriefe" bekannt. Wem die Dispens erteilt ist, der soll sie so gebrauchen, daß kein Aergernis für andere daraus entsteht. Man tut gut, anstelle des erlassenen F.s sonstige gute Werke, auch Kirchenbesuch und Wallfahrt, zu setzen.

5. Das Stationsfasten (Wochenfasten) hat sich in seiner ursprünglichen Form verloren. Als Rom den Samstag als Fasttag proklamierte, nahm es dem Mittwoch diesen Charakter. Bis in die neueste Zeit hat man von Rom aus das Samstagsfasten empfohlen. In Rom selbst wird wohl auch noch Samstags gefastet, sonst ist es nur ausnahmsweise Sitte. Dagegen hat sich der Freitag als Fasttag unter Beziehung auf das Leiden Christi im Bewußtsein des katholischen Volkes erhalten. — Nicht minder lebendig ist das Quadragesimalfasten (oben 2) im Gemüte des katholischen, wie auch des evangelischen Volks geblieben, obwohl die strenge Beobachtung des F.s ja sehr abgekommen ist. Der Kirchenbesuch und die Erfüllung anderer kirchlicher Pflichten ist in dieser Fastenzeit stärker als gewöhnlich, und die Kirche sucht dies dahin auszunutzen, um Einfluß auf solche zu gewinnen, die sich ihr sonst fern halten (¶ Fastenpredigten). Zu dieser Beobachtung des Osterfastens trägt vor allem bei, daß für jeden Gläubigen als Mindestmaß kirchlicher Betätigung gilt, daß er einmal jährlich in der österlichen Zeit kommuniziert, falls er nicht aus der Kirche ausgeschlossen sein und das kirchliche Begräbnis verlieren will. Die Kontrolle ist zwar nicht streng und die Ausführung der angedrohten Gewaltmaßregeln nicht üblich. Immerhin wirkt das Gebot doch auf viele; die alljährlichen ¶ Fastenbriefe erinnern an die Pflichten der Gläubigen. — Eine Erinnerung an ein weiteres Quadragesimalfasten bietet die Volksfeier des Martinitages (11. Nov.). Von da an bis Weihnachten wurde gefastet (Quadragesima Martini); der Advent galt gleich der Frühlingsfaste als Bußzeit, wie auch beiden die violette Kirchenfarbe in Priestergewändern usw. gemeinsam ist. — Das Apostelfasten, das von der Pfingstzeit bis Peter und Paul (29. Juni) reichte, ist in der römisch-katholischen Kirche verschwunden, während es in der griechischen Kirche wie das Advents- und das Marienfasten (1.—15. August) noch gehalten wird. — Viel weniger allgemein als in der Quadragesima ist das Halten der Quatemberfasten, die vor Ostern, vor Pfingsten, im September und Dezember abgehalten werden. Sie waren Erntedankfeiern; die kirchlichen Fronen und Abgaben waren in diesen vierteljährlich wiederkehrenden drei Fasttagen zu entrichten, daher der Name „Fronfasten"; „Weihefasten" hießen sie auch, weil man die Ordinationen in ihnen abzuhalten pflegte. Die reformierte Kirche hat sie in Buß- und Bettage verwandelt (¶ Bußwesen: VII, 1). — Besonderer Art ist das Ordinationsfasten. Der Bischof hat vor seiner Weihe 3 Tage zu fasten; die niederen Weihen pflegen so wie so in Fastzeiten zu fallen, so daß bei ihnen das Ordinationsfasten nicht mehr ausdrücklich vorgeschrieben ist. In ähnlichem Sinne hat vor Weihe einer Kirche der weihende Bischof, vor der Krönung der zu krönende Fürst drei Tage zu fasten. Erwachsene Täuflinge hatten früher zu fasten, jetzt wird ihnen dies nur empfohlen. — Den Sinn eines Bußwerks hat das F. an den Bitttagen, den drei Tagen vor Himmelfahrt, an denen Bittgänge und Prozessionen vielfach üblich sind; man will die göttliche Strafe, Drangsale und Unglücksfälle abwenden und vor allem Erntesegen erflehen.

6. Das F. wird in der griechischen Kirche noch streng gehandhabt. Was wir (unter 1) als den Zweck des F.s bezeichnet haben, gilt heute mehr von der orientalischen Kirche als von der römischen. Freilich prinzipiell sind auch in dieser Lustbarkeiten, Verlobungen, Eheschließungen in der Fastenzeit noch heute verboten, wie ehedem Jagd, Prozesse, Schauspiele, Kriege, ja der Gebrauch der

Ehe. In Redewendungen ist die Erinnerung an strenge Fastengebräuche noch im Volk lebendig, z. B. „Am Hungertuch nagen" stammt aus einer Zeit, wo zwischen Kirche und Altar in der Fastenzeit ein großes leinenes „Hungertuch" aufgehängt wurde (das meist mit Passionsszenen bemalt oder bestickt war). Von einer inneren Wirkung der Fastenzeiten auf das katholische Volk bemerkt man heute herzlich wenig, selbst da, wo sie gehalten werden. Sie sind und bleiben oft ein rein äußeres Werk, mag auch das „geistige F.", Verdemütigung, Bußfertigkeit usw. ernstlich empfohlen werden. Ja, bisweilen sind die Fastengebote nur noch ein Mittel, mißliebigen Personen gegenüber die Macht der Kirche geltend zu machen. In der protestantischen Kirche galt das F. bis in das 18. Jhd. hinein als „feine äußerliche Zucht"; in streng lutherischen Gegenden wird noch heute bis zum Empfang des Abendmahls gefastet.

KL²: Fasten, Fastenspeisen, Fastenzeiten, Abstinenz usw.; — RE³ V, S. 770 ff; XI, S. 211 (Lacticinia); — Der kurze Artikel von H. J. Holtzmann in Holtzmann und Köpffels Lexikon für Theologie usw., 1895³, macht auf die religionsgeschichtliche Bedeutung des F.s aufmerksam; — A. Linsenmayr: Entwickelung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nizäa, 1877; — A. v. Liguori: Homo apostolicus, Tractatus XII (in: Opere morali, vol. III, Turin 1880). W. E. Schmidt.

Fastenbriefe. Von den bischöflichen Ordinariaten werden zu Beginn der Fastenzeiten (¶ Fasten: II, 5) Verordnungen ausgegeben über Art und Dauer des Fastens, die an den Kirchentüren ausgehängt und von den Kanzeln verlesen werden. Sie enthalten Bestimmungen darüber, ob volles Fasten oder Abstinenz zu beobachten ist (¶ Fasten: II, 3), und geben unter gewissen Bedingungen Dispense (¶ Fasten: II, 4). In der Quadragesima wird durch F. meist auch die Dauer der „österlichen Zeit", der für die vorgeschriebene Osterkommunion vor und nach Ostern zur Verfügung stehenden Zeit, festgestellt. Häufig werden die F. aber noch zur Einprägung sonstiger kirchlicher Vorschriften und Wünsche gebraucht, und die konfessionelle und politische Polemik ist den F.n nicht fremd, weshalb in einzelnen Staaten wenigstens prinzipiell das Plazet des Staates für die Veröffentlichung der F. notwendig ist. W. E. Schmidt.

Fastenpredigten. Die Fastenzeit (¶ Fasten: II) sucht die katholische Kirche zur Beeinflussung ihrer Mitglieder möglichst auszunutzen, da dann erfahrungsgemäß der Kirchenbesuch stärker ist als zu anderen Zeiten. Während sonst allsonntägliche Predigten bei weitem nicht überall Sitte sind, werden wohl so gut wie allerorten regelmäßige F. gehalten. Häufiger sind Ordensgeistliche (Jesuiten oder Redemptoristen, der Orden des h. Alfons von Liguori), die Fastenprediger, als der Weltklerus selbst. Der nächste Zweck der F. soll der sein, Bußgeist, d. i. Schmerz über die Sünden, zu erwecken und zur Osterbeichte vorzubereiten. Vielfach bietet das Leiden Jesu das Thema der F.; auch andere sittliche und religiöse Gegenstände werden, gern in ganzen Zyklen, behandelt. Oft aber hat der Inhalt der F. mit der Passionszeit recht wenig zu tun. Suchte man in früheren Zeiten durch volkstümlich-derbe Predigtweise das Volk zu fesseln, so wirkt man heutzutage durch aktuelle Themata. Politik, Polemik gegen den Protestantismus kommt dann auf die Kanzel, und mit den Namen der beliebtesten Prediger wird durch Anschläge an den Kirchen das Volk angelockt. Mit Zeitungsausschnitten und Zitaten aus gegnerischen Schriften pflegen solche Predigten gespickt zu sein, und an ihrem politisch-konfessionellen Charakter ändert die schließliche Aufforderung zur Osterbeichte und Osterkommunion nicht viel. So sind auch die F. vielfach ein Mittel, die Herrschaft der Kirche in Bezug auf Wahlen, Parteipolitik, Presse, Gegensatz gegen Andersgläubige auch auf solche auszudehnen, die infolge religiöser Gleichgültigkeit sonst der Kirche fern bleiben und nur aus Gewohnheit in jener Zeit sich einmal ihrer kirchlichen Pflichten erinnern.

Ueber die Predigt in der katholischen Kirche A. Gruber: Handbuch der Katechetik, Ausgabe von 1870, und J. Jungmann: Theorie der geistlichen Beredsamkeit, 2 Bde., 1895³. W. E. Schmidt.

Fastidius, ein britannischer Bischof pelagianischer Richtung (¶ Pelagius usw.) im 5. Jhd., schrieb ein Buch „Vom christlichen Leben", vielleicht auch eine zweite Schrift „Von der Bewahrung des Witwenstandes", beide miteinander verbunden unter Augustins Werken erhalten.

MSL 50; — RE³ V, S. 780 f; — A. Jülicher: in Pauly-Wissowa VI, Sp. 2047. Windisch.

Fastnacht. Dulce est desipere in loco (Wie schön, zuweilen närrisch zu sein)! Dieses Wort von Horaz (Oden IV 12 $_{28}$) kann man als Motto über jene besonders in Belgien, Frankreich, West- und Süddeutschland, Oesterreich, Italien, Spanien vor Beginn der strengen Fastenzeit üblichen Volksbelustigungen schreiben, welche die katholische Kirche bis ins 11. Jhd. hinein immer wieder auszustoßen versuchte, um sich schließlich mit diesem aus heidnischer Zeit stammenden Fremdkörper abzufinden. — Das Wort F. ist in dieser Form erst seit dem 18. Jhd. gebräuchlich. In älterer Zeit sagte man Fasenacht, mittelhochdeutsch vasenaht, auch vaschanc, das in der Form Fasching noch heut besonders in Bayern und Oesterreich fortbesteht. Wurde man auf die Formen F. oder Fastelabend durch die Beziehung des Begriffs auf die Fastenzeit geführt, so liegt der älteren Form das Verbum fasen, faseln = Possen treiben zu Grunde, das an die zu F. üblichen Vergnügungen erinnert. Diese Bedeutung ist schon früh vergessen worden; deshalb riet man hin und her; Hans Sachs beschreibt z. B. in sonderbarer Etymologie die in seinen „Faßnachtsspielen" auftretende Personifikation der „F." als ein „großes Tier, dessen Bauch ist wie ein füdrig Faß, und es hat ein weiten Schlund". Ebenso vielen Deutungen war der derselben Zeit geltende Begriff Karneval ausgesetzt; man hat ihn einerseits von dem italienischen carne vale (Fleisch, lebe wohl!) oder, gleichbedeutend, von carne levale (= levalem; Wegräumen des Fleisches) abgeleitet, andererseits, wohl mit größerem Recht, mit dem in der Prozession beim Fest der Wiedereröffnung der Schiffahrt im Rheinland, in Holland und Belgien begegnenden carrus navalis (Schiffskarren) in Zusammenhang gebracht. — Was die mit diesen verschiedenen Worten bezeichnete Zeit betrifft, so verstand man unter F. zunächst den Dienstag vor Aschermittwoch (¶ Fasten: II, 2), d. h. den letzten Tag vor Beginn der strengen Fastenzeit, an dem Fleischgenuß und Lustbarkeiten noch erlaubt waren. Als „Narrenfest" oder „Narrenkirchweih" bildet die-

ser F.s-Dienstag noch heute im Karneval (z. B. im Rheinland) den Haupttag neben dem vorhergehenden „*Rosenmontag*" oder dem „*Hirsmontag*" (genannt nach dem als Hirsch verkleideten Sprecher). Aber die dort üblichen Lustbarkeiten, Maskeraden, Tänze, Schmausereien und dergl. wurden bald auf den vorhergehenden Sonntag (Esto mihi; großer Fastelabend oder Rinnetag, auch Funkensonntag genannt, durch Hüttenfeuer und häufig durch Turniere gefeiert) ausgedehnt, schließlich durch Verbindung mit den üblichen Frühlings-, Neujahrs- und Dezemberfesten noch weiter zurück auf die Zeit vom 7. Januar ab oder (z. B. in Venedig) seit dem 26. Dezember, doch so, daß sich das Hauptleben in den letzten Wochen oder Tagen vor dem Aschermittwoch abspielt. Hier und da wird die Zeit der Lustbarkeit sogar bis zum Sonntag Invokavit ausgedehnt. — Wie die zeitliche Ausdehnung, so war und ist auch die Art der Vergnügungen lokal verschieden. In Süddeutschland und am Rhein hat sich der Karneval im Anschluß an das alte Schiffsfest eingebürgert und manche Züge dieses Festes bewahrt. Es wirken aber hier wie anderswo noch ältere Sitten nach; die F.sbräuche erinnern nicht selten an die an den römischen Saturnalien, den altitalischen noch lange in christlicher Zeit bestehenden Luperkalien und den germanischen Frühlingsfesten üblichen Lustbarkeiten. Wenn z. B. hier und da der Fastnachtsmann oder „Prinz Karneval" — eine Strohpuppe — öffentlich verbrannt, geköpft oder gesteinigt und am Aschermittwoch begraben wird (ähnlich der weitverbreiteten Sitte des Todaustragens am Sonntag Lätare), so sieht man darin teils die Nachwirkung eines älteren gemein-germanischen Balder-Kultes, teils das Fortleben des Saturnalienkönigs, der 30 Tage lang als Spottkönig herrschte und dann dem Kronos als Opfer dargebracht wurde, — einer Sitte, die sich in den Orient (persisches Sacäenfest) zurückverfolgen läßt und vielleicht auch im Prozeß Jesu (Dornenkrönung) eine Rolle gespielt hat. — Kein Wunder, daß die Kirche gegen diese F.ssitten ebenso protestiert hat wie gegen die heidnische Neujahrsfeier. Aber weder nützte das Verbot von Seiten der kirchlichen und der staatlichen Obrigkeiten, noch zog die Einführung des 40-stündigen Gebets vor Aschermittwoch die Gläubigen wirklich von jenen Lustbarkeiten fort. Es ist der Kirche kaum gelungen, die Fröhlichkeit einigermaßen „unschuldig" zu gestalten und die gröbsten Unflätigkeiten zu entfernen. Die *Fastnachtsdramen*, die wir besonders seit dem 15. Jhd. in reicher Zahl kennen, sind in ihrer Mehrzahl voll davon. Auch die Reformation hat den Karneval nicht sofort und nicht dauernd zu unterdrücken vermocht. Wir finden vielmehr im 16. und noch im 17. Jhd. protestantische Fastnachtsspieldichter, darunter vor allem *Hans* ¶ *Sachs* in Nürnberg, der Hauptstätte der deutschen F.sdichtung (daselbst Hans Rosenblüt und Hans Folz im 15. Jhd.), und *Niklaus Manuel* (1484—1530; vgl. RE³ XII, S. 240 ff), den als Dichter von Sebastian ¶ Brant stark beeinflußten Hauptförderer der Reformation in Bern, der seine F.spiele mit konfessioneller Polemik durchsetzte („Vom Papst und seiner Priesterschaft"; „Vom Papsts und Christi Gegensatz"; beide 1522 in Bern aufgeführt). Die allmählich doch von den evangelischen Kirchen unterdrückten Maskeraden kamen im Lauf des 19. Jhd.s wieder auf; sie sind sogar in nord- und mitteldeutschen Städten (Berlin, Hamburg, Leipzig u. a.), wenn auch nicht öffentlich und bisher ohne großen Erfolg, nachgeahmt worden.

KL² IV, Sp. 1408 ff; — *Meyers* Großes Konversationslexikon: F., F.sspiele, Karneval, Fasching; — J. P. *Schmidt*: Geschichtsmäßige Untersuchung der Fastelabendsgebräuche in Deutschland, 1752²; — J. *Kemp*: Zur Geschichte der Kölner F., 1906; — *Heinr. Weertz*: Der Kölner Karneval des 20. Jhd.s. Kritik und Reformvorschläge, 1906; — H. S. *Rehm*: Deutsche Volksfeste und Volkssitten, 1908; — *Wilh. Mannhardt*: Wald- und Feldkulte, (1875 f) 1904 f²; — E. *Zahn*: Fastnachts- und Kirchweihfahrten von und nach Uri im 15. und 16. Jhd., 1904; — Karnevalbräuche in Bulgarien (AR 11, 1908, S. 407 ff; — M. *Höfler*: Gebildbrote der Faschings- usw.-Zeit (Zeitschrift f. österr. Volkskunde: 5. Supplem.), 1908; — *Hans Vollmer*: Jesus und das Sacäenopfer, 1905, S. 14 ff. — *Fastnachtsspiele* (= F.e): A. von *Keller*: F.e des 15. Jhd.s, 4 Bde., 1853—58; — *Jul. Tittmann*: Schauspiele aus d. 16. Jhd., 2 Bde., 1868; — *Viktor Michels*: Studien zu den ältesten deutschen F.en, 1896; — *Lier*: Studien zur Geschichte der Nürnberger F.e, 1889; — *Aug. Schnitzlein*: Hans Sachs. Drei F.e, 1905; — E. *Götze*: Sämtliche F.e von Hans Sachs, 7 Bde., 1880—1887; — *Jakob Bächtold*: Niklaus Manuel (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz, Bd. 2), 1878; — *Ders.*: Schweizerische Schauspiele des 16. Jhd.s, 1891—93; — R. G. *Kruse*: Karneval. F.e, 1907.
Zscharnack.

Fate bene fratelli (= „Tuet Gutes, Brüder!"), auch *Benfratelli*, in Italien volkstümliche Bezeichnung der ¶ Barmherzigen Brüder, nach ihrer Bittformel beim Almosensammeln. **Joh. Werner.**

Fatimiden, religiös begründete schi'itische Dynastie, ¶ Islam.

Faulhaber, *Michael*, katholischer Theologe, geboren 1869 in Marktheidenfeld (Unterfranken), war von 1893—95 Seminarpräfekt in Würzburg, dann drei Jahre in Rom und ein Semester in englischen und spanischen Bibliotheken, 1899 Privatdozent in Würzburg, 1903 ordentlicher Professor der at.lichen Exegese an der Universität Straßburg.

Vf.: Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften, 1899; — Hesychii Hieros. interpretatio Isaiae prophetae, 1900; — Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen, 1902; — Die Vesperpsalmen, 1906.
Kübel.

Faure, *Charles* († 1644), ¶ Genovefaner.

Faustinus ¶ Frankreich, 1.

Faustus, 1. *von Mileve* (in Numidien, dort geb. um 350), der bedeutendste Vertreter des abendländischen Manichäismus (¶ Mani usw.), schrieb ein polemisches Werk „über die katholische Lehre", das uns in Augustins 33 Büchern gegen F. in Auszügen erhalten ist.

RE³ XII, S. 225; — A. *Bruckner*: F. v. Mileve, 1901; — A. *Jülicher*: in Pauly-Wissowas Realenzykl. d. klass. Altertums VI, Sp. 2092 f.
Windisch.

2. *von Reji* (Riez, ca. 405—ca. 495), in Britannien geboren, ins Kloster Lerinum eingetreten, 433 Abt des Klosters, dann ungefähr ein Menschenalter lang Bischof von Reji. Er ist ein kraftvoller Vertreter des südgallischen Traditionalismus gewesen, der in Lerinum seine Heimstätte hatte (¶ Cassianus, Joh.). Der asketisch-sakramentale Geist, der in der pelagianischen Kontroverse über den Augustinismus sich durchgesetzt hatte, wurde von F. (2 Bücher über

die Gnade, im Auftrag der 3. Synode von Arles, ca. 473) durch Hervorkehrung der im Geschenk des freien Willens und des göttlichen Gesetzes bestehenden Gnade auf Kosten der inneren Gnade dem echten Pelagianismus trotz Ablehnung des Pelagius recht nahe gebracht (¶ Pelagius usw.). Aber das galt dem später als Heiligen verehrten Bischof wie seinen Freunden als die traditionelle kirchliche Lehre. Traditionalist war er auch in der Reproduktion der augustinischen trinitarischen und christologischen Formeln. Als Abt von Lerinum hat F. die üblich gewordenen Rechte des Abtes dieses Klosters gegen die Versuche des Bischofs Theodor von Frejus, die bischöflichen Befugnisse über das Kloster und seine Insassen zu erweitern, mit Erfolg verteidigt.

Seine Werke sind nicht alle erhalten, z. T. noch nicht identifiziert. MSL 58, S. 783 ff; — CSEL 21, von A. Engelbrecht besorgt mit eingehenden Prolegomena; — F. Wörter: Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus, 1898; — A. Koch: Der hl. Faustus, 1895; — R. Seeberg in RE³ V, S. 782 ff; — O. Bardenhewer: Patrologie, 1901² (dort weitere Literatur). — Vgl. die Dogmengeschichten von R. Seeberg, A. Harnack, Fr. Loofs. — Zur Symbolfrage F. Kattenbusch: Das apostolische Symbol, Bd. 1 u. 2, 1900. **Scheel.**

Fava, Armand Joseph (1826—1899), französischer Bischof, geb. in Evin-Malmaison (Departement Pas de Calais), wurde 1871 Bischof von St. Pierre et Fort de France (auf der Insel Martinique), 1875 Bischof von Grenoble. Schon 1879 kam er in Konflikt mit dem Staatsrat, weil er die Kirche von ¶ La Salette als Basilika errichtete auf Grund einer päpstlichen Bulle, die nicht zur Kenntnis der Regierung gelangt war. 1886 wurde er zum zweitenmal wegen Mißbrauch der Amtsgewalt vor dem Staatsrat verklagt und verurteilt, weil er in einem Hirtenbrief gegen die neuen Schulgesetze protestiert hatte. Von 1884—1897 war F. die Seele des Feldzugs, der unter der Parole „Nieder mit der Synagoge Satans" gegen die Freimaurer, im Grunde aber gegen alle antipäpstlichen Richtungen, Juden, Protestanten und die republikanische Regierung geführt wurde. Die Enzyklika Leos XIII vom 20. April 1884 gegen die Freimaurer ist von Bischof F. inspiriert. Er war ein Hauptförderer des Diana Vaughan-Schwindels. Als ¶ Taxil bereits von der katholischen Presse abgeschüttelt wurde, forderte F. in einem offenen Brief den Redakteur des Feldkircher „Pelikan" auf, in seinem Glauben an die Richtigkeit der Enthüllungen der Miß Vaughan sich durch nichts irre machen zu lassen. Er selbst glaubte bis ans Ende an die Mystifikationen Leo Taxils. Nachdem Kardinal ¶ Lavigerie in seinem berühmten Toast in Algier zur Aussöhnung mit der Republik aufgefordert hatte (Nov. 1890), war F. einer der ersten, der die Politik des „Ralliement" für die klerikalen Zwecke auszunützen suchte. Er veröffentlichte in seiner Semaine religieuse einen Catéchisme de politique chrétienne, in dem er den Priestern und den Gläubigen den „Apostolat der Wahlen" ans Herz legt.

F. schrieb: La Franc-maçonnerie, doctrine, histoire, gouvernement, 1880; — Croisade réparatrice des Francs catholiques, 1884; — Le secret de la Franc-maçonnerie, 1884; — Jésus Christ, roi éternel, 1890. **Lachenmann.**

Favre, Pierre, ¶ Faber, Peter.

Fawórow (Nasári), (1820—1897), russ. Theologe, war Prof. an der Kijewer Universität.

Seine bekanntesten Schriften sind: Skizzen der rechtgläubig-christlichen Sittenlehre, (1884⁵) 1894⁸; — Skizzen der rechtgläubig-christlichen dogmat. Lehre, 1878 (8 Auflagen); — Lesungen über die dogmatischen Wahrheiten des rechtgläubigchristlichen Glaubens, Kijew 1886 u. 1890; — Handleitung zur kirchl. Unterweisung oder Homiletik, 1902⁵. **Graß.**

de Faye, Eugène, reformierter Theologe, geb. 1860 in Lyon, studierte Literatur und Theologie, wurde 1890 Pfarrer an der freikirchlichen Chapelle du Nord in Paris und erhielt zugleich einen Lehrauftrag an der Ecole des Hautes Etudes der Sorbonne. 1908 wurde er als Nachfolger Jean ¶ Révilles Direktor der Section des sciences religieuses an der Ecole des Hautes Etudes und Professor der Patristik an der freien Fakultät für protestantische Theologie in Paris.

Vf.: Etude sur les idées religieuses d'Eschyle, 1884; — Les apocalypses juives, 1892; — Introduction à l'Etude du Gnosticisme, 1903; — Clément d'Alexandrie, (1898) 1906². **Lachenmann.**

de la Faye, Ant., ¶ La Faye, de la.

Febronianismus ¶ Febronius ¶ Episkopalismus: I, ¶ Deutschland: III, 3.

Febronius, Justinus, Pseudonym des Johann Nikolaus von Hontheim (1701—1790). Er gehörte einer Trierischen Adelsfamilie an, erhielt bereits mit 12 Jahren eine Pfründe, studierte Theologie und Jura in Trier, Löwen und Leiden und wurde, nach längeren Reisen, die ihn u. a. nach Rom geführt hatten, 1728 Priester in Trier, seit 1732 zugleich Professor an der dortigen Universität. Seit 1738 kurerzbischöflicher Offizial in Koblenz, wurde er zu mancherlei schwierigen diplomatischen Verhandlungen verwendet (so bei den Wahlen der Kaiser Karl VI und VII). 1747 kehrte er nach Trier zurück, wurde 1748 hier Weihbischof. Von seinen literarischen Arbeiten gelten die zur Trierischen Geschichte als sehr wertvoll; berühmt gemacht hat ihn aber (¶ Deutschland: III) die unter obigem Pseudonym 1763 in Frankfurt a. M. erschienene Schrift De statu ecclesiae et legitima potestate romani pontificis. Ueber die hier vertretene Auffassung von der Verfassung der Kirche und den Grenzen der päpstlichen Gewalt ¶ Episkopalismus: I. In der Zeit der ¶ Aufklärung waren alle Voraussetzungen dafür da, daß ein Werk, das die Einmischung der Päpste in weltliche Dinge zurückwies und die Kirchen der einzelnen Länder vom Papste unabhängiger zu machen strebte, überdies von einem sichtlich genauen Kenner des katholischen Kirchenrechts geschrieben war, großen Erfolg hatte. F. ließ dem ersten noch 3 Bände folgen, sodann eine verkürzte Ausgabe des Ganzen (Febronius abbreviatus, 1777); zahlreiche Uebersetzungen erschienen; die damals in Spanien, Portugal, Neapel, Venedig und andern katholischen Ländern zur Einschränkung der weltlichen Macht der Kirche unternommenen Maßregeln sind z. T. unter febronianischem Einfluß erfolgt, so auch noch die ¶ Josephs II von Oesterreich; vor allem haben F.s Gedanken in seiner Heimat in den Emser Punktationen (¶ Emser Kongreß) eine sehr charakteristische Wirkung gehabt. Freilich keine bleibende, und schon vorher hatte er persönlich die Uebermacht der Gegner erfahren. In Rom hatte man bereits 1764 das Buch auf den Index gesetzt, und früh erfahren, wer der Verfasser sei. Der Jesuitenorden, dem die hauptsächlichsten seiner zahlreichen literarischen Be-

streiter angehörten, wurde zwar aufgelöst; aber römischer Einfluß brachte es bei dem Kurfürsten Clemens Wenzeslaus von Trier dahin, daß dem alten F. ein Widerruf abgefordert wurde. Er leistete ihn 1778, gab einen (in Rom freilich mit Grund nicht voll befriedigenden) Commentarius in suam retractationem (1781) heraus und ist, fast neunzigjährig, ohne daß es je äußerlich zum Bruch zwischen der Kirche und ihm gekommen wäre, und nachdem er noch bis in seine letzte Lebenszeit seine kirchlichen Pflichten treu erfüllt hatte, auf seinem Landgut Montquintin gestorben.

ADB XIII, S. 83 ff; — RE[3] VIII, S. 340 ff; — Otto Mejer: F., 1885[2]; — J. Zillich: F., 1906. **Mulert.**

Fechner, Gustav Theodor (1801—87), geb. in Großsärchen (Niederlausitz) als Pfarrerssohn, gest. als Universitätsprofessor in Leipzig. Ursprünglich Mediziner, dann Physiker und Philosoph. Nach Jahren unstäten Tastens, durch lexikographische und Uebersetzungsarbeiten mühsam sein Brot verdienend, wurde er fast hoffnungslos nervenkrank und verlor beinahe sein Augenlicht, rang sich aber mit großer Zähigkeit langsam hindurch und brachte es zu einer stillen, reich gesegneten Reife an Jahren, Wissen und Charakter. Er begründete die „Psychophysik" (Empfindungen werden exakt gemessen, die Stärke verschiedener Reize wird mit den entsprechenden Empfindungen verglichen), wurde dadurch Vater der modernen Psychologie und schuf zugleich ein eigenartiges philosophisches System, in dem sich sein umfassendes Naturerkennen harmonisch verband mit den starken Bedürfnissen seines kindlich frommen und naturhaft fröhlichen Gemüts. Die ganze Welt besteht nach ihm aus einer Fülle psychophysischer Systeme, d. h. großer und kleiner Erscheinungskomplexe wie Steine, Menschen, Sterne, die alle durch ein seelisches Einheitsband zusammengehalten werden. Die großen umfassen die kleinen, das größte ist Gott. (Näheres darüber ¶ Philosophen der Gegenwart.) Eine klare und reizvolle Philosophie des Auges, die alles Seiende zu einem schönen Gesamtbild kühn zusammensieht, ein ¶ Monismus, der doch durchweg idealistisch ist, weil er die tiefsten seelischen Werte in seine Rechnung einstellt, eine Verbindung von Religion und Naturwissenschaft in der Zeit des Kampfes beider, welche doch, die üblichen Halbheiten und Kompromisse verschmähend, schließlich den Darwinismus im wesentlichen aufnimmt, ohne dadurch die Frömmigkeit zu verflachen. (Mit der darwinistischen ¶ Deszendenztheorie setzt sich F. in seinen „Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen", 1873, auseinander. Die Entwicklung ist von der „Tendenz zur Stabilität" beherrscht. Alles Organische hat sich mitsamt dem Anorganischen aus einem „kosmorganischen" Mittelzustand differenziert.) Jedoch ist F.s Philosophie im ganzen weniger christlich (mehr griechisch-pantheistisch) als er selber glauben macht und als er selber in seinem Leben war (vgl. Bölsche: Hinter der Weltstadt, s. u.). Ihre größte Bedeutung liegt vielleicht darin, daß sie die Zersplitterung der wissenschaftlichen Einzelbetrachtung aufhebt, die rationalistische Objektivierung und begriffliche Verfälschung („Nachtansicht") der uns umgebenden lebendigen Natur überwindet und die Welt mit neuen Augen, d. h. im Grunde mit unseren ursprünglichen Augen anschauen und begreifen lehrt als ein organisches Gebilde im ganzen und im einzelnen („Tagesansicht"). In dieser Hinsicht kann F. als ein Wegbereiter des modernen „energetischen" Weltbildes (¶ Energie usw.) und vielleicht als der Prophet der naturwissenschaftlichen Weltanschauung des 20. Jhd.s bezeichnet werden (Vgl. den Versuch einer „Geschichte der Erde" von Willy Pastor 1903 u. 1904). Die Gesamtphilosophie F.s aber wird meistens als phantastisch abgelehnt. Sie ist auch zu glatt und zu einfach, um wahr sein zu können. Sie ist naiv realistisch, ignoriert die erkenntnistheoretischen Probleme und vergißt, daß ¶ Kant gelebt hat. Insonderheit ist das Gottesproblem viel zu kompliziert, als daß F.s einfache Lösung als letztes Wort in der Sache könnte betrachtet werden. — Die Gesamtwirkung F.s ist deshalb sehr beschränkt geblieben, zumal die sorglose Unordnung der Darstellung und eine häufige Unterbrechung seiner Ausführungen durch geistreiche Einfälle und weit abführende, oft dilettantische Exkurse die Lektüre seiner Schriften teilweise unerfreulich macht. Mit einzelnen Grundgedanken aber hat er einen nachhaltigen, noch immer wachsenden Einfluß ausgeübt, in der Psychologie vor allem auf ¶ Wundt, in der Metaphysik auf ¶ Paulsen, in der religiös-naturalistischen Stimmung auf Laßwitz, Bölsche, W. Pastor, Bruno Wille, die Brüder Hart usw. — ¶ Mystik, neue.

F. schrieb: Das Büchlein vom Leben nach dem Tode, (1836) 1900[4]; — Ueber das höchste Gut, 1846; — Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits, 3 Tle., (1851) 1899—1901[3]; — Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879; — Biographien: ‡ J. E. Kuntze: G. Th. F., 1892 (mit gutem Material, aber nicht ohne einseitige Urteile des Vf.); — Kurd Laßwitz: G. Th. F. (Frommanns Klassiker Bd. I), 1910[3] (wissenschaftlich); — Wilh. Wundt: G. Th. F., 1901 (Gedächtnisrede); — Kritische Betrachtungen: W. Bölsche: Hinter der Weltstadt, 1901; — R. Liebe: F.s Metaphysik, 1903; — E. Hochfeld: F. als Religionsphilosoph, 1908. **Liebe.**

Fecht, Johannes (1636—1716), Wortführer der Orthodoxie in den literarischen Streitigkeiten gegen den Pietismus. Vielseitig gebildet und als Theologe vom Straßburger ¶ Dannhauer beeinflußt, wurde F. 1669 Hofprediger und Theologieprofessor in Durlach; 1690 siedelte er nach Rostock über, noch von ¶ Spener dorthin empfohlen. Obwohl er für Herzensfrömmigkeit Verständnis hatte und auch das pietistische Bibelstudium billigte, trieb ihn doch der Blick auf Gottfried ¶ Arnold, Chr. ¶ Thomasius, ¶ Dippel und andere extreme Pietisten („Indifferentisten") zum Kampf gegen den Pietismus für die reine Lehre, die er 1698 in der Sylloge selectiorum..... controversiarum recentiorum praecipue und vielen andern polemischen Schriften darlegte.

RE[3] V, S. 788. **Zsch.**

Fegfeuer (lateinisch: Purgatorium, = Reinigungsmittel und -ort) ist nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche der Aufenthaltsort der Toten, die zwar Vergebung der ewigen Schuld erlangt haben, aber als noch nicht vollkommene ¶ „arme Seelen" der Läuterung durch Bußleiden (satispassio zur Ergänzung der satisfactio im Diesseits) und der Mithilfe der noch Lebenden (durch Gebete, Fasten, Seelenmessen, Ablässe u. a., ¶ Bußwesen: III, 2 und 4 b, ¶ Elenden-Bruderschaften, 3) bedürfen, bevor sie in den ihnen bestimmten Gnadengenuß des himmlischen Gottschauens eintreten können — also ein Zwischenzustand; Dauer und

Grad des F.s ist für die einzelnen je nach ihrem Zustand verschieden. Die nur ganz allgemein gehaltene Definition des ¶ Tridentinums, das in der 6., 22. und 25. Sitzung die F.-Lehre samt der Lehre von dem selbst ins F. hineinwirkenden Ablaß als sicher feststehende Lehre hinstellte, aber alles weitere neugierige Fragen untersagte, hat es verschuldet, daß zwischen den verschiedenen katholischen Theologen selbst Grundfragen noch heute strittig sind, und daß zwischen der strengen katholischen Praxis, die sich außer auf ¶ Thomas von Aquino vor allem auf ¶ Bellarmin (De purgatorio) stützt, und der modernen katholischen Theologie ungerügt große Differenzen bestehen. Der Streit dreht sich einerseits um die Frage nach der eigentlichen Bestimmung des F.s, ob in ihm nur die noch nicht abgebüßten zeitlichen Sündenstrafen abgebüßt werden, sodaß das F. vor allem Strafort ist, oder ob sich, wie der lateinische Name es nahelege, dort ein allmählicher sittlicher Läuterungsprozeß in den armen Seelen abspiele, so daß sie nicht nur von allen noch nicht getilgten läßlichen Sünden, sondern auch von allen ihnen noch vom Erdenleben anhaftenden ungeordneten Neigungen befreit werden, die nach der Lehre des ¶ Suarez und der Mehrzahl der Theologen nicht erst allmählich durch das F. gehoben werden, sondern sofort nach dem Tode bezw. sofort nach dem Eintritt in das F. durch einen Akt intensivster Gottesliebe schwinden, sodaß nach Suarez und den ihm Folgenden (gegen ¶ Schell, Frz. Schmid, u. a., s. Literatur) das F. bloßer Strafort ist. Eine zweite Streitfrage ist die Frage nach der Beschaffenheit des Feuers, ob wirkliches Feuer (so Thomas, Bellarmin: ignis corporeus, Bautz, Hense, u. a.) oder ob Feuer nur geistig, bildlich gemeint ist (so Schell, ¶ Möhler, u. a.); hier bestände die Strafe nur in der Entziehung der seligen Anschauung Gottes (poena damni), dort außerdem in dem körperlichen Schmerz (poena sensus), den das wirkliche Feuer, vielleicht das aus der Hölle in den dieser nahen F.-Ort hinüberwirkende höllische Feuer, verursacht. Diese Frage nach dem Ort des F.s hat übrigens ebenso die Gemüter erregt, wie endlich die Frage nach der Wirkung der Seelenmessen, betreffs deren es sich fragt, ob sie nur als Fürbitten (per modum suffragii) den „armen Seelen“ zu gute kommen (so Bellarmin), oder ob sie absolut wie die Sakramente ex opere operato und direkt sündentilgend (modo solutionis) wirken.

Die katholische Kirche führt ihre F.lehre bis aufs NT zurück; Beweisstellen sind Mtth $5_{22.25}$ f 12_{32} Phil 2_{10} f I Petr 3_{18} ff u. a., vor allem aber I Kor 3_{11-15}, wo Paulus aber, wenn ein „Fegefeuer“ (¶ Eschatologie: III, 3 e), so doch nicht das römisch-katholische lehrt, da es sich bei ihm um eine Feuerprobe beim Endgericht (nicht am Todestag) bezw. um die mit dem jüngsten Tag verbundenen Feuererscheinungen (vgl. II Thess 1_{8}) handelt. Den zweiten Locus classicus für die Lehre vom F. liefern die Apokryphen des AT, II Makk 12_{42-46}, wodurch man — hier mit größerem Recht — die Fürbitte für die „armen Seelen“ und die Erlösbarkeit dieser im Zwischenzustand lebenden begründet. Obwohl die Idee der allmählichen Seelenreinigung nach dem Tode in sehr vielen alten Religionen und bei vielen alten Philosophen begegnet (Parsismus; Platonismus; Stoiker: ĕmpýrōsis; Orphismus) und die Anschauung von der reinigenden Kraft des Feuers alt ist, und wiewohl beides auch mit urchristlichen Gedanken verträglich wäre, so haben doch erst ¶ Clemens von Alexandrien (Stromateis VII 6_{34}) und ¶ Origenes (Contra Celsum V 15 VI 26; In Lucam hom. XIV, u. ö.) das F. als Läuterungsfeuer in den Kreis der christlichen Eschatologie hineinbezogen (Origenes: sacramentum purgans); nach beiden brennt es aber nicht äußerlich, sondern wirkt geheimnisvoll innerlich. Während dann im Morgenland diese Vorstellung (außer bei ¶ Gregor von Nyssa, ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Basilius d. Gr.) wieder fallen gelassen ist, hat sie das Abendland, das auch an der Annahme verschiedener Stufen der Seligkeit größeres Interesse bekundet hat, durch ¶ Ambrosius, ¶ Augustinus (De civitate Dei XXI 23 f, XXII 30; Enchiridion 68 f 109: ignis purgatorius) und endlich durch ¶ Gregor I, den Großen (Dialog. IV, 39) weiter ausgebaut, nachdem sie schon durch ¶ Tertullian (De anima 57 f) und ¶ Cyprian (Epistola 52) vorbereitet war. Die Idee wurde zur Lehre von dem sinnlich quälenden Feuer und verband sich mit dem Fürbittsystem, hernach mit dem Ablaßsystem (¶ Bußwesen: III) der Kirche, deren Autorität dadurch gesteigert wurde, daß sie selbst in dieses F. hineinzureichen vermochte. Eine offizielle Abstimmung über diese Lehre und ihre Annahme durch Mehrheitsbeschluß erfolgte erst auf dem Konzil zu Florenz von 1439.

An Widerspruch hat es dieser Lehre gegenüber im Mittelalter nicht gefehlt. Er kam einerseits von Seiten derer, die die hierarchischen Mißstände angriffen und demgemäß auch die hierarchische Ausbeutung des Dogmas vom F. bekämpfen mußten (¶ Wiclif, ¶ Hus, ¶ Ruchrath von Wesel, Wessel ¶ Gansfort u. a.); andererseits wurde seit den Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) mehr bekannt, daß die griechisch-orthodoxe Kirche das F. und die Idee von reinigenden Leistungen der abgeschiedenen Seelen nicht guthieß: die Griechen und Orientalen kennen Gebete und Almosen für die Toten, aber kein Drittes neben Paradies und Hölle (¶ Confessio orthodoxa I, 66) und rechnen die F.-Lehre zu den Unterscheidungslehren, während die ¶ Unierten Kirchen des Orients samt den andern spezifisch römischen Lehren auch das F. anerkennen mußten; einzelne griechische Theologen haben es unter dem Einfluß des Abendlandes übernommen. Die Opposition erreicht im Abendland ihren Höhepunkt in der Reformation, die diese in der ganzen antievangelischen katholischen Rechtfertigungs- und Sündenlehre wurzelnde F.-Lehre nicht ertragen konnte. Schon die Thesen Luthers greifen die Ablässe für die Verstorbenen an. An Melanchthons ¶ Confessio Augustana gefiel es Luther nicht, daß die F.-Lehre nicht ausdrücklich als Irrlehre gekennzeichnet war, sodaß Melanchthon der Ausgabe von 1533 und der Variata (Art. 12) eine Verdammung hinzufügte. Luther selbst hat dann in den ¶ Schmalkaldischen Artikeln das F. und alles, was damit zusammenhängt, als Teufelsspuk (mera diaboli larva) bezeichnet. Die Schweizer dachten ebenso. Dem Protest der Evangelischen war es zu danken, wenn das Tridentinum indirekt eingestand, daß mit dem F. viel Unfug getrieben worden und viel Aberglauben verbunden

gewesen sei; aber die sana doctrina de purgatorio ist von ihm aufrecht erhalten, freilich nicht durch Anathema geschützt.

RE^{3} V, S. 788 ff; — KL^{2} IV, S. 1284 ff (Hense); — KHL I, S. 1434 f; — Markus Landau: Hölle und F. im Volksglauben, Dichtung und Kirchenlehre, 1909 (mit vielen religionsgeschichtlichen Parallelen zu den christlichen Anschauungen); — E. Teichmann: Paulinische Vorstellungen von Auferstehung und Gericht, 1896; — G. Anrich: Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom F., 1902; — Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909^{4}, S. 616_1. 694_4; II, 1909^{4}, S. 66_1. 67_1; III, 1897^{3}, S. 246 f. 535 ff; — Ders.: ChrW 1900, S. 61 f; — Friedr. Loofs: Symbolik I, 1902, S. 300 ff; — Joseph Bautz: Das F., 1883; — Joseph Pohle: Lehrbuch der Dogmatik III, 1906^{3}, S. 684 ff; — Schell: Katholische Dogmatik III, 2, 1893; — Frz. Schmid: Das F. nach katholischer Lehre, 1904; — Ders.: Die Seelenläuterung im Jenseits, 1907; — A. Steeger: Das große Armeseelenbuch, 1906; — Julius Schmitt: Armeseelenfreund (Zeitschrift, seit 1897). — Ueber die ausgedehnte populäre Literatur der „Armeseelenbüchlein", „Himmelsschlüssel", „Armeseelenfreunde", „Armeseelenblätter" u. dgl. vgl. die jährlichen Berichte im JB. **Zscharnack.**

Fegfeuerbibel heißt die 1670 mit Vorrede des Nürnberger Predigers Joh. Mich. Dilherr erschienene Bibel, die im Judasbrief V.$_{23}$ die Worte hat: „Und rückt sie aus dem Fegfeuer". **Zsch.**

Feiern im alten Israel ¶ Feste und Feiern Israels.

Feiertage, rechtlich. Verwaltungsrechtlich fallen die staatlichen F. in der Regel mit den von den privilegierten Religionsgesellschaften anerkannten zusammen. Ausnahmen bestehen in Deutschland für das Zivilprozeß- und Strafprozeßverfahren, indem die Reichszivilprozeßordnung in § 216 anordnet, daß auf Sonn- und allgemeine Festtage Termine nur in Notfällen anzuberaumen sind, ferner in § 761, daß an solchen Tagen nur mit Erlaubnis des Amtsrichters eine Vollstreckungshandlung vorgenommen werden darf, indem weiter die Reichszivilprozeßordnung in § 188 und die Reichsstrafprozeßordnung in § 37 unter Hinweis auf jenen § 188 vorschreibt, daß an Sonntagen und allgemeinen F.n eine Zustellung, sofern sie nicht durch Aufgabe zur Post erfolgt, nur mit richterlicher Erlaubnis bewirkt werden darf, — und für das gesamte bürgerliche Recht. So bestimmt das Bürgerliche Gesetzbuch für das Deutsche Reich, daß eine Willenserklärung, die an einem „Termin" abzugeben ist, oder eine Leistung, die dann zu bewirken ist, erst am nächstfolgenden Werktag abgegeben zu werden braucht, wenn der Termin auf einen Sonntag oder einen anderen am Erklärungs- oder Leistungsorte allgemein anerkannten F. fällt. Ebenso wird eine Frist, die an einem jener Tage enden soll, bis auf den nächsten Werktag verlängert; auch die Verjährungsfrist. Der Kreis der allgemeinen F. ist je nach den konfessionellen Verhältnissen verschieden gezogen. Im Großherzogtum Hessen z. B. sind allgemeine F. (außer den Sonntagen) im Sinne des bürgerlichen Rechts, der Zivilprozeßordnung und der Strafprozeßordnung für alle Provinzen: Neujahrstag, Charfreitag, Ostermontag, Christi Himmelfahrtstag, Pfingstmontag, erster und zweiter Weihnachtsfeiertag, in der Provinz Rheinhessen außerdem Fronleichnamstag, Mariä Himmelfahrtstag und Allerheiligentag. Das Großherzogtum Baden hat der „weltlichen Feier" unterworfen: außer den Sonntagen alle den beiden christlichen Konfessionen gemeinsamen F. und die besonderen F. einer christlichen Konfession in den Gemeinden, in denen diese Konfession allein Pfarrrechte hat. — Nach § 105 a der deutschen Reichsgewerbeordnung können die Gewerbetreibenden die Arbeiter zum Arbeiten an Sonn- und Festtagen nicht verpflichten; jedoch finden sich bereits in diesem Gesetz und in zahlreichen Reichs- und Landesgesetzen Ausnahmen von dieser Regel (Vergleiche auch §§ 62, 76 des Deutschen Reichshandelsgesetzbuchs und § 127 der Reichsgewerbeordnung). Nach dem Oesterreichischen Gesetz vom 25. V. 1868 kann niemand genötigt werden, sich an den Feier- und Festtagen einer ihm fremden Kirche oder Religionsgesellschaft der Arbeit zu enthalten; jedoch ist während des Gottesdienstes jede nicht dringend notwendige öffentliche Arbeit einzustellen. Die meisten deutschen Bundesstaaten bestrafen öffentliche oder geräuschvolle Hantierungen an Sonn- und F.n und machen nur für die Landwirtschaft in Notfällen eine Ausnahme. Im übrigen ist die Sonntagsruhe reichs- und landesgesetzlich ziemlich einheitlich geregelt. Nach § 360 Nr. 1 des Deutschen Reichsstrafgesetzbuchs ist strafbar, wer den gegen die Störung der Feier der Sonn- und Festtage erlassenen Anordnungen zuwiderhandelt. — In den Ländern, in welchen „Trennung von Staat und Kirche" besteht, ist die öffentliche Sonntags- und Feiertagsruhe meist beseitigt. So in Frankreich schon durch Gesetz vom 12. Juli 1880; jedoch werden hier die Sonntage und eine Reihe katholischer F. als staatliche Ruhetage gehalten, und die Geschäftswelt hat die Feiertagsruhe wie früher beibehalten; öffentliche Beamte bleiben als solche kirchlichen Feiern fern. In Mexiko sind ebenfalls allgemeine F. staatlich nicht anerkannt, sondern nur Sonntage und Ruhetage. Dagegen erkennt Holland die kirchliche Sonntagsruhe an; ebenso Nord-Amerika. — ¶ Bußwesen: VII (Bußtag), 1, ¶ Sonntagsruhe. **Friedrich.**

Feindesliebe ¶ Liebe.

Feine, Paul, ev. Theologe, geb. 1859 in Golmsdorf b. Jena, 1884 Gymnasiallehrer in Jena, 1886 Erzieher der fürstl. Wiedischen Prinzen, 1889 Gymnasiallehrer in Göttingen, 1893 Privatdozent in Göttingen, 1894 Prof. in Wien, 1907 o. Prof. in Breslau.

Vf. u. a.: Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte, 1891; — Jesus Christus und Paulus, 1902; — Die Erneuerung des paulinischen Christentums durch Luther, 1903; — Das Christentum Jesu und das Christentum der Apostel in ihrer Abgrenzung gegen die Religionsgeschichte, 1904; — Paulus als Theologe, 1906; — Theologie des Neuen Testaments, 1910. **Andrä.**

v. Felbiger, Johann Ignaz (1724—1788), Pädagoge der katholischen Aufklärung. Geboren in Glogau, trat F. nach vollendetem Theologiestudium 1746 in das Augustinerchorherrenstift zu Sagan ein, dessen Abt er 1758 wurde. Offenen Blicks für die Schäden des nur auf gedächtnismäßiges Lernen ausgehenden Volksschulunterrichts, begann er zunächst im Stiftsgebiet an dessen Hebung zu arbeiten. Ohne inhaltlich von dem ¶ Katechismus Romanus und dem katholischen Dogma abzugehen, folgte er in formeller und methodischer Beziehung der aufgeklärten Pädagogik und nahm ihre synthetische Methode (¶ Katechetik) an. Er scheute sich nicht,

bei anerkannten protestantischen Pädagogen in die Lehre zu gehen; er besuchte 1762 den Leiter der Berliner Realschule ¶ Hecker und 1765 dessen früheren Gehilfen, damaligen Abt des Klosters Berge, Joh. Friedr. Hähn, dessen Tabellar- oder Buchstabenmethode er übernahm (daher Sagansche Methode genannt; die Unterrichtsstoffe, umfangreichere in Tabellenform, werden zur Unterstützung des Gedächtnisses an die Wandtafel geschrieben, aber meist nur durch den Anfangsbuchstaben der einzelnen Wörter angedeutet). Als königlich-preußischer Inspizient an die Spitze des katholischen Schulwesens Schlesiens und der Grafschaft Glatz gestellt, schuf er 1765 das katholische Lehrerseminar in Breslau und das katholische „Landschulreglement" für Schlesien (auf Grund des Generallandschulreglements von 1763). 1774 trat er, von Friedrich dem Großen beurlaubt, in die Dienste Maria Theresias über, erst nur vorübergehend zur Ausarbeitung des „Allgemeinen Schulplans für die deutschen Schulen in den k. k. Erbländern" (1774), seit 1778 fest angestellt als Propst zu Preßburg und Oberdirektor des österreichischen Normalschulwesens, für das er auch den „Katechismus für die österreichischen Staaten" (1777) schrieb. Unter ¶ Joseph II verlor er seinen Einfluß und war nur noch kurze Zeit (1782) mit der Reform des ungarischen Schulwesens beauftragt.

Außer den angeführten Schulordnungen und dem Katechismus seien von seinen Schriften genannt: sein Hauptwerk: Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute, (1768; Neuausgaben von Wilh. Kahl, (1900) 1905[2], von Schiel, 1902, von Gottfr. Lennarz, 1906). — Ferner: Kleine Schulschriften, 1772; — Kern der Geschichte des AT und NT mit beigefügten kurzen Sittenlehren; — Methodenbuch, 1775 (Neuausgabe: mit geschichtlicher Einleitung über das deutsche Volksschulwesen vor F. und über das Leben und Wirken F.s und seiner Zeitgenossen Ferd. Kindermann und Alexius Vinzenz Parzizek bearbeitet und mit Erläuterungen versehen von J. Panholzer, 1892); — F.s Schriften im Auszug erschienen 1904 (in „Beiträgen zur österreichischen Erziehungs- und Schulgeschichte" V, 3). — KL[2] IV, S. 1299 ff; — KHL I, S. 1437; — F. X. Thalhofer: Entwickelung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe, 1899, S. 58 ff; — Franz Volkmer: F. und seine Schulreform, 1890; — E. G. Walther: Die Grundzüge der Pädagogik J. v. F.s, 1903; — W. O. Nicolay: D. Reformator d. kathol. Schulwesens in Schlesien und Oesterreich J. v. F., 1908 (Diss); — Ant. Weiß: Geschichte der Theresianischen Schulreform in Böhmen, 1907—08. **Zsch.**

Felddiakonie nannte man 1866 und 70/71 die freiwillige ¶ Krankenpflege (4) im Kriege durch evangelische Genossenschaften (¶ Wichern). Die Mitglieder der „Genossenschaften für freiwillige Krankenpflege im Kriege" (seit 1886) werden oft kurz Felddiakonen genannt.

In RE[3] V, S. 792 ff wird unter F. die gesamte freiwillige Krankenpflege im Kriege behandelt. **Israel.**

Feldgeist, Feldteufel. So übersetzt Luther das hebräische Wort se'îrîm, den Faunen vergleichbare Wesen des hebräischen Volksglaubens, bocksgestaltige Dämonen der Wüste. V Mose 32$_{17}$ übersetzt er mit „Feldteufel" das hebräische schēdîm, Dämonen, wohl entlehnt aus assyrisch schēdu, Stiergott, Dämon. — ¶ Geister, Engel, Dämonen. **G.**

Feldmann, Franz, katholischer Theologe, geb. 1866 in Hüsten (Westfalen), 1896 Repetent, 1900 Professor an der philosophisch-theologischen Fakultät Paderborn, 1903 außerordentlicher, 1908 ordentlicher Professor für alttestamentliche Exegese und orientalische Philologie an der Universität Bonn.

Vf.: Syrische Wechsellieder von Narses, syrisch und deutsch, 1896; — Textkritische Materien zum Buch der Weisheit, 1902; — Der Knecht Gottes in Isaia Kap. 40—55, 1907. **Kübel.**

Feldprediger, evg., und evg. Militärseelsorge, ¶ Armee: II.

Feldpropst, katholischer, und katholische Militärseelsorge. Der F., vom Kaiser bestallt, gehört kirchlich zu den Titular-Bischöfen der katholischen Kirche und ist staatsamtlich hinsichtlich der militärkirchlichen Angelegenheiten dem Kriegsministerium und dem Kultusministerium unterstellt. In den militärkirchlichen Angelegenheiten liegt ihm die allgemeine Aufsicht und Fürsorge ob, wie sie u. a. in jährlichen Besichtigungsreisen (ev. mit Firmungen verbunden), in dem Vorgesetztenverhältnis gegenüber allen anderen katholischen Militärgeistlichen, in der alle 3 Jahre stattfindenden Versammlung der Oberpfarrer in Berlin, in der Einweihung von Kirchen und in Anregungen beim Ministerium ihren Ausdruck findet. Dem F. zur Seite steht, eventuell als Vertreter, ein Generalvikar. Die Organisation des katholischen Militär- und Marine-Kirchenwesens ist dem evangelischen analog. Die Oberpfarrer (übrigens ohne den Titel Konsistorialrat) vertreten die militärkirchlichen Interessen eines oder mehrerer Armeekorps durch Visitationen, Konferenzen und Exekutive behördlicher Anordnungen. Sie stehen zu den Geistlichen ihres Bezirks im Verhältnis nicht eines Vorgesetzten, sondern eines Dechanten oder Erzpriesters. — Die Divisions-, Garnisons-, Kadettenhaus- und Marinepfarrer werden vom F. mit Genehmigung der beiden genannten Minister ernannt, die Hilfsgeistlichen auf Kündigung angestellt. In vielen Standorten liegt die Militärseelsorge einem widerruflich beauftragten Zivilgeistlichen ob. Als obere Militärbeamte unterstehen die Militärgeistlichen (mit Ausnahme des Feldpropsten) einer doppelten Reihe von Vorgesetzten, einerseits den vorgesetzten Militärbefehlshabern, andererseits den oben bezeichneten Beamten und Behörden, und gelten dementsprechend als von ihrer zivilkirchlichen Behörde beurlaubt.

Katholische militärkirchliche Dienstordnung von 1902; — A. H. Krose: Kirchliches Handbuch, 1909. **Heydorn.**

Felgenhaver, Paul (1593 bis etwa 1660), war eine Zeitlang Diakonus in Wittenberg, mußte aber diese Stadt wohl seiner „schwärmerischen" Anschauungen wegen verlassen. Er kehrte in seine böhmische Heimat zurück, begab sich aber infolge des Verlaufs des dreißigjährigen Krieges 1623 nach Amsterdam, das vielen anderswo Verfolgten Zuflucht bot. Später lebte er in Norddeutschland, eine Zeitlang in Hamburg. In seiner „Chronologie" stellte er absonderliche Berechnungen des Weltanfangs und Weltendes sowie des Geburtsjahres Jesu auf; in seinem „Zeitspiegel" bekämpfte er die lutherische Kirche und Geistlichkeit. Diesen Schriften (v. Jahre 1620) folgten noch viele andere, meist kleine, die vom niederen Volk trotz des Protestes der Geistlichkeit eifrig gelesen wurden. — ¶ Mystik, geschichtlich, ¶ Theosophie.

RE[3] VI, S. 23 f; — ADB VIII, S. 278 f. **Mehlhorn.**

de Felice, Guillaume Adam (1803

—1871), französischer protestantischer Theologe, geboren in Otterberg im damaligen französischen Departement Mont-Tonnerre (Donnersberg), studierte 1821—1825 in Straßburg und wurde 1828 Pfarrer in Bolbec. Hier entfaltete er eine vielseitige journalistische Tätigkeit: politisch liberal, schrieb er in E. de Girardins Presse und den New York Observer; theologisch streng konservativ war er neben Alex. ¶ Vinet der Hauptmitarbeiter des Semeur und der Archives du Christianisme. 1838 erhielt er den Lehrstuhl für Moral und geistliche Beredsamkeit an der Fakultät Montauban, die ihm und seinen Kollegen ¶ Jalaguier und Ad. ¶ Monod ihre Blütezeit verdankte. Auch auf der Kanzel war er neben Ad. Monod der bedeutendste Vertreter der Orthodoxie des Réveil. Während des Krieges 1870 legte er sein Amt nieder und zog sich nach Lausanne zurück.

Außer zahlreichen Artikeln und Broschüren schrieb de F.: L'histoire des protestants de France, (1864) 1895[8], die verbreitetste populäre Geschichte des französischen Protestantismus, auch ins Deutsche, Englische und Holländische übersetzt. — Nach seinem Tod erschienen Sermons, 1873. — Ueber F.: J. Pédézert: G. de F. professeur et prédicateur, (in: Souvenirs et Etudes, 1888); — F. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses, Bd. IV, S. 686 ff. **Lachenmann.**

Felicissimus, um 250 Diakon in Karthago, ¶ Lapsi.

Felicitas, 1. karthagische Märtyrerin, ¶ Perpetua und Felicitas.

2. römische Märtyrerin, die als Witwe mit ihren sieben Söhnen Januarius, Felix, Philipp, Silvanus, Alexander, Vitalis, Martialis zur Zeit des Kaisers Antoninus (Pius? oder Mark Aurel?) den Tod erlitten haben soll, nachdem der Stadtpräfekt Publius (P. Salvius Julianus, 162?) sie und ihre Söhne vergeblich zu bekehren versucht hatte. Diese schon im alten römischen Martyrologium (10. Juli; 23. Nov.) angedeutete Geschichte erinnert an die der Symphorosa und ihrer sieben Söhne (unter Hadrian) und ist wie diese eine Nachbildung des jüdischen Martyriums aus dem IV Makkabäerbuch Kap. 8 ff. F. galt ursprünglich nicht als die Mutter der 7 Märtyrer, die auch, soweit sich ihre Grabinschriften (Felix und Philippus in der Priscilla-Katakombe, Januarius in der des Prätextatus) gefunden haben, nicht als Brüder bezeichnet werden und wohl zu verschiedenen Zeiten gestorben sind; sie sind auch an vier verschiedenen Stellen begraben. Die Reliquien des Alexander spielen auch in Deutschland eine Rolle; Wildeshausen (in Holstein-Oldenburg), Kloster Ottobeuren (in Schwaben) und Neuwerk (bei Halle) erhoben den Anspruch, sie zu besitzen.

Texte in Ruinarts Acta martyrum sincera, S. 72 ff, und in den Acta martyrum der Bollandisten (Juli); — J. B. Lightfoot: The Apostolic Fathers II, 1885: St. Ignatius, Bd. I, S. 508 ff; — J. Führer: Ein Beitrag zur Lösung der F.-Frage, 1890 (GPr, Freising); — KL[2] IV, S. 1304 ff; — KHL I, Sp. 1439; — Albert Ehrhard: Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880, Bd. I, 1894, S. 573 ff. **Zscharnack.**

Felix, 1. Name von 5 Päpsten.

I (269—294). Aus der getrübten Ueberlieferung über F. — er soll eine Bestimmung über den Gottesdienst an Märtyrergräbern erlassen haben und selbst als Märtyrer gestorben sein — ist nur eine Tatsache genügend verbürgt, die Entscheidung des Kaisers Aurelianus (270—275) im antiochenischen Bilderstreit (¶ Paulus von Samosata), das Kirchenhaus sei demjenigen Bischof einzuräumen, mit dem die Bischöfe in Italien und in Rom kirchlichen Verkehr pflegten.

RE[3] VI, S. 24.

II (355—358). Früher Archidiakon der römischen Kirche, hatte F. bei Verbannung des Papstes ¶ Liberius sich eidlich verpflichtet, bei dessen Lebzeiten keinen anderen als Bischof von Rom anzuerkennen. Noch im Jahr 355 ließ er selbst sich zum Papst wählen und von arianischen Bischöfen weihen, um den Anschluß an die Unionspolitik des Kaisers Constantius II (335—361) darzutun. Da das Volk widerstrebte, willigte der Kaiser in die Rückkehr des Liberius, dachte freilich an eine gemeinsame Wirksamkeit des F. und des Liberius, die aber durch die Vertreibung des F. (358) vereitelt wurde.

RE[3] VI, S. 24 f.

III (483—492), wurde mit Zustimmung des Königs Odovakar (476—493) zum Papst gewählt. Die Gegnerschaft wider die monophysitische Politik unter Kaiser Zeno (¶ Monophysiten) führte zum Bruch zwischen der abend- und der morgenländischen Kirche; F. verlangte in Glaubenssachen Unterwerfung unter das Urteil des Stellvertreters Petri und Wiederherstellung des Symbolum Chalcedonense v. J. 451.

RE[3] VI, S. 26 f.

IV (526—530), von Theoderich dem Großen (493—526) nach dem Tode des eingekerkerten ¶ Johannes I den Römern als Papst aufgezwungen. Erwähnt sei, daß die endgültige Verurteilung des Semipelagianismus durch die Synode von Orange (529) auf ihn zurückzuführen ist.

RE[3] VI, S. 26 f.

V (1439—1449), ursprünglich Herzog Amadeus von Savoyen (geb. 1383). Er hatte auf die Regierung seines Herzogtums und der Grafschaft Genf zu Gunsten seines Sohnes Ludovico verzichtet und sich nach Ripaille am Genfer See zurückgezogen, um hier als Dekan einer von ihm gegründeten ritterlichen Eremitengenossenschaft vom Orden des hl. Mauritius zu leben. Auf ihn lenkten sich die Blicke des mit ¶ Eugen IV zerfallenen Basler Konzils. Er nahm die Wahl im Januar 1440 an. Seine Amtszeit war ausgefüllt mit Versuchen zur Bildung einer ¶ Kurie, mit Streitigkeiten um Geldforderungen mit dem Konzil selbst. Die deutsche Nation kehrte 1447 unter die Obedienz Eugens IV zurück, und gedrängt u. a. von Frankreich, England und Lothringen entsagte F. seiner Würde am 7. April 1449. Er kehrte zurück nach Ripaille, wo er am 7. Januar 1451 starb, der letzte in der Reihe jener 39 Gegenpäpste, die von der katholischen Kirche als solche gezählt werden.

RE[3] VI, S. 27 f; — J. Loserth: Geschichte des späteren Mittelalters, 1903, S. 524 ff. **Werminghoff.**

2. von Aptunga ¶ Donatismus.

3. der Heilige. Unter den verschiedenen Heiligen des Namen F. ist der bekannteste der Züricher Stadtheilige, der zusammen mit seiner Schwester Regula in der Züricher Gegend gepredigt und unter Maximian das Martyrium erlitten haben soll. Die älteste uns erhaltene Fassung seiner Legende stammt aus dem Anfang des 9. Jhd.s, schildert der beiden Geschwister Leiden mit den typischen Farben und verfehlt auch nicht mit einem besonders, aber nicht ein-

zig, in Nordgallien sich findenden Motiv zu erzählen, wie die beiden Heiligen nach ihrer Enthauptung ihre Köpfe noch 40 Ellen weit getragen und sie dort niedergelegt haben, wo sie begraben sein wollten. Beider Martyrium ist, wie die Legende sagt, dem hl. Mönch Florentius offenbart worden.

RE[3] VI, S. 30; — KL[2] IV, S. 1319 f; — KHL I, Sp. 1439 ff; — H. Günter: Legenden-Studien, 1906, S. 95 ff. **Loeschcke.**

4. römischer Statthalter in Palästina 52—60 n. Chr. Nach Tacitus: Hist. V, 9 hat er „mit aller Grausamkeit und Lüsternheit königliches Recht in sklavischer Sinnesart gehandhabt". Die Apgsch 24_{24} erwähnte Drusilla, eine Jüdin, Tochter Agrippas I, hatte er durch einen Magier Simon aus Cypern ihrem Mann Azizus, König von Emesa, kurz nach ihrer Hochzeit abspenstig gemacht und geheiratet. (Josephus: Jüd. Altert. 20, 7, 2). Unter ihm stieg die Gärung im jüdischen Volke. Er hatte mit den Zeloten und Sikariern zu kämpfen, politischen Eiferern, von denen letztere, mit kleinen Dolchen (lat. sicae) bewaffnet, ihre politischen Gegner sogar meuchlings ermordeten (vgl. Apgsch 21_{38}, Josephus: Jüd. Altert. 20, 8, 5). In die letzte Zeit seiner Prokuratur fällt die Gefangenschaft des ¶ Paulus in Cäsarea (Apgsch 23 f). Wahrscheinlich 60 n. Chr., nach Ad. Harnack schon etwa 56 n. Chr., wurde er von Nero abberufen. — ¶ Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian.

Schürer[3], 1901, S. 571—579; — ‡ W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) I, 1907, S. 142 f. **Fiebig.**

5. Minucius, ¶ Minucius Felix.

6. von Urgellis ¶ Christologie: II, 3 c.

7. von Valois ¶ Dreifaltigkeitsorden.

Felizianerinnen (Schwestern vom heil. ¶ Felix), auch Kapuzinerinnen vom III. Orden des hl. Franziskus (¶ Tertiarier), religiöse Genossenschaft für Jugendunterricht, 1865 in Krakau entstanden; daselbst das Zentralhaus und im Bistum Krakau 15 Niederlassungen. Seit 1875 wirken die F. auch in Nordamerika, wo sie die Kinder der polnischen Einwanderer unterrichten; hier 2 Mutterhäuser in Detroit (Mich.) und Doyle (New-York) und gegen 20 Niederlassungen. Neuerdings auch in Galizien wirkend. **Joh. Werner.**

Fell, 1. John (1625—86), englischer Theologe. In Christ-Church zu Oxford gebildet, wurde er 1660 Dekan von Christ-Church, war 1666—69 Vizekanzler der Universität und stieg 1676 zum Bischof von Oxford auf. F. war ein Schüler des als Prediger und als Bibelerklärer gleich berühmten Henry Hammond, dessen Biographie (Life of H. H.) er 1660—62 schrieb. Als Patristiker gab F. Cyprians Werke (1662) heraus, als Exeget schrieb er z. B. Paraphrasen über die paulinischen Briefe (1702), als biblischer Textkritiker das anonyme, oft aufgelegte Werk Novi Testamenti libri omnes (1675), wo dem Elzevirschen Texte (¶ Bibel: II B, 6), zum Teil im Anschluß an Waltons englische Polyglotte von 1657, Varianten aus mehr als 100 Handschriften und aus den alten Uebersetzungen (auch der koptischen und gotischen) beigefügt sind, ohne daß F., was ¶ Wettstein ihm vorwirft, den Text darnach neugestaltet hätte. Unter F.s Einfluß hat J. ¶ Mill seine berühmte Ausgabe begonnen.

Dictionary of National Biography (von Stephan und Lee) XVIII, S. 293 ff; — Allibones Dictionary of english literature I, S. 584 f. **Zsch.**

2. Margaretha, ¶ Quäker.

v. Fellenberg, Philipp Emanuel (1771—1844), pädagogischer Reformer und Organisator. Geboren in Bern. Anfangs politisch tätig. Kauft 1799 das Gut Hofwil bei Bern und organisiert hier eine Erziehungsanstalt. Hier verfolgt er ähnliche Ideen, wie ¶ Pestalozzi. (Dieser ließ auch seine nachbarliche Anstalt Münchenbuchsee 1804—05 mit in die F.sche Organisation einbeziehen, ein Verhältnis, das bei der Verschiedenheit beider Männer nicht von Dauer sein konnte: Pestalozzi die Selbstlosigkeit selbst, kein Rechner und ungeschickt zum Regieren, F. eine eigenwillige, weltkluge, kühl berechnende Herrschernatur. Auch ein zweiter Versuch, 1817, Pestalozzi vor dem Zusammenbruch in Yverdon zu retten und ihn dann für F. zu gewinnen und zu verwerten, scheiterte.) — F.s Erziehungsziel bestand, wie das Pestalozzis, in einer Verbindung von Menschheitsbildung und Berufsbildung. Doch während Pestalozzi in seinen Romanen die Jugendbildung wesentlich an die Hausindustrie anschließt, betont F. stärker die Landwirtschaft. Hofwil sollte sich als landwirtschaftlicher Musterbetrieb selbst erhalten und zugleich das Vorbild eines „Menschbildungslaboratoriums" sein, wie solche in jedem einigermaßen zivilisierten Lande auf dem ganzen Erdenrunde anzulegen wären. 1804 gründete F. in Hofwil für die „niederen" Klassen die landwirtschaftliche Schule (= Armen- oder Industrieschule). 1807—1820 leitete er zugleich ein „höheres landwirtschaftliches Institut zur Bildung rationeller Landwirte"; die Bewirtschaftung des Landes sollte „der einigende Mittelpunkt der Nationalerziehung" sein. 1808 richtete er eine Erziehungsanstalt für die höheren Stände ein. Eine Haushaltungsschule für Mädchen, eine Kleinkinderschule, schließlich auch (1830) eine „Realschule" für den Mittelstand gliederten sich an. Für die Lehrerbildung wirkte F. durch besondere Kurse (heftig wurde er angegriffen von Albert ¶ Bitzius in den „Leiden und Freuden eines Schulmeisters"). — Die Pestalozzischen Gedanken der Fürsorge für die niederste Menschheit im Rahmen der Hofwiler Anstalten zu verwirklichen, gelang Joh. Jakob ¶ Wehrli, der 1810 die 1804 gegründete Armenanstalt übernahm, sie bis 1833 leitete und zur Musteranstalt machte. — Goethe, dem Pestalozzi verleidet war, ließ sich sehr für die F.schen Anstalten einnehmen und benützte sie als Vorlage für die berühmte „Pädagogische Provinz" in Wilhelm Meisters Wanderjahren. Es entging ihm dabei, daß gerade das, was er an F. am höchsten schätzte, aus dem Gedankenreichtum Pestalozzis stammte.

O. Hunziker: Ph. E. v. F., in: Schweizerische Zeitschrift für Gemeinnützigkeit, 1871; — Ders.: Pestalozzi und F., 1897; — Ders. in: Pestalozziblätter XII, 1891, S. 36 ff; — Hirzel: F., in: K. A. Schmids Enzyklopädie des ges. Unterrichts- und Erziehungswesens, Bd. II, 1878[2], S. 418—426; — R. Dietrich: F., in EHP II, S. 792—807; — Paul Natorp: Pestalozzis Leben und Wirken, 1905, Kap. 5, § 27—29, u. Kap. 7, § 14; — Karl Muthesius: Goethe u. Pestalozzi, 1908, Kap. 8. **Schiele.**

Fellow (= Genosse; abgekürzt F), Name der ordentlichen Mitglieder der an den englischen Hochschulen (¶ Cambridge, ¶ Oxford) bestehenden und reich ausgestatteten Kollegien; als sol-

che kamen früher alle Studenten, später meist nur die Graduierten (Baccalaureus, Magister, Doktor) in Betracht. Sie behielten, auch wenn sie nach Beendigung der Studien auswärts wohnten, ihre Einkünfte und ihre Stimme im Kolleg. Als Geistliche betrachtet, waren die F.s zum ¶ Zölibat verpflichtet. Die neuere Gesetzgebung hat an dem Ueberkommenen mancherlei geändert: der Zölibatszwang ist aufgehoben, und man ist bestrebt, die sogenannten idle fellowships (untätige F.s) zu beseitigen und die Gelder teils zu wissenschaftlichen Forschungszwecken, teils zur Ausstattung von Professuren, deren Inhaber als Tutor (Studienleiter) oder F. im höheren Sinne an den Kollegien amtieren, zu verwenden. — In weiterem Sinn ist F. der Name der Mitglieder jedes gelehrten Vereins oder jeder wissenschaftlichen Körperschaft.

Lord Curzon: Principles and methods of University Reform, being a letter addressed to the Univ. of Oxford (Teil 3: Bourses, exhibitions and fellowships), 1909. **Fich.**

Felten, Josef, kath. Theologe, geboren 1851 in Düren, 1877 Dozent der Theologie am bischöflichen St. Cuthberts College in Ushaw bei Durham (England), 1886 Kaplan in Süchteln, 1888 außerordentlicher und 1892 ordentlicher Professor für neutestamentliche Exegese in Bonn.

Vf.: Papst Gregor IX, 1886; — Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, 1887; — Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt, 1892; — Die Gründung und die Tätigkeit des Vereins vom heiligen Karl Borromäus, 1895. **Kübel.**

Feme ¶ Gerichtsbarkeit.

Feneberg, Michael Nathanael (1751—1812), kath. Theologe, geb. zu Oberdorf (Allgäu), Priester und Lehrer an verschiedenen Orten Bayerns, 1793 Pfarrer in Seeg b. Füßen, von 1805 an in Vöhringen, befreundet mit ¶ Sailer, war zu innerlichem, aus der Bibel genährtem, die Eigenart des religiösen Glaubens und in fast evangelischer Weise die Erlösung durch Christus betonendem Christentum gekommen, ohne sich eines Zwiespalts mit seiner Kirche bewußt zu sein. Zu seinen von ihm beeinflußten Kaplänen gehörten M. ¶ Boos, Chr. ¶ Schmid, ¶ Goßner. Verbreitet war seine von Wittmann herausgegebene Uebersetzung des NT.

RE³ VI, S. 31; — KL² IV, S. 1324 ff. **Mulert.**

Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1651—1715). Geb. auf dem gräflichen Schlosse Fénelon bei Sarlat (Périgord-Noir), wird er schon als Kind durch seine Mutter der heiligen Jungfrau geweiht. Nach kurzem Besuch der Universität Cahors treibt er zu Paris in einem jesuitischen Collège und dann im Seminar St.-Sulpice philosophische und theologische Studien. Sein sehnlicher Wunsch, als Missionar im Orient zu wirken, blieb unerfüllt; gewissermaßen zum Ersatz dafür trat er in die Bekehrungsarbeit an den Protestanten ein. 1678 übernahm F. die Leitung des für junge Konvertitinnen bestimmten Vereins der „Nouvelles catholiques“, und 1686 erhielt er den Auftrag, die besonders stark von der evangelischen Bewegung ergriffenen Landschaften Aunis und Saintonge zu rekatholisieren. Hier bricht er mit dem bisherigen System der Gewaltmaßregeln und ¶ Dragonaden und sucht vor allem durch das Wort (Predigt und katechetische Unterredung) auf die Abtrünnigen einzuwirken; nur im Falle der Hartnäckigkeit hielt auch er den Zwang für heilsam. Die starken äußerlichen Erfolge dieser zweijährigen Missionstätigkeit, deren Niederschlag der Traité sur le ministère des pasteurs (Beweis der Notwendigkeit priesterlicher Autorität als eines Bürgen reiner Lehre) bildet, machten ihn bekannt, und so übertrug ihm Ludwig XIV 1689 die Erziehung seiner drei Enkel. F. hatte bereits 1681 seine pädagogische Befähigung in dem Traité sur l'éducation des filles bewiesen und stellte auch jetzt seine literarische Begabung in den Dienst der Erziehungsarbeit (Fables, Dialogues des Morts, Vie de Charlemagne; für Herzog Ludwig von Burgund als den künftigen Herrscher war sein berühmtestes Buch bestimmt, die Aventures de Télémaque, das wider seinen Willen zum Druck gebracht wurde (1699). Dieser Fürstenspiegel erregte ungeheures Aufsehen; enthielt er doch, ohne eine direkte Satire zu sein, mannigfache Anspielungen auf das absolutistische Regiment Ludwigs XIV. Die Folge davon war, daß F. vollends in die königliche Ungnade fiel. Schon vorher hatten zwei Umstände seine Stellung erschüttert: der freimütige Briefwechsel mit Frau von Maintenon und der Anteil an der quietistischen Bewegung (¶ Mystik, gesch.). F., der von vornherein die ¶ Guyon milder beurteilt hatte, lieferte 1697 in der Explication des maximes des saints den Nachweis, daß ihre „ketzerischen“ Lehren auch bei anerkannten Heiligen (¶ Franz von Sales, hl. ¶ Therese u. a.) zu finden seien. Die durch ¶ Bossuet geführte Gegenpartei setzte es durch, daß Innozenz XII zögernd in einem Breve 23 Sätze der Explication für irrig (nicht für häretisch) erklärte. F. unterwarf sich ohne weiteres dieser Entscheidung. Seitdem beschränkte er sich im wesentlichen auf die Verwaltung des ausgedehnten Erzbistums Cambrai, das ihm 1695 übertragen war. Sein Hauptinteresse galt der Heranbildung eines tüchtigen Klerus (geistliche Seminare, Visitationen). Die vorwiegend pathetische Predigtweise bekämpfte er in den Dialogues sur l'éloquence; den darin aufgestellten Grundforderungen der Klarheit, Anschaulichkeit und Eindringlichkeit entsprachen seine eigenen Sermons, die allerdings nur zum kleinen Teil ausgeführt erhalten sind. Während der letzten Lebensjahre, die durch den frühen Tod Herzog Ludwigs (1712) getrübt wurden, fand F. Gelegenheit, in die jansenistischen Streitigkeiten (¶ Jansenismus) einzugreifen und bewies dabei seine gut katholische Gesinnung.

Oeuvres, 10 vol., Paris 1852 ff; — Correspondance de F., éd. par Caron, 11 vol., 1827—29; — Schriften religiösen Inhalts, übersetzt von Matth. Claudius, 3 Bde., (1800—09) 1878³; — KL² IV, S. 1327—1348; — RE³ VI, S. 32—37 (dort ältere Literatur); — L. Boutié, S. J.: F., 1900; — M. Cagnac: F. directeur de conscience, 1901; — Ders.: F. Lettres de direction, 1906²; — P. Janet: F., 1903³; — Maur. Masson: F. et Madame Guyon, 1907. **Herz.**

Feognóst (in der „Welt“ Jegór Iwánowitsch Lébedew) (1829—1903), russ. Theologe, war seit 1867 Vikar des Bischofs von Baltü in Podolien, dann Bischof in Astrachan, Kamenez-Podolsk und Wladimir. Seit 1883 Erzbischof, zuerst in Wladimir, dann in Nowgorod und Kijew. F. war ein eifriger Asket, baute und verschönte viele Kirchen, gründete kirchenhistorisch-archäologische Sammlungen, Kirchenschulen, Bruderschaften zur religiösen Aufklärung, führte überall das Institut der antisektiererischen Missionare ein. Besonders

ließ er sich die Erhaltung und Erneuerung alter Kirchen von historischer Bedeutung angelegen sein, so der Wladimirschen Kathedrale, der Nowgoroder der hl. Sophie, der Kirche des Kijewer Höhlenklosters. **Graß.**

Feophán (in der „Welt" Georgi Wasiljewitsch Gomorow) (1815—1894), russ. Theologe, seit 1857 Prof. und Rektor der Petersburger Geistlichen Akademie. Seit 1859 Bischof von Tambow und Schazk, dann in Wladimir. 1866 zog er sich als Einsiedler (satwórnik) in das Wüschasche Kloster im Tambowschen zurück. Beliebter geistlicher Schriftsteller.

Hauptwerke: Der Weg zur Errettung, Abriß einer Asketik, St. P. 1868—69; — Erklärung der Briefe des h. Apostels Paulus, Moskau 1879—1882; — Die evangelische Geschichte vom Sohne Gottes, Moskau 1885; — Aufriß der christlichen Sittenlehre, Moskau 1891. **Graß.**

Ferdinandea Declaratio ¶Deutschland: II, 2 (1548—55).

Feriae (Ferien), 1. aus dem römischen Altertum übernommene Bezeichnung der ¶Feste und Feiertage. — 2. Feria quarta und sexta hießen schon zu Tertullians Zeiten die beiden wöchentlichen Fastentage, der Mittwoch als der 4. und der Freitag als der 6. Wochentag. Seit Hieronymus wird das Wort feria mit Hinzufügung der Tageszahl (prima, secunda usw.) auch von den anderen Wochentagen gebraucht, — eine Bezeichnung, die man vielfach aus der Anschauung abgeleitet hat, daß für den Christen jeder Tag ein zu heiligender Festtag sei. — Mit jener speziellen Bedeutung von F. (1.) hängt der Terminus Feriales libri zusammen (= Verzeichnisse der Festtage, besonders der Märtyrerfeste), mit dieser allgemeinen (2.) die Bezeichnung der im ¶Brevier für jeden Tag vorgeschriebenen Stundengebete als feriale officium.

Du Cange: Glossarium latin.: „Feriae"; — KL² IV, S. 1357 ff. **Zsch.**

Ferienkurse, theologische.

1. Vorbildliche Bestrebungen auf anderen Gebieten; — 2. Der Bonner Ferienkurs; — 3. Entwicklung in Deutschland; — 4. Gesamtbeurteilung.

1. Das schnelle Fortschreiten der Erkenntnis in Naturwissenschaft, Chemie, Medizin und ähnlichen Forschungsgebieten, neue Ausgrabungen der Archäologen, veränderte Rechtsanschauungen und Gesetzesumwälzungen brachten es mit sich, daß die akademischen Lehrer in ihren Ferien den im Amt stehenden Aerzten, Lehrern und Juristen eine Reihe von zusammenfassenden Vorlesungen und Demonstrationen darboten, um sie mit den Fortschritten der Wissenschaft auf dem laufenden zu erhalten und überhaupt die Beziehung des Praktikers zu der Wissenschaft wachzuerhalten oder wieder wachzurufen. Für Theologen gab es und gibt es Instruktionskurse über bestimmte praktische Aufgaben auf dem Gebiete der Inneren Mission, der sozialen Frage oder der Kirchenmusik. An einer ähnlichen Einrichtung für wissenschaftlich-theologische Themata fehlte es in Deutschland lange; in England besteht die Einrichtung der durch Stiftungen ermöglichten „Lectures", in denen ein bekannter einheimischer oder ausländischer Gelehrter eine Serie zusammenhängender Vorlesungen über ein aktuelles wissenschaftliches Thema hält, und zu denen sich Geistliche und interessierte Laien von weit her versammelten, wie die Hibbert und die Bampton Lectures. Aus dem bestimmten Zweck, die im Amt stehenden Geistlichen in Verkehr mit den Fortschritten der Wissenschaft zu erhalten, ist im Jahr 1892 das sogen. „Sommerstudium" in Mansfield entstanden: das Kuratorium des kongregationalistischen Mansfield College ließ während der Sommerferien für die Geistlichen ihrer Kirche eine Reihe von Vorlesungen aus allen Gebieten der Theologie an 12 Vormittagen abhalten; die Anzahl der Bewerber betrug gleich zu Anfang über 300.

2. Ein Bericht hierüber in der CcW veranlaßte Pastor Coerper in Dudweiler im GRhW (= Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen) 1892, No. 19 „eine Anfrage an die Professoren der Theologie" zu richten, in der die Gefahr der Geistlichen, die Fühlung mit der Wissenschaft zu verlieren, lebhaft geschildert war und die Bitte an die Professoren gerichtet wurde, eine ähnliche Einrichtung wie in Mansfield auch bei uns zu ermöglichen. In No. 22 erklärte H. Gunkel, damals Privatdozent in Halle, in No. 25 Professor E. Grafe in Bonn ihre lebhafte Freude über eine solche Anregung; in No. 30 schon konnte ein provisorisches Komitee von Geistlichen aller Richtungen aus Rheinland und Westfalen zu einem F. einladen, der vom 10.—12. August in Bonn stattfinden sollte. Die ganze Fakultät hatte sich zur Mitwirkung bereit erklärt, die Dozenten verzichteten auf jede Vergütung, für billiges Quartier war Sorge getragen. Der Kursus fand zur bestimmten Zeit statt, abgesehen von einer Verhinderung wirkte die ganze Fakultät mit, abends wurden Fragen beantwortet und lebhafte Diskussionen geführt, über 70 Teilnehmer hatten sich eingefunden. Ein Vorstand wurde gewählt, der fortan die äußeren Einrichtungen traf und mit der Fakultät über die Dozenten und die Themata für die kommenden Kurse verhandelte. An der Spitze stand D. Link, Pfarrer in Coblenz; der jedesmalige Dekan der Fakultät gehörte für seine Amtszeit dem Vorstand von selber an. Der Bericht über diesen ersten Kursus in No. 34 des GRhW atmet herzliche Freude über das Gelingen und Dankbarkeit gegen die Dozenten; besonders wird der warme Ton hervorgehoben, mit dem alle religiösen Fragen behandelt waren; kein Mißton war zu verzeichnen. Aehnlich verlief der zweite Kursus 10.—12. Oktober 1893, an dem wie von jetzt an immer nur eine Auswahl von Dozenten mitwirkte. Er war charakterisiert durch das Wort von Troeltsch: Der Zank der theologischen Schulen ist (gegenüber dem draußen herrschenden Materialismus) wie ein Kinderstreit im brennenden Hause (Vgl. GRhW, No. 43). Der dritte Kursus 16.—18. Oktober 1894 brachte u. a. die Vorträge von Prof. Grafe: Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier, und von Prof. Meinhold: Anfänge der israelitischen Religion und Geschichte, von denen der erste rein sachlich über die Forschungen und Aufstellungen von Harnack, Zahn, Jülicher und Spitta berichtete, der andere im Einverständnis mit der alttestamentlichen Kritik den sagenhaften Charakter der Urgeschichte Israels beleuchtete und die geschichtliche Existenz der Patriarchen leugnete; um so stärker wurde die Offenbarung Gottes in Moses und den Propheten betont. Die Wichtigkeit der behandelten Fragen und der Ernst, wo-

mit sie behandelt wurden, gaben den Debatten gerade dieses von 112 Teilnehmern besuchten Kursus eine besonders weihevolle Stimmung, der u. a. der Präses der Provinzialsynode D. Umbeck warmen Ausdruck gab. (Vgl. GRhW, No. 43.) Niemand ahnte daher, eine wie weittragende Agitation und Erregung sich im Anschluß an diesen Kursus entwickeln sollte. Am 24. Oktober hielt die vorher schon gegründete Rheinisch-westfälische Vereinigung der Freunde des kirchlichen Bekenntnisses ihre erste Jahresversammlung in Essen ab; Pastor ¶ Dammann von Essen berichtete auf Grund von ungenauen Berichten eines ängstlich aus dem Bonner Kursus Geflohenen und setzte dann seine Agitation in seinem Organ „Licht und Leben" fort; bald traten auch der Reichsbote und die Kreuzzeitung auf den Plan; allmählich folgte auch das Kirchliche Monatsblatt für Rheinland-Westfalen, dessen Leiter Pastor Kühn einst mit zum Kursus eingeladen hatte. In Essen beschloß man, „gewissenhafte Ermittelungen anzustellen", und sich dann an Konsistorium und Kultusminister zu wenden, um der in gläubigen Kreisen entstandenen Beunruhigung Ausdruck zu geben. Das GRhW nahm sich der Angegriffenen warm an (No. 47—51). Der Vorstand des F.s richtete 26. November eine Eingabe zum Schutz der angegriffenen Professoren an den Kultusminister. Eine Versammlung von Freunden des F.s beschloß, eine Vertrauensadresse an die beiden Dozenten zu richten, die von 200 Theologen und 140 Laien unterzeichnet am 18. Dez. überreicht wurde (abgedruckt GRhW Nr. 51). Der 4. Kursus vereinigte 120 Teilnehmer, die außer über wissenschaftliche Fragen auch über die kirchenpolitische Lage ernstlich berieten. Von der Gegenseite wurden dann über 10 000 Unterschriften aus Laienkreisen zusammengebracht; Pastor von ¶ Bodelschwingh plante eine freie Fakultät zu Herford, die in dieser Form nicht zu Stande kam; auf der landeskirchlichen Konferenz zu Berlin im Mai 1895 forderte man vielmehr kirchliche Unterstützung gläubiger Dozenten im Sinne der „Parität". Der Kultusminister D. Bosse erklärte, er könne sich von der Einrichtung der Kurse keinen wirklichen Gewinn versprechen. Der Forderung nach Parität versuchte er dadurch nachzukommen, daß er die Berufung von drei „positiven" Dozenten nach Bonn plante, für die man in Berlin den Ausdruck „Strafprofessoren" prägte. Als erster wurde Kons.-Rat S. ¶ Göbel 1895 nach Bonn berufen. Die weitere Behandlung der Fakultät, die fortgesetzte Agitation gegen die „ungläubigen Professoren" und die Gegenbewegungen gehören nicht hierher. Der Bonner Ferienkursus hat sich mit seiner Teilnehmerzahl von meist über 100 bis heute in der geschilderten Form forterhalten. Zunächst blieb die Fakultät in ihrem bisherigen Bestand dem F. treu; aber die Geschlossenheit war schon dadurch aufgehoben, daß Neuberufene ihm nicht beitraten; nachher traten auch frühere Mitwirkende zurück, während Neuhinzukommende beider Richtungen ihm wieder dienten. Allmählich hat das Mißtrauen der Rechten gegen den Kursus abgenommen. Das Konsistorium hat sich empfehlend über ihn ausgesprochen. Die rheinische Provinzialsynode wünschte, daß man in den Stand gesetzt sei, die zu behandelnden Gegenstände selbständig zu studieren; hierzu ist durch die jedesmal vorher mitgeteilte Literatur reichlich Gelegenheit geboten.

3. Das Bonner Beispiel hat trotz der bedenklichen Nachspiele dennoch weithin Nachahmung gefunden; auch die Orthodoxie macht sich die zuerst befehdete Einrichtung mit Erfolg dienstbar. Die folgende Uebersicht nennt außer dem Vortragsort womöglich das Anfangsjahr, die Vereinigung, von (v:) der der Kurs veranlaßt wurde, und die Herkunft der Dozenten (Doz.). Ausgesprochen orthodox gemeinte Kurse sind mit † bezeichnet: Hessen-Nassau und Hessen: Frankfurt 1904, Marburg 1906, Gießen 1908; v: einem von Pfr. Förster-Frankfurt berufenen Komitee; Doz. von Marburg, Gießen, Herborn, Hofgeismar, Friedberg. — Hannover: Hannover 1903; v: wissenschaftlichem Predigerverein; Göttinger Doz. — † Gegenkurs 1904. — Schleswig-Holstein † Theologische Lehrkonferenz in Mölln. — Malente-Gremsmühlen 1908 v: Freunden der ChrW, Doz. von Kiel und anderwärts. — Prov. Sachsen: † Weferlingen (Altmark); v: Sup. ¶ Holtzheuer; fortgesetzt in Gnadau. — Erfurt 1899 v: Pfarrverein. — Berlin 1900, v: kirchlich-theol. Konferenz (Fr. d. ChrW). — † 1905 Doz. Reinhold ¶ Seeberg, Lic. ¶ Mumm u. a. — 1906 apologetischer Instruktionskurs v: Zentralverein für Innere Mission. — Schlesien: Breslau 1895 v: Pfarrverein; Doz. der Fakultät. — Preußen: Königsberg 1904 v: ostpreuß. Pfarrverein; Doz. v. Königsberg. — † Apologetische Vorträge. — Mecklenburg: † Rostock 1904 v: Allg. ev. luth. Konferenz. — † Allgemeine Hochschulkurse 1905. Doz. der Fak. — † Versammlungen von Freunden kirchl. Theologie. Rostocker Doz. u. Pf. — Braunschweig: Braunschweig 1902 v: Wissensch. theolog. Vereinigung. Doz. aus ganz Deutschland. Seit 1903 † Gegenkurs. — Thüringen: Jena 1905 v: Thüringer Pfarrverein, Doz. der Fak. — Kgr. Sachsen: 1903 meist Chemnitz v: Sächs. kirchl. Konferenz, Doz. aus ganz Deutschland. — † 1905: „Theol. Lehrkonferenz". — Leipzig 1907: v: Ev.-soz. Vereinigung. — Oesterreich: Wien, Versamml. d. österreich. Pfarrvereins, Doz. der Fakultät. — Schweiz: Zürich 1902, Doz. der Fak. — Für Volksschullehrer: Bonn 1903 u. Dortmund 1906, Doz. aus ganz Deutschland. Jena 1901 und Zürich 1909 (als Teil des allg. F.es). Doz. der Fak. u. Pf. Zürich, Doz. der Fak. † Witten (für Lehrerinnen) 1903. † Dortmund 1903, Bonner Doz.

4. Solche Aufregung in kirchlichen Kreisen oder gar behördliche Maßnahmen, wie sie der Bonner Ferienkurs hervorrief, haben sich sonst nirgendwo an einen theologischen Kursus angeschlossen, womit nicht ausgeschlossen ist, daß man manchem eine offene Aussprache in einem Kursus wohl nachgetragen hat. Den Teilnehmern am Dortmunder religionsgeschichtlichen Kursus ist der nachgesuchte Urlaub von seiten der Regierung versagt worden, den man den positiven Unternehmungen in Westfalen und dem Bonner Kursus gewährt hat. Die Ueberzeugung, daß Kurse für Geistliche wie für die Lehrer, jede in ihrer Art, nützlich, ja nötig seien, hat sich links wie rechts in weiten Kreisen durchgesetzt. Wichtig ist die Beobachtung, wie die Einrichtung solcher Kurse, die die wissenschaftliche Kritik zu Worte kommen ließen, alle kirchlichen Kreise

zur Vertiefung ihrer wissenschaftlichen Kenntnisse trieb. Ein Nachlassen im Besuch, wo der Reiz des Neuen fehlt, oder keine kritischen Tagesfragen und Fälle vorliegen, ist nur natürlich; doch haben einzelne Kurse eine stetige, ja wachsende Teilnehmerzahl (z. B. Bonn über 100). Ebenso natürlich ist, daß sich „positiver“ Gerichtete zurückhalten, wo man kritische Wissenschaft vorträgt, oder daß die „Liberalen“ sich nicht angezogen fühlen, wo Rettung der Gläubigkeit der ausgesprochene Zweck ist, oder wo man vermittelnd die Spitzen abbricht. Sonst haben wirklich wissenschaftlich geführte Kurse und die nachfolgenden Debatten zur Verständigung zwischen Wissenschaft und Geistlichkeit sowie zwischen den Richtungen geholfen. Selbstverständlich können so kurzwährende Belehrungen keineswegs eigenes Studium ersetzen, sie sollen dies vielmehr gerade anregen. Vorausgehende Beschäftigung der Teilnehmer mit den Problemen ist dringend zu wünschen; namentlich kann nur nach solcher die Debatte förderlich sein. Die Vortragenden werden vor allem in den Stand der Frage und die neuere Literatur einzuführen, erst in zweiter Linie eigene Gedanken mitzuteilen bestrebt sein. Wenige ausführliche Vorträge sind wertvoller als ein buntes Vielerlei; ein längeres Zusammenbleiben und ein öfteres Zusammenkommen bringt erst rechte Stimmung, Arbeitsgemeinschaft und Verständnis zu Wege. Mit diesen Bemerkungen ist auch angedeutet, in welcher Richtung die mehrfach noch gehegten Bedenken sich bewegen, und zugleich, wie man sie überwinden kann. Während manche Gegenden, z. B. in Süddeutschland, anderweit gut mit wissenschaftlicher Anregung versorgt sind, gibt es auch kirchliche Gebiete, wo ein wissenschaftlicher Kursus vorläufig mehr Unruhe als Förderung stiften könnte. Eine gewisse Schwierigkeit spielt auch die Geldfrage, doch keine allzugroße, da bisher wenigstens auf den Kursen für die Geistlichen der Heimatprovinz die Dozenten wohl durchgehend ohne jede Vergütung gesprochen haben, auch die Pfarrer ohnehin einmal eine kleine Reise unternehmen. Womöglich sollte für Freiquartier gesorgt werden; wenn die Kirche ihre Zeit verstünde, würde sie den Pfarrern, wie die des Kantons Glarus, eine Reiseunterstützung und den Dozenten ein Honorar gewähren.

Nachrichten im Ev. Gem.Bl. f. Rheinland u. Westfalen (GRhW) und der CcW; — Ferienkurszeitung des hessischen Ferienkurses (mit Programm, Thesen, Literaturangaben, Mitteilungen über die Geschichte der F., Kassenbericht und Statuten), 1908. — Die oben gegebene Zusammenstellung über die verschiedenen Unternehmungen ist den Antworten auf eine Rundfrage entnommen. Sie ist kaum vollständig, auch sind die Grenzen zwischen einer ein- oder zweitägigen kirchlichen Konferenz mit wissenschaftlichen Vorträgen und einem kurzen Lehr- oder Ferienkursus fließend. **A. Meyer.**

Fermentarier wurden die Griechen von den Abendländern genannt, weil sie beim Abendmahl gesäuertes Brot (fermentum) gebrauchten. Ueber diese Unterschiede ¶ Azymiten. **Zsch.**

Fermo, mittelitalienisches Erzbistum, umfaßt den größten Teil der Provinz Ascoli-Piceno sowie 12 Gemeinden der Provinz Macerata, und bildet mit den Suffraganbistümern Macerata-Tolentino, Montalto, Ripatransone und San Severino die Kirchenprovinz F. 1908 zählte F. 147 Pfarreien, 660 Kirchen, Kapellen und Oratorien, 368 Weltpriester, 208 Kleriker, 6 Männerklöster mit 86 Ordenspriestern und 40 Laien, 52 Niederlassungen weiblicher Orden und Kongregationen mit 189 Schwestern, und 185 000 Gläubige. Außer dem erzbischöflichen Seminar in F. besteht daselbst noch eine päpstliche theologische Fakultät (1398 von ¶ Bonifatius IX als Universität gegründet) mit Promotionsrecht. — F. ist als Bistum um 246 gegründet (erster Bischof war der hl. Märtyrer Alexander, der 246 und 250 genannt wird); durch ¶ Sixtus V, der 1571—77 Bischof von F. war, wurde es 1589 zum Erzbistum mit der Würde einer Metropole erhoben. Die Erzbischöfe sind seither regelmäßig mit dem Kardinalspurpur geschmückt worden; den Fürstentitel führt als erster Jakobus da Cingoli (1334).

Fern. Ughelli: Italia sacra II, S. 679 ff; — Gaet. Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica XXIV, S. 5 ff; — KL[2] IV, S. 1359 ff; — Literatur bei Ul. Chevalier: Topo-Bibliographie I, S. 1090 f; — Statistik in Annuario ecclesiastico, Rom 1909, S. 445 ff. **Lins.**

Ferrara, 1. Erzbistum, umfaßt 6 Gemeinden der Provinz F. (Kreise F. u. Commacchio zum Teil) und zählte 1908: 89 Pfarreien, 15 Vikariate, 140 Kirchen und Kapellen, 186 Weltpriester, 45 Kleriker im erzbischöflichen Seminar, 9 Männerklöster mit 36 Ordenspriestern und 27 Laien, 19 Frauenklöster mit 233 Schwestern, 130 950 Seelen, je 2 kirchliche Erziehungsinstitute für Knaben und Mädchen, 1 Seminar und 1 theologisches Kolleg; die 1391 gestiftete Universität ist eine „freie“ Universität (nicht vom Staat unterhalten). — F. wurde um die Mitte des 7. Jahrhunderts zur Stadt erhoben und Sitz des um 330 gegründeten, um 670 hierher verlegten Bistums von Voghenza. Die Bischöfe waren bald Suffragane von Ravenna, bald exemt. ¶ Clemens XII erhob F. 1735 zum Metropolitansitz und unterstellte ihm als Suffraganat Commacchio, das aber von ¶ Pius IX wieder abgetrennt wurde. 1438/39 tagte in F. das Unionskonzil (¶ Unionsbestrebungen, kath.). Ueber die Reformationsbewegung in F. ¶ Renata von F.

Fern. Ughelli: Italia sacra II, S. 523 ff; — KL[2] IV, S. 1361—63. — Literatur: Ul. Chevalier: Topo-Bibliographie I, S. 1092—94. — Statistik: Annuario ecclesiastico, Rom 1909, S. 450—452. **Lins.**

2. Konzil von 1438 ¶ Eugen IV ¶ Unionsbestrebungen, katholische, ¶ Reformkonzile.

Ferrata, Dominikus, römischer Kurienkardinal, geb. 1847 in Gradoli, war zuerst Professor des kanonischen Rechtes am römischen Seminar, trat 1877 mit seiner Berufung in die Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten in die päpstliche Diplomatie. Vom Papst wurde er wiederholt mit Missionen nach der Schweiz zur Beilegung der Folgen des Kulturkampfes delegiert. Als Nuntius in Paris, seit 1891, führte er die neue Politik Leos XIII ein, die auf eine Aussöhnung mit der Republik zielte. 1896 wurde er Kardinal. Er ist Präfekt der Kongregation der Sakramente und Professor der päpstlichen Akademie. **Kürz.**

Ferrerius, Vincentius (etwa 1350—1419), spanischer Dominikaner, berühmt als der größte Prediger seiner Zeit, lebte im Kloster zu Valencia, dann je zwei Jahre auf den Universitäten zu Barcelona und Lerida, und ergriff im ¶ Schisma von 1378—1417 für Clemens VII gegen Urban VI Partei.

1395 wurde er bei Benedikt XIII Großpönitentiar in Avignon. Von tiefem Schmerze über die Zerrissenheit der Kirche erfüllt, begab er sich Ende des 14. Jhd.s auf ausgedehnte Predigtfahrten, die ihn nach Frankreich, Spanien und Italien führten. Namentlich betrieb er mit großem Erfolg die Bekehrung der Juden. ¶ Flagellanten begleiteten ihn unter Absingen der von F. gedichteten Bußgesänge. Allerhand Wunder werden ihm zugeschrieben. 1455 wurde er von Calixt III heilig gesprochen.

RE³ VI, S. 48—51; — KL² XII, S. 978—983; — P. Fages: Histoire de Saint V. F., 2 Bde., 1894 (dazu Otto Zöckler: Beweis des Glaubens, 1897, S. 257—269); — Ders.: Procès de canonisation à S. V. F. Enquête de Bretagne, 1903. **Zwider.**

Fesch, Joseph (1763—1839), Erzbischof von Lyon und römischer Kardinal, ¶ Napoleon I.

Feßler, 1. Ignaz Aurel (1755—1839), geb. in Ungarn, zuerst Kapuziner, 1779 Priester, früh unter dem Einfluß der ¶ Aufklärung dem Katholizismus innerlich entfremdet. 1784—88 Prof. in Lemberg, trat 1791 zur lutherischen Kirche über; 1798—1807 Beamter für Kirchen- und Schulsachen in den damals Preußen zugefallenen polnischen Gebieten, seit 1809 in Rußland, zuletzt (von 1833 an) Generalsuperintendent der luth. Kirche in St. Petersburg, vertrat allmählich immer entschiedener eine gefühlsmäßige, mystische Religionsauffassung.

F.s Rückblicke auf seine 70jährige Pilgerschaft, 1824. — KL² IV, S. 1386 ff.

2. Joseph (1813—72), kath. Theologe, geb. zu Lochau b. Bregenz, 1837 Priester, 1838 Professor in Brixen, 1852 in Wien, 1864 Bischof von St. Pölten, Sekretär des Vatikanischen Konzils (¶ Vatikanum). Seine Schriften sind teils kirchengeschichtlich (u. a. Institutiones patrologiae, 1850), teils kirchenrechtlich und -politisch; er war ein Hauptvertreter des Unfehlbarkeitsdogmas in Oesterreich.

KL² IV, S. 1388 ff. **Mulert.**

Feste. Uebersicht.

I. F. und Feiern Israels; — (II. F. im Urchristentum ¶ Heidenchristentum ¶ Urgemeinde; —) III. Kirchliche F.

Ueber kultische Zeiten im allgemeinen (Feste, religionsgeschichtlich) ¶ Erscheinungswelt der Religionen: I, B 4.

I. Feste und Feiern Israels.

A. Die einzelnen Feste und ihre Geschichte: 1. Die Mondfeste: a) Neumond; — b) Sabbath. — 2. Die Sühnefeste: a) Pascha; — b) Versöhnungstag. — 3. Nomadische Feste: Schafschur. — 4. Erntefeste: a) Mazzoth-; — b) Wochen-; — c) Laubhüttenfest; — d) Geschichte der Erntefeste. — 5. Soziale Feste: a) Sabbathjahr; — b) Halljahr; — c) Purim. — 6. Kalenderfeste und historische Feste: a) Neujahr; — b) Tempelweihfest; — c) Nikanorfest; — d) Fest der Burgeroberung. — B. Allgemeine Geschichte.

A. 1. Die Anschauungen der Naturvölker ebenso wie die Mythen der antiken Völker lehren, welche hohe Bedeutung dem Monde für das religiöse Leben der primitiven Menschen zukommt. Die rätselhaften Phasen des Mondes haben die Phantasie und vor allem das praktische Interesse des Menschen erregt, wie es zum Teil heute noch der Fall ist. Wenn der Mond unsichtbar wird, entsteht Schrecken und Angst: in Nordabessinien wird, sobald der Mond „tot ist", jede Arbeit und jede Reise unterbrochen; jedermann fürchtet sich, trauert und betet. Anderswo glaubt man, der Mond werde von bösen Dämonen bedroht, und sucht ihm durch Riten oder Zauberformeln Hilfe zu bringen; häufig bemüht man sich, durch gewaltigen Lärm seine Feinde zu verscheuchen. Ein Ueberrest hat sich in dem Trompetenblasen am jüdischen Neumondtage erhalten (IV Mose 10_{10}); das jüdische Neujahrsfest hat sogar seinen Namen daher „Tag des Lärmblasens" (III 23_{24}). Wenn dann die Sichel des neuen Mondes erscheint, weicht die Trauer der Freude, und das Leben der Menschen nimmt wieder seinen gewöhnlichen Lauf. Diese Gedanken und Empfindungen der Urzeit sind später, so muß man betonen, im allgemeinen nicht mehr lebendig gewesen, sondern die Feste werden nur deshalb gefeiert, weil sie überliefert sind. So pflegt es ja überall in der Welt zu gehen: die ursprünglichen Motive verlieren sich, und andere treten an ihre Stelle, die mit jenen oft nicht das mindeste gemein haben.

1. a) Da die Quellen nur dürftige Kunde geben, läßt sich eine wirkliche Geschichte des Neumondfestes (des Tages, da die Mondsichel zuerst wieder erscheint) nicht schreiben. Soweit überhaupt Nachrichten zu Gebote stehen, scheint es im wesentlichen von den ältesten bis zu den jüngsten Zeiten denselben Charakter bewahrt zu haben. Die Nichterwähnung in dem unter Josia verfaßten fünften Buche Mose bestätigt diese Auffassung: diese Reformgesetzgebung hatte offenbar am Neumondfeste nichts zu reformieren. An eine stillschweigende Ablehnung dieses Festes darf man schwerlich denken, weil es später bei Ezechiel und im Priesterkodex (¶ Mosesbücher) anerkannt worden ist (Ezech 46_{1} ff IV Mose 28_{11} ff). Die Rolle, die es schon in der alten Zeit gespielt haben muß, kann man aus einigen beiläufigen Notizen erschließen. So wird von einer Hoftafel erzählt, die Saul am Neumondtage zu veranstalten pflegte; am selben Tage vereinigten sich wohl auch gewisse Sippen zur gemeinsamen Familienfeier (I Sam 20). In der Polemik der Propheten begegnen uns Neumond und Sabbath oft mit Namen, während die übrigen Feiern meist nur ganz allgemein unter dem Sammelbegriff der „Feste" erscheinen (Amos 8_{4} f Hos 2_{13} Jes 1_{13} ff 66_{23}). Diese Tatsache erklärt sich daraus, daß Neumond und Sabbath am häufigsten wiederkehrten und durch ihre Beziehung zum Monde eine gewisse Ausnahmestellung gegenüber den Erntefesten innehatten. Bezeichnend für den Neumond wie für den Sabbath war die Enthaltung der Laien von der Arbeit (Amos 8_{4} f), während die Gottesmänner mit Vorliebe gerade an diesen Tagen um ein Orakel gebeten wurden (II Kön 4_{23}). Die Neumondfeiern fanden jedesmal am ersten des Monats statt; wann astronomisch der Neumond eintritt, haben die alten Israeliten gewiß so wenig gewußt wie heute die Araber Palästinas.

1. b) Etwas tiefer blickt man in die Geschichte des Sabbaths hinein, obwohl auch hier noch viele Fragen einer befriedigenden Antwort harren. Daß auch der Sabbath ursprünglich eine Mondfeier ist, ist zwar nicht klar bezeugt, geht aber aus seiner engen Verbindung mit dem Neumond unanfechtbar hervor: Neumond und Sabbath werden oft als zwei zusammengehörige Feiern neben einander erwähnt (II Kön 4_{23} Amos 8_{4} f Hos 2_{13} Jes 1_{13} ff 66_{23}). Ferner werden in der späteren Ritualgesetzgebung gemeinsame Vorschriften über die Opfer am Neumond und

Sabbath erlassen (Ezech 46_{1-7} IV Mose 28_{11-15}). Endlich tragen beide Tage denselben Charakter, sofern man sich an ihnen der Arbeit enthalten muß (Amos 8_{4} f). Man hat sich aber nicht begnügt, aus dieser Nebeneinanderstellung der beiden Feste auf einen Ursprung des Sabbaths aus Mondverehrung zu schließen, sondern hat weiter behauptet, der Sabbath könne neben dem Neumond, wenigstens anfänglich, nichts anderes als den „Vollmond" bedeutet haben. Diese Vermutung, die an sich wohl einleuchtet, aber freilich nur für die vorgeschichtliche Zeit Israels gelten könnte, läßt sich indessen aus den Texten durch keinen stichhaltigen Grund rechtfertigen. Das Wort Sabbath bezeichnet im AT nirgendwo den Vollmondtag — auch III Mose 23_{11} nicht, wie V. $_{15}$ f beweist — sondern stets den siebenten Tag der Woche. Die Etymologie von Sabbath als „der fertige" (Mond) = „Vollmond" ist sehr fraglich. Da das Verbum schābāth „ruhen" erst von dem Substantivum schăbbāth abgeleitet ist, so kann die Erklärung „Ruhetag" ebenfalls nicht in Betracht kommen. Die Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr dafür, daß die Benennung und damit auch die Institution des Sabbaths aus der Fremde stammt. So hat sich das Interesse der Forscher vor allem auf Babylonien gerichtet. Sichere Ergebnisse sind indessen noch nicht erzielt worden: Zunächst ist die Frage nach der Etymologie des Wortes Sabbath aus dem babylonischen Lexikon heute noch so ungelöst wie zuvor. Eine Zeitlang glaubte man, šabattu als Bezeichnung des 15. Tages des Monats lesen und als „Vollmondstag" deuten zu dürfen. Allein, die überlieferten Keilschriftzeichen lassen sich auch ša pat-ti lesen und als „Tag der Wende" deuten. Auf Grund dieser noch unklaren Notiz ist man überhaupt erst darauf verfallen, das biblische Wort Sabbath dem Vollmondstage gleichzusetzen! Vorsichtiger ist es, von der Verwertung dieser Nachricht vorläufig Abstand zu nehmen, bis sie durch neue Texte bestätigt und erläutert wird. Nun bleibt aber noch Folgendes zu beachten: Aus dem babylonischen Festkalender geht hervor, daß der 7., 14., 19., 21. und 28. Tag (sicher der beiden Monate Elul und Marcheschwan, vielleicht jedoch) jedes Monates als „böse Tage" galten, an denen die Könige, Wahrsager und Aerzte gewisse Dinge nicht vornehmen durften. Am Schluß der für diese Tage geltenden Vorschriften heißt es dann allgemeiner: „ein Vorhaben auszuführen, ist der Tag nicht geeignet," und ausdrücklich wird hinzugefügt: „nachts soll der König seine Gabe den großen Göttern bringen". Ein Zusammenhang dieser „bösen Tage", für die bisher der Name Sabbath nicht belegt ist, mit dem israelitischen Sabbath ist zwar keineswegs sicher, aber doch wahrscheinlich. Denn 1. handelt es sich in Babylonien wie in Israel um Siebenertage. Der 19. des Monats wurde vielleicht deshalb gefeiert, weil er, mit dem vorhergehenden Monat zusammengerechnet (19+30=49), der 7×7. Tag ist. 2. In Babylonien wie in Israel haben diese Siebenertage den Charakter von Ruhetagen, wenn auch die Enthaltung von der Arbeit verschieden begründet wird: dort weil es „böse", den Dämonen geweihte, hier weil es „heilige", der Gottheit gehörige Tage sind. Dieser Unterschied läßt sich aus einer Weiterentwicklung der ursprünglichen Anschauungen ungezwungen verstehen. Man braucht sich nur daran zu erinnern, wie Israel die Krankheiten, die auf einer früheren Stufe den Dämonen zugeschrieben wurden, von Jahve ableitete und so überhaupt alles infolge seiner monotheistischen Konzentration mit der Gottheit in Verbindung brachte. 3. Besondere Beachtung verdient die Beziehung zum Monde. Sie kommt bei den Babyloniern wie bei den Israeliten zunächst in der Siebenzahl zum Ausdruck, die ihre Bedeutung doch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht deshalb erlangt hat, weil sie eine „runde" Zahl ist — was heißt „rund"? und warum ist gerade sieben „rund"? —, auch nicht deshalb, weil es sieben Planeten gab — zu dieser Rechnung ist es erst sehr viel später gekommen; in der älteren Zeit hat man fünf Planeten gezählt —, sondern, wie immer allgemeiner erkannt und anerkannt wird, durch eine Vierteilung der 28tägigen Mondperiode. Diese Auffassung wird bestätigt durch das für die „bösen Tage" in Babylonien vorgeschriebene nächtliche Opfer, in Israel durch die Zusammenstellung des Sabbaths mit dem Neumonde. Endlich weist die Enthaltung von der Arbeit am Neumond, am Sabbath und an den „bösen Tagen" auf einen gleichen Ursprung der drei Arten von Feiertagen. Obwohl nun der israelitische Sabbath aus den eben genannten Gründen seinen Zusammenhang mit dem Monde deutlich genug verrät, ist dennoch sein lunarer Charakter durch die Loslösung von den Mondphasen sehr stark verwischt worden. Während in Babylonien der Siebenertag stets an den Monatsanfang gebunden ist, also regelmäßig auf den 7., 14., (19.,) 21., 28. des Monats fällt und jedesmal einem tatsächlichen Mondviertel entspricht, rollt der israelitische Sabbath unabhängig vom Monatsanfang und vom Mondumlauf, genau so wie bei uns der Sonntag, gleichmäßig durch das ganze Jahr. Diese Verschiedenheit zwischen den Siebenertagen ist ein schlagender Beweis für die Abhängigkeit des israelitischen Sabbaths von dem entsprechenden babylonischen Feiertage; denn was in Babylonien einen guten Sinn gibt, hat in Israel den Sinn verloren: auf der einen Seite deutet der Sabbath auf eine Beziehung zum Monde, auf der anderen Seite aber ist jede Beziehung aufgehoben! Diese Vernachlässigung der Mondphasen durch die Israeliten aber läßt sich sehr leicht begreifen: sie haben diesen Feiertag durch die Vermittlung der Kanaanäer übernommen und hatten infolgedessen nicht dasselbe Interesse daran wie seine Schöpfer. Vielleicht haben sie ihn sogar in polemischer Absicht, wie es meist zu geschehen pflegt, umgedeutet und ihm einen neuen Charakter verliehen. Wenn die Kanaanäer (im Anschluß an die Babylonier) behaupteten, der Sabbath sei ein „böser Tag", ein Tag der Dämonen, so betonten die Israeliten im Gegensatz dazu: nein, er ist ein „heiliger Tag", ein „Tag Jahves", den er sich schon bei der Weltschöpfung vorbehalten hat (I Mose 2_{2} f). Außerdem waren die Israeliten in der Beobachtung der Himmelserscheinungen viel weniger geübt, sodaß es ihnen unbequem war, jedesmal den Siebenertag nach dem tatsächlichen Eintritt des Neumondes neu zu bestimmen. Daher zählten sie einfach von sieben zu sieben Tagen weiter und brachten so infolge ihrer astronomischen Unbegabtheit einen gewaltigen Kulturfortschritt: die vom Monat unabhängige Woche. — Wie man von vornherein erwarten darf, ist der Sabbath schon früh als siebentägiger

Feiertag in Israel bekannt gewesen. Das beweist wahrscheinlich der Schöpfungsmythus, der zwar erst spät aufgezeichnet wurde, dessen einzelne Bestandteile aber bisweilen in eine sehr alte Zeit zurückreichen. Der starke Anthropomorphismus, daß Gott, von der sechstägigen Werkarbeit ermüdet, den siebenten Tag zur Erholung braucht, ist wohl ein Kennzeichen hohen Alters (I Mose 2_{2} f). Von einer Einführung des Sabbaths durch Ezechiel kann demnach keine Rede sein. Ebenso falsch ist es, wenn man den Sabbath der älteren Zeit im Gegensatz zur jüngeren für einen Freudentag ausgegeben hat; Stellen wie Amos 8_{4} f Hos 2_{13} können diese Auffassung nicht rechtfertigen. Unterschiede sind allerdings vorhanden, aber es hat keine Verkehrung ins Gegenteil stattgefunden: In der älteren Zeit wurde mehr der soziale, in der jüngeren mehr der religiöse Charakter des Tages betont; dort handelt es sich um die Ruhe nach der Arbeit, um die Erholung des Landmannes, seiner Sklaven und seines Viehes (II Mose 23_{12} 34_{21} V 5_{14}), hier dagegen um das Heilighalten eines der Gottheit geweihten Tages (II Mose 16_{27} ff IV 15_{32} ff). Ferner wurde in der älteren Zeit dem Einzelnen mehr Bewegungsfreiheit gelassen; Geschäfte waren zwar verboten (Amos 8_{5}), aber man konnte doch Reisen unternehmen und die Soldaten in den Dienst schicken (II Kön 4_{23} 11). Später wurde die Enthaltung von der Arbeit immer strenger gefordert; die Ruhe wurde bis ins einzelne hinein polizeilich geregelt. Diese Bestrebungen begannen bald nach dem Exil, wie die Klagen lehren Jes 56_{2} ff Jerem 17_{22} f Ezech 20_{16} ff Neh 13_{15} ff. Esra und Nehemia haben mit scharfer Hand durchgegriffen und den Sabbath als den Tag völliger Ruhe zum unterscheidenden Merkmal des Judentums erhoben (Neh 13_{18} ff). In der Makkabäerzeit war die Sabbathruhe bereits zur Unvernunft geworden (I Makk 2_{31} ff). Der klassische Ausspruch Jesu, daß der Mensch nicht um des Sabbaths willen, sondern der Sabbath um des Menschen willen geschaffen sei, und seine Auseinandersetzung mit den Sabbathvorschriften (Mark 2_{23} ff Matth 12_{1} ff Luk 13_{14} ff) hatte auf das Judentum seiner Zeit keine Wirkung, das sich immer mehr verkapselte und sich in den spitzfindigen Erörterungen der Sabbathruhe ein Denkmal setzte, wie es eigenartiger nicht gedacht werden kann.

2. a) Ein uraltes Sühnefest ist das P a s c h a, dessen Entwicklung von besonderem Interesse ist, weil sich in ihr die Geschichte der israelitischen Religion überhaupt wiederspiegelt. Anfänglich trug es einen rein f a m i l i ä r e n Charakter, den es auch später, wenigstens teilweise, noch bewahrt hat. Das V Buch Mose forderte allerdings, das Pascha am Heiligtum von Jerusalem zu opfern (V Mose 16_{5} f), aber der Priesterkodex befiehlt ausdrücklich, das Lamm im Hause, genauer in e i n e m Hause zu essen und kein Fleisch aus dem Hause hinauszutragen (II Mose 12_{46}). In der Regel soll nur eine Familie das Mahl halten; ausnahmsweise darf man sich indessen mit der nächstwohnenden Familie zusammentun, wenn zu wenig Mitglieder vorhanden sind, um das Lamm allein zu verzehren (II Mose 12_{3} f). Nun ist zwar der Priesterkodex ein jüngeres Ritualgesetz als das V Buch Mose, aber es hat in diesem Falle, wie so oft, die älteren Bräuche überliefert. Da die in V Mose versuchten Neuerungen nicht durchgedrungen waren, so greift der Priesterkodex darüber hinweg auf die früheren volkstümlichen Ueberlieferungen zurück. Mag auch das Pascha durch die häusliche Feier später seines Opfercharakters entkleidet sein, so hätte dennoch der Priesterkodex, für den die Zentralisation des Kultus im jerusalemischen Tempel selbstverständliche Voraussetzung ist, niemals ein solches Familienfest vorgeschrieben, wenn er nicht durch die Nachwirkung älterer, vom Volke zäh festgehaltener Bräuche dazu gezwungen worden wäre. Die Altertümlichkeit der Festsitten zeigt sich in vielen Einzelheiten. Nach dem Priesterkodex soll das Paschalamm weder roh verschlungen noch gekocht, sondern gebraten werden (II Mose 12_{9}). So gewiß das Braten älter ist als das Kochen, so gewiß vertritt auch hier der Priesterkodex die ältere Sitte gegenüber V Mose, das ausdrücklich das Kochen des Fleisches bestimmt (16_{7}). Uralt ist ferner der V Mose nicht erwähnte Brauch, das Blut des Tieres an Schwellen und Türpfosten zu streichen (II Mose 12_{7}), der wiederum ganz deutlich mit dem Haus und den Hausbewohnern zusammenhängt, dagegen aus der späteren Entwicklung des Paschafestes nicht erklärt werden kann. Uralt ist sodann die Vorschrift, das ganze Lamm mit Kopf und Beinen, vor allem aber mitsamt den Eingeweiden zu verzehren, aber keinen Knochen zu zerbrechen (II Mose $12_{9.\ 46}$); uralt auch der Befehl, das Tier am Abend zu schlachten, wenn die Sonne untergegangen ist (II Mose 12_{6} V 16_{6}), und das Fleisch während der Nacht zu essen, damit nichts bis zum anderen Morgen übrig bleibe (II Mose 12_{10} V 16_{7}). Auch diese Einzelheit ist aus der späteren Geschichte des Paschafestes nicht verständlich und im letzten Grunde mit dem Wesen Jahves oder einer Gottheit überhaupt unverträglich. Sie muß vielmehr ursprünglich mit dem Glauben an Dämonen zusammenhängen, die in der Nachtzeit umgehen und das Leben der Menschen bedrohen, wie der „Würgengel" oder richtiger Würgdämon der Auszugssage (vgl. II Mose 12_{23}). Die Zusammenfassung der verschiedenen Züge ergibt ein klares und einheitliches Bild: das Pascha ist ein uraltes Sühnefest, um Unglück, Krankheit, Not von der Familie oder dem Hause abzuwehren; den unheilbringenden, nächtlichen Dämon hält man dadurch fern, daß man das Blut eines Lammes an Türpfosten und Schwellen streicht und ihn durch diesen Anteil an dem hochheiligen Opfer zufrieden stellt. Bei den Arabern Palästinas sind heute noch dieselben Bräuche üblich, ein Zeichen dafür, wie uralt und primitiv die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen sein müssen: so schlachtet man, um nur ein Beispiel anzuführen, bei der Einweihung eines Hauses auf dem Dache ein Schaf, dessen Blut über Pfosten und Türsturz fließt. Das geschieht „für den Herrn (d. h. den Dämon) des Platzes" oder „für das Haus, damit niemand sterbe". Auch die Sitte kehrt wieder, daß man dem Tier keinen Knochen zerbricht, wenn man ein Opfer für ein sieben Tage altes Kind darbringt, „sonst würden die Knochen des Kindes ebenfalls zerbrochen werden". — Trotz des hohen Alters der für das Pascha geltenden Vorschriften läßt sich, allerdings nur dunkel, eine noch ältere Stufe erkennen; denn wenn verboten wird, das Lamm roh zu essen und die Knochen zu zer-

brechen (II Mose $12_{9.46}$), so folgt daraus, daß das Verbotene tatsächlich geschehen sein muß, ähnlich wie bei dem ebenfalls nächtlichen Kamelopfer der Sarazenen, die nach Nilus vor Sonnenaufgang das Fleisch des Tieres roh verschlangen und die Knochen spalteten, um das als Träger der Seele geltende Mark zu verzehren. — Mit neuem Inhalt wurde das Pascha erfüllt, als es aus einem Familienfest zu einem Stammesfest wurde. Die alten Bräuche blieben zwar bestehen, aber in den Mittelpunkt trat nun die Darbringung der tierischen Erstgeburt, um die Gottheit mit der Schlachtung der Herdentiere zu versöhnen und ihre Hilfe für ferneres Wachstum des Viehs zu gewinnen. Da die Tiere im Frühjahr werfen, so wurde der Frühjahrsmonat (Abib, später nach babylonischem Kalender Nisan genannt) zum Sühnemonat. Allmählich wurde auch der Tag festgelegt; man wählte den Abend des 14. (= Morgen des 15.) als den Vollmondtag vermutlich deshalb, weil man dem Mond Einfluß auf das Wachstum der Tiere zuschrieb. Jeder erste Wurf, soweit es Männchen waren, gehörte fortan der Gottheit; die erstgebornen Kinder mußten durch ein Lamm ausgelöst werden, während dies bei den Eseln freigestellt war; im anderen Falle sollte man sie nicht schlachten, sondern ihnen das Genick brechen (II Mose 13_{12} f). — Als Israel nach Kanaan kam und zum Ackerbau überging, verschmolz das Paschafest mit dem ursprünglich selbständigen Mazzothfest (s. u.) und wurde so zu einem vegetativen Sühnefest. Eine Vereinigung beider ist begreiflich, weil sie ungefähr in dieselbe Zeit, in das Frühjahr, fielen, und weil der Sinn der Feier derselbe blieb; nunmehr gesellte sich zum Vieh das Getreide, das mit jenem und vor jenem unter den Schutz der Gottheit gebracht wurde. Die Zusammenlegung der beiden Feste muß schon früh vollzogen sein, da sie uns im AT fast nur gemeinsam begegnen (II Mose 34_{18-20}; hier fehlt der Ausdruck Pascha, doch vgl. V. $_{25}$ f; V 16_{1-8} II 12_{1} ff Ezech 45_{21}). Ein einziges Mal wird das Mazzothfest ohne das Pascha verordnet (II Mose 23_{15} f). — Am Ende ist das Pascha zu einem historischen Erinnerungsfest geworden. Auch das scheint sehr früh geschehen zu sein, da schon der Jahvist, die älteste uns überlieferte Sagensammlung in Israel (¶ Mosesbücher), das Pascha benutzt, um es als Motiv des Auszugs zu verwerten (II Mose 3_{18} 5_{3} 8_{21} ff 10_{8} ff). Nach seiner Meinung bestand demnach das Pascha schon zur Zeit des Mose, und seine Feier sollte gerade um die Zeit des Auszugs stattfinden. Später hat man das Verhältnis etwas verschoben und behauptet, das Pascha sei erst beim Auszug gestiftet und zur Erinnerung an die Befreiung aus Aegypten eingesetzt worden (II Mose $12_{14.24}$ ff). Man hat sich dann auch bemüht, die einzelnen Züge des Festes im Anschluß an jenes Ereignis zu deuten und vor allem den Namen „Pascha" als „Verschonung" zu erklären (II Mose $12_{13.23}$). Das ist volkstümliche Etymologie; woher das Wort nach wissenschaftlicher Anschauung abzuleiten ist, bleibt ungewiß. Seitdem ist die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft das ständige Motiv der Paschalieder geworden. — Ueber Jesus als Paschalamm ¶ Lamm Gottes.

2. b) Wie das Paschafest lehrt, hat man schon in der alten Zeit Sühnefeste gekannt. Aber der große Versöhnungstag, der am 10. des 7. Monats gefeiert wird, ist in der vorexilischen Literatur nirgends bezeugt und scheint auch in dem von Esra 444 v. Chr. veröffentlichten Gesetzbuch noch nicht vorgeschrieben gewesen zu sein, da ein Buß- und Bettag erst am 24. des 7. Monats veranstaltet wird (Neh 9_{1} ff). Demnach ist der große Versöhnungstag eine Schöpfung des Judentums in der Zeit nach Esra. Er überflügelte indessen bald alle anderen Feiertage und wurde zu „dem Fest" schlechthin. Für seinen jungen Ursprung spricht auch, daß er von allen Festtagen das reichste Ritual hat. Die an ihm vorgenommenen Zeremonien sind im einzelnen uralt, wie ihr primitiver, in den Dämonenglauben hinabreichender Charakter beweist, aber ihre Häufung und Zusammenstellung zu einem einzigen großen Ritual ist ein deutliches Kennzeichen später Entstehung. Der Sinn aller für den Versöhnungstag geltenden Bräuche ist ein durchaus einheitlicher: die Entsündigung des Heiligtumes und Volkes von der Schuld eines Jahres (III Mose 16). Zu dem Zwecke muß zunächst der Hohepriester für sich und sein Haus Sühne schaffen, damit er völlig rein die Kulthandlungen vollziehe (III Mose 16_{11}). Als zweiter Akt folgt die Darbringung von Räucherwerk im Allerheiligsten; diese Räucherung ist eine spätere Verfeinerung der älteren Sitte, durch Feuer zu reinigen (III Mose 16_{12-14}). Der dritte Akt ist die Schlachtung eines Bockes als Sühnopfer für die Gottheit; zugleich wird das Blut als magisches Reinigungsmittel für das Heiligtum und den Altar benutzt (III 16_{15-19}). Den Höhepunkt der Zeremonien bildet der vierte Akt: der Hohepriester stemmt beide Hände auf einen lebendigen Bock, bekennt über ihm die Sünden des Volkes und läßt ihn durch einen bereit gehaltenen Mann in die Wüste zum Asasel treiben (III 16_{20-22}). Für den Schlußakt sind weitere Sühnhandlungen angeordnet (III 16_{23-28}). — Der zuletzt geschilderte Hauptritus beruht auf einer weit verbreiteten Zauberidee: Wie Krankheiten des Einzelnen auf leblose Gegenstände oder auf Tiere durch Einhauchen, Beschwörungsformeln oder bloße Berührung übertragen werden können, so wird hier die Sünde des ganzen Volkes gleichsam physisch durch die Hand des Hohenpriesters auf den Bock gelegt, damit dieser sie aus der körperlichen Nähe der Opfernden fortschaffe. Ursprünglich ist dabei die Sünde wohl wie die Krankheit als ein Dämon gedacht, der die Menschen besessen hat und durch Zauber in das Tier gebannt wird (vgl. die Erzählung im NT von den gadarenischen Schweinen Mark 5_{1} ff). Da die Dämonen in der Wüste zu Hause sind, muß der Bock dorthin geführt werden, damit der Dämon nicht wieder zurückkehre. Diese Wüstendämonen, denen man bisweilen auch Opfer gebracht hat (III Mose 17_{7}), wurden in Bocksgestalt gedacht ¶ Geister, Engel und Dämonen. So erklärt sich, warum man als Sühnetier gerade einen Bock gewählt hat und warum der Bock selbst Asasel gleichgesetzt werden kann und doch wieder von ihm unterschieden werden muß. Diese zauberhaften Vorstellungen sind später jedenfalls zurückgedrängt worden zu Gunsten der Idee des unblutigen Opfers, das stellvertretend für die Sünde der Menschen veranstaltet wird (¶ Opfer und Gaben im AT).

Daß der große Versöhnungstag alle anderen Feste überflügelt hat, ist aus der großen Bedeutung der Idee der Sünde (¶ Sünde und Schuld im AT) im nachexilischen Judentum zu verstehen.

3. Von den nomadischen Festen haben sich nur wenig Spuren erhalten: außer dem Pascha, an dem noch eine Erinnerung aus der Nomadenzeit haftet (vgl. A. 2 a), ist die Schafschur zu nennen. Da wurden, wie heute noch in Palästina, die Erstlinge der Schafe geschlachtet und beim Opferschmaus gegessen, auch von der Wolle das Beste der Gottheit dargebracht (I Sam 25_{2} f II Sam 13_{23} ff V Mose 18_{4} Hos 2_{7}).

4. Seitdem Israel in Palästina ansässig war, traten naturgemäß die Ackerbaufeste in den Vordergrund. Sie galten in der alten Zeit als „die" Feste schlechthin und wurden gegenüber den anderen zu einer Einheit zusammengefaßt: „Dreimal im Jahre sollst du mir ein Fest feiern" (II Mose 23_{14} 34_{23}). a) Bei Beginn der Ernte, die in Palästina um Ostern mit der Gerste anfängt, beim Anhieb der Sichel in die Halme, wurde das Mazzothfest gefeiert. Ein alter Brauch, der III Mose 23_{9} ff aufbewahrt ist, war das Darbringen der Erstlingsgarbe (ursprünglich wohl auf dem Felde, später im Heiligtum „vor Jahve"): sie mußte „gewebt" d. h. hin- und hergeschwungen werden: eine Zeremonie von unbekannter Bedeutung; später wird man in der Erstlingsgarbe ein Geschenk an die Gottheit gesehen haben. Die Hauptsache beim Feste, nach der es seinen Namen hat, waren die Mazzoth, die ungesäuerten Brote; doch war daneben auch der Genuß von gerösteten oder zerstoßenen Getreidekörnern gestattet (III Mose 23_{14} Jos 5_{11}), sobald Jahve seine Erstlingsgarbe empfangen hatte. Die Brote während der siebentägigen Festzeit mußten ungesäuert sein, weil dies die älteste Nahrung war. Der Sauerteig war als ein verhältnismäßig junges Kulturprodukt der Gottheit unangenehm (II Mose 23_{18} III Mose 2_{11}), und eben darum bereitete man die Brotfladen nach älterem Brauch mit Wasser oder Oel (III 2_{15} f). Jedenfalls haben die Israeliten den ursprünglichen Sinn des Ritus nicht mehr verstanden; denn sie brachten später, als das Mazzothfest mit dem Pascha verschmolz (vgl. A. 2 a) und als beide mit dem Auszug aus Aegypten verbunden waren, fälschlich die schnell gebackenen Mazzoth mit der Eile zusammen, die zu schleunigem Aufbruch drängte und keine Zeit zum Säuern ließ (II Mose 12_{33} ff). b) Die sieben Wochen nach dem Mazzothfest fallende Feier führt verschiedene Namen: teils heißt sie Wochenfest (V Mose 16_{9} III 23_{15}), weil sie den Schluß der sieben Wochen dauernden Ernte bildet; wie das Mazzothfest unserm Ostern, so würde das Wochenfest unserem Pfingsten entsprechen, wovon „Pfingsten" = pentekosté = der 50. Tag auch den Namen hat. Teils wird dies Fest „Schnittfest" genannt, weil es den Weizenschnitt beendet (II Mose 23_{16}). An diesem eintägigen Feste werden die „Erstlinge des Weizens" oder zwei gesäuerte Weizenbrote dargebracht (III 23_{17}); daher die Bezeichnung „Tag der Erstlinge" (IV 28_{26}). c) Als drittes folgt im Herbst das Laubhüttenfest, wo man in Hütten auf den Weinbergen wohnt und den Wein keltert, sieben Tage lang (V Mose 16_{13} ff). Da man Oel, Obst, Wein einheimst, so wird auch vom „Lesefest" gesprochen (II Mose 23_{16}). Zu gleicher Zeit wird das Korn gedroschen. Ursprünglich mag es sich um zwei verschiedene Lokalfeste handeln, die später (so schon, nach den uns vorliegenden Quellenschriften) mit einander verbunden sind. Dies Herbstfest, das den Charakter lärmender Fröhlichkeit trug, scheint unter den Erntefesten das bedeutendste gewesen zu sein, und wird darum oft einfach „das" Fest genannt (I Sam 1 I Kön 8_{2} 12_{32} Hos 9_{5}). d) Die Geschichte der Erntefeste ist für uns verhältnismäßig deutlich. Wie das Herbstfest, das ausdrücklich als kanaanäisches Fest bezeugt ist (Richt 9_{27}), so werden auch die anderen Erntefeste von den Kanaanäern entlehnt sein, als Israel vom Nomadenleben zum Bauernleben überging. In der älteren Zeit hängen diese Feste aufs engste mit den natürlichen Anlässen zusammen; ihr Datum ist nicht kalendarisch festgesetzt, sondern richtet sich nach dem jeweiligen Stande der Ernte, die freilich im Morgenlande keinen so großen Zeitschwankungen unterworfen ist wie im Abendland. Tänze und Umzüge, Essen und Trinken, Freude und Jubel sind die Hauptsache an diesen Tagen. Die Lust des Lebens hat sich mit der Dankbarkeit gegen die Gottheit verbunden, man „ist fröhlich vor Jahve". Durch die Zentralisation des Kultus unter Josia (¶ Heiligtümer Israels) werden dann die Feste nach Jerusalem verlegt. Dadurch wird die Beziehung zur Ernte allmählich gelockert. An ihre Stelle tritt die Erinnerung an geschichtliche Ereignisse: zuerst wird das mit dem Pascha vereinigte Mazzothfest zum Gedächtnis des Auszugs aus Aegypten gefeiert; später wird das Laubhüttenfest auf die Zelte während der Wüstenwanderung gedeutet (III Mose 23_{43}), in der nachbiblischen Zeit auch das Wochenfest auf die Sinaioffenbarung. Die Dauer der Feste wird genau geregelt, die Festzeiten werden nach dem im Exil eindringenden babylonischen Kalender festgesetzt, die konkreten Namen werden durch abstraktere verdrängt. Diese Entwicklung, die mit dem V Buche Mose beginnt, ist im Priesterkodex vollendet. Da sind aus den heiteren Erntefesten düstere Sühnefeste geworden, die fern vom Acker die Erinnerung an die Heilstaten Gottes in der Vergangenheit wachhalten.

5. a) Unter den sozialen Festen ist das Sabbathjahr alten Ursprungs: Nach je sechs Jahren — der Kodex Hammurabi befiehlt, nach je drei Jahren (§ 117) — muß der hebräische Schuldsklave entlassen werden (II Mose 21_{1} ff). Ebenso sollen Aecker, Weinberge und Oelpflanzungen jedes siebente Jahr brach liegen; ihr etwaiger Ertrag gehört den Armen und den wilden Tieren (II Mose 23_{10} f). Im V Buche Mose werden diese Vorschriften wiederholt und durch das Erlassen jeden Darlehens am Ende des siebenten Jahres erweitert (V 15_{1} ff).

5. b) Im Priesterkodex ist das Halljahr, das 7×7. Jahr hinzugekommen, das durch den „Hall" der Lärmtrompeten eingeleitet wird: das Land soll ruhen wie im Sabbathjahr, die Sklaven sollen frei werden, und jeder soll wieder den alten Familienbesitz erlangen (III Mose 25_{8} ff) ¶ Arme und Armengesetzgebung im AT.

5. c) Noch jünger ist das Purimfest, das vom Buch ¶ Esther empfohlen wird. Es soll gestiftet worden sein zur Erinnerung an die Errettung der Juden und die Ermordung der Heiden im persischen Reich: man feierte den 14. und 15. Adar (März) durch gegenseitige Gaben und durch

Geschenke an die Armen (Esther 9_{22}). Da das Wort Purim keine hebräische Etymologie hat, so muß es wohl ebenso wie das Fest selbst aus der Fremde stammen. Unter den vielen vorgeschlagenen Möglichkeiten ist eine die Ableitung aus dem babylonischen Neujahrsfest, die freilich an der offenkundigen Verschiedenheit der beiden Festtermine scheitert.

6. a) Unter den Kalenderfesttagen ist Neujahr wohl zu allen Zeiten gefeiert worden, obgleich zum ersten Male ein solches erst erwähnt wird Ezech 45_{18}: am ersten Tage des ersten Monats. Als dann im Anschluß an die babylonische Sitte der Jahreswechsel nicht mehr wie früher in den Herbst, sondern in das Frühjahr fiel, scheint man während des Exils das alte bürgerliche Neujahr als den Anfang des kirchlichen Jahres beibehalten zu haben: wenn das Halljahr am 10. des 7. Monats mit Trompetenblasen beginnt, so dürfte dieser Tag einmal als Neujahrstag gegolten haben (III Mose 25_{9}). Daß man den großen Versöhnungstag gerade hierher legte, ist um so begreiflicher, als mit einem solchen Sühnefeste das Jahr passend eingeleitet wird. Man hat sich jedoch bald entschlossen, wohl der Bequemlichkeit des Rechnens halber, das kirchliche Neujahr dem 1. des 7. Monats gleichzusetzen. Dieser „Tag des Lärmblasens" (III Mose 23_{23-25} IV 29_{1-6}) wird im Talmud „Neujahrstag" genannt.

6. b) Nach dem Exil waren zwar die meisten Feste der Juden chronologisch bestimmt und mit geschichtlichen Ereignissen verknüpft, aber dieser Vorgang ist überall erst nachträglich vollzogen worden und war erst möglich, als sich der ursprüngliche Charakter der Feste geändert hatte. Ein von Anfang an historischer Gedenktag dagegen ist das 165 v. Chr. gestiftete Tempelweihfest zur Erinnerung an die Reinigung des jerusalemischen Tempels vom heidnischen Götzendienst (I Makk 4_{36} ff II 10_{6} ff Joh 10_{22}).

6. c) Kurze Dauer war dem Nikanorfest beschieden, das zum Gedächtnis an den Sieg der Juden über Nikanor, den Feldherrn des Demetrius, am 13. Adar (März) 161 v. Chr. eingesetzt wurde (I Makk 7_{49} II 15_{36}). Später wurde an diesem Tage, als am Vortage des Purimfestes, das sogen. Estherfasten gehalten.

6. d) Das Andenken an die Burg-Eroberung) am 23. Ijjar Mai) 142 v. Chr. durch den Makkabäer Simon wurde eine Zeit lang gefeiert (I Makk 13_{50} ff).

B. Das hebr. Wort für „Fest" (ḥāg) bezeichnet ursprünglich die Prozession, für die Tanzreigen, Gesang und Musik charakteristisch sind. Diese drei, in der ältesten Zeit meist mit einander verbundenen chorischen Künste haben anfänglich einen kultisch-rituellen Sinn gehabt, sind aber allmählich zu mehr profanen Aeußerungen der Lebensfreude geworden. Sie sind in der historischen Zeit Israels von ihrer ersten Stellung bereits überall durch die Opfer verdrängt worden, wenngleich sie noch die zweite Stelle nach dem Opferdienst einnehmen. Es haben zwar auch vor dem Exil Festtage nicht gefehlt, die einen ernsten Zug hatten, wie die Fasttage (¶ Askese: I), das Pascha, Neumond und Sabbath; im allgemeinen aber überwog das fröhliche Gepräge, das vor allem den Erntefesten eigen war und wohl auch auf die meisten anderen Feste mehr oder minder abfärbte. Die Feste waren Freudentage für alles Volk, nicht nur für die Männer, sondern auch für Frauen und Kinder; denn alle nahmen daran teil (II Mose 32_{6} Richt 21_{21} I Sam 1_{13} f 25_{8} Amos 2_{7} f 8_{10}). Israel war ein weinfrohes Volk; die Felder, Berge und Straßen hallten an jenen Tagen von den Jauchzern und Trillern, den Liedern und Spielweisen der Feiernden wieder. Zu den Unterhaltungen durch Tänze, Erzählungen und Rätsel gesellten sich bisweilen Ausschweifungen, die bei ernster Denkenden Anstoß erregten und den Propheten Anlaß gaben, die Feste als unfromm zu bekämpfen. Es war Sitte, zu diesen Festen von nah und fern zu wallfahren: eine Sitte, die für den Zusammenschluß des alten Israel und dann wieder des späteren Judentums von größter Bedeutung gewesen sein muß. Dann haben die Feste eine doppelte Geschichte erlebt. Durch die Gesetzgebung des Josia wurde Jerusalem das einzige legitime Heiligtum, woselbst von nun an alle Feste begangen werden sollten. Und nach dem Exil wurde der Sühnegedanke zur beherrschenden Idee der Feste. Auch verboten die unglücklichen Verhältnisse, unter denen das Judentum zu leiden hatte, von selbst den rauschenden Jubel der älteren Zeit. Mit der Abtrennung der Opfermahlzeiten vom ¶ Opfer (I) wurde der Vollzug der Opferbräuche zum einzigen Inhalt des Festes. Die Enthaltung von der Arbeit, die einst als Anfang der Freude gegolten hatte, wurde nunmehr eine Last, unter der man seufzte. Gewiß verschwand die Fröhlichkeit auch jetzt nicht ganz, aber im allgemeinen waren Trauer und Buße die Kennzeichen der Feste. Wie die Erntefeiern der vorexilischen Zeit ihr Gepräge verliehen hatten, so waren für die nachexilische Zeit der große Versöhnungstag und die absolute Sabbathruhe bezeichnend. Ueber die Lieder, die an den einzelnen Festen gesungen wurden, wissen wir leider nur sehr wenig Bescheid, ¶ Psalmen.

Julius Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels, 1895[4], A. Kap. 3. — Zu A, 1 b: Johannes Meinhold: Sabbath und Woche im AT, 1905; — ‡ Ders.: Sabbath und Sonntag (Wissenschaft und Bildung Nr. 45), 1909; — J. Hehn: Siebenzahl und Sabbath bei den Babyloniern und im AT, 1907; — Georg Beer: Sabbath (Ausgewählte Mischnatraktate, von Paul Fiebig herausgeg. 5), 1908. — Zu A, 5 c: Paul Haupt: Purim, 1906; — Ferner die üblichen Archäologien und Bibl. Theol.

Greßmann.

Feste: II. F. und Feiern im Urchristentum ¶ Heidenchristentum ¶ Urgemeinde ¶ Sonntag.

Feste: III. Kirchliche F. (im allgemeinen. Geschichte und Feier der einzelnen Feste werden in besonderen Artikeln dargestellt, ¶ Ostern ¶ Pfingsten usw.).

1. Entstehung und Bestand; — 2. Kultische Bedeutung.

1. In allen Religionen nehmen die religiösen Festfeiern einen bedeutsamen Platz ein und bilden sich im Lauf der Zeit zu einer festen Ordnung aus, die sich bei Beweglichkeit im einzelnen zu einer gewissen Starrheit verhärtet. Sie geben dem Kultus einen bestimmten Rahmen und sichern ihm gegenüber einer gewissen Eintönigkeit die Höhepunkte von besonderer Eigenart, deren er zu seiner Lebendigkeit bedarf. Dabei werden sie zugleich dem Gemeingefühl der Glaubensgenossen gerecht, das nach einem erhebenden und bestätigenden Ausdruck verlangt. Ueberall, auch noch in den durchaus geistigen Religionen, ist ihr Zusammenhang mit dem

Naturverlauf deutlich und erhält sich auch da noch als Grundlage, wo die heilige Geschichte, auf die die Religion sich gründet, schließlich Wesen und Zweck der religiösen Feiertage bestimmt. Die Stufen dieser Entwicklung lassen sich heute noch an der Geschichte der Religion Israels deutlich machen (¶ Feste: I). Das Christentum findet im Judentum eine stark gefügte Festordnung vor. Es setzt in seiner eigenen gottesdienstlichen Feier mit einem Protest dagegen ein (vgl. die paulinische Polemik gegen Sabbathe und Neumonde), scheint dabei aber nicht sowohl gegen die gottesdienstliche Festordnung an sich, als vielmehr gegen den gesetzlichen Zwang protestiert zu haben, mit dem sie aus dem Alltagsleben herausgehoben wurde. Der „enthusiastische" Charakter der neuen Religion und ihre gesamte Zukunftserwartung machte sie allerdings gegen jede neue feste Ordnung zum Mindesten gleichgültig, und es läßt sich noch beobachten, daß die allmählich entstehenden neuen christlichen Feste gegenüber dieser Stimmung gerechtfertigt werden mußten. Immerhin hebt sich schon der ¶ Urgemeinde der erste Tag der Woche als der Tag der Auferstehung Jesu bedeutsam heraus und wird schon früh zum festen Tag des gemeinsamen Kultus (¶ Sonntag im Urchristentum). Erst allmählich gibt die heilige Geschichte des Christentums Anlaß zu regelmäßig wiederkehrenden Festfeiern unter Nachwirkung der jüdischen Festordnung, auf die die Christenheit ja durch den tatsächlichen Verlauf der Geschichte Jesu geführt wurde. Das jüdische Passah wird zum christlichen ¶ Ostern, das an Leiden und Auferstehung Jesu erinnert, und an das sich eine auch liturgisch herausgehobene Freudenzeit anschließt, die im ¶ Himmelfahrtfest und in ¶ Pfingsten gipfelt. Eine freie Schöpfung der Kirche ist demgegenüber das ¶ Epiphanienfest, an die Taufe Jesu und seine „Erscheinung im Fleisch" anknüpfend. Allmählich wurde es überstrahlt von Weihnachten, das in der Mitte des 4. Jhd.s in Rom entstand und nach und nach auch in den Orient eindrang, der noch länger das Epiphanienfest als Geburtstag Christi feierte. Eingeleitet wurde es (ähnlich wie Ostern durch die Passions-) durch die vorbereitende Adventszeit. — Damit waren die Grundlagen für einen Jahreskreis von Festen gelegt: Ostern (Himmelfahrt), Pfingsten und Weihnachten (Epiphanias). Schon erhielten auch viele dazwischenliegende Sonntage einen besonderen Namen im Anschluß an die Schriftlektionen, die ihnen zugeordnet waren (¶ Kirchenjahr). Zwischen Pfingsten und Advent blieb aber ein fast halbjähriger Zwischenraum, der durch kein großes Fest ausgezeichnet war. Das ¶ Trinitatisfest hat sich als großes Fest nicht durchsetzen können, und ein beherrschender Gedanke, wie er sich für die erste Hälfte in Jesu Geburt, Leiden und Auferstehen selbstverständlich ergeben hatte, bildete sich für die zweite Hälfte nicht heraus. Aus der Unzahl der kleineren Feste, von denen wenige allgemeine Geltung erlangt haben, kann man höchstens als eine doch immerhin noch undeutliche Tendenz herausfühlen, neben der Geschichte Jesu in der ersten Hälfte, nun die Geschichte der Kirche zu feiern: die Tage der Apostel, Märtyrer und Heiligen, aus denen sich mit dem Hervordrängen des Marienkultus die ¶ Marienfeste als die wichtigsten aussondern, diese allerdings zeitlich an den Tagen der Christusfeste orientiert. Auch die Feste ¶ Fronleichnam und Kreuzes Erfindung und Erhöhung (¶ Kreuzesfeste) sind in diesem Zusammenhang nicht eigentlich Christusfeste, sondern Feste der Kirche. Neben Fronleichnam bildete sich in der katholischen Kirche als besonders wichtig, Märtyrer- und Heiligentage zusammenfassend, das Fest Allerheiligen aus (1. Nov.), seit dem 8. Jhd., mit Allerseelen (2. Nov.) als Nachtag (¶ Märtyrerfeste, ¶ Heiligenverehrung). Als Engelfest ist nur eins, das Michaelisfest am 29. September, volkstümlich geworden (¶ Engelverehrung). — Ueber die Fastenzeit (Quadragesimalfasten, Martinitag, Apostelfasten, Quatemberfasten, Bittage, Aschermittwoch, Charfreitag, Stationstage usw.) ¶ Fasten: II. — Ueber den Karneval ¶ Fastnacht.

Die Reformation schnitt in diese wildwuchernde Festfreude kräftig hinein, hauptsächlich aus volkserzieherischen Gründen, denn „wir sind mit vielen Feiertagen geplaget zur Verderbung der Seelen, Leib und Güter, davon viel zu sagen wäre". Dies Moment trieb sogar innerhalb der katholischen Kirche zur Reduktion der Zahl der Festtage, nachdem man auf Grund der Beschwerden der deutschen Nation (¶ Gravamina) schon auf dem Nürnberger Reichstag 1522 darüber verhandelt hatte. ¶ Urban VIII (1642), ¶ Benedikt XIV (1742 ff), ¶ Clemens XIV (1773) waren einsichtig genug, diese Reduktion für die Gesamtkirche oder für Einzelgebiete fortzuführen, zumal die aus der Fülle der Festtage kommenden sozialen Mißstände in der Zeit der ¶ Aufklärung auch vom Staat nachdrücklich geltend gemacht wurden. Die radikaleren unter den reformatorischen Richtungen waren schon in der Reformationszeit soweit gegangen, eigentlich nur den Sonntag beizubehalten, und brachen im angelsächsischen Protestantismus mehrfach überhaupt mit dem Kirchenjahr. Die Hauptfeste Weihnachten, Ostern, Pfingsten, lange Zeit dreitägig gefeiert, mit Einschluß des Gründonnerstags, Karfreitags, Himmelfahrts- und Neujahrsfestes, behaupteten sich doch, in Deutschland unter ausdrücklicher Zustimmung Luthers. Mit dem reformatorischen Protest gegen Marien- und Heiligenkult und römische Sakramentslehre waren die Sonntage der zweiten Hälfte aber eigentlich ihres Gehaltes und Sinnes entleert, und man geriet in die dürftige Zählung der Sonntage nach Trinitatis hinein, die sich das Kirchenvolk gemütvoller und wärmer zu gestalten suchte, indem es den sonntäglichen Schriftlektionen neue Namen entlehnte (Sonntag „vom barmherzigen Samariter", „von den Lilien", „vom Schalksknecht"). Die Aposteltage waren verschwunden (nur in einzelnen deutschen Landeskirchen kümmerlich erhalten, z. B. in Brandenburg samt Marien- und Heiligenfesten bis 1608 resp. 1696), und damit schwand auch die Erinnerung an den ersten großen Kampf und Sieg der christlichen Kirche. Dafür trat allmählich das ¶ Reformationsfest, am 31. Oktober oder dem Sonntag danach gefeiert, hervor und lenkte die Blicke auf die Geschichte der evangelischen Kirche. In dieselbe Zeit des Jahres rückte, wenigstens für die meisten deutschen evangelischen Landeskirchen, auch das einzige Fest, das durch das landesherrliche Kirchenregiment geschaffen wurde, der Landesbuß- und Bettag (¶ Bußwesen: VII). Für den letzten Sonntag nach Trinitatis hat sich seit dem Ausgang des 18. Jhd.s die Feier des Gedächtnisses der Ver-

storbenen, das ¶ Totenfest, herausgebildet. An den eigentlichen Ursprung der religiösen Feste erinnert wohl nur noch das ¶ Erntedankfest, das vielfach am Sonntag nach dem Michaelistag, weithin aber schon früher gefeiert wird. Im übrigen bietet diese „festlose“ Hälfte vielerorten Raum für Feiern der Bibelgesellschaften, der Mission und anderer christlicher Vereine; doch haben diese nur lokale oder provinzielle Geltung. — Der feste Ertrag, der sich aus dieser langen und schwankenden Entwicklung ergeben hat, ist das Kirchenjahr, beginnend mit dem 1. Advent, dem 4. Sonntag vor dem 25. Dezember, und schließend mit dem letzten Sonntag nach Trinitatis. Die Beweglichkeit des Oster- und damit auch des Pfingstfestes hat die wechselnde Zahl dieser Sonntage nach Trinitatis und rückwärts die der Sonntage nach Epiphanias zur Folge. Als Kirchenjahr hat es sich erst spät dem bürgerlichen Jahr deutlich gegenüber gestellt, dessen Anfang mit dem 1. Januar erst vom 16. Jhd. an sich in Deutschland durchsetzte, anderswo noch später, und auch notdürftig in das Kirchenjahr eingegliedert wurde. Die hervorstechenden Punkte sind Weihnachten, Ostern und Pfingsten geblieben, jedesmal mit einer Vor- und Nachfeier, die den Anlaß gaben, von einem Weihnachtskreis (mit Advents- und Epiphaniaszeit), Osterkreis (mit „Vorpassion“, Passionszeit und Freudenzeit bis Himmelfahrt) und Pfingstkreis (Exaudi 8 Tage vor und Trinitatis 8 Tage nach Pfingsten) zu reden. Dabei bleiben die Sonntage nach Trinitatis herrenlos oder werden von liturgischen Theoretikern noch zum Pfingstkreis gerechnet.

2. Man wird zunächst geneigt sein, von der religiösen Bedeutung dieser ganzen Einrichtung gering zu denken, nicht nur vom Standpunkt einer individualistischen und stimmungsmäßigen Religiosität aus, die von Hause aus die Gemeinsamkeit der Feier und ihre feste Ordnung gerne abschätzig beurteilt, sondern auch, wenn man über den Einzelmenschen hinaus an die Bedürfnisse einer Volkskirche denkt. Denn man wird kaum behaupten dürfen, daß das Kirchenjahr als solches volkstümlich ist. Weite Strecken in ihm suchen vergeblich eine innere Zustimmung bei der breiten Masse. Selbst Zeiten von einem ausgeprägten gefühlsmäßigen Charakter, wie die Passionszeit, ja sogar die Charwoche, werden nur da wirklich miterlebt, wo die kirchliche Sitte kräftig ist oder kleinere Kreise sich zu bewußter „Kirchlichkeit“ haben erziehen lassen. Wenn nicht die staatliche Gewalt helfend eingreift und mit Feiertagsruhe und Einschränkung der Vergnügungen in der Charwoche, am Bußtage und Totenfest diese bestimmten Zeiten aus dem Ablauf des Alltags heraushebt, so würde die innere Beteiligung des Kirchenvolks schwerlich stark genug sein, um eine allgemeine und wahrhaftige Feststimmung zu schaffen. Erst recht ist das Kirchenjahr als Ganzes dem Volke fremd geblieben. Volkstümlich sind nur die drei großen Feste, vielleicht einschließlich des Charfreitags, und neben ihnen das Reformationsfest und der Totensonntag, und wenn man an Weihnachten und Ostern denkt, die aus dieser kleinen Zahl am stärksten gewürdigt werden, fühlt man sich veranlaßt, als treibendes Motiv für diese Schätzung nicht nur den geschichtlich-christlichen Charakter dieser Festtage, sondern auch die Natursymbolik, die aus der Urzeit, und das Reinmenschlich-Familienhafte, das aus den Kindertagen nachwirkt, anzusehen. — Die religiöse Bedeutung geht aber über dies unmittelbar Populäre hinaus. Sie weist uns auf die liturgische, allgemeiner auf die kultische Bedeutung der kirchlichen Feste. Die Betätigung des Dranges nach religiöser Gemeinschaft, nach gemeinsamem „Gottesdienst“ muß unter einer gleichmäßigen Eintönigkeit verkümmern. Der Wechsel zwischen Höhepunkten und Alltagen entspricht der Ebbe und Flut des seelischen Lebens, und ist natürlicher und darum wahrhaftiger als eine grundsätzlich festgehaltene und oft erquälte gleichmäßige Höhenlage. Er trägt auch den Phantasiebedürfnissen Rechnung, die schließlich nur einem verhältnismäßig kleinen, nüchtern gestimmten Kreise fernliegen werden. Zugleich damit bietet die jährliche Festordnung einen förderlichen Anlaß, die Fülle der religiösen Anschauungen und Gedanken, die eine geschichtliche Religion, wie das Christentum, von Hause aus umschließt und in einer langen Entwicklung gemehrt hat, in ihrer Einheit und Mannigfaltigkeit, in ihrem Grundton und doch in ihren Abtönungen auseinanderzulegen. Weihnachten predigt Jesus anders als Ostern und Charfreitag, und der Wechsel der Zeiten im Kirchenjahr läßt nacheinander auf einer geschichtlichen Grundlage das religiöse Suchen und die Erfüllung, die Stimmung ernster Selbstprüfung und hoher Freude, den Christus des Paulus und Johannes und den Jesus der Synoptiker vor die feiernde Gemeinde treten. Wie sich in diesen weiten Rahmen ganz natürlich der große Reichtum des Evangeliums einfügt und der Reihe nach anschaulich macht, das zeigt auch dem Fernerstehenden am besten ein Blick in eine sorgfältig und liebevoll durchgearbeitete Agende, wie etwa das Kirchenbuch für Elsaß-Lothringen von Smend. Damit aber tun uns gerade die kirchlichen Feste unvermerkt den großen Dienst, die gegenwärtige Ausprägung des christlichen Glaubens, deren Recht nicht verkümmert werden darf, in lebendigem Zusammenhang mit der Geschichte zu halten, aus der er erwachsen ist. Sie geben durch ihr Dasein ein Korrektiv gegenüber einem „Christentum ohne Christus“, gegen eine Verdünnung des Christentums zu einer geschichtslosen natürlichen Religion, ob sie nun mystisch oder moralistisch werden will. Damit aber kommt zugleich auch das Moment der Andacht in die Feier hinein: neben die Anregung zur Selbsttätigkeit tritt das Objektive, das Geschehene, das Wirkende. Die Religion wirkt als Gabe und bringt das Gefühl der Ruhe, des Nehmens und des Dankens, und darüber vergewissert die Gemeinde sich immer wieder eines großen gemeinsamen Besitzes, der ihr in ihrer Geschichte gegeben ist. Darum aber hat zugleich die feiernde Kunst einen unerschöpflichen Anlaß, in den Gottesdienst hineinzuwirken: man braucht nur an die Weihnachtsmysterien und Passionsmusiken zu erinnern. Ja, gerade die höchsten kirchlichen Feste geben einen starken Anlaß, auf einen Predigtgottesdienst einmal zu verzichten und nur diese feiernde Andacht in einem rein liturgischen Gottesdienst beherrschend hervortreten zu lassen. — Das alles stellt sich doch als eine Bereicherung des Kultus und infolge dessen als eine Bereicherung der Frömmigkeit dar. Die Aufgabe ist nicht ausreichend gelöst; hier liegt noch eine große Arbeit für den Liturgiker vor, und er wird sich nicht dadurch abschrecken lassen, daß er auf ein ausgebreitetes Verständnis in der

weiten Volkskirche nicht überall rechnen kann. Hier handelt es sich auch noch um ein Stück Volkserziehung.

RE^3 VI, S. 52 ff; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906^2. **Wolff.**

Festus, Nachfolger des Felix als römischer Statthalter in Judäa, 60—62 n. Chr., unterschied sich durch seinen Charakter vorteilhaft von seinem Vorgänger. Er hatte wie dieser gegen einen den Sikariern (¶ Felix, 4) angehörenden Messias zu kämpfen (Josephus: Altert. XX, 8, 10). ¶ Paulus wurde unter ihm nach Rom abgeführt (Apgsch 25—27). Trotz des besten Willens konnte er das über das unglückliche Land hereinbrechende Verderben nicht mehr abwenden. Er starb 62 n. Chr. — ¶ Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian. ⱶ

E. Schürer: I 1901^3, S. 579—581; — ‡ W. Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen), 1907, S. 143 f. **Fiebig.**

Fetischismus ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1 b α.

de Brosse: Du culte des dieux fétiches, Paris 1760; — Aug. Comte: Cours de philosophie positive, Bd. V, Paris 1830; — John Lubbock: The origin of civilisation, 1870; — J. A. Farrer: Primitive manners and customs, 1879; — Fr. Schultze: Der F., 1871; — Adolf Bastian: Der Fetisch an der Küste Guineas, 1884; — Ders.: Ueber F., 1894; — Max Müller: Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 1880 (darin Vorlesung II: Ist F. die Urform aller Religion?); — G. Wagner: Die heidnischen Kulturreligionen und der F., 1899; — de Visser: De Graecorum diis non referentibus speciem humanam, Leiden 1900; — J. H. Müller: F. und Seelenverehrung bei Naturvölkern und Chinesen, 1901; — ‡ H. Bohner: Im Lande des Fetisches, Lebensbild als Spiegel afrikanischen Volkslebens gezeichnet, (1890) 1905; — Fr. Müller: Fetischistisches aus Atakpame, Deutsch-Togo (in: Beiträge z. Kolonialpolitik, 1902, Nr. 18); — P. Richter: F. der Negerstämme im Kongogebiet (in: Die evangel. Missionen, 1902, S. 278—82); — B. Ankermann: Fetische aus Togo (in: Verhandlungen der Gesellschaft für Anthropologie, 1902, S. 208—212); — R. M. Meyer: F. (in: AR 1908, S. 320—338).

Fetwā, religiös-juristisches Gutachten im ¶ Islam.

Feuer ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1 a ε und I, B 2 b γ.

Feuerbach, Ludwig (1804—1872), Sohn des Kriminalisten, Oheim des Malers Anselm F. F. studierte in Heidelberg erst Theologie, dann Philosophie, und wurde durch ¶ Daub auf ¶ Hegel geführt, unter dem er 1824 seine Studien in Berlin fortsetzte. Als Universitätslehrer (1828 Privatdozent in Erlangen) kam er nicht vorwärts und siedelte als Privatgelehrter nach Bruckberg (bei Ansbach), 1860 auf den Rechenberg bei Nürnberg über, vor allem literarisch tätig, nur selten sonst in der Oeffentlichkeit handelnd: 1848 hielt er z. B. den Heidelberger Studenten auf deren Bitten die „Vorlesungen über das Wesen der Religion" (gedruckt 1851); aber selbst am Demokratenkongreß in Frankfurt (1849) nahm er nur passiven Anteil. — F. gehörte zur Hegelschen Linken. Ausgehend von einer pantheistisch-mystischen Weltanschauung kommt er später zum Atheismus. Seit 1837 mit den Halleschen (resp. Deutschen) Jahrbüchern ¶ Ruges in Verbindung, bricht er in diesen zuerst mit der Kirche (Kritik gegen den positiven Sengler), dann mit der ganzen christlichen Philosophie. Schließlich ist ihm auch Hegels Philosophie nur noch eine Art Theologie, die überwunden werden muß. So kommt F. zum Naturalismus. Er geht aus von der im Organischen gegebenen Einheit von Geist und Materie. Es gibt keine Erkenntnis außer durch Erfahrung. F. ist also konsequenter Vertreter des Sensualismus und der deutsche Begründer des ¶ Positivismus. Anknüpfend an einen von Schleiermacher geäußerten Gedanken, daß der Mensch das Göttliche nach seinem Ebenbilde geschaffen habe, erklärt er in seinem Hauptwerk „Das Wesen des Christentums" (1841) den Inhalt aller Religion für „Schöpfung des subjektiven Menschengeistes", für Traumgestalten oder „personifizierte Wünsche", und begann damit die alles psychologisch ableitende „Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie". — F. selbst weist darauf hin, daß seine Schriften ihre Entstehung dem Gegensatz zu einer Zeit verdanken, in der man die Menschheit gewaltsam in die Finsternis vergangener Jahrhunderte zurückscheuchen wollte; das Dogma sei ein Verbot zu denken und lähme den theoretischen Fortschritt; der Jenseitsglaube mache den Tod zum Scheintod und entschuldige alle Uebel; dadurch lähme er den praktischen Fortschritt. Die Theologie sei eine Entartung der Philosophie. Seit ¶ Spinozas Zeit befinde sich das Christentum in fortschreitender Auflösung. So sehr auch diese Kritik über das Ziel hinausschießt, so zeigt sie andererseits doch ihren Vorzug vor der ¶ Aufklärung. Die Religion wird nicht als Priestertrug und Mißverständnis beiseite geschoben, sondern in ihrer Entwicklung aus historischen und psychologischen Bedingungen erklärt. Auch entbehrt F. nicht völlig des Verständnisses für religiöse Bedürfnisse. Freilich sieht er ihre Berechtigung zu eng einerseits (wieder an Schleiermacher anknüpfend) im Abhängigkeitsgefühl des Menschen dem Naturganzen gegenüber, und ferner in den menschlichen Idealen. — Was von Gott gilt, gilt auch von der Christusgestalt. Die historische Frage nach dem wirklichen Jesus interessiert F. nicht. Er untersucht nur, wie die Menschen sich das Bild des religiösen Christus gestaltet haben, und erklärt es aus dem Verlangen nach einem anschaulichen Beispiel der sittlichen Vollendung und aus dem Bedürfnis der Beschwichtigung des Gewissens. Damit und mit der ¶ Eschatologie des Christentums sei aber auch die Gefahr der Fortschrittsfeindlichkeit, des Stillstands gegeben. — Der Gedanke, daß an Stelle aller Jenseitshoffnungen lediglich diesseitige Kulturideale zu treten hätten, ist von F. zum ersten Male mit ganzem Pathos vertreten worden. Seine Ethik (¶ Egoismus, 1) baut F. auf dem Glückseligkeitsgefühl auf; dieses führt den Menschen von selbst zum Guten, nur müsse er eingeschränkt werden durch Rücksicht auf die Folgen und durch Anerkennung der Berechtigung des gleichen Triebes bei allen andern. Das Endziel aber ist materielles Wohlergehen und geistige Reife der Gesamtheit. So ist F. ethisch durchaus Idealist. — Seine Wirkung war am stärksten in den Jahren vor der Revolution von 1848. Die folgende Enttäuschung und Reaktionsherrschaft ließ ihn in Vergessenheit geraten. Karl ¶ Marx bildet F.s Gedanken dahin weiter, daß er die geistigen Bewegungen auf die materiellen zurückführt; die Erklärung der „Religion zur Privatsache" seitens der So-

zialdemokratie entzog aber der F.schen Philosophie denjenigen Boden, der für sie sonst am meisten in Betracht gekommen wäre. Sein Einfluß ist trotzdem nicht gering. Direkte Schüler von ihm sind der Rechtslehrer Knapp, der Naturforscher Moleschott (¶ Materialismus. In einer Rezension über diesen schrieb F. das vielzitierte Wort: „Der Mensch ist, was er ißt"), der Aesthetiker Hettler. Die Einwirkung seiner Gedanken ist zu spüren bei Theologen wie Albrecht ¶ Ritschl, Sören ¶ Kierkegaard, ¶ Kalthoff, bei Künstlern wie Richard ¶ Wagner, Gottfried ¶ Keller und manchen andern. Auch ¶ Stirners und ¶ Nietzsches Philosophie stellen sich in vielen Beziehungen als einseitige Konsequenzen aus F.schen Prämissen dar. Sein jüngster Bruder, Friedrich F. (1806—80), stellte sich übrigens durchaus in den Dienst seiner Lehre (die Religion der Zukunft, 1893, u. a.).

F.s Sämtliche Werke, 10 Bde., 1845—66 (Neuauflage von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, seit 1903). Daraus seien genannt: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830 (konfisziert; Neuausgabe von Fr. Jodl, 1903); — Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie von Baco v. Verulam bis B. Spinoza, 1833; — Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, 1837; — Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie interessantesten Momenten, 1838; — Ueber Philosophie und Christentum, 1839; — Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 1839; — Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, 1842; — Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843; — Das Wesen des Christentums, (1840) 1844[2] (Reclam 4571—75); — Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers, ein Beitrag zum Wesen des Christentums, 1844; — Das Wesen der Religion, 1845; — Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851; — Theogonie, 1857; — Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie, 1866. — F.s System vgl: Ue[10] IV, S. 171 ff; — Fr. Jodl: L. F., 1904; — Albert Lévy: La Philosophie de F., 1904; — Adolf Kohut: L. F., 1909. **Strecker.**

Feuerbestattung.

1. Grundsätzliches (Ueber das Geschichtliche ¶ Begräbnis); — 2. Statistisches; — 3. Kirchliche Mitwirkung bei Fällen von F.: a) Kirchliche Praxis; — b) Beurteilung; — c) Aufnahme von Aschenurnen.

1. Im alten Israel setzte man die Leichen in Höhlen oder ausgehauenen Grotten bei (¶ Begräbnis: I); nur Verbrecher wurden verbrannt. Jesus sagt positiv nichts zu Begräbnissitten. Nach Luk 9 $_{60}$ sind sie ihm gleichgültig gegen die wichtigere Aufgabe der Verkündigung des Gottesreichs. Das Urchristentum folgte erst der jüdischen Begräbnissitte, dann dem billigeren Begräbnisbrauch der sozial niedern Schicht der ersten Heidenchristen. Nachgewiesen ist bei den Christen der ersten Jahrhunderte weder Leichenverbrennung noch deren kirchliches Verbot. Karl d. Gr. erließ das erste Verbot 784, wohl nur zur Bekämpfung heidnischer Bräuche bei den kaum christianisierten Germanen. Die kath. Kirche verbietet noch heute ihren Gliedern die F. Luther dagegen wies einmal bei Aufrollung der Frage, ob man die Toten nach altheiligem Brauch in der Stadt um die Kirche oder vor der Stadt beerdigen solle, einfach auf die gesundheitlichen Vorzüge des letzteren Brauches hin und rühmte dabei auch von den alten Römern: „Denn sie trugen sie nicht allein hinaus, sondern verbrannten die Leute alle zu Pulver, auf daß die Luft ja aufs reineste blieb". So hat man auch in den evangelischen Landeskirchen und andern Denominationen Englands, Schottlands, Schwedens und Amerikas keine grundsätzlich ablehnende Stellung zur F. eingenommen, ebenso in den deutschen Landeskirchen mit vorherrschendem Liberalismus. Anders in den deutschen Landeskirchen mit mehr oder weniger orthodoxem Gepräge. Ihre schroff ablehnende Haltung erklärt sich freilich z. T. aus ihrer Abhängigkeit von staatsbehördlicher Ablehnung der F. überhaupt und findet eine Entschuldigung in der herausfordernden Art, wie einzelne atheistische Fanatiker die F. christentumsfeindlich gegen den Glauben an ein ewiges Leben deuten. Indessen haben die F.svereine als offizielle Träger der Bewegung diese Begründung nie aufgenommen, kämpften vielmehr seit jeher für Zulassung kirchlicher Feiern bei F. An sich geben solche Feuerbestatter keinen Grund zur Verwerfung der Sache selbst, ebensowenig wie man wegen einzelner schlechter Christen das Christentum selbst hassen soll. Denn die Bewegung selbst fußt wesentlich auf gesundheitlichen Gründen, da bei Erdbestattung das Grundwasser leicht durch Krankheitsbazillen und Leichenalkaloide infiziert werde, auf volkswirtschaftlichen Gründen, da für Großstädte die Beschaffung und Unterhaltung nicht allzuferner Friedhöfe viel kostspieliger werde als die von Krematorien und Kolumbarien, endlich auf ästhetischen Gründen, um den Zersetzungsvorgang abzukürzen. Hier ist nun nicht der Ort zu dieser technischen, auch nicht zur juristisch-kriminalistischen Beurteilung der Sache, sondern nur zur grundsätzlichen Beurteilung der F. vom christlichen Standpunkt aus. Alle genannten Beweggründe widersprechen ebensowenig wie die Sache selbst dem Christentum, weder religiös noch sittlich. Freybe (s. u.) findet zwar in Gen 3 $_{19}$ eine göttliche „Urordnung" der Erdbestattung, könnte aber aus Gen 3 $_{18}$ gleich beweiskräftig den Vegetarianismus als göttlich geboten folgern. Freybe, Bard (s. u.) und Stange (LK 1907, 35) tadeln auch, daß man bei F. sich ästhetisch-sentimental über das sittlich-förderliche Grauen vor Sünden-, Todes- und Verwesungsfluch hinwegtäusche. „Ethische Knüttelweisheit" nach Pr 1907, 46! Tatsächlich vertritt auch keine Kirche offiziell die dogmatischen Bedenken einzelner mecklenburgischer Hochlutheraner, als widerspreche die F. der Auferstehungshoffnung, die Bard seltsam unklar an einem „Keim des Auferstehungsleibes" im Menschenleib anknüpft. Um so mehr finden Kirchenbehörden und Kirchenzeitungspolemiker die kirchliche Sitte durch die F. verletzt. So auch die erste These unter den betr. Beschlüssen der Eisenacher ¶ Konferenz der deutschen Kirchenregierungen von 1898: „Die F. ist, obschon sie keinem Gebot Gottes und keinem Artikel des christlichen Glaubens an sich widerspricht und auch in den Bekenntnissen der evangelischen Kirchen nirgends verworfen wird, doch der an die Heilige Schrift sich anschließenden, in der christlichen Kirche allgemein bestehenden uralten Sitte und den dieser entsprechenden Ordnungen zuwider". Die gangbarsten Einzeleinwände gegen F. von diesem Standpunkt der kirchlichen Sitte aus kennzeichnen ein ganzes Menschenalter deutscher Orthodoxie. 1. Erdbestattung sei christliche, F. heidnische Sitte. Abänderung sei bedenklich. — Aber Erdbestattung ist auch heidnische Sitte und gar nicht spezifisch christlich. Und noch bedenklicher war die doch auch geschehene und die Symbolik von Röm 6 $_{3-5}$ zerstörende Ablösung des Untertauchens bei

der Taufe durch Stirnbenetzung oder des wirklichen Mahls bei der Kommunion durch priesterliche oder pastorale „Spendung" von Brot und Wein. 2. Jesu Begräbnis habe die Erdbestattung „geheiligt". — Dann hätte es aber nicht das Begraben der Leichen zur Verwesung, sondern ihre Beisetzung zur Einbalsamierung geheiligt. Der sehr mystische Begriff des „Heiligens" hier stempelt den ganzen Einwand zur unklaren Schlagwortphrase. 3. Die Menge werde aus der F. symbolisch nur die Vernichtung von Leib und Seele herauslesen und annehmen. — Aber der Unglaube an ewiges Leben besteht auch ohne F., und wo der Glaube daran nur an der Krücke der Auferstehungshoffnung für den begrabenen sinnlichen Leib geht, ist er in dieser Form ein zu bekämpfender Aberglaube. Wo bliebe sonst auch die Ewigkeitshoffnung für verbrannte Märtyrer und von Fischen gefressene Schiffbrüchige? 4. Nur unkirchliche Kreise seien für F. — Das ist einfach unwahr. 5. Die zur Pietätpflege wichtige Empfindung der dauernden Grabesruhe fehle bei der F. — Aber die Grabesruhe fehlt auch den großstädtischen Friedhöfen mit ihren bald der Aufwühlung verfallenden Gräbern, und die Pietät kann geradesogut an die Urne anknüpfen. — Alle derartigen Einwände bemänteln nur schwach das eigentliche katholisierende Streben, einen äußeren Brauch wie Erdbestattung, und zwar obwohl man ihn als sittlich-religiös irrelevant anerkennt, doch zur dogmatisch-ethischen Norm zu „verabsolutieren".

2. 1909 fanden in den damals 19 deutschen Krematorien 4779 Einäscherungen statt gegen 4050 im Jahr 1908, d. h. eine Zunahme von 729. Von den Eingeäscherten waren 2977 männlich, 1802 weiblich, 3727 evangelisch, 401 katholisch, 38 altkatholisch, 220 jüdisch, 65 freireligiös, 68 dissidentisch, 11 anderen Bekenntnisses; bei 249 war das Bekenntnis nicht angegeben. Bei 3229 fand religiöse Trauerfeier im Krematorium statt, also bei mindestens 80 % der Evangelischen, bei den meisten anderen — genaue Zahlen sind nicht zu ermitteln — vor der Ueberführung vom Sterbe- nach dem Verbrennungsort. Bis Ende 1909 fanden in allen deutschen Krematorien 23900 Einäscherungen statt; Deutschland hatte Ende 1909 in Betrieb 19, dicht vor der Betriebseröffnung 5 Krematorien, dazu 180 F.svereine mit etwa 60000 Mitgliedern.

Friedrich Küchenmeister: Die Totenbestattungen der Bibel und die F., 1893; — Wilhelm Bahnsen: Die Stellung der ev. Kirche zur Feuerbestattung, 1898; — Joh. Jansen: Die Feuerbestattung, 1906; — P. Bard: Die Leichenverbrennung und die Kirche Jesu Christi, 1903; — A. Freybe: Erdbestattung und Leichenverbrennung, 1908. — Zeitschriften der F.-Bewegung: „Die Flamme" (seit 1884). „Phönix" (seit 1888). „Deutsche Feuerbestattungs-Zeitung" (seit 1908). Jüngst.

3. a) Die seit einigen Jahrzehnten neu aufkommende Sitte der F. hat die **kirchliche Praxis** vor ernste Fragen gestellt. Die wichtigste derselben ist: wie soll es in diesen Fällen mit einer kirchlichen Feier gehalten werden? Die katholische Kirche hat 1886 jede kirchliche Beteiligung verboten, aber schon 1892 eine nicht ebenso schroff und ausnahmslos ablehnende Bestimmung folgen lassen. Die evangelischen Kirchen haben keine gleichmäßige Haltung betätigt. Die Eisenacher ¶ Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen sprach sich 1898 dafür aus, „den Geistlichen die amtliche Beteiligung bei einer F. und allen mit dieser zusammenhängenden Feierlichkeiten nicht zu gestatten." Hierbei bleibt die Pflicht bestehen, im engeren Kreise der Leidtragenden den Trost des göttlichen Wortes und des Gebetes darzubieten. Doch setzte sich in den Landeskirchen derjenigen Staaten, welche die Errichtung von Krematorien gestatteten, eine andere Praxis durch; die Pfarrer erhielten das Recht, irgendwelche Feier abzuhalten. Z. B. wurden sie in Württemberg 1905 ermächtigt, vor Ueberbringung der Leiche in den eigentlichen Verbrennungsraum einen Trauergottesdienst mit Rede, Gebet und liturgischem Akt zu halten. Das kirchliche Geläut findet dort in derselben Weise statt wie bei einer Beerdigung. Noch weiter geht die Ordnung für einige andere Landeskirchen. Im Herzogtum Gotha, das zuerst ein Krematorium in seinen Grenzen hatte, amtieren die Geistlichen bei F. wie bei Erdbestattung bis zum Segen nach Versenkung des Sarges; die Friedhofskapelle steht in Verbindung mit dem Verbrennungsofen und wird bei beiden Bestattungsarten in gleicher Weise benutzt. Aehnlich verfährt Sachsen-Weimar. Dort ist (wenigstens in Eisenach) Kapelle und Krematorium vereinigt; vor dem Altar befindet sich eine Versenkungsvorrichtung für den Sarg. Der Geistliche amtiert bis zur Versenkung; die Landessynode 1907 sprach sich dafür aus, daß er auch während der Versenkung bleiben dürfe; ebenso erklärte sie sich für die Anbringung ähnlicher Einrichtungen im Krematorium Jena (CcW 1907, 404). In Eisenach steht ein zweiter gottesdienstlicher Raum zur Verfügung, wenn bei einer Beerdigung Angehörige die Kapelle, von der aus auch F.en stattfinden, nicht benutzen mögen; doch wird selten von diesem Raum Gebrauch gemacht. Auch Baden, Hessen, Anhalt (CcW 1907, 162 f), Königreich Sachsen (CcW 1907, 20) ordnen die Feier ähnlich, wenn auch nicht alle ebenso weit entgegenkommend wie Sachsen-Weimar und Gotha. Sachsen-Meiningen hat, nachdem ein Krematorium im Herzogtum errichtet war, alsbald angeordnet, daß die Geistlichen gelegentlich der F. sei es im Sterbehause, sei es in einem würdig ausgestatteten Raum auf dem Friedhof mit Rede und Gebet ihres Amts zu warten haben; Geistliche, denen ihr Gewissen solche Mitwirkung versagt, werden zu derselben nicht genötigt, haben aber das erforderliche Dimissoriale für einen anderen Geistlichen auszustellen (CcW 1909, 77). Auf der anderen Seite haben die Landeskirchen, in deren Staatsgebiet F. noch nicht erlaubt ist, auch eine häusliche kirchliche Handlung am Sterbeort im Zusammenhang mit der Ueberführung der Leiche in ein auswärtiges Krematorium zum Teil untersagt; so außer Hannover (CcW 1909, 201) insbesondere Altpreußen, wo jede Beteiligung des Geistlichen mit oder ohne Talar untersagt ist (Verfügung des Ev. Oberkirchenrats an das Konsistorium zu Berlin vom 15. Jan. 1885, wodurch verschiedene früher erlassenen Konsistorialverfügungen bestätigt wurden); dagegen hat Schleswig-Holstein einen Aussegnungsakt vor der Verbringung der Leiche aus dem Trauerhaus freigegeben (CcW 1909, 201). In Bayern, das noch kein Krematorium hat, ist der Geistliche nicht gehindert,

aber auch nicht genötigt, die Aussegnung vorzunehmen; sie soll aber (18. Febr. 1884) nur verweigert werden, wenn die Person des Verstorbenen ihrer nicht würdig erachtet wird. In Preußen hat sich aber die Praxis nicht streng nach dem völligen Verbot gerichtet; vielfach haben die Geistlichen ohne Talar im Trauerhause amtiert; die letzte Zeit brachte den Beweis, daß in manchen Provinzen auch die Kirchenbehörden und die Synodalmajoritäten milder zu denken anfangen; mit infolge davon hat die Generalsynode 1909 einen Antrag angenommen, der sich zwar nachdrücklich für die durch die christliche Sitte geheiligte Erdbestattung ausspricht, der aber doch eine erneute Prüfung der Frage der kirchlichen Mitwirkung für nützlich erklärt und solche dem Evangel. Oberkirchenrat überweist. Eine mildere Praxis wird wahrscheinlich die Folge sein. Es ist nicht zu bezweifeln, daß, sobald die F. auch hier gesetzlich zugelassen sein wird, die preußischen Kirchen sich weit entgegenkommender stellen werden.

3. b) Das Zögern vieler evangelischer Kirchen, die kirchliche Mitwirkung bei F. zu gewähren, ist aus ihrer Stellung zur F. (s. Nr. 1) überhaupt zu verstehen. Verwirft man diese grundsätzlich, so darf man ihren Vollzug nicht kirchlich legitimieren. Hält man die Sitte der Erdbestattung für nahezu wesentlich mit dem Christentum verbunden, so darf man die Einführung einer neuen Sitte nicht durch kirchliche Mitwirkung begünstigen. Glaubt man das Begehren nach F. mit Religions- oder Kirchenfeindschaft eng verknüpft, meint man durch kirchliche Feier, die nur auf Wunsch der Hinterbliebenen erfolgt, jene Gesinnung des Verstorbenen zu fördern, so muß man sie verweigern. Dazu treten besondere Gründe: die herkömmlichen Bestattungsordnungen nehmen natürlich keine Rücksicht auf F.; das Material, welches Bibel und Gesangbuch bieten, paßt für sie nicht. — Aber jene Voraussetzungen sind (s. Nr. 1) durchweg nicht haltbar; einzig das Motiv der Bewahrung altgefestigter christlicher und kirchlicher Sitte kann ernstlich ins Gewicht fallen. Endgültig entscheiden darf auch dies Motiv nicht: eine evangelische Kirche darf sich an Sitten, die nicht durchaus notwendig zum Bestand des Christentums gehören, nicht binden, wenn anders sie nicht diesem selbst Schaden zufügen will. Die Bestattungsordnungen aber lassen sich umgestalten, wie das Kirchenbuch für die evangelische Kirche des Großherzogtums Hessen (1904) mit Glück versucht hat. Somit muß auch derjenige Christ, welcher sich persönlich zur F. durchaus ablehnend verhält, fordern, daß der kirchliche Widerstand gegen kirchliche Mitwirkung bei derselben aufhöre.

3. c) In Verbindung mit diesen Fragen steht die nach der Aufnahme von Aschenurnen auf kirchlichen Friedhöfen. Das Reichsgericht hat (29. Mai 1902) in einem Fall entschieden, daß eine Urne mit Aschenresten auf einem katholischen Friedhof im Familienerbbegräbnis aufzunehmen sei. Der preußische Oberkirchenrat hat am 10. Febr. 1903 verfügt, daß die Entscheidung darüber den Kirchenvorständen zu überlassen sei. Sie wird jetzt zumeist bejahend ausfallen. Kirchliche Handlung bei Bestattung von Aschenresten ist überall unzulässig. Doch behält Württemberg besonderer Entschließung. vor die Gestattung einer etwaigen kirchlichen Feier für die Fälle, in welchen die Aschenreste vom Ort des Krematoriums in eine andere Gemeinde verbracht werden, ohne daß vor der Wegführung der Leiche eine öffentliche kirchliche Feier stattgefunden hat. — ¶ Kirchhofsrecht.

Wilhelm Thümmel: Die Versagung der kirchlichen Bestattungsfeier, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung, 1902; — Hermann Ortloff: Kirchliche und staatliche (soziale) Bedenken gegen Leichenverbrennung und Aschebeisetzung (sogen. Feuerbestattung), DZKR Bd. 9, 1899/1900, S. 303—341. 349—403, bes. S. 330 ff; — Paul Glaue: Das kirchliche Leben der evangelischen Landeskirchen der thüringischen Staaten (Evg. Kirchenkunde, Bd. 5), 1910; — August Wächtler: Evangelische Pfarramtskunde, 1905, S. 279 ff; — Die Erlasse der Kirchenbehörden, Synodalbeschlüsse usw. im Allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland (Stuttgart) und in J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch. **Schian.**

Feuerland ¶ Patagonien.

Feuer- und Wolkensäule. Nach der Sage vom Durchzug Israels durch das Rote Meer ist eine Wolkensäule, bei Nacht eine Feuersäule an der Spitze Israels, um ihm den Weg zu zeigen, einhergezogen und hat, indem sie hinter den israelitischen Heereszug trat, ihn vor den Aegyptern beschützt; in dieser Erscheinung war, wie es ausdrücklich heißt, Jahve selbst gegenwärtig II Mose 13_{21} f 14_{19} **b**; so beim Jahvisten. In späterer Zeit wird diese Leitung Israels durch die wandelnde Feuer-Wolke auf den ganzen Wüstenzug ausgedehnt II Mose 40_{36} ff IV 9_{15} ff 14_{14} V 1_{33} 31_{15} Pslm 78_{14} Neh $9_{12.19}$; man stellte sich vor, daß sie, wenn Israel ruhen sollte, sich über der ¶ Stiftshütte gelagert habe. Klar ist, daß diese Ueberlieferung sagenhaft ist, zugleich aber, daß — wenn wir auch von einer „natürlichen Erklärung" weit entfernt sind — doch irgend etwas Gegebenes dieser Vorstellung zu Grunde liegen muß. Man hat sich seit lange den Kopf zerbrochen, was dies Gegebene gewesen sei. Die von unsern rationalistischen Vorfahren ersonnene und noch gegenwärtig zuweilen vertretene Erklärung, es seien Rauch- und Feuersignale des israelitischen Heeres gewesen, bedarf keiner ernsthaften Widerlegung, da ja nicht abzusehen ist, wie Israel in seinen eigenen Rauch- und Feuersignalen die Offenbarung seines Gottes habe sehen können. Dagegen hat diese Wolken- und Feuersäule eine Sagenvariante in der sehr bedeutsamen und einflußreichen Erzählung von Jahves Erscheinung am Sinai, wobei er sich gleichfalls im Dunkel des Gewölkes und Rauches und zugleich im Feuer offenbarte II Mose $19_{9.16.18}$ $20_{18.21}$ 34_{5} V 4_{11} 5_{20} II 19_{18} V 4_{11} f $_{36}$ 5_{20} u. a.: einer Erscheinung, die ebenso wie die wandernde Feuerwolke II Mose 40_{34} ff I Kön 8_{10} f u. a. „die Herrlichkeit", d. h. die majestätische Offenbarung Jahves genannt wird II Mose 24_{15} ff 33_{18} u. a. ¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Jahves. Also auch hier Wolke und Feuer als Offenbarung von Jahves Majestät. Daher darf man als sicher annehmen, daß die Feuer- und Wolkensäule aus derselben Naturerscheinung wie die Sinaioffenbarung abzuleiten ist. Gegenwärtig pflegt man dabei gewöhnlich an die schwarze, von Blitzen bestrahlte Gewitterwolke zu denken, die aber doch unmöglich eine Säule genannt werden kann und am wenigsten in der Nacht wie eine Feuersäule aussieht. Vielmehr führen Stellen wie II Mose 19_{13} 20_{18} V 4_{11} 5_{20} 9_{51}, wonach

der Berg selber mit hochschlagender Lohe brannte und ein Rauch wie von einem Schmelzofen von ihm aufstieg, darauf, daß der ¶ Sinai ein Vulkan gewesen ist. Die Wolken- und Feuersäule ist demnach nichts anderes als die Wolke, die wie eine Säule aus dem Vulkan Sinai emporstieg und bei Nacht, durch das innere Feuer des Berges beleuchtet, selber wie Feuer erstrahlte (dasselbe beim Ausbruch des Vesuv im Jahre 79, vgl. Herrlich in Lehmanns und Kornemanns Beiträgen zur alten Geschichte Bd. IV, 1904, S. 215): ein gewaltig-majestätisches Gebilde, in dem das älteste Israel die Herrlichkeit seines Gottes erkannte. Die ältere Sinai-Ueberlieferung weiß es noch recht gut, daß sich diese Wolke über dem Sinai selber erhob. Aber die spätere Zeit hat diese Verbindung vergessen und sich vorgestellt, daß sie auch ferne vom Sinai erschienen sei. — In der Prophetie, die auch sonst Urzeitiges in die Endzeit überträgt, findet sich in späterer Zeit die phantastische Idee, daß sich einst Jahves Herrlichkeit über Zion lagern solle, bei Tage als Wolke und Rauch, bei Nacht als flammendes Feuer, zum Schutz vor Sonnenglut und Regen; hier ist die Feuerwolke vom Sinai auf den Berg Zion übertragen, Jes 4 5 f.

Frhr. v. Gall: Herrlichkeit Gottes, 1900, S. 53; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 45. **Gunkel.**

Feuertaufe wurde der Märtyrertod genannt, wenn er durch Verbrennen erfolgte. Den Ausdrücken F. und Bluttaufe liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Martyrium die Taufe ersetzt. **Zich.**

Feuillanten oder Fulienser, selbständige Reform-Kongregation der ¶ Zisterzienser, genannt nach dem Kloster Les Feuillants (Fulium) bei Toulouse, dessen asketischer Abt Jean de la Barrière (1544—1600) um 1580 die strenge alte Regel von Citeaux wieder einführte und noch verschärfte (Schlafen auf Brettern, Knieen während der Mahlzeiten). Seine Reform wurde 1587 von Sixtus V genehmigt mit der Bestimmung, daß die Klöster, welche sie annehmen, eine selbständige Kongregation bilden sollten; 1592 wurde diese durch Clemens VIII der Jurisdiktion von Citeaux völlig entzogen. Zumal nachdem der Papst noch zu Barrières Lebzeiten 1595 dessen allzu strenge Regel wieder gemildert hatte, breitete sich der Orden in Frankreich und Italien aus. Urban VIII teilte ihn 1630 in zwei selbständige Kongregationen, eine französische (Cisterciens de N.-D. des Feuillants) und eine italienische (Riformati di S. Bernardo); jene umfaßte in ihrer Blütezeit 31, diese 43 Klöster. Die ebenfalls von Barrière begründeten und der Regel der F. folgenden Feuillantinnen haben nur einige Klöster in Frankreich besessen. Sowohl die Nonnen, wie die beiden Zweige des Mönchsordens sind in der französischen Revolution und den napoleonischen Kriegen untergegangen.

Heimbucher[2] I, S. 474 ff; — RE[3] VI, S. 62 f; — A. Bazy: Vie du vén. J. de la Barrière, 1885. **Joh. Werner.**

Feurborn, Justus (1587—1656), geb. zu Herford, wirkte 1612—1616 als Privatinformator, 1616—1618 als außerordentlicher, 1618—24 und 1650—56 als ordentlicher Professor der Theologie in Gießen, 1624—50 in Marburg; im Nebenamte war er 1616—1624 Stipendiatenephorus, 1617—1650 Pfarrer und 1650—1656 Superintendent. F. war der Typus eines orthodoxen Streittheologen des 17. Jhd.s. Er hat sich als junger Mann im kenotischen Streit (¶ Christologie: II, 4 c) in der Gefolgschaft seines Schwiegervaters ¶ Mentzer die ersten Sporen verdient und später mit seinem Schwiegersohn ¶ Haberkorn zusammen derart heftig für die reine Lehre gekämpft, daß noch im 19. Jhd. es als geflügeltes Wort in Gießen galt: „Der F. und Haberkorn, die haben die ganze Welt verworrn". F. gilt als der Urheber der orthodoxen Lehre von der ¶ Unio mystica.

Friedr. Wilh. Strieder: Hessische Gelehrten-Geschichte IV, S. 98 ff; — Die Personalia in Kd. Misler: Getreuer Lehrer Lebens Kron, 1656; — E. Weber: Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908, S. 96 ff u. ö. **Diehl.**

Fey, Klara, ¶ Kind Jesu, religiöse Genossenschaften vom (3).

Fichte, 1. Immanuel Hermann (1797—1879), spekulativer Philosoph und Theologe, als Sohn des berühmten J. G. ¶ Fichte geb. zu Jena, 1822 Gymn.-Professor, 1836 a.o. Prof. in Bonn, 1840 o. Prof., 1842 in Tübingen, † in Stuttgart. Suchte F. lange Zeit auf spekulativem Wege die Selbständigkeit und doch gegenseitige Bezogenheit des Unendlichen und des Endlichen aufzuweisen, so führte ihn das Erwachen der Erfahrungswissenschaft späterhin zur psychologischen Grundlegung seines Theismus, insofern er für die Auffassung, daß Ueberempirisches im Empirischen, daß im Menschen eine höhere Individualität (Genius) neben der sinnlichen vorhanden sei, Tatsachen beibrachte und somit, wenn auch mit unzureichenden Mitteln, den Weg wies, den die wissenschaftlichen Vertreter des Theismus noch heute teilweise wandeln.

Theol. Hauptschriften: Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältnis, 1834; — Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus, 1835; — Die spekulative Theologie, 1846—47; — Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, 1873. — Ueber F.: R. Eucken: Zur Erinnerung an J. H. F. (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. CX); — K. Hartmann: ADB, Bd. 48. **Heydorn.**

2. Johann Gottlieb (1762—1814).

1. Leben und allgemeine Bedeutung; — 2. F.s „Wissenschaftslehre"; — 3. Sein System in der spätern Zeit (1800—1814).

1. Sohn eines Leinewebers zu Ramenau in der Oberlausitz, studierte F. nach harter Jugend Theologie und Philosophie in Jena und Leipzig, war dann Hauslehrer in Zürich, Leipzig, Warschau, ging 1792 zu Kant nach Königsberg, gab dort 1792 anonym seine erste Schrift: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" heraus, die, für ein Werk Kants gehalten, seinen Ruf begründete. Nach erneutem kurzen Aufenthalt in Zürich wurde er 1794 Philosophie-Professor in Jena. 1799 wurde er durch den Atheismusstreit (¶ Forberg) von dort vertrieben. Seine Gegner hatten behauptet, daß seine Philosophie alle Frömmigkeit zerstören müsse. Er hatte behauptet, daß diese erst in ihrer wahren Kraft so sich entfalte. Verschärft war der Kampf durch F.s schroffes Auftreten gegenüber seiner vorgesetzten Behörde worden, die deshalb seine bloße Drohung mit Amtsniederlegung als Amtsniederlegung aufgefaßt und ihn entlassen hatte. Er ging nach Berlin, wo er Privatvorlesungen hielt. 1805 wurde er Professor in

Erlangen mit der Erlaubnis, den Winter in Berlin sich aufzuhalten. Im Kriege war er einige Zeit in Königsberg. Nach dem Frieden kehrte er nach Berlin zurück, bis er 1810 bei der Gründung der Universität (¶ Berlin, vgl. „Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt", 1807, Sämtl. Werke III, 3, und die „Reden an die deutsche Nation", gehalten in Berlin W.-S. 1807/1808) dort Professor und der erste gewählte Rektor der Universität wurde, während die Berliner Akademie einen Antrag, ihn zum Mitglied zu machen, um Fr. ¶ Nicolais willen ablehnte (¶ Akademie, 3). Bei der Krankenpflege an den Kriegsverwundeten (Ende 1813) hatte sich seine Frau das Lazarethfieber zugezogen. Sie genas; aber F. steckte sich an und starb daran im Januar 1814. — F. ist philosophisch betrachtet ein Schüler Kants und doch auch der, der die große Erweiterung und zeitweise Ueberwindung der Kantschen Philosophie begann, die sich im deutschen ¶ Idealismus vollzog. Er steht neben Kant, dem nüchternen, klaren Denker, der das Wesen der verschiedenen geistigen Funktionen und die Grenzen menschlicher Erkenntnis festzustellen suchte, als der gewaltige, wenn auch einseitige Prophet, der Kants Erkenntnisse zu einem Evangelium menschlicher Größe und Freiheit wandelt. Gerade als solcher macht er in schroffer Rücksichtslosigkeit der Zeit klar, mit welch vernichtender Wucht die neue Weltanschauung alles schlaffe Gewohnheitstum sittlicher und religiöser Art trifft.

2. Ehe F. Kant kennen lernte, war er nach seiner eigenen Aussage „Determinist". Er hatte die volle Gesetzmäßigkeit der Welt erkannt und ordnete ihr das menschliche Geistes- und Willensleben in konsequentem Denken ein, obwohl sich sein Herz gegen diese Konsequenz sträubte. Nun leuchtete ihm in Kants Werken die Möglichkeit einer vollendeten Umkehrung auf. Nicht in der Welt draußen liegen die eisernen Gesetze, sodaß sich ihnen der menschliche Geist beugen muß, sondern sie sind die Gesetze des Geistes, die er der Welt aufdrückt, wenn sie in sein Bewußtsein eintritt. Ja, diese Welt des Bewußtseins erschafft er. Daraus aber ergibt sich ihm mit unerbittlicher Konsequenz — diese Konsequenz bestreitet ihm Kant — die Annahme, daß dieser schaffende Geist die wahre und einzige Wirklichkeit der Welt ist, die er mit seinem sittlichen Handeln beherrscht (¶ Idealismus). Er ist der Herrschende, und sein sittliches Handeln muß in ihr immer zum Ziele führen. Zu diesem Resultat führt ihn zunächst die sittliche Ueberlegung, da der Mensch ohne dies seine sittlichen Zwecke nicht erreichen könnte. Aber auch die wissenschaftliche Erforschung des Wesens des Geistes ergibt die Tatsache des Idealismus. In unendlich schwierigen psychologischen, erkenntnistheoretischen und logischen Erörterungen sucht F. nachzuweisen, daß der Mensch dies Handeln des Geistes in sich beobachten und dann durch Nachdenken entdecken könne, daß diese Welt ein eben solches Handeln als ihren letzten Grund haben müsse. — Deutlich liegt diesen Deduktionen der Glaube zu Grunde, daß man die gesamte Wirklichkeit aus dem einmal erkannten letzten Prinzip verstandesmäßig müsse ableiten können; das ist der noch unüberwundene, ihm mit der mittelalterlichen Scholastik, der protestantischen Orthodoxie und der Aufklärung gemeinsame Intellektualismus. Kant hat diese Ueberzeugung erschüttert und betont, daß eine erschöpfende Weltanschauung nur auf Grund sittlicher Ueberzeugung aufgestellt werden könne. F. hatte sich dem angeschlossen und den Gedanken zu voller Konsequenz ausgebildet. Hier aber blieb er ein Opfer der auch in ihm noch nicht überwundenen Vergangenheit. Gerade diese Seite seiner Philosophie aber hat das meiste dazu beigetragen, sein System zu diskreditieren. — F. nennt sein System die „Wissenschaftslehre". Ihr Grundgedanke ist ein ethischer. Die Wissenschaftslehre, sagt er, „will alles, was Ihr zu bewundern, zu begehren, zu fürchten pflegt, vor Euren Augen in nichts verwandeln. . . Ihr sollt Euch nur zum Bewußtsein Eures reinen sittlichen Charakters erheben. . . Ihr werdet . . . kühn Eure Unendlichkeit dem unermeßlichen All gegenüberstellen und sagen: wie könnte ich deine Macht fürchten, die sich nur gegen das richtet, was dir gleich ist, aber nie bis zu mir reicht. Du bist wandelbar, nicht ich . . . Wenn unter den Millionen Sonnen, die über meinem Haupte leuchten, die jüngstgeborene ihren letzten Lichtfunken längst wird ausgeströmt haben, dann werde ich noch unversehrt und unverwandelt derselbe sein, der ich jetzt bin, . . . werde noch wollen, was ich heute will, meine Pflicht; und die Folgen meines Tuns und Leidens werden noch sein, aufbehalten in der Seligkeit aller". (S. W. V, 263 ff.) Ewiges Sein und fortschreitende Vollendung des Menschen ist der Inhalt dieses Evangeliums. Es stellt die sittliche Pflicht, nicht die Glückseligkeit als Wesen des Menschen hin und hebt damit ¶ Kants sittliche Postulate auf. Das Gesetz, daß in der Welt ein ewiges Fortschreiten zum Guten ist, ist ihm zugleich der Inhalt alles Gottesglaubens. Einen persönlichen Gott glauben die, die einen gütigen Herrn der Welt wünschen, der auf ihre persönlichen Wünsche schwach Rücksicht nimmt. Dieser Glaube ist aber eigentlich sittliche Gottlosigkeit. Sittliche Stärke weiß, daß nach ewigen Gesetzen das Gute siegt, und dies ewige Gesetz ist für sie „Gott". Diese schroffe Betonung sittlicher Selbstgenügsamkeit entfesselte (s. o.) den Atheismusstreit.

3. Eben diese innerliche Befreiung von der Religion als sittlich zwingender Macht und von jedem Einschlag egoistischer Bedürfnisse ermöglichte F., allmählich zu einer gerechteren Würdigung der überlieferten Religion fortzuschreiten. Aeußerlich wirkte dabei noch die Fremdherrschaft mit, deren Not gerade den selbständigen Geistern die Bedeutung der Ueberlieferung, des geschichtlich gewordenen Volkstums und seiner bildenden Mächte klar machte. Auch lag im System selbst ein Widerspruch zwischen der sittlichen und erkenntnistheoretischen Begründung des Idealismus vor, der zu tieferem Erfassen gerade dieser Wirklichkeitswerte drängte. Das geschah so, daß der Idealismus immer energischer auf eine rein psychologische und erkenntnistheoretische Beweisführung gegründet wurde. Dabei wurde es F. aber immer klarer, daß auch das im Bewußtsein erscheinende „Ich" eben nur Erscheinung sei, wie die ins Bewußtsein aufgenommene Außenwelt. Das Gewissen aber stellt fest, daß beide erscheinende Welten durch den sittlichen Willen, der in der Außenwelt Wirklichkeit werden muß, zu einer Einheit verbunden sind. Indem der „sittliche Glaube" aber diese

Einheit der Welt feststellt, erhebt er sich über das Wissen, das nur den Schein — die Zweigestalt der Welt — sieht, zur Erkenntnis des wahren, lebendigen, einheitlichen Seins, das diese doppelte Welt umschließt und schafft. Er erkennt das wahre Sein der Welt als einen gewaltigen Willen, der uns in eine moralische Ordnung eingliedert, in uns sittlicher Wille ist, allen Geistern die gemeinsame Vorstellung der Sinnenwelt gibt, damit sie für einander da sein können. So erscheint dem sittlichen Menschen „das Universum in verklärter Gestalt". An Stelle der „toten lastenden Masse" „fließt, wogt und rauscht der ewige Strom von Leben, Kraft und Tat, von ursprünglichem Leben, von deinem Leben, Unendlicher, denn alles Leben ist dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit. Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich erblicke, ist mir verwandt". „Rein und heilig und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses dein Leben hin als Band, das Geister in Eins verschlingt, als Luft und Aether der einen Vernunftwelt, undenkbar und unbegreiflich und doch offen daliegend vor dem geistigen Auge" (S. W. II, S. 315 f: „Die Bestimmung des Menschen", 1800). „Mag es doch immer Gott selbst sein, der hinter allen diesen Gestalten lebt, wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle. . . Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken. . . Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schauest ihn an; ergib dich selber ihm, und du schauest ihn in deiner Brust" (S. W. V, S. 471 f, „Anweisung zum seligen Leben", 1806). Es ist ein sittlicher Pantheismus, der bis zu einer Art mystischem Rigorismus führt. Halten wir diese Gedanken zusammen mit dem Leben des Mannes, dann verstehen wir, daß von ihnen eine Wiedergeburt christlicher Frömmigkeit und des Volkslebens in Deutschland ausging.

Hauptwerke (die Bände der „Sämtl. Werke", 1845—46, 8 Bde., sind in Klammern zugefügt): 1. Philosophische: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, 1794 (I. 1); — Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, (1794) 1802[2] (I. 1); — Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, (1795) 1802[2] (I. 1); — Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre, 1797 (I. 1); — Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801 (Aus dem Nachlaß) (I. 2); — Die Bestimmung des Menschen, (1800) 1801[2] (I. 2); — Sonnenklarer Bericht, 1801 (I. 2). — 2. Religionsphilosophische Schriften und Entwicklung seiner religiös-sittlichen Weltanschauung: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, (1792) 1793[2] (II. B. 3); — Ueber die Würde des Menschen, 1794 (I. 1); — Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung (in: Philosophisches Journal), 1798; — J. G. Fichtes Appellation an das Publikum, 1799 (II. B. 3); — Die Anweisung zum seeligen Leben, 1806 (II. 3). — 3. Rechts- und Sittenlehre: Grundlage des Naturrechts, 1796 (II. A. 1); — System der Sittenlehre, 1798 (II. A. 2); — Der geschlossene Handelsstaat, 1800 (II. A. 1); — Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1811 (Nachgelassene W. 3). — 4. Politische Schriften: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, 1792 (III. 1); — Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution, (1793) 1795[2] (III. 1); — Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 1806 (III. 2); — Reden an die deutsche Nation, 1808 (III. 2). — 5. Briefwechsel: J. G. F.s Leben und literarischer Briefwechsel, 2 Bde., (1831) 1862[2]. — Ueber Fichte: Ue[10] IV, S. 6 ff; — Kuno Fischer: F.s Leben, Werke und Lehre, 1900[3]; — Emil Lask: F.s Idealismus und die Geschichte, 1902; — ‡Emil Fuchs: Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling, Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung, 1904; — Max Rieß: J. G. F., ein Evangelium der Freiheit, 1905; — Erich Schmidt: F.s Reden an die deutsche Nation, 1908; — G. Martius: J. G. F., 1909; — F. Medicus: J. G. F., 13 Vorlesungen, 1905; — Marianne Weber: F.s Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin, 1900. **Fuchs.**

Ficino, Marsilio (1433—99), ital. Philosoph, Haupt der Platoniker in der ital. Renaissance. Während sich die Wiederaufnahme des Altertums bis zur Mitte des 15. Jhd.s fast nur auf das römische Kulturgebiet beschränkt hatte, tritt mit der Hinwendung zum Platonismus seitdem ein neuer Aufschwung ein. F. ist das Haupt dieser Richtung. Mit weitem Blicke hatte Cosimo de' Medici schon den Knaben, den Sohn eines Florentiner Arztes, für diese Aufgabe bestimmt und ihn im eigenen Hause wie einen Sohn gehalten. Nach Vollendung seiner Ausbildung begann F. im Auftrag Cosimos, zuerst noch neben dem Griechen Argyropulos, die Schriften Platos ins Lateinische zu übersetzen; 1477 war die Arbeit vollendet. F. wirkte außerdem für Plato (und damit gegen Aristoteles) durch Abhandlungen, Vorträge und durch die von ihm geleitete Platonische Akademie, die Cosimo bereits 1440 gestiftet hatte, die aber erst unter Lorenzo de' Medici ihre volle Blüte erreichte. Die Verehrung Platos war so groß, daß F. so wenig wie andere Humanisten zur Entwicklung einer selbständigen Philosophie gelangte; aber auch was man als System Platos bezeichnete, war nicht die echte Lehre, sondern die neuplatonische (¶ Neuplatonismus). Dem Wunsch einer Vereinigung platonischer und christlicher Ideen diente F.s Werk De christiana religione (gegen 1474 geschrieben) und seine Erklärung der Paulinischen Briefe. In F.s persönlichem Leben verbanden sich Christentum und Platonismus aufs engste; es ist bezeichnend, daß er — seit 1473 Geistlicher — Predigten mit den Worten „Geliebte in Plato" beginnen konnte. F. hat jedenfalls den Platonismus aufs engste mit dem italienischen Geistesleben verbunden.

A. Gaspary: Geschichte der ital. Literatur II, 1888, S. 160 ff; — L. Pastor: Geschichte der Päpste III, 1899; — Galeotti: Saggio intorno alla vita ed agli scritti di M. F. (Arch. stor. ital. Nuova Serie IX, 2; X, 1); — Paul Wernle: Die Renaissance des Christentums im 16. Jhd., 1904, S. 9 ff. **Walter Goetz.**

Ficker, 1. Gerhard, ev. Theologe, geb. 1865 in Leipzig-Thonberg, 1892 Pastor in Sohland a. d. Spree, 1893 Priv.-Doz. in Halle, 1903 a.o. Prof. in Halle. 1906 o. Prof. in Kiel.

Verfaßte u. a.: Die Mitralis des Sikardus, 1889; — Studien zu Vigilius von Thapsus, 1893; — Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation, 1903; — Die Petrusakten, Beiträge 1903; — Die Petrusakten, Uebersetzung und Kommentar, 1904; — Die Phundagiagiten, 1908; — Eutherius von Tyana, 1908.

2. Johannes, ev. Theologe, geb. 1861 in Leipzig-Neureudnitz, 1890 Priv.-Doz. in Halle, 1892 a.o. Prof. in Straßburg, 1900 o. Prof. daselbst.

Verfaßte u. a.: Die Darstellung der Apostel in der altchristl. Kunst, 1887; — Die Konfutation des Augsburger Bekenntnisses, 1891; — Handschriftenproben des 16. Jhd.s,

1905²; — Evangelischer Kirchenbau, 1905; — Anfänge reformatorischer Bibelauslegung: I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16: 1. Die Glosse; 2. Die Scholien, 1908; — Altchristliche Denkmäler und Anfänge des Christentums im Rheingebiet, 1909. — Gab heraus: Archäologische Studien z. christl. Altertum und Mittelalter, 1895—99; — Herausgeber der Studien über christliche Denkmäler; — Mitarbeiter an der Braunschweig. und Weimarer Lutherausgabe. **Andrä.**

Fidanza, Johann, der bürgerliche Name des ¶ Bonaventura.

Fidei ratio ¶ Deutschland: II, 2 (1529—32).

Fideismus ¶ Sabatier, Aug., ¶ Ménégoz. Bekämpft von ¶ Doumergue.

Fideisten ¶ Paccanaristen.

Fidèles Compagnes de Jésus ¶ Gefährtinnen (Jesu), treue.

Fidelis, d. hl., eigentlich Markus Roy (1577—1622), studierte Jurisprudenz, trat aber, unmittelbar nachdem er sich als Rechtsanwalt in Ensisheim niedergelassen hatte, in den Kapuzinerorden ein (1611), wurde hier Priester, empfing den Namen Fidelis, studierte Theologie und wirkte mit solchem Erfolg als Prediger, daß, als unter Oesterreichs Führung die Rekatholisierung Graubündens in Angriff genommen und von der römischen Propaganda hier eine besondere Mission gegründet wurde, er 1622 an deren Spitze gestellt wurde. Noch am 24. April desselben Jahres wurde er nach einer Predigt in der Kirche zu Seewis von der erregten Menge erschlagen.

RE³ VI, S. 63; — KL² IV, S. 1482 ff; — KHL I, S. 1464. **Loeschcke.**

Fidelitas ¶ Treueid.

Fides ¶ Glaube.

Fides implicita heißt der ¶ Glaube, der erklärt, „ich glaube alles, was die Kirche glaubt". Die altprotestantische Kirchenlehre fordert, daß fides explicita vorhanden sei, d. h. ein Glaube, der alle notwendigen Glaubensartikel ausdrücklich und bewußt umfaßt.

Heinr. Schmid: Die Dogmatik der evg.-luth. Kirche, 1853³, § 41; — Georg Hoffmann: Die Lehre von der F. i., 3 Bde., 1903. 1906. 1909.

Fiebig, Paul, ev. Theologe, geb. 1876 zu Halle a. S., 1902 am Institutum Iudaicum Delitzschianum in Leipzig, 1903 Studieninspektor am Predigerseminar zu Wittenberg, seit 1904 Gymnasialoberlehrer in Gotha, Herausgeber der „Ausgewählten Mischnatraktate in deutscher Uebersetzung" seit 1905 (vom Herausgeber selbst Heft 1—3, 1905. 1906).

Schrieb u. a.: Der Menschensohn, 1901; — Talmud und Theologie, 1903; — Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904; — Babel und das Neue Testament, 1905; — Jesu Blut ein Geheimnis?, 1906; — Die Offenbarung des Johannes und die jüdische Apokalyptik der römischen Kaiserzeit, 1907; — Aufgaben der nt.lichen Wissenschaft in der Gegenwart, 1909. **G.**

Fikh, die Pflichtenlehre des ¶ Islam.

Filial, im weiteren Sinn Tochterinstitut (filia = Tochter), bezeichnet im kirchlichen Sprachgebrauch eine mit der Hauptgemeinde eng verbundene, in den kirchlichen Rechten aber ihr nicht gleichstehende Gemeinde. Eine F.gemeinde hat ein eigenes Gotteshaus und in ihm eigene Gottesdienste, auch, wo überhaupt Selbstverwaltung platzgreift, meist (nicht unter allen Umständen) eigene kirchliche Körperschaften; ja die (weitere) Gemeindevertretung wird für sie in manchen Landeskirchen (z. B. Altpreußen), ohne Rücksicht auf die sonst bestimmte Mindestseelenzahl, jedesmal gebildet, falls nur die Gesamtseelenzahl der verbundenen Gemeinden die Errichtung einer solchen fordert. Aber die F.gemeinde ist an den in der Muttergemeinde wohnenden Pfarrer gewiesen und hat dessen Leistungen meist nicht im gleichen Grad wie sie zu beanspruchen (z. B. weniger Gottesdienste; Konfirmandenunterricht u. A. nur im Pfarrort; das Herkommen ist im Einzelnen örtlich sehr verschieden). In gemeinsamen Angelegenheiten von Mutter- und Tochtergemeinde beschließen in der Regel die zu einer Körperschaft zusammentretenden Gemeindekirchenräte bezw. Gemeindevertretungen beider Gemeinden. — Die Entstehung der jetzt vorhandenen F.verhältnisse beruht auf sehr mannigfaltigen Ursachen; ursprünglich sind sie in der Abzweigung entfernterer Gemeindeteile von der eigentlichen Muttergemeinde begründet zu denken.

Karl Köhler: Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1895; — Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888. **Schian.**

Filippo, Fra, ¶ Renaissance: II, 2 c.

Finckh, Martin, ev. Theologe, geb. 1856 zu Dagersheim (Württ.), Stadtpfarrer in Nagold 1882, in Eßlingen seit 1891. Ueber die von F. zusammen mit ¶ Gmelin und ¶ Steudel in den Kämpfen, die sich an den Fall ¶ Schrempf anschlossen, unternommenen Schritte, überhaupt die kirchlichen Bewegungen in Württemberg in der ersten Hälfte der 90er Jahre ¶ Württemberg.

F. schrieb: Kritik und Christentum, 1893. **M.**

Findelhäuser nennt man Anstalten, die kleine, von ihren Eltern verlassene Kinder aufnehmen und für ihre Pflege dauernd sorgen. Das erste Findelhaus wird im 8. Jhd. in Mailand erwähnt; sie verbreiteten sich dann namentlich rasch über die romanischen Länder; viel weniger zahlreich waren sie in Deutschland und England; erst spät hört man von F.n in Rußland. Die christliche Kirche, die schon in alter Zeit Fürsorge für ausgesetzte Kinder zu ihren Liebesaufgaben gerechnet hatte, förderte und schirmte im Mittelalter auch die F. In katholischen Ländern haben sie sich, allerdings mit mancherlei Wandlungen und in verminderter Zahl, bis heut erhalten. Das vielfach in F.n eingeführte System der Einlieferung mittelst Drehlade, bei welchem der Einliefernde völlig unbemerkt blieb, führte zu ungeheurem Anschwellen der Findlingszahl; es ist meist wieder abgeschafft. Daß es seinen Zweck — Verminderung der Kindesmorde — erreicht hätte, ist nicht einmal mit Sicherheit festgestellt (vgl. Hügel, s. u.); die Beförderung elterlicher Gewissenlosigkeit durch dasselbe mußte bei ernstem Urteil jedenfalls auf starken Widerspruch stoßen. Auch ohne dieses System wird es durch die F., sofern die Aufnahme unbedingt ist, den Eltern gar zu bequem gemacht, sich ihrer Kinder zu entledigen. Viele italienische F. nehmen außer eigentlichen Findlingen auch uneheliche Kinder auf, für die der Vater nicht sorgt, unter gewissen Bedingungen sogar legitime Kinder. In Rußland werden die Kinder vielfach ohne jede Bedingung aufgenommen; die in Oesterreich bestehenden F. sind nicht viel andres als Säuglingsspitäler. In protestantischen Ländern kamen die F. allmählich ab; in Deutschland gibt

es keine mehr. Die evangelische Kirche hat ihnen nie Sympathien entgegengebracht; die Innere Mission niemals solche gegründet. Die durchaus erforderliche Kinderfürsorge ist in evangelischen Ländern nicht nach dem romanischen System der F. eingerichtet, sondern nach dem „germanischen", welches die pflegebedürftigen Kinder meist als Kost- und Haltekinder in Familienpflege, teils in Waisenhäusern unterbringt. An dieser letzteren Art Kinderfürsorge hat sich die ¶ Innere Mission eifrig beteiligt.

Fr. S. Hügel: Die Findelhäuser und das Findelwesen Europas, 1863; — Druffel: In welcher Weise sind die den Armenverbänden zur Last fallenden Neugeborenen unterzubringen? (Vierteljahrsschrift f. gerichtl. Medizin und öff. Sanitätswesen), Neue Folge, 50. Bd., 1889, Supplementheft S. 126 ff.; — Rahts: Art. Findelwesen in Dammers Handwörterbuch d. öff. u. priv. Gesundheitspflege, S. 227 ff; — Gerhard Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, 1895. **Schian.**

Finke, Heinrich, katholischer Geschichtsforscher, geboren 1855 in Krechting (Westfalen), wurde nach mehrjähriger archivalischer und journalistischer Tätigkeit und nach ausgedehnten Studienreisen 1888 Privatdozent, 1891 außerordentlicher, 1897 ordentlicher Professor für Geschichte in Münster, 1898 in Freiburg i. Br. Sein besonderes Forschungsgebiet ist die Kulturgeschichte und Kirchenpolitik des späteren Mittelalters, namentlich die Geschichte des Konzils von Konstanz, über das er reiche Materialien gesammelt und zum Teil veröffentlicht hat. Mit de Waal gründete er 1892 die „Römische Quartalschrift"; seit 1900 gibt er die „Vorreformationsgeschichtlichen Forschungen" heraus. **Kübel.**

Finney, Charles Grandison (1792—1875), amerikanischer Theologe und Evangelist. F. studierte in New-York Rechtswissenschaft, ging aber nach seiner Bekehrung (1821) zur Theologie über. Für seine Evangelisationstätigkeit kaufte man 1832 das Chatham Str. Theater, das man in eine Kirche umwandelte, und errichtete ihm zwei Jahre später in New-York das Broadway Tabernacle. Diese Tätigkeit wurde nur zeitweise durch seine Pastoratsverwaltung in Oberlin, wo er auch 1851—66 als Präsident des presbyterianischen College fungierte, unterbrochen. Seine Evangelisationsrede war doktrinär, auch wo er ethische Fragen behandelte; von seinen Bekehrten verlangte er Askese, vollen Bruch mit der Welt und Abstinenz (¶ Evangelisation). Feinere Seelen stieß er ab. — ¶ Evangelisation.

RE³ VI, S. 63 ff; — F.s Selbstbiographie (Memoirs) erst 1876 nach seinem Tode veröffentlicht (deutsch 1879, Köln). **Haupt.**

Finnland (Suomi), Großfürstentum.

1. Missionsgeschichte und die katholische Zeit; — 2. Reformation und Orthodoxie; — 3. Das 19. Jhd. und seine religiösen Bewegungen; — 4. Jetzige kirchliche Verhältnisse.

1. F. war durch seine geographische Lage bestimmt, von zwei Seiten her missioniert zu werden. Im Osten suchte das griechisch-katholische Großfürstentum Nowgorod seine Religion wie seinen politischen Einfluß unter den ostfinnischen Kareliern zu verbreiten. Im Westen dagegen drang die römisch-katholische Kirche von ¶ Schweden aus zu der schwedischen Bevölkerung in Aland und an den Küsten F.s. Der erste Kreuzzug nach F. wurde von König Erik IX um 1155 unternommen. Der geistliche Führer des Unternehmens war der von England herstammende Bischof Henrik aus Upsala, welcher fleißig missionierte und taufte, bis ihn ein Jahr darauf der Märtyrertod durch die Hand eines heidnischen Bauern traf. Erst im Anfang des 13. Jhd.s wurde die Missionsarbeit von dem ebenfalls aus England herstammenden Thomas (Bischof von F., 1215—45, † 1248) mit neuer Kraft aufgenommen. Er wurde aber an der Bekehrung des am nächsten wohnenden Stammes, der Tawasten, durch den Großfürsten von Nowgorod gehindert, und der Kreuzzug gegen Nowgorod (1240) endete mit einer Niederlage. Jetzt nahm indessen die schwedische Regierung die Bekehrung F.s kräftiger in ihre Hand. Die Zeit war für Schweden günstig, denn Rußland war durch den Einfall der Mongolen dauernd geschwächt. 1249 wurden die Tawasten, 1293 die Karelier besiegt und zum römisch-katholischen Glauben bekehrt.

2. Nachdem Gustaf Wasa den Königsthron Schwedens bestiegen (1523), fing die Reformation der schwedisch-finnischen Kirche an. Auf dem Reichstage in Westerås (1527) wurde sowohl die Verteilung des übergroßen Kirchenvermögens als die Predigt des reinen Gotteswortes beschlossen. Der erste protestantische Bischof von Abo, Martin Skytte (1527—1550), sandte junge begabte Männer nach Wittenberg, damit sie dort persönlich die deutsche Reformation kennen lernten. Unter diesen war der bedeutendste der eigentliche Reformator F.s, Michael Agricola (1510—1557); von Wittenberg zurückgekehrt (1539), mit der Magisterwürde und den Empfehlungen Luthers und Melanchthons versehen, wirkte er erst als Schulrektor, später als Bistumsverweser und seit 1554 als Bischof in Abo. Sein Lebenswerk war die Ausbildung einer finnischen Schriftsprache mittelst Uebersetzung biblischer Bücher ins Finnische; das NT erschien 1548, später etwa ⅓ des AT und viele andere religiöse Schriften. Sein Reformationswerk wurde fortgeführt von Paul Juusten, dem ersten Bischof in dem für die Osthälfte errichteten Bistum Wiborg 1554—63, dann in Abo († 1576), der auch in Wittenberg studiert hatte. Er ist durch sein Chronicon episcoporum Finlandensium auch der Vater der Kirchengeschichtsschreibung F.s geworden. — An Bedeutung kommt ihm im Zeitalter der Gegenreformation der biegsame, aber literarisch sehr verdiente Ericus Erici (Bischof in Abo 1583—1625) gleich; er schrieb das erste Predigtbuch in finnischer Sprache (1621—25). Aus dem Zeitalter der Orthodoxie verdient genannt zu werden der gewaltige Organisator Isak Rothovius, Bischof von Abo (1627—52), Vizekanzler der 1640 in Abo begründeten Akademie; unter ihm erschien zuerst 1642 die ganze Bibel in finnischer Uebersetzung. Johannes Terserus, sein Zeitgenosse, erinnert uns an den Kampf zwischen Orthodoxie und einer nicht konfessionell eingeengten Theologie; er wurde 1664 wegen seiner synkretistischen Ansichten (¶ Helsingfors, 1) des Bischofsamts entsetzt. Mit den drei Gezelius am Ende des 17. und Anfang des 18. Jhd.s erreichte die finnische Orthodoxie einen Höhepunkt (vgl. über sie RE³ VI, S. 654 ff). Johannes Gezelius, der ältere (1615—1690), der 1641 Professor der Theologie in Dorpat, 1660 Generalsuperintendent in Livland und 1664 Bi-

schof in Abo in Finnland wurde, hat durch seine Kirchenordnung (1673) und seinen Katechismus wie durch seine Buchdruckerei und seine Schulordnung (1683) die größten Verdienste um F. Er begann auch ein großes Bibelwerk in schwedischer Sprache, das aber erst von seinem Sohne Johann Gezelius dem Jüngeren (1647—1718) und seinem Enkel Johann Gezelius Nepos (1686—1733) vollendet wurde (1711—13 NT, 1724—28 AT). Von ihnen war der erstgenannte nach mehrjähriger Reise in England, Frankreich und Deutschland 1697 Professor in Abo, 1681 Superintendent in Ingermanland und 1690 Bischof in Abo geworden, und Gezelius Nepos (vgl. O. Grotenfelt: F. G. N. 1908) wurde nach Studien in Deutschland, Holland und England 1710 Professor in Abo, 1721 Bischof in Borgå. Er hatte als Bischof die von Kriegen durchtobte sogenannte Zeit des großen Unfriedens schon hinter sich und konnte unter vielfach veränderten Verhältnissen das Zerstörte wieder bauen und das Angefangene vollenden.

3. Seit Peter dem Großen († 1725) wurde die Eroberung F.s eine der Hauptaufgaben der russischen Politik. Dieses Ziel wurde durch die Friedensabschlüsse in Nystad (1721), Abo (1743) und Fredrikshamn (1809) erreicht; aber Kaiser Alexander I sicherte den Einwohnern des Landes feierlich (Borgå 1809) die Erhaltung ihrer Religion und innere Autonomie zu. — Bischof in Abo war damals der fein gebildete, der Aufklärung zugeneigte Jakob Tengström († 1832, ¶ Helsingfors, 1), der erste finnische Erzbischof (seit 1817). Schon 1817 wurde von ihm ein neues Kirchengesetz, neue Gesangbücher (schwedische und finnische) und eine neue Katechismuserklärung angeregt und drei kirchlichen Kommissionen übertragen. Die Arbeiten schritten jedoch langsam fort. Das Kirchengesetz, ein Werk des Bischofs, Franz Ludwig Schauman von Borgå (1865—† 77, ¶ Helsingfors, 2) wurde zuerst fertig (1869). Die Gesangbücher wurden erst 1886 von der Landessynode bestätigt. Schließlich wurde 1893 auch die neue Katechismuserklärung, hauptsächlich ein Werk des Bischofs G. Johansson (¶ Helsingfors, 2, seit 1901 Erzbischof) angenommen. — Schon im 18. Jhd. gewann der Pietismus viele Anhänger unter den tüchtigsten Geistlichen und den Gebildeten des Landes. Aber erst das 19. Jhd. wurde die Zeit der großen religiösen Volksbewegungen. In den zwanziger Jahren trat der Bauer Paawo Ruotsalainen († 1852) als sittenstrenger Erweckungs- und Bußprediger auf. Die Bewegung verbreitete sich schnell im Innern F.s und in Oesterbotten und riß auch viele Geistliche und literarisch Gebildete (L. Stenbäck) mit. Von dieser Bewegung zweigte sich 1844 eine zu derselben im Gegensatz stehende sogenannte neu-evangelische Richtung ab, geleitet von dem Propst Frederic Gabriel Hedberg († 1893), der im Gegensatz zu Bußstreben und Werklehre besonders die objektiven Heilsmittel (Taufe) betonte (¶ Bornholmer). Schließlich trat auch ein großer Bußprediger, L. L. Laestadius († 1861) im hohen Norden auf und gründete eine religiöse Bewegung, welche das Hauptgewicht auf persönliche Beichte und Absolution vor der versammelten gläubigen Gemeinde legte. In ihren Gottesdiensten kommen oftmals ekstatische Erscheinungen vor. Die Bewegung verbreitete sich als Sekte überall im Lande. Alle drei Volksbewegungen wirken noch jetzt fort: der Pietismus in Oesterbotten, die neu-evangelische Richtung im süd-westlichen F. und der Laestadianismus im Norden. — Außer diesen neueren religiösen Bewegungen hat im 19. Jhd. die notwendig gewordene Revision des Verhältnisses von Kirche und Staat am tiefsten auf die kirchliche Lage eingewirkt. Die lutherische Kirche ist auch nach der Vereinigung des Landes mit Rußland Staatskirche geblieben. Galt zuerst noch das schwedische Kirchengesetz, das den Austritt aus der Kirche nicht erlaubte, und war nur der Uebertritt in die griechisch-katholische Kirche durch besondere kaiserliche Verordnung gestattet, so wurde durch das neue Kirchengesetz von 1869 die Religionsfreiheit im Prinzip zugestanden und durch das Dissentergesetz von 1889 in der Weise geregelt, daß den Mitgliedern der lutherischen Kirche nach vollendetem 21. Lebensjahre der Uebertritt zu anderen protestantischen Religionsgemeinschaften freisteht. Eine so eng begrenzte Religionsfreiheit entspricht aber nicht mehr den jetzigen Zeitverhältnissen, nachdem sowohl ein großer Teil der Gebildeten als besonders die im Volk seit dem Nationalstreik von 1905 fest gewurzelte sozialistische Bewegung einen durchaus religionsfeindlichen Standpunkt eingenommen haben. Die Regierung hat deswegen einen Gesetzesentwurf über allgemeine Religionsfreiheit ausgearbeitet, und die Landessynode von 1908 hat ein billigendes Gutachten darüber abgegeben.

4. Das oberste Kirchenregiment wird jetzt nach dem Kirchengesetz von dem Kaiser durch den finnischen Senat ausgeübt. In jedem der vier Bistümer (Abo, Wiborg, dazu seit 1850 Kuopio und seit 1896 Nyslott) steht die kirchliche Verwaltung dem Bischof und dem Domkapitel zu. Die Initiative zur innerkirchlichen Gesetzgebung liegt bei der Landessynode, die aus 35 Geistlichen und 49 Laien besteht und jedes fünfte Jahr zusammentritt; die Gesetzesvorlagen der Synode müssen aber vom Landtage geprüft und vom Kaiser bestätigt werden, ausgenommen die Beschlüsse in betreff der kirchlichen Bücher (Gesangbuch, Katechismus usw.). In den Gesetzgebungsfragen, welche das Verhältnis von Kirche und Staat betreffen, wird das Gutachten der Landessynode von der Regierung eingeholt. — Die Zahl der lutherischen Gemeinden in F. war 1906 518, die der im Dienste stehenden Geistlichen 878. Diese absolvieren ihre Studien an der Universität in ¶ Helsingfors, beginnend mit einem vorbereitenden Kursus in der Religionsgeschichte und der philosophischen Propädeutik (seit 1886) und nach 4 Jahren endend mit dem Dimissionsexamen. In neuerer Zeit hat die Zahl der Studierenden der Theologie beträchtlich abgenommen, so daß die Kirche von Mangel an Geistlichen bedroht ist. Die Verwaltung des Schulwesens wurde durch das Schulgesetz von 1872 den Domkapiteln genommen und in die Hand einer staatlichen Oberschulverwaltung gelegt. Die Volksschule F.s ist daher mehr säkularisiert als z. B. die Volksschule Schwedens. Die Zahl der Landvolksschulen war 1. Jan. 1907 2400 und der Stadtvolksschulen 1036. Die Beaufsichtigung des Religionsunterrichts in sämtlichen Schulen steht der Kirche zu. Und ebenso besitzt die Kirche noch die große Zahl der sogenannten Kinder-

schulen; denn der erste Unterricht ist noch immer Sache des Hauses und der Gemeinden. Die Zahl dieser ambulatorischen kirchlichen Kinderschulen war 1. Jan. 1907 1370. Dazu kommen noch die von den Pfarrern organisierten Sonntagsschulen mit 15 826 freiwilligen Lehrern und 169 266 Schülern (1907). — Reges Leben herrscht auch in den Vereinen, vor allem in der 1859 gegründeten finnischen Missionsgesellschaft. Diese arbeitet seit 1870 unter den Owambovölkern in Deutsch-Süd-Westafrika, auf jetzt 8 Haupt- und 15 Nebenstationen. Seit 1903 hat die Gesellschaft ein neues Missionsgebiet in Hunan in China betreten und hat dort 3 Stationen (¶ Heidenmission: III. IV). Von den übrigen christlichen Vereinen ist besonders noch die Seemannsmission in verschiedenen Hafenstädten bemerkenswert und der kirchliche Verein für Innere Mission, der eine ziemlich große Diakonen- und Diakonissen-Anstalt im Sortawala am Ladogasee besitzt. — Theologische Zeitschriften gibt es zwei: „Wartija" (der Wächter) in finnischer Sprache (seit 1888; meist praktisch-theologische Fragen) und die zweisprachige „Teologisk Tidskrift" (seit 1896). — Statistik (1. Jan. 1907): Unter den 2 933 856 Einwohnern waren 2 879 165 Lutheraner, 49 461 Griechisch-Orthodoxe, 854 Römisch-Katholische, 3856 Baptisten, 520 Methodisten.

J. A. Cederberg: RE³ VI, S. 66—79 (mit reichen Literaturangaben); — Elis Bergroth: Suomen Kirko, 2 Bde., 1901—1903 (Kirchengeschichte Finnlands); — M. Akiander: Historiska upplysningar om de religiösa rörelserna i Finnland, 7 Bde., 1857—63; — Eine vorzügliche Darstellung des finnischen Pietismus enthält der Roman von Juhani Aho: Kevät ja takatalvi, schwedisch: Vardagar och frostnätter, 2 Bde., 1905—1906; — Finska Kyrkohistoriska Samfundets protokoll och meddelanden, 7 Bde., 1892—1907. — Ueber die finnische Theologie ¶ Helsingfors, Universität. **Kaila.**

Finsler, Georg (1814—99), ev. Theologe, geb. zu Zürich, von 1844 an Geistlicher im Kanton Zürich, seit 1871 am Großmünster in Zürich, der letzte „Antistes" der Züricher Kirche (mit Einführung der neuen Kirchenverfassung 1895 hörte dieses Amt auf), zuletzt noch Präsident des Kirchenrats, ein Führer der vermittelnden Richtung.

Von F.s wissenschaftlichen, namentlich kirchen- und lokalgeschichtlichen Arbeiten seien genannt: Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, 1854—56; — Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den 30er Jahren, 1881. — Vgl. ADB 49, S. 556 ff. **M.**

Finstermetten (Tenebrae, Officium Tenebrarum) heißen die Metten, die in der katholischen Kirche am Mittwoch, Donnerstag, Freitag der Karwoche (¶ Ostern) Abends (4—5 oder 5—6 Uhr, früher Nachts) abgehalten werden, unter Vorwegnahme der am Morgen des darauf folgenden Tages fälligen Matutin und der Laudes. Sie pflegen musikalisch vorzüglich ausgestattet zu sein (das Miserere von Gregorio Allegri). Von den Lichtern der Lichtpyramide (jetzt 15; früher schwankend zwischen 7, 12, 24 und 72 mit verschiedener symbolischer Bedeutung), die bei der Handlung brennen, wird nach jedem Psalm eins gelöscht. — Die F. dienen der Erinnerung an die Gefangennahme Jesu im Abenddunkel durch die Juden, deren Lärmen angedeutet zu werden pflegt durch Gepolter der Teilnehmer (daher Rumpel- oder Pumpermetten); auch das in diesen Tagen übliche „Hulzengeläut" (Klappern, Knarren, Anschlagen an Holzbretter u. dergl. vor und in der Kirche) anstatt des Glockenläutens hat diese Bedeutung.

Philipp Hartmann: Repertorium Rituum, (1864 f) 1904¹⁰, S. 690 ff; — Ueber den auch in protestantischen Kirchen noch längere Zeit festgehaltenen Brauch vgl. Nik. Müller: Der Dom zu Berlin, I, 1906, S. 448 ff. **Zsch.**

Firmelung ¶ Firmung.

v. Firmian, Leopold Anton (1679—1744), Graf, Erzbischof von Salzburg, der 1731—32 die Salzburger Protestanten vertrieb (¶ Oesterreich: I).

Firmicus Maternus schrieb außer einem astrologischen Werk um 345 ein besonders gegen die orientalischen ¶ Mysterien gerichtetes Buch „Ueber den Irrtum der profanen Religionen", in dem er die heidnischen Kulte entweder euhemeristisch (Vergottung von Menschen) oder als Nachahmungen des christlichen Kultus erklärte und die Kaiser, an die Vorbilder des AT erinnernd, zu gewaltsamer Vernichtung des Heidentums aufforderte.

CSEL 2; — RE³ XII, S. 424 f; — F. Proll: in Pauly-Wissowas RE VI, Sp. 2565—2579. **Windisch.**

Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadozien († 264), einer der angesehensten Bischöfe seiner Zeit, Freund des ¶ Origenes, nahm an dem römisch-karthagischen ¶ Ketzertaufstreit lebhaften Anteil. Die Ketzerneutaufe mit ¶ Cyprian verwerfend, wandte er sich in einem Schreiben an Cyprian (Brief 75) in schärfster Weise gegen die Kühnheit, Unverschämtheit und Torheit des römischen Bischofs.

RE³ VI, S. 79; — Ad. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur 1, 1893, S. 407 ff; — Joh. Ernst: Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit (ZkathTh 18, 1898, S. 209. 259); — A. Jülicher: in Pauly-Wissowas RE VI, Sp. 2379 f. **Windisch.**

Firmung (= **Firmelung**), Sakrament des ¶ Katholizismus und der ¶ orthodox-anatolischen Kirche (hier ¶ Chrisma genannt). Sie setzt die Taufe voraus, kann grundsätzlich an jedem Getauften vollzogen werden und wird in der Praxis der orthodox-anatolischen Kirche unmittelbar mit der Taufe verknüpft, während die römische eine Vorbereitung durch katechetischen Unterricht, Beichte und Kommunion verlangt, die genaue Festsetzung des Alters aber den Bischöfen überläßt, die auf ihren regelmäßigen Firmreisen in der Regel Kinder mehrerer Jahrgänge firmeln. Die Tradition führt die F. auf die Handauflegung der Apostel zurück und läßt sie durch die Kirchenväter bestätigt werden; wenn diese aber oft nur die Taufe erwähnen, so wird das damit erklärt, „daß in den ersten Jahrhunderten meistens ¶ Taufe und F. nach einander gespendet wurden", das Eine also das Andere einschloß. Historische Forschung kann diesen Traditionsbeweis nicht gelten lassen, sie hält Taufe und Salbung zunächst scharf auseinander, um die Salbung als etwas zur Taufe auf dem Wege der Entwicklung Hinzugetretenes zu fassen. Wann das geschehen ist, läßt sich zeitlich nicht genau fixieren, jedenfalls sehr früh, in Verbindung mit der sakramentalen Ausprägung des ganzen Kultus. Der Sinn der Salbung (¶ Chrisma) ist schwerlich „eine symbolische Darstellung der Geistesmitteilung" gewesen (so Caspari in RE³), sondern die Uebermittlung von Geisteskräften nach Art der Mysterien,

die jedenfalls auf die Verbindung von Salbung und Taufe von Einfluß waren. Daß die Salbung nur der Ausgangspunkt des späteren Sakramentes der F. war, folgt aus der Geschichte der ¶ Sakramente. Sie hat sich allmählich als selbständiger Akt von der Taufe losgelöst, und zwar vermutlich im Anschluß an den ¶ Ketzertaufstreit; die Kirche, die jede formell korrekt vollzogene Taufe, selbst durch einen Ketzer anerkannte, behielt sich die F. vor. Aber man kann nicht sagen, daß dadurch der Wert der F. sonderlich gestiegen wäre, wie wenn sie nun etwa die Taufe ergänzt und ihr erst die rechte Bedeutung verliehen hätte; diesen Platz hat vielmehr das Sakrament der Buße (¶ Bußwesen: I) eingenommen, und die F. ist über eine dekorative Bedeutung, die zugleich ein Mittel der Kirchenzucht sein kann, sofern sie die Kinder dem Oberhirten der Diözese entgegenführt, nicht hinausgekommen; notwendig zum Heile ist sie nicht. Die katholische Sakramentstheorie (vgl. sessio VII de Confirmatione des ¶ Tridentinums) unterscheidet bei der F. einmal die Materie (= das aus Oel und Balsam bereitete ¶ Chrisma), ferner die Form (signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine patris et filii et spiritus sancti = ich zeichne Dich mit dem Zeichen des Kreuzes und konfirmiere Dich mit dem Oele des Heils im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes), den rechtmäßigen Vollzieher = den Bischof, die Wirkung = Empfang des hl. Geistes zur Stärkung. Die Salbung wird an der Stirne vollzogen, sodann gibt der Bischof dem Konfirmanden einen leisen Backenstreich = das Ueberbleibsel von der apostolischen Handauflegung; er hat zugleich exorzistische Bedeutung zur Vertreibung böser Geister (¶ Exorzismus), soll gleichsam das Sakrament dem Gedächtnis applizieren und kräftigen. Ueber die Praxis der orthodox-anatolischen Kirche ¶ Chrisma. Die Reformatoren haben das Sakrament der F. preisgegeben. Luther hat in seiner Schrift De captivitate babylonica ecclesiae 1520 den Grundsatz ausgesprochen: „Wir aber suchen die von G o t t eingesetzten Sakramente und finden keine Ursache, diesen die Firmung zuzuzählen. . . . . Wir lesen kein Wort davon, daß Christus je eine Verheißung für die F. gegeben, obgleich er selbst vielen die Hände aufgelegt hat". Nur als „kirchlichen Brauch oder eine sakramentale Zeremonie" (¶ Sakramentalien) wollte er sie damals noch gelten lassen, um sie später als „der Bischofgötzen lügenhaftig Gaukelwerk", der „Bestien Charakter" (Apok 13!) zu verwerfen. Calvin hat in seiner Institutio die F. zu den „falschen Sakramenten" gerechnet: „Wie können sie uns gewiß machen, ihr Chrisma sei ein Gefäß des hl. Geistes? Oel sehen wir, eine dicke und fette Flüssigkeit, weiter nichts". Als ¶ Konfirmation ist aber mit veränderter Form und verändertem Inhalte die F. in den Protestantismus übergegangen.

KHL I, S. 1470 ff; — RE[3] X, S. 675 ff; — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Sakramente, geschichtlich. **Köhler.**

Fisch ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Fisch, G e o r g e s (1814—1881), französischer protestantischer Theologe, geb. in Nyon (Waadtland), studierte in Lausanne, war zuerst Pfarrer der deutschen Gemeinde in Vevey und wurde dann Hilfsprediger und Nachfolger Ad. ¶ Monods in Lyon. 1849 nahm er hervorragenden Anteil an der konstituierenden Synode der freien Kirchen und wurde nach dem Tod Friedrich ¶ Monods ihr geistiges Haupt. F. war die Seele der Evangelischen ¶ Allianz in Frankreich und dank seiner vielseitigen Sprachkenntnisse einer der erfolgreichsten Redner auf ihren internationalen Versammlungen. Kindlich fromm und frei von aller kirchlichen Engherzigkeit beteiligte er sich, besonders seit seiner Berufung an die Chapelle Taitbout in Paris (1855), an allen Werken der Inneren Mission und Evangelisation und erwarb sich namentlich um die ¶ Evangelische Gesellschaft von Frankreich als ihr langjähriger Direktor große Verdienste (¶ Freikirchen: III, 3). Er starb in Orbe (Waadtland).

Nachruf Ed. de Pressensés in der Revue Chrétienne Bd. XXVIII, S. 527 ff. **Lachenmann.**

Fischart, J o h a n n (ca. 1548—90), nach Hans ¶ Sachsens Tode 1576 der berühmteste Dichter Deutschlands, hervorragend in der Bekämpfung der Gegenreformation; seit 1579 calvinisch gesinnt. Der Beiname Menzer, mit dem er in Akrostichen gern spielt, ist schon vom Vater ererbt, mit Mainz hat F. darum nichts zu tun. Er ist in Straßburg geboren und wohl auch gestorben, auf weiten Reisen zum kenntnisreichsten Deutschen seiner Zeit gebildet. Diese Kenntnisse belasten seine Produktion, wie die allzu nahe Straßburger Druckerei seines Schwagers Jobin, für die er, vorübergehend Advokat in Speier und Amtmann in Forbach, meist gearbeitet hat, sie verflachte. Seine ca. 80 Werke umfassen die Welt moralisch und philosophisch, religiös und politisch, stets satirisch in der Auffassung, bizarr in der Form, meisterhaft in Wort und Wortspiel, sprühend von Geist, anmutig in Gedankenführung und Satzbildung. ¶ Rabelais' „Gargantua" schwellt er 1575 zum bunten Sittenroman an; immer leicht und kühn, launig und kräftig, doch überreich, ohne Einheit und Fortschritt. Als Vorprobe zu dieser „Geschichtsklitterung" erweitert er 1572 (vermehrt 1574) ein Kapitel Rabelais' (Prognostication) zu „Aller Praktik Großmutter", einer lustigen Satire auf alle Kalenderprophezeiung, die im Selbstverständlichen billige Triumphe feiert. Im „Flöhaz" 1573 entwickelt er ein Tiergedicht Matthias Holzwarts zu nicht wieder erreichter Harmonie des gewagten Stoffs mit seiner muntern Darstellung. F.s breite Polemik gegen den Katholizismus eines Rab und Nas gipfelt im „Bienenkorb des heiligen römischen Immenschwarms", 1579 dem Holländer ¶ Marnix von St. Aldegonde prosaisch nachgebildet, und 1580 im Jesuiterhütlein („Beschreibung des vierhörnigen Hütleins"), das nach einem hugenottischen Gedicht schildert, wie die Herstellung des Huts dem Teufel erst unter Aufbietung aller Tücke gelingt. Im geistlichen Lied, in dem F. die lyrischen Töne glücklich wahrt, vermag er als Laie trotz mancher originellen Leistung nicht durchzudringen. Politisch arbeitet er auf Verbindung des isolierten Straßburg mit der Schweiz hin und feiert die Erneuung des alten Bundes mit Zürich 1576 im „Glückhaften Schiff von Zürich". Die kraftvollen, formsicheren Verse geben dem Dichter, der die alte Volkskunst wie die neue gelehrte Weise beherrscht und französischem Einfluß schon offen ist, seinen Platz zwischen Sachs und Opitz. Größer und reicher als der wesensverwandte Jean Paul teilt F. mit diesem das Los, früh berühmt und bald vergessen zu werden.

Erich Schmidt: in ADB VII, S. 31—47; — Eine Monographie über F. stellt Adolf Hauffen in Aussicht; — Ders.: Neue F.-Studien, im „Euphorion", Ergänzungsheft 7, 1908 (S. VIII Literatur); — P. Besson: Étude sur J. F., 1889; — F.s Hauptschriften in Braunes Neudrucken 2. 5. 65—71. 182, und von A. Hauffen bearb. in Kürschners deutscher Nationalliteratur, 1893 f, 3 Bde. **Götze.**

Fische als Opferspeise ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 b δ.

Fischer, 1. Antonius Hubert, katholischer Bischof, geboren 1840 in Jülich, 1863 Priester, 1864 Religions- und Oberlehrer am Gymnasium in Essen, 1888 Domkapitular in Köln, 1889 zur Unterstützung des Kardinals Krementz zweiter Weihbischof, 1903 als Nachfolger Simars Erzbischof von Köln und Kardinal, 1904 Mitglied des preußischen Herrenhauses. Bei Uebernahme seines Amtes versicherte F. die Katholiken der Diözese Köln seines Verständnisses für die Größe, die Anlagen und Kräfte des deutschen Volkes und der unentwegten Treue gegen seinen allergnädigsten kaiserlichen Herrn, und ermahnte sie, verträglich gegen ihre andersgläubigen Mitbürger zu sein, sie aufrichtig zu lieben und für sie zu beten (CcW 1903, S. 259). Gleichzeitig richtete er an den Klerus ein lateinisches Pastoralschreiben; darin wandte er sich scharf gegen die Bestrebungen, die Kirche mit dem Weltgeist zu versöhnen, empfahl dem Klerus das Studium der älteren Theologen, und die Vorschriften des ¶ Syllabus Pius IX, dieses Prüfsteins unserer Zeit, und betonte die Notwendigkeit strenger Disziplin, namentlich die Pflicht des Gehorsams gegen ihren Bischof (CcW 1903, S. 310). Weiterhin hat F. keine Gelegenheit verstreichen lassen, ohne Patriotismus und konfessionellen Frieden zu verkündigen; selbst im Kardinalkollegium versprach er, die deutschen Interessen wahren zu wollen. Im Herbst 1903 fand in Köln der 50. Katholikentag statt; hiebei war Kardinal Ferrari von Mailand F.s Gast, und F. verehrte ihm zum Abschied ein paar Stücke von den Reliquien der heiligen ¶ drei Könige, die seinerzeit Kaiser Barbarossa als Beute von Mailand mit nach Deutschland genommen hatte. 1905 überwies F. den streikenden Bergleuten des Ruhrreviers 2000 Mark zur Unterstützung der Familien notleidender Bergleute. 1907 trat er im „Westfälischen Kurier" ostentativ für Ernst ¶ Commer ein, dessen Buch über Herman ¶ Schell kurz zuvor Professor ¶ Kiefl in der Beilage zur Kölner Volkszeitung einer vernichtenden Kritik unterzogen hatte (¶ Reformkatholizismus). Im Herbst des gleichen Jahres wurde F. in den „Fall ¶ Schrörs" verwickelt; hierbei traten ihm die öffentliche Meinung und die preußische Staatsregierung energisch entgegen. Eine zusammenfassende Beurteilung Fischers findet sich ChrW 1907, Sp. 1165. **Kübel.**

2. Engelbert, kath. Theologe und Philosoph, geboren 1845 in Aschaffenburg, ist seit 1893 päpstlicher Prälat und Stadtpfarrer in Würzburg, arbeitet im Sinn der Enzyklika Aeterni Patris (1879) an der Wiedereinführung der aristotelisch-thomistischen Philosophie, wird aber von Heinze als scharfer Kritiker und selbständiger Denker gewürdigt. „Der kritische Realismus F.s läuft darauf hinaus, daß die Gesetze unseres Denkens auch in der realen Außenwelt verwirklicht sind, sodaß eine Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein stattfindet, ohne die überhaupt ein Erkennen nicht möglich wäre. So ist die äußere Welt von Gedanken beherrscht, und die Uebereinstimmung ist nur möglich, wenn Denken und Sein demselben Prinzip entsprungen sind, das nicht nur eine Idee sein kann, sondern ein reales und zugleich logisches Wesen sein muß. So wird ein intelligentes absolutes Prinzip verlangt, d. h. Gott. Daher ist die absolute Vernunftenergie als der Grund alles Wirklichen, das in zwei Klassen von Energiewesen, nämlich in physische und psychische, zerfällt, zu denken. Denn jedes einzelne Wesen, auch das materielle, ist ein System von Kräften und wirkt als solches. Da alle Wesen im letzten Grunde einheitlich sind, stimmen sie auch in den Fundamentalgesetzen überein, die ausnahmslos Geltung haben und deshalb Universalgesetze genannt werden können". (Ue[10] IV, S. 224.)

E. F. vf. u. a.: Pessimismus, 1880; — Das Problem des Uebels und die Theodicee, 1883; — Das Prinzip der Organisation und die Pflanzenseele, 1883; — Grundfragen der Erkenntnistheorie, Kritik der bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus, 1887; — Heidentum und Offenbarung, 1889; — Theorie der Gesichtswahrnehmung, 1891; — Das Grundproblem der Metaphysik, eine kritische Untersuchung der bisherigen metaphysischen Hauptsysteme und Darstellung des Vernunftenergismus, 1894; — Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des 19. Jhd.s, 1900; — Goethes Lebens- und Charakterbild, 1905; — Ueberphilosophie, 1907; — Ueber den Individualismus, 1907. **Kübel.**

3. Kuno (1824—1907), Philosoph, geb. zu Sandewalde (Schlesien), wurde 1850 Privatdozent in Heidelberg. Die badische Regierung entzog ihm 1853 die Erlaubnis zum Abhalten von Vorlesungen, ohne Gründe anzugeben; tatsächlich lagen sie in F.s religionsphilosophischen Ansichten, die in jener Zeit der Reaktion nicht geduldet wurden; zu seinen Gegnern gehörte auch ¶ Schenkel (vgl. Ad. Hausrath: R. Rothe, II, 1906, S. 285 ff). F. lebte zunächst als Privatgelehrter in Heidelberg, suchte 1855 vergeblich in Berlin die Genehmigung zur Habilitation zu erlangen, wurde 1856 als Professor nach Jena berufen und 1872 wieder nach Heidelberg, wo er als höchst angesehener Lehrer bis zu seinem Tode wirkte. Das philosophische Interesse verband sich bei ihm aufs engste mit dem literaturwissenschaftlichen (Goethes Faust, 1892[3], und zahlreiche andere Schriften zur Literaturgeschichte), sein Hauptwerk ist die große „Geschichte der neueren Philosophie" (1852 ff. 1897 ff[2]), tatsächlich eine Reihe eingehender Monographien über die großen Philosophen von Descartes an. Stark von Hegel beeinflußt, ist er durch seine Darstellung Kants doch auch für den Neukantianismus bedeutsam geworden. — Ueber F.s Stellung zu Religion und Christentum ¶ Philosophen der Gegenwart.

Wilh. Windelband: K. Fischer, Gedächtnisrede, 1907. **M.**

4. Max, ev. Theologe, geb. 1847 zu Groß-Läßwitz in Schlesien, Geistlicher seit 1872, zuerst in Schlesien, seit 1893 Pfarrer an der Markuskirche in Berlin. Sein 1904 auf dem deutschen Protestantentage in Berlin gehaltener Vortrag „Die christl. Lehre nach dem gegenwärtigen Stande der theol. Wissenschaft und ihre Vermittlung an die Gemeinde" wurde zum Anlaß für den „Fall F.". Weil F. hier die Anschau-

ung ausgesprochen hatte, Christus könne nicht Gegenstand der Anbetung sein, wendete sich eine starke Agitation der „positiven" Kreise gegen ihn; vom brandenburgischen Konsistorium zur Verantwortung aufgefordert, gab er eine Erklärung ab (CcW 1905, Nr. 3), auf die hin das Konsistorium in einem Erlaß unter verletzendsten Ausdrücken gegen F.s Person seine Lehre als unzulässig bezeichnete. F. beschwerte sich beim Oberkirchenrat, der in seiner Antwort (CcW 1905, Nr. 14) dem Konsistorium in der Sache im wesentlichen zustimmte und nur in der Form unrecht gab.

Aktenstücke zur Angelegenheit des Pfarrers D. Fischer, herausgegeben vom Vorstand des deutschen Protestantenvereins, 1905. — F. vf. u. a.: Schleiermacher. Zum 100jähr. Gedächtnis der Reden über die Religion, 1899; — Die Wahrhaftigkeit in der Kirche, 1900; — Die Religion und das Leben, 1908. M.

Fischerring (Annulus piscatoris oder piscatorius), seit dem 13. Jhd. der päpstliche Siegelring, mit dem Bilde des das Netz auswerfenden oder wieder in den Nachen ziehenden Petrus und dem darüber stehenden Namen des Papstes (z. B. Leo XIII oder Pius X Pont. max. [= Pontifex maximus]). Die päpstlichen ¶ Breven werden damit versiegelt oder (seit 1843) gestempelt und tragen deshalb das Datum: Datum Romae sub annulo piscatoris („Gegeben zu Rom bei St. Peter unter dem Fischerring").

KHL I, Sp. 1474 (dort eine Abbildung); — RE³ I, S. 559. Zsch.

Fisher, John (1459—1535), geb. in Beverley (York), 1504 Kanzler der Universität Cambridge und kurz darnach Bischof von Rochester, lädt als Freund der Humanisten ¶ Erasmus nach England ein, bekämpft im Verein mit ¶ Heinrich VIII die Anschauungen Luthers (Defensio assertionum regis Angliae; Assertionis Lutheranae confutatio), widersetzt sich mit steigender Energie als Beichtvater Katharinas von Aragonien den Scheidungsplänen des Königs und der daraus hervorgehenden kirchlichen Reform, wird nach Auferlegung einer hohen Geldstrafe 1534 wegen hartnäckiger Verweigerung des Sukzessions- und Suprematseides in den Tower gebracht und als Hochverräter enthauptet. Papst ¶ Paul III hatte wider seine Absicht dieses gewaltsame Ende beschleunigt, indem er den Gefangenen als Belohnung seiner Standhaftigkeit zum Kardinal ernannte. — ¶ England: I, 3.

Opera latina, ed. Fleischmann, 1597; — English Works, ed. by J. E. B. Mayor (Early English Text Society), Vol. I, 1876; — John Lewis und T. H. Turner: Life of J. F., 2 vol., 1855; — Bridgett: Life of F., Bishop of Rochester, 1890²; — Rud. Buddensieg: RE³ VI, S. 80—82. Herz.

Fistula, Röhre aus Gold oder Silber zum Saugen des Abendmahlsweins aus dem Kelche, in der abendländischen katholischen Kirche bis zur Kelchentziehung gebräuchlich, heute nur noch bei der vom Papst zelebrierten Messe.

Flacius (Vlacich), Matthias (1520—1575), geb. zu Albona an der Küste Istriens (daher sein Beiname Illyricus), erzogen durch seinen Vater und nach dessen Tode durch den Humanisten Baptista Egnatius in Venedig, wurde, im Begriffe, Mönch zu werden, durch seinen Oheim, den Provinzial der Franziskaner-Konventualen, 1539 nach Deutschland geschickt, um die Reformation kennen zu lernen. Von Augsburg kam er nach Basel, von dort nach Tübingen, endlich 1541 nach Wittenberg und wurde hier Schüler Luthers, 1544 Professor für hebräische Sprache. Den Epigonen des großen Reformators angehörend, ist er in den nach Luthers Tode ausbrechenden dogmatischen Streitigkeiten Vorkämpfer der ¶ Orthodoxie, des sogen. genuinen ¶ Luthertums. In 4 Kontroversen ist er Führer gewesen: 1. im ¶ adiaphoristischen Streit; F.s Grundsatz: nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali (nichts ist sittlich indifferent, wenn es sich um Bekenntnis und Aergernis handelt) war zweifellos richtig, das hat sein Gegner, ¶ Melanchthon, selbst zugeben müssen; er versperrte freilich jede Friedensaktion zu Gunsten eines starren Konfessionalismus, aber dem katholisierenden ¶ Interim gegenüber war diese Absperrung eine befreiende Tat, sie hat das Luthertum gerettet; — 2. im majoristischen Streit (Georg ¶ Major); hatte Major die für die Ethik gefährliche Trennung von Glauben und sittlichem Handeln bekämpfen wollen, so wies F. in schroffster Form die Verbindung beider Größen ab: der Glaube allein macht selig, sogar die Bewahrung in der Seligkeit hängt nur vom Glauben ab; das ihn leitende, berechtigte Interesse war die Wahrung der göttlichen Initiative im Heilsprozesse, aber seine Ueberspannung dieses Faktors ließ gegen Luthers Absichten das Moment des Persönlichen im Glauben zurücktreten, die Seligkeit wurde zum Richterspruche, der den Angeklagten freisprach, ohne seine moralische Qualität zu ändern; ein Fehler beider Teile war es, die Antinomie des Glaubens, die gerade in dem Nebeneinander des göttlichen und menschlichen Faktors besteht, lösen zu wollen durch einseitige Betonung eines Faktors; — 3. im osiandrischen Streit (Andreas ¶ Osiander); auch hier zeigt er sich als guter Lutheraner, der eine substantielle, gerecht machende Einwohnung der Gerechtigkeit Christi infolge des Glaubens ablehnte und an ihre Stelle die Anrechnung (kraft Richterspruches) der von Christus geleisteten Genugtuung als Gerechtigkeit für den Gläubigen setzte; F. ist hier klassischer Interpret der orthodoxen Satisfaktionslehre; — 4. im synergistischen Streit (¶ Synergismus) gegen Valentin ¶ Strigel, gegen den F. die Erbsünde zur Substanz des Menschen stempelte, aber damit Gefahr lief, den Heilsprozeß aus der ethisch-religiösen Sphäre in die physische zu verlegen und sich dem Manichäismus (¶ Mani usw.) zu nähern. Mit Recht haben ihn hier die Lutheraner bekämpft, denn trotz aller Betonung der Willensknechtschaft hatte Luther das Gebiet des Physischen hier nicht betreten. — In den äußeren Schicksalen des F. hatte sich, gerade durch diese Lehrstreitigkeiten, mancherlei geändert. Infolge des adiaphoristischen Streites war er 1549 über Magdeburg und Lüneburg nach Hamburg gekommen, um 1551 längeren Aufenthalt in Magdeburg zu nehmen. 1557 wurde er Professor des NT in Jena, aber 1561 infolge des synergistischen Streites abgesetzt. Sein Plan, eine lutherische Gelehrten-Akademie in Regensburg zu gründen, scheiterte, doch durfte er bei seinem Freunde Nik. ¶ Gallus dortselbst wohnen. 1566 wurde er Pfarrer der lutherischen Gemeinde in Antwerpen, 1567 kam er nach Frankfurt a. M., von dort nach Straßburg. 1573 auch von hier vertrieben, fand er endlich in

Frankfurt im Weißfrauenkloster ein Asyl; auch dieses sollte ihm gekündigt werden, aber er starb am 11. März 1575 vor der Ausweisung. — Seine Schriften sind zumeist Streitschriften anläßlich der oben angegebenen Kämpfe. Als wissenschaftliche Leistungen beanspruchen noch heute Bedeutung: sein Catalogus testium veritatis 1556 und seine Ecclesiastica historia . . . secundum singulas centurias seit 1559 (kurzweg „Magdeburger Centurien" genannt), beide Werke epochemachend für die protestantische ¶ Kirchengeschichtschreibung; in dem Catalogus sucht er durch Vorführung von „Zeugen" zu erweisen, daß die Wahrheit zu allen Zeiten in der Kirche trotz aller Verdunkelungen bestanden habe; umgekehrt führt das (unvollendete) zweite Werk, bei dem F. durch einen Stab von Mitarbeitern unterstützt wurde, den Nachweis, daß und wodurch die christliche Kirche seit der Apostel Zeiten verderbt wurde, bis Luther die Religion wiederherstellte. Für die ¶ Bibelwissenschaft (I, E 2c) leistete F. Hervorragendes durch sein 1567 in zwei Teilen erschienenes Werk Clavis scripturae sacrae seu de sermone sacrarum literarum, ein Bibelwörterbuch und Hermeneutik, die Frage nach Inspiration und Kanonizität der biblischen Bücher behandelnd, und gegen die Allegorie auftretend; deutlich erkennt man Ansätze wissenschaftlicher Schriftbehandlung, aber sie werden verdunkelt durch einen massiven Inspirationsbegriff, wie er ihn schon 1553 gegen ¶ Schwenckfeld durch die Betonung der Identität von Schrift und Wort Gottes vertreten hatte. Er ist der erste Vertreter der Verbalinspiration unter den lutherischen Theologen. 1570 erschien seine Glossa compendiaria in N. Testamentum (griechischer Text, lateinische Uebersetzung, Kommentar), die Glosse zum AT ist Torso geblieben. Als erster Herausgeber von ¶ Otfrids Evangelienbuch hat F. sich gleichfalls Verdienste erworben. In seiner Art ist er typisch dafür, daß die dogmatisch so enge Orthodoxie doch historisch-wissenschaftlich etwas zu leisten wußte.

G. Kawerau: RE[3] VI, S. 82 ff; — Ueber den Flacianismus in Steiermark s. Jahrbuch f. Gesch. d. Protestantismus in Oesterreich Bd. 20; — Ueber F.s Bibliothek O. Lieṛmann: Henr. Petr. Herdesianus, 1901; — Zu seinem Antwerpener Aufenthalt: J. W. Pont: Nieuwe bijdragen tot kennis van de geschiedenis en het wezen van het Lutheranisme en de Nederlanden I, 1907. — Zu seiner Dogmatik: O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. I, 1908. **Köhler.**

Flagellanten (= Geißler; von lateinisch flagellum, Geißel, Peitsche). Die Geißelung wurde als kirchliche Strafe bis Ende des 17. Jhd.s gegen Kleriker, Mönche und Nonnen bei schwereren Vergehungen und gegen Laien namentlich zur Zeit der Inquisition als relativ leichte Strafe angewandt. Als Bußdisziplin wurde sie mit dem 10. Jhd. allgemein beliebt; selbst Könige haben sich ihr, teils aus Reue über schwere Sünden, wie Heinrich II von England, Kaiser Otto IV u. a., teils aus reinem Eifer, wie Ludwig der Heilige, unterzogen. — Die Anfänge der asketischen Selbstgeißelung gehen zurück auf oberitalische Mönche und Einsiedler; die cluniazensische Reformbewegung und die von den Bettelorden gepredigte Askese verschafften ihr weite Verbreitung; in vielen strengen Orden (Trappisten, Redemptoristen, Karthäuser u. a.) ist sie bis heute üblich. — Die trostlosen Verhältnisse, Epidemien und die an den heiligen ¶ Franz v. Assisi anknüpfende religiöse Erregung weiter Kreise führte zur 1. großen Geißlerfahrt von 1260 in Oberitalien. Große Scharen sich geißelnder Laien und Priester gingen noch 1260 nach Deutschland über, die Bewegung wurde aber bald mit Gewalt von der Kirche unterbunden. Bei der 2. großen Geißlerfahrt, die sich 1348/49 im Anschluß an die Pest in Mitteleuropa bis England und Polen erstreckte, drohte die Kirche aller ihrer Macht verlustig zu gehen; in den Liedern der Geißler wurde der Klerus als pflichtvergessen und völlig verkommen heftig angegriffen, sodaß Clemens VI 1349 eine sehr scharfe Bulle gegen die F. richtete. 1399 überfluteten neue Scharen namentlich Italien, Spanien und Frankreich, gefördert durch die Bußpredigten des heiligen Vincentius ¶ Ferrerius. In Deutschland bestanden Geißlergenossenschaften im geheimen namentlich in Thüringen fort, um bald der Inquisition zum Opfer zu fallen. Dagegen erwarb sich die Geißlerbewegung in Italien die Sympathie der Kirche, wurde gefördert durch die Bettelorden und entwickelte in ihrem Gesange das volkstümliche geistliche Lied. Durch den Jesuitenorden, der die Selbstgeißlung für seine Mitglieder vorschrieb, ist sie in Deutschland, Italien, Südamerika usw. seit dem 17. Jhd. wieder aufgekommen und hat sich bis in die Gegenwart (vgl. auch ¶ Echternach) gehalten.

RE[3] VI, S. 432—444; — William Cooper: Der Flagellantismus und die F., Deutsch von H. Dohrn, 1902[2]; — Fritz Löwe: F. Ein Epos, 1902; — E. Fischer: Die Geißler, bearb. von Franz Unger, 1904. **Zwicker.**

Flatt, 1. Johann Friedrich (1759—1821), evangelischer Theologe, geb. zu Tübingen, ebenda 1785 a.o. Professor der Philosophie, 1792 a.o., 1798 o. Professor der Theologie.

2. Karl Christian (1772—1843), evangelischer Theologe, geb. in Stuttgart, 1804 a.o., 1805 o. Professor der Theologie in Tübingen, 1812 Stiftsprediger und Oberkonsistorialrat in Stuttgart, 1829 Direktor des Oberstudienrats, gleichzeitig Generalsuperintendent von Ulm. — Die beiden Brüder F. sind neben ¶ Süskind die bedeutendsten Schüler des Tübingers ¶ Storr und vertreten in ihren philosophischen, dogmatischen und exegetischen Schriften den nüchternen biblischen Supranaturalismus dieser älteren Tübinger Schule. Sie gründen auf die geschichtliche Glaubwürdigkeit die lehrgesetzliche Geltung der apostolischen Schriften. Zugleich von ¶ Kant beeinflußt, werden sie zu einer stark verstandesmäßigen, auf moralische Besserung abzielenden Auffassung der übernatürlichen Offenbarung geführt. Beide aber erleben auch die durch die idealistische Philosopie (¶ Idealismus, gesch.) der Nachfolger Kants bedingte Abkehr von diesem vermittelnden Standpunkt; und in den späteren Jahren, unter dem Eindruck dieser veränderten wissenschaftlichen Lage, erlahmt ihre literarische Produktivität. Vergeblich suchte Karl Chr. F. in seiner hohen leitenden Stellung dem mit der Berufung F. Chr. ¶ Baurs 1826 erfolgenden Einbruch der Neuen in die Tübinger Fakultät zu wehren; hingegen errang er über D. Fr. ¶ Strauß einen verhängnisvollen Sieg; denn wesentlich seiner überschnellen, amtlichen Beurteilung des ersten Bandes des „Lebens Jesu", 1835, fällt die Entfernung von Strauß aus der akademischen Laufbahn zur Last.

O. Kirn: RE³ XVI, S. 459 f; XX, S. 149 ff; — Ferd. Christ. Baur in Klüpfels Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen, 1849, S. 231 f. 239 f; — Karl Weizsäcker im Festprogramm der ev.-theol. Fakultät zur vierten Säkularfeier der Universität Tübingen, 1877, S. 132 ff. Eck.

Flattich, Joh. Friedrich (1713—97), Pfarrer (1742 Hohenasperg, 1747 Metterzimmern, 1760 Münchingen) und Pädagoge, durch heute noch umlaufende Anekdoten berühmt als schwäbisches „Original". Als Schüler Albr. ¶ Bengels angeregt durch den württembergischen Pietismus, bewahrte er sich doch den offenen Blick für das echt Menschliche und berührte sich als Pädagoge vielfach mit den aufgeklärten ¶ Philanthropinisten. Er begann schon als Student in Tübingen mit dem „Informieren" und unterrichtete später regelmäßig 15—20 Zöglinge in seinem Pfarrhaus. Im „Sendschreiben von der rechten Art Kinder zu unterweisen" hat er seine Erfahrungen und Grundsätze zusammengefaßt.

K. Fr. Ledderhose: Leben und Schriften von J. F. F., 1873³; — RE³ VI, S. 92 f. Hermelink.

Flavia Domitilla ¶ Domitilla.

Flavian, 1. seit 381 Bischof von Antiochia († 404), steht in den christologischen Kämpfen (¶ Christologie: II, 3 a. b) auf Seiten seines Freundes ¶ Diodor sowie des ¶ Chrysostomus und ¶ Theodor von Mopsuestia, die er beide zu Presbytern gemacht hat. Er galt den Griechen schon als Heiliger, längst bevor man den Häuptern der Antiochenischen Schule den Prozeß machte, dem er daher entging.

RE³ VI, S. 93 ff; — F. Cavallera: S. Eusthatii Antiocheni in Lazarum . . . homil. christolog., 1905 (enthält Fragmente aus Homilien und Kommentaren F.s). Zsch.

2. Bischof von Konstantinopel († 449), Gegner des Eutyches (¶ Monophysiten) ¶ Christologie: II, 3 b.

Flavius Clemens, Konsul, Gatte der ¶ Domitilla, von seinem Verwandten Domitian 95 n. Chr. hingerichtet (¶ Christenverfolgungen 2 a), wird von Manchen mit ¶ Clemens Romanus identifiziert.

Flechère, John William, ¶ Fletcher.

Fléchier, Esprit (1632—1710), französischer Kanzelredner und Schriftsteller. Sohn armer Eltern. Seinen Ruf als Redner hat er in Paris begründet, wohin er sich 1659 nach seinem Austritt aus der Kongregation der ¶ Doktrinarier begeben hatte und wo er die Gunst Ludwigs XIV gewann. Er wurde 1685 Bischof von Lavaur, 1687 von Nîmes, wo er die Akademie gründete. Am berühmtesten sind seine formvollendeten Leichenreden (1673—90), besonders die auf den Marschall Turenne (1676).

Werke in 10 Bden., Nîmes 1728, neu von Migne, 2 Bde., 1856; — Oraisons funèbres, 1681, deutsch von Jos. Lutz, 1847; — Panégyriques des Saints, 1690; — Histoire du cardinal Ximenes, 1693. — RE³ VI, S. 95 f; — A. Fabre: La jeunesse de F., 1882; — Ders.: F. orateur (1672—90), 1886². Zsch.

Fleisch und Geist.

1. Im AT und Judentum; — 2. Im NT.

1. Die at.liche Gegenüberstellung von Fleisch und Geist entstammt einer Anthropologie, die von Haus aus von derjenigen primitiver Völker nicht verschieden ist (¶ Mensch im AT). Wo wir dieser Gegenüberstellung aber in der Bibel begegnen, da finden wir mit ihr schon eine ganz bestimmte Wertbeurteilung des Fleischlichen und des Geistigen verbunden, die innerhalb der gesamten folgenden Religionsentwickelung eine hervorragende Rolle spielt. In solchem Sinne gefaßt tritt uns der Gegensatz von Fleisch und Geist außer in I Mose 6 ₃ erstmalig bei Jesaja entgegen: „Aegypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist" (31 ₃). Das heißt, daß sich für den Propheten Fleisch und Geist zu einander verhalten wie Mensch und Gott oder menschliche Schwachheit und göttliche Kraft; und im Kampfe dieser beiden entgegengesetzten Prinzipien, der zum Siege des Geistigen führen muß, entdeckt Jesaja den eigentlichen Sinn des weltgeschichtlichen Ringens der Völkerwelt, wobei für ihn Jahve allein das geistige Prinzip vertritt (vgl. Duhms Kommentar zur Stelle). In dieser großen Antithese war der Keim gegeben, aus dem in der israelitischen Religion der Zug auf zunehmende Geistigkeit, auf eine dieser körperhaften und vergänglichen Welt mehr und mehr entrückte Jenseitigkeit erwachsen mußte. „Alles Fleisch ist wie Gras . . . aber das Wort unseres Gottes bleibt in Ewigkeit" (Jes 40 $_{6-8}$). Und der fromme Glaube des Individuums läßt sich durch keine menschliche Scheinmacht irre machen: „Auf Gott vertraue ich, fürchte mich nicht; was könnte mir Fleisch anhaben?" (Pslm 56 $_5$). Fleisch wird der Inbegriff aller Schwachheit und Vergänglichkeit (Pslm 78 $_{39}$ Hiob 10 $_4$); das bedeutet zugleich seine Widerstandslosigkeit allen sündigen Einflüssen gegenüber. Und damit sieht man aus dem von Haus aus physischen Gegensatz den sittlichen emporwachsen: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (Mtth 26 $_{41}$). Noch ist das Fleisch nicht als solches Träger der Sünde. Dieser Gedanke ist Paulus vom Griechentum her zugekommen. Der schroff dualistischen hellenischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele ist das Judentum im Ganzen und Großen ferngeblieben (vgl. Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, 1906², S. 461), wie denn auch asketische Kreuzigung des Fleisches (vgl. Henoch 108 $_9$) nicht auf jüdischem Boden wurzelständig war. Besonders stark betont noch der Verfasser des Testamentes Naphtalis (2) sogar eine wunderbare Entsprechung von Fleisch und Geist: „Wie der Töpfer das Gefäß kennt, wie viel es faßt, und zu ihm Ton hinzunimmt, so macht auch der Herr nach der Aehnlichkeit des Geistes den Leib, und nach der Kraft des Leibes setzt er den Geist ein, und es entspricht eines dem andern bis auf das Drittel eines Haares". Im allgemeinen aber hat sich im Spätjudentum der Gegensatz von Fleisch und Geist durchaus verschärft. Wie getrennt die Bereiche sind, denen sie angehören, mag man z. B. aus dem herauslesen, was Henoch 15 $_4$ den gefallenen Engeln vorgeworfen wird: „Obwohl ihr heilig und ewig lebende Geister waret, habt ihr mit dem Blute des Fleisches Kinder gezeugt, nach dem Blute der Menschen begehrt und Fleisch und Blut hervorgebracht, wie jene tun, die sterblich und vergänglich sind"; oder 106 $_{17}$: „Sie zeugten auf der Erde die Riesen, nicht dem Geiste sondern dem Fleische nach". Die Heiligung des Leibes als Tempels des heiligen Geistes blieb dem Christentum vorbehalten (vgl. I Kor 6 $_{19}$). — ¶ Geist und Geistesgaben im AT ¶ Mensch im AT (dort Literatur). Bertholet.

2. Nur in der paulinischen Gedankenwelt ist der Gegensatz von Fleisch und

Geist, auf den wir sonst in allen Sprachen, religiösen und philosophischen Systemen stoßen, zu so zentraler Bedeutung gelangt, daß das volle Verständnis der Theologie des Paulus und seiner Persönlichkeit abhängt von der Einsicht in seine Auffassung von Fleisch und Geist. Er selber hat den Fortschritt, den er an diesem Punkte über die Theologie seiner Umgebung gemacht hat, kaum bemerkt; vielfach schließt er sich noch dem herkömmlichen Sprachgebrauch an: in der Steigerung des „Geistes"-Begriffs waren ihm wohl schon andere Christusgläubige vorangegangen, sodaß er nur das Fleisch nun auch in die rechte Lage gegenüber dem Geist, dem Geist Gottes, dem Geist des Herrn — Christus-Geist, oder wie er es nennen mochte — (¶ Geist und Geistesgaben im NT), zu versetzen hatte.

Fleisch als Bestandteil des menschlichen Körpers neben Knochen oder Blut ist etwas allen nt.lichen Schriftstellern (wie Luk 24 $_{39}$ Apok 17 $_{16}$ 19 $_{18.\ 21}$) Geläufiges; es wechselt oft mit Leib (z. B. dem Leibe nach abwesend sein I Kor 5 $_{3}$, dem Fleische nach Kol 2 $_{5}$). Wie im AT ist „alles Fleisch" Bezeichnung der Menschheit, desgleichen „Fleisch und Blut" (so Mtth 16 $_{17}$ als Gegensatz zu: mein Vater im Himmel). Daß unser Fleisch so schwach, wie unser Geist voller Eifer ist, kann Jesus (Mrk 14 $_{38}$ u. Parall.) gesagt haben, wie es Joh 6 $_{63}$ heißt, daß der Geist es ist, der lebendig macht, das Fleisch aber nichts nütze. Damit ist, wie in den zahlreichen Stellen, wo mit Hilfe des Wortes „Fleisch" Akte des Geschlechtslebens umschrieben werden (Mtth 19 $_{5\,f}$ Röm 1 $_{3}$ Joh 1 $_{13}$ 3 $_{6}$), der Mensch nach seiner sichtbaren, vergänglichen Seite bezeichnet, das, was er mit den Tieren gemein hat, wie den Geist mit Gott. Stellen wie Röm 6 $_{19}$ (Schwachheit eures Fleisches) und Röm 2 $_{28}$ (Beschneidung des Herzens an Stelle der Beschneidung am Fleisch) führen über eine Weltanschauung nicht hinaus, die das Fleisch nur als den dürftigsten, am weitesten von Gott entfernten Teil an der menschlichen Kreatur faßte. Wenn Paulus I Kor 15 $_{50}$ feierlich ausruft: Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht ererben, so könnte das in anderem Zusammenhang ganz leicht der gewöhnlichen Auffassung angepaßt werden durch ein hinzugedachtes: ohne daß der Geist ihnen zu Hilfe kommt; „nach dem Fleisch" wandeln, erkennen, wissen usw. brauchte bloß die arge Mangelhaftigkeit alles Menschlichen zu bezeichnen gegenüber den Zuständen der Vollkommenheit, die der Geist schafft. Allein Paulus stellt I Kor 15 $_{50}$ neben den angeführten Satz als gleichbedeutend: „nimmermehr erbt das Vergängliche (wörtlich: die Verwesung) die Unvergänglichkeit". Sonach sind ihm Fleisch und Geist einander ausschließende Gegensätze geworden. Von einem geistlichen Fleisch (wie Augustin später, der die Lehre von der Auferstehung des Fleisches zu verteidigen hatte) konnte Paulus so wenig wie von einer unseligen Seligkeit sprechen. Wie er aber das Schicksal des Fleisches denkt, zeigt I Kor 5 $_{5}$, wo er den Blutschänder an den Satan ausliefert, damit der — alsbald! — sein Fleisch verderbe, weil auf solche Weise vielleicht noch der Geist des Verbrechers am Tage des Gerichts errettet werden könne. Laut Röm 7 $_{5}$ ist die Zeit, wo wir ohne Christus, d. h. ohne Glauben waren, eine zugleich im Fleisch und in der Sünde verbrachte; Röm 8 $_{5-9}$ jubelt der Apostel darüber, daß diese Zeit vergangen ist und wir nunmehr nicht im Fleisch, sondern im Geist sind. Schon in der Taufe haben wir eigentlich alle den Fleischesleib ausgezogen Kol 2 $_{11}$; die unsichtbare Beschneidung, die wir da erleben, ist Kol 2 $_{13}$ die Entfernung der das Fleisch bedeutenden Vorhaut, was wiederum mit den Sünden gleichgesetzt wird: wie konnte Paulus sich so ausdrücken, wenn er dem Fleisch, ähnlich wie dem Leibe, auch eine Rolle im Zukunftsbild des vollendeten Gläubigen zuerkannte? Vollends Gal 5 und Röm 7 lassen keinen Zweifel darüber, daß für Paulus das Fleisch im emphatischen Sinn eine ausschließlich im Dienst des Bösen stehende Größe ist. Nicht nur sind die Werke des Fleisches lauter Laster, die Frucht des Geistes jede Art von Tugend, nicht nur bedeutet nach Gal 5 $_{16}$ „im Geist wandeln" so viel wie: alles Begehren des Fleisches unterdrücken, sondern es stehen nach Gal 5 $_{17}$ Geist und Fleisch geradezu in unversöhnlichem Widerspruch, wobei das Wollen des Menschen sich auf der Seite des Geistes befindet, sein Tun aber, solange noch nicht der Geist von ihm Besitz ergriffen hat, das genaue Gegenteil seines Wollens darstellt. Röm 7 $_{14-25}$ schildert das Elend des „fleischlichen" Menschen, der wohl die Erkenntnis des Geistlichen in seinem Bewußtsein behält und die Sehnsucht nach dem Guten nicht los wird, in seinem Tun aber — eben durch sein Fleisch — wie ein Sklave den Geboten der Sünde Gehorsam leistet. In seinem Fleische kann ja nichts Gutes wohnen; er ist verkauft unter die Sünde; erst wenn der Geist Christi sich seiner bemächtigt hat, kommt die Fähigkeit zur Erfüllung des Willens Gottes in ihn. Das Fleisch ist nicht im Stande, Gott zu gehorchen, d. h. irgend etwas Gutes zu tun Röm 8 $_{7}$; sein Trachten besteht in Haß wider Gott.

Hier liegen nicht nur unvorsichtige Hyperbeln vor, die durch die Größe des Abstandes zwischen dem Einst und Jetzt die Unentbehrlichkeit des Heilstodes Christi verdeutlichen sollen; Paulus nimmt vielmehr den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist so ernst wie den zwischen Gott und Teufel, zwischen dem jetzigen Aeon (Weltzeit) und dem zukünftigen, zwischen Licht und Finsternis. Sein Dualismus ist kein unbegrenzter; in I Kor 15 $_{28}$ offenbaren sich die Grenzen; es kommt der Tag, wo alles Gottwidrige verschwunden sein wird, auch der Teufel und auch die Finsternis, auch der Tod und auch die Sünde, aber nicht minder sicher auch das Fleisch. Es wird seine Herrschaft über den Menschen an den Geist Gottes abtreten, der unserem Geist ohnehin wesensverwandt ist; daß der Mensch diesen Wechsel als Erlösung, und zwar für seinen Leib wie für seine Seele, empfindet, liefert den Beweis, daß das Fleisch nicht notwendig und von Haus aus ein Bestandteil der menschlichen Natur ist. Leider hat Paulus seine Lehre vom Menschen nirgends genau dargelegt und begründet, auch im Sprachgebrauch nicht nach durchgehender Ausmerzung älterer Formeln gestrebt. In seine Anthropologie (¶ Mensch im NT) paßt aber keinenfalls ein aus Fleisch und Geist gemischtes Menschenwesen hinein: der erste Adam wird sogar I Kor 15 $_{44\,f}$ nicht fleischlich, sondern seelisch, aus Erde, von Staub genannt: ihn kann Gott, der doch all seine Werke sehr gut fand, nicht „im Fleisch" geschaffen haben. Fleischlich ist der Mensch (und die von ihm abhängige Welt Röm 8 $_{20\,ff}$) erst

geworden durch den Sündenfall, jenen Akt, den Röm 7 8 f beschreibt; und mit dem Begriff „Fleisch" faßt Paulus das zusammen, was den Menschen seit dem Fall an die Sünde und an den Tod, also an die „Vergänglichkeit" im doppelten Sinne des Worts bindet. Bei seinem massiven Denken ist „Fleisch" natürlich so wenig abstrakte Bezeichnung eines Zustandes wie Geist, sondern eine sehr reale, wirksame, stoffliche, fast persönliche Macht; sie ist das Gift, das der Teufel dem verführten Menschen eingespritzt hat, um ihn in Gottes Gemeinschaft für immer unmöglich zu machen; nur durch das Gegengift des Geistes, den der gnädige Gott durch Christus in die Menschheit einführt, kann die verheerende Wirkung jenes Krankheitsstoffes wenigstens bei dem Teil der Menschen, der sein Herz (seinen Geist) durch den Glauben dem Geiste Gottes oder Christi öffnet, aufgehoben werden. Die Vorstellung des Apostels von dem Verwandlungsprozeß, an dessen Anfang ein ganz und gar fleischlicher Mensch, an dessen Ende ein gänzlich geistlicher, — doch ebenso wie zu Anfang aus Leib und Seele zusammengesetzter — steht, muß etwas Schillerndes behalten. Daß eine Verwandlung für die Fleischgewordenen unvermeidlich ist, betont er I Kor 15 51 so laut wie II Kor 3 18: wenn er korinthische Christen, die seit Jahren den Geist empfangen haben, z. B. I Kor 3 1. 3 doch noch „fleischlich" nennt, so spricht er als Pädagog, 3 16 f führt er aus gleichem Grunde wieder die entgegengesetzte Sprache. Der Christ ist vom Augenblick des Gläubig- und Getauftwerdens an grundsätzlich dem Fleisch entrissen, wie er am Tage der Parusie Jesu den letzten Rest von Fleischlichkeit verlieren wird. In der Zwischenzeit mag er, wie sein großes Vorbild Jesus Christus, da sich die Zusammenhänge mit Adam nicht so rasch zerschneiden lassen, im Fleische weiter wandeln, aber nicht nach dem Fleische, das ihm oder richtiger dem in ihn eingezogenen Geist gegenüber zur Ohnmacht verdammt ist: Paulus faßt diesen Zwischenzustand manchmal wie eine akute Vergöttlichung, der nichts als die Nachfolge der umgebenden Welt fehlt, manchmal mehr wie ein allmähliches Herauswachsen aus der vergänglichen Welt in die Welt des Jenseits, der Kinder Gottes. — Der Mut zu solchen Konstruktionen ist dem Paulus gewiß zugewachsen durch seine Bekanntschaft mit dualistischen Stimmungen, die aus dem Orient und aus griechischer Philosophie in die spätjüdische Theologie eingedrungen waren; daß ein Mann wie Philo gelegentlich schon ganz ähnlich wie Paulus alttestamentliche Aussagen über Fleisch und Geist interpretiert, ist auch ein Zeichen davon, daß diese Idee damals in der Luft lag. Aber ihre spezifisch paulinische Gestalt ist ein für seine Frömmigkeit im höchsten Maß charakteristisches Erzeugnis seines Geistes; damit der erlöste Mensch das „alles aus Gnade allein" gewaltig verspüre, muß ihn ein Abgrund von dem unerlösten trennen: ohne Gott gibts für ihn nur ein Sündigenkönnen, im Geist mit Gott kein Sündigenkönnen mehr. Für sittlich undisziplinierte Menschen war diese Anschauung zusammen mit der Lehre von dem Geistesbesitz jedes Gläubigen (wie die Korintherbriefe, später auch ein Teil der gnostischen „Schulen" bestätigen) eine große Gefahr. — ¶ Sittlichkeit des Urchristentums.

Paul Wernle: Der Christ und die Sünde, 1897, S. 16—25; — Hermann Gunkel: Die Wirkungen des heiligen Geistes, 1888, bes. S. 106—110; — Otto Pfleiderer: Der Paulinismus, 1890², S. 60—78. **Jülicher.**

Fleischmann, Albert (geb. 1862), ord. Prof. der Zoologie in Erlangen (seit 1898), hat sich durch seine energische Absage an den ¶ Darwinismus wie überhaupt an die Abstammungslehre bekannt gemacht und diese in seinen Schriften (Die Deszendenztheorie. Gemeinverständliche Vorlesungen über den Auf- und Niedergang einer naturwissenschaftlichen Hypothese, 1901 [zitiert als I]; die Darwinsche Theorie. Gemeinverständliche Vorlesungen über die Naturphilosophie der Gegenwart 1903 [eine sehr gründliche Besprechung und Kritik von Darwins Entstehung der Arten, zitiert als II]) eingehend begründet. Sein Einspruch geht nicht von der alten Voraussetzung der Unveränderlichkeit der Arten (II 31) oder von theologisch-apologetischen Gesichtspunkten aus, sondern davon, daß im Darwinismus „die gleiche Beschränktheit herrscht, welche mich von der biblischen Schöpfungsmythe abstößt" (II 401). Der Gedanke eines Ueberlebens des Fähigsten gilt ihm als „sentimentale Vernünftelei" (154), die Nützlichkeitstheorie als eine „rationalistische, anthropomorphe Reflexion", welche „das engherzige, krämerische, schmutzig auf den eignen Vorteil bedachte Handeln des Menschen als Maßstab des gesamten Naturgeschehens" ansieht (367—69) und sich nur wenig von der alten rationalistischen Teleologie mit theologischer Färbung unterscheidet (385). Die „natürliche Zuchtwahl" enthält nichts von wirklicher Zuchtwahl in sich (158) und ist wertlos, weil sie die Anwendung auf den einzelnen Fall nicht zuläßt, sich auch nicht an einem einzigen positiven Beispiel demonstrieren läßt (191. 321 usw.). Dem gleichen Urteil verfällt aber auch die Entwicklungslehre überhaupt, die auf den Einfluß des „modernen Fortschrittswahnes" zurückgeführt wird (I 259). „Niemand auf der ganzen Welt vermag bestimmte Arten von Säugern, Vögeln, Reptilien, Fischen zu nennen, welche die jetzt bekannten Gruppen wirklich in derselben einleuchtenden Weise verknüpfen, wie sich eine Puppe als notwendiges Glied zwischen das Raupen- und Schmetterlingssystem einfügt" (I 128). Ebenso versagt ¶ Häckels ¶ biogenetisches Grundgesetz. Damit aber ist „die praktische Möglichkeit, etwas über die Urgeschichte des Tierreiches zu ergründen, vollständig erschöpft und die Hoffnung für alle Zukunft zerstört" (251). Ja F. betrachtet „den Entwicklungsgedanken für die Zoologie als verwerflich, als so fehlerhaft, daß ein auf ernste Arbeit gerichteter Sinn sich gar nicht mit ihm beschäftigen soll, weil er dadurch nur zu Wahngebilden und Phantastereien verführt wird; denn moderne Stammesgeschichte besteht aus leeren, haltlosen Vermutungen" (253). Ein allen Anforderungen der exakten Naturforschung entsprechender wissenschaftlicher Beweis für die Abstammungslehre könnte nur durch Demonstration der Umwandlungsformen selbst erbracht werden; auch genügt es nicht, die Aehnlichkeit von Tierarten in einem Organ nachzuweisen, da diese mit den bedeutendsten Unterschieden in andern Organen verknüpft sein kann, sondern die Prüfung muß auf den ganzen Organismus ausgedehnt werden. Da diesen Anforderungen nicht entsprochen werden kann, liegt das ganze Problem jenseits des Gebietes exakter

Forschung (50. 48. 108 usw.). Es ist sehr wichtig, daß ein Fachmann eingehend nachgewiesen hat, daß ein zwingender Beweis für die Entwicklungslehre für immer ausgeschlossen ist. An eine Gleichstellung dieser Theorie mit einem empirisch festgestellten Naturgesetz wird daher niemals im Ernste gedacht werden können. Gegen F. aber spricht, daß er sich den logischen Wert des Entwicklungsgedankens (¶ Entwicklungslehre, 1), der mit der phantasievollen Konstruktion von Stammbäumen nichts zu tun hat, nicht klar gemacht hat; auf ihn kann die Wissenschaft nicht verzichten. Auch mit seiner völligen Geringwertung der schon bisher für eine wirklich erfolgte Umwandlung von Arten beigebrachten Tatsachen steht F. innerhalb der Fachkreise sehr isoliert. Allem Anschein nach wird die biologische Wissenschaft am Deszendenzgedanken festhalten, auch wenn der darwinistische Versuch, die Entwicklung erklärlich zu machen, durch tiefergehende Einsichten ersetzt sein wird. — ¶ Deszendenztheorie, 3. Titius.

Fleischwerdung ¶ Christologie: I, 2e und II.

Flemming (auch Fleming), Paul (1609—1640), Mediziner und Dichter weltlicher und geistlicher Lieder, schon in seiner Leipziger Studienzeit (1628—33) der schlesischen Dichterschule, ja Opitz selber persönlich nahe getreten. 1633—39 nahm er an der vom Herzog Friedrich von Holstein-Gottorp ausgerüsteten Gesandtschaft nach Rußland und Persien teil, beendete erst dann in Leiden seine Studien und ließ sich wenige Wochen vor seinem frühen Tode in Hamburg nieder. In seinen, oft freilich durch bombastischen Renaissancestil entstellten, aber auf persönlichem Erleben beruhenden Liedern, meist Gelegenheitsgedichten, feiert er neben Freundschaft, Liebe, Patriotismus usw. auch die Religion und trifft nicht selten die Töne echtester Frömmigkeit. Das bekannteste ist sein „In allen meinen Taten"; weniger verbreitet ist sein: „Ein getreues Herze wissen".

Gesamtausgabe von J. M. Lappenberg (Stuttgarter Literar. Verein, Bd. 73 [latein. Gedichte], Bd. 82—83 [deutsche Ged.]), 1863—66; — Wilh. Bornemann: P. F., 1899; — H. von Staden: P. F. als religiöser Lyriker, 1908 (Diss); — RE[3] VI, S. 105 ff; — ADB XII, S. 115 ff. Zsch.

Flensburger Disputation (1529) ¶ Hofmann, Melchior.

Fletcher (Flechère), John William (1729—1785), Gehilfe ¶ Wesleys (¶ Methodisten), von Geburt ein Schweizer aus Nyon am Genfer See. Nach wechselvollen Schicksalen als Soldat und als Erzieher entschloß er sich 1755 in England unter dem Eindruck methodistischer Predigten, Geistlicher zu werden; er hatte schon in Genf Theologie zu studieren begonnen. Von 1760 bis zu seinem Tode hatte er mit kurzer Unterbrechung (er war 1777—1781 aus gesundheitlichen Gründen in seiner Heimat) die Pfarre Madeley (bei Birmingham) inne und war daneben der erste Leiter des Seminars in Trevecca (Süd-Wales), das für die von der Gräfin ¶ Huntingdon zahlreich gebauten Kapellen Kapläne heranbilden sollte und 1768 von ¶ Whitefield eröffnet wurde. Diese Stellung brachte es mit sich, daß er im Streit der Calvinisten und Wesleyaner (¶ Methodisten) in vorderster Reihe stritt; er hat jederzeit dem Bruch entgegengewirkt und ist wiederholt literarisch (gegen Walter Shirley, den Neffen der Lady Huntingdon; gegen die Brüder Hill; gegen Toplady) für Wesley und seinen Gnadenuniversalismus eingetreten (z. B. 1771 Vindication of the Rev. Mr. Wesleys last Minutes). Als Prediger war er hervorragend.

Dictionary of National Biography XIX, 1889, S. 312 ff; — Leben J. W. F.s nach der Bearbeitung von J. Benson (Life of J. W. Fl.). Aus dem Englischen. Mit Vorrede von A. Tholuck, 1833; — RE[3] XII: Methodismus (S. 775 f u. ö.). Zsch.

Fleury, Claude (1640—1723), französischer Kirchenhistoriker und Pädagoge im Zeitalter Ludwigs XIV, dessen Sohn, den Grafen von Vermandois, er 1680—83, und dessen Enkel, die Herzöge von Bourgogne, Anjou und Berry, er 1689—1706 am Hofe erzog. F. war von Haus aus Jurist und gab erst 1667, durch den Umgang mit seinen Freunden ¶ Bossuet, ¶ Bourdaloue u. a. bewogen, den Advokatenberuf auf, um Geistlicher zu werden und vor allem der Kontemplation und seinen stillen Studien zu leben. 1716—22 war er Beichtvater Ludwigs XV.

Sein Hauptwerk sind die 20 Bände Histoire ecclésiastique, 1691—1720; bis 1414 reichend (für die ersten Jhd.e begeistert); fortgesetzt von Claude Fabre, 1726—40 (bis 1595), 16 Bde., und (lateinisch) von Alex. Lacroix, 1776—87, 6 Bde. (bis 1765); Friedrich d. Gr. besorgte einen Auszug des Werks mit eigener Vorrede (Abrégé de l'hist. ecclés. de F., 1766). Das von F. hinterlassene Manuskript für d. J. 1414—1517 erschien zuerst in der Pariser Ausgabe seiner Hist. ecclés. von 1840. — Im demselben Geiste geschrieben sind die Histoire du droit français, 1674, die Institution au droit ecclésiastique, 1692, und die Discours sur les libertés de l'église gallicane, 1690 (Hauptmanifeste des ¶ Gallikanismus und ¶ Episkopalismus). Sein Grand catéchisme historique, 1679, tritt für biblische Grundlegung des Religionsunterrichts ein. — Anderes vgl. RE[3] VI, S. 107 f; — KL[2] IV, S. 1552 ff; — Reinhold Schenk: Die Verstandes- und Urteilsbildung in ihrer Bedeutung für die Erziehung bei Nicole, Malebranche, Fleury und Locke (Diss. Erlangen), 1909. Zsch.

Fliedner, 1. Fritz (1845—1901), ev. Theologe, geb. zu Kaiserswerth als Sohn von Th. Fliedner, von 1870 an bis zu seinem Tode im Dienste der evangelischen Kirche in Madrid und ganz Spanien tätig, organisierte die deutschen ev. Gemeinden des Landes, förderte aber vor allem die einheimische ev. Kirche (erste Gemeinde begründet von F. de Paula Ruet † 1878, vgl. ¶ Cabrera) durch Gemeindebildung, Begründung von Schulen (in Madrid ein ev. Gymnasium), eines Waisenhauses, durch literarische Tätigkeit (Halbmonatschrift Revista Cristiana) u. a. In späteren Jahren erwarb er nebenher durch medizinisches Studium den Titel eines Arztes. Die Mittel für seine Arbeit gewährten ihm freiwillige Gaben der Evangelischen aus verschiedenen Ländern, in die ihn ausgedehnte Reisen führten; fortgesetzt wird sie von seinen drei Söhnen Theodor, Georg und Hans Fliedner. — ¶ Spanien.

Fritz Fliedner: Aus meinem Leben, 2 Bde., I 1902[2], II 1903[2]; — Ders.: Erzählungen aus Spanien (Kaiserswerth, Buchh. d. Diakonissenanstalt). — Blätter aus Spanien, jährl. 3 Hefte (Joost, Langenberg im Rheinland). M.

2. Theodor (1800—64), evang. Theologe, geb. zu Eppstein im Taunus, war seit 1822 Pfarrer der evg. Minderheit in Kaiserswerth a. Rh. Auf ausgedehnten Reisen sammelt er für die verarmte Gemeinde („Kollektenreise nach Holland und England", 2 Bde., 1831) und macht

das, was er gesehen hatte, für sein Land und für die ganze evang. Kirche fruchtbar. Dazu läßt ihm sein kleines Stadtpfarramt Zeit, das er bis 1849 inne hatte. Von 1825—28 hält er im Düsseldorfer Gefängnis in der Tür zwischen den Schlafsälen der Männer und Frauen Predigten und regt 1826 die erste Gefängnisgesellschaft (¶ Gefangenenfürsorge) an. 1833 nimmt er entlassene weibliche Strafgefangene in seinem Gartenhaus auf; daraus entwickelt sich rasch eine Anstalt. 1836 gründet er den rheinisch-westfälischen Diakonissenverein (¶ Diakonissen, 1) und eröffnet das weltbekannt gewordene Diakonissenhaus in Kaiserswerth. In seinem Todesjahre gab es 30 Mutterhäuser mit 1600 Diakonissen; seine 425 Kaiserswerther Schwestern pflegten 1864 auf 100 Stationen in 4 Weltteilen 2600 Kranke und über 3000 Kinder. Er gründet ferner eine Kleinkinderschule, für die er das „Liederbuch" herausgibt, ein Lehrerinnenseminar, ein Waisenstift, ein Erholungs- und ein Feierabendhaus für die Berufsarbeiterinnen; in Duisburg die Pastoralgehilfenanstalt (¶ Diakonen), in Berlin die Mägdeanstalt Marthas Hof. Er regt einen „protestantischen Verein" gegen römische Uebergriffe an und verfaßt die Eingabe der Düsseldorfer Kreissynode an die Regierung, derzufolge die Zillertaler in Schlesien aufgenommen werden. Er nimmt sich der unglücklichen ¶ Maroniten des Libanon an und errichtet das Waisenhaus Zoar in Beirut. Er reist wiederholt nach England und in alle Gegenden Deutschlands, nach Nordamerika, Jerusalem und Konstantinopel, überall seine Schwesternschaft einführend. — Seine erste Frau, Friederike geb. Münster (gest. 1842), und die zweite, Karoline geb. Bertheau (gest. 1892), die Diakonissenmütter, sind ihm die hauptsächlichsten Gehilfinnen gewesen. — F. besaß jene Mischung von männlicher Kraft und liebevoller Zartheit, die zur Leitung junger Mädchen befähigt; auf der Kanzel und im seelsorgerlichen Gespräch soll er viel geweint haben. Die letzten Jahre seines Lebens war er lungenkrank. Theologisch entwickelte er sich vom väterlichen Rationalismus allmählich zur Erweckungsfrömmigkeit seiner Tage (¶ Pietismus des 19. Jhd.s), wollte sich aber von den „hyperorthodoxen Mystikern" unterscheiden; er war gegen das Kreuz auf dem Altar oder am Hals der Diakonisse. Bezeichnend für die Art seiner Frömmigkeit ist das Bild in der Anstaltskirche: die Taube, sich in Jesu Schoß bergend. Er war ein entschiedener Förderer der Union, jedoch Gegner der preußischen Agende (Liturgische Mitteilungen aus Holland und England, 1825). In der Geschichte der ev. Kirche lebt er fort als Erneurer der weiblichen Diakonie. Er selbst glaubte unmittelbar an das „apostolische Diakonissenamt" anzuknüpfen, nahm aber dabei gut mittelalterlich-patriarchalische Ueberlieferungen auf. Aehnlich suchte er in seinem „Buch der Märtyrer und anderer Glaubenszeugen der ev. Kirche" (von dem 1864 eine kürzere Ausgabe in 2 Bdn. erschien mit je einem Christenleben für jeden Tag des Jahres) nachzuweisen, daß Augustin, Chrysostomus, Tertullian usw. nicht zu Rom, sondern zu Luther, Calvin und Melanchthon gehören. — F. gehört zu den großen Gründern der ¶ Innern Mission, denen auf wirtschaftlichem Gebiet die gleichzeitigen Industriekönige entsprechen. Als unser Volk sich anschickte, groß an Zahl, Macht und Reichtum zu werden, und neben dem äußeren Glanz schwarze Schatten sah, zeigte ihm der Pfarrer am Niederrhein, was für ungeheure Kräfte an Opfermut, Liebe und Mitleid die Frauenwelt im Dienste Jesu zu entfalten vermag.

Georg Fliedner (Sohn): Th. F. Kurzer Abriß, 1892²; — Ders.: Th. F. Sein Leben und Wirken I, 1908 (geplant: II: als Erneurer der weiblichen Diakonie, III: Urkundenbuch); — Fritz Fliedner (Sohn, Pastor in Madrid): Aus meinem Leben I, 1902⁵, gibt S. 1—206 ein Bild vom Familienleben Th. F.s. **Israel.**

Fliesteden, Peter († 1529), aus dem gleichnamigen Orte im ehemaligen Herzogtum Jülich stammend; einer der ersten evangelischen Märtyrer am Rhein. Auf seinen Reisen durch Deutschland kam er auch nach Köln, „die Gemeind zu unterrichten und zu lehren den rechten Weg zur Seligkeit, und den Irrtum, damit sie behaft, zu öffnen". Bei der Messe im Dom hielt er während der Elevation sein Haupt bedeckt und spie aus vor dem „Götzendienst". Er wurde gefangen gesetzt und gefoltert. Nach der Verhaftung ¶ Clarenbachs ist sein weiteres Leiden und sein Sterben unlöslich mit dem des geistig bedeutenderen und besonneneren Genossen verknüpft. Daß er unter dem Einfluß Gerhard Westerburgs, des Anhängers von ¶ Karlstadt, gestanden, auch Beziehungen zu den Kreisen „christlicher Brüder" gehabt habe, ist nicht unwahrscheinlich.

Literatur unter ¶ Clarenbach. **Ed. Simons.**

Flint, Robert, schottischer Theologe, geb. 1838, bis 1903 Prof. der Theologie in Edinburgh.

Von seinen Werken ist zu nennen Theism, 1871; — Anti Theistic Theories, 1879; — Socialism, 1894; — Agnosticism, 1903. **Wollschläger.**

Flodoard von Reims (893 oder 894—966), erst Kleriker der Reimser Kathedralkirche, hernach deren Archivar. Seine „Annalen" (von 919—966) und seine „Historia Remensis" (bis 948 reichend) sind wichtige Quellenwerke, da sie großenteils auf Augenzeugenschaft und auf Benützung des Reimser Archivs beruhen.

MSL 135; — RE³ VI, S. 110 f; — Les annales de F., publiés d'après les manuscrits par Ph. Lauer, 1906. **Zsch.**

Florentini (Florintöni), Theodosius (1808—1865), schweizerischer Kapuzinerpater, Ordensstifter und Philanthrop, der auf den Aufschwung des religiös-kirchlichen Lebens in der katholischen Schweiz bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, geb. zu Münster in Graubünden, seit 1845 Pfarrer in Chur, seit 1860 Generalvikar seines Vetters, des Bischofs Nikolaus Florentini von Chur. F. stiftete die jetzt weit verbreiteten Lehrschwestern von Menzingen (1844) und (1852) Barmherzigen Schwestern von Ingenbohl (über beide ¶ Kreuz, heiliges, relig. Genossenschaften), gründete charitative Anstalten, das „Kollegium Maria-Hilf" in Schwyz (vgl. R. Steimer: Das „Koll. M.-H." in Schwyz 1856—1906, 1906), den Verein für inländische Mission (für die katholische Diaspora in der Schweiz), den Bücherverein für die katholische Schweiz. Eigenartig war sein (finanziell freilich mißglückter) Versuch, der von ihm frühzeitig empfundenen sozialen Not der Fabrikarbeiter durch Errichtung industrieller Unternehmungen unter klösterlicher Leitung abzuhelfen (Baumwollfabrik 1857 sowie Buchdruckerei und -binderei in Ingenbohl, Tuchfabrik in Oberleutensdorf in Böhmen, Papierfabrik bei St. Gallen). Als Volksschriftsteller ist F. namentlich durch sein 4 bändiges „Leben der Heiligen" und seine Ausgabe von Goffines Hauspostille bekannt.

KL² XI, Sp. 1545 ff; — P. C. v. Planta: P. Theodosius, der größte schweizer. Philanthrop, 1893; — Biographien von Joh. Oesch, 1897, und P. Albuin, Brixen 1908; — Gedächtnisrede von R. Steimer, 1906; — W. Sidler: Archivalische Studien über P. Th. (in: Zeitschr. für schweizer. Kirchengesch., 1907). **Joh. Werner.**

Florentius Radewyns (um 1350—1400), Stifter der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Florenz.

1. Stadt; — 2. Erzbistum.

1. Die Stadt F. wurde um 200 v. Chr. von den Römern gegründet und erhielt 90 v. Chr. das latinische Bürgerrecht. Von Sulla 82 zerstört, wurde es von Cäsar weiter unterhalb erneuert. Das Christentum fand bereits im 1. Jhd. Eingang. Die ältesten noch vorhandenen Kirchen sind San Lorenzo, 393 vom hl. ¶ Ambrosius geweiht, im 15. Jhd. von Brunelleschi umgebaut, und San Giovanni, aus dem 7. Jhd., bis 1128 Kathedrale der Stadt. Im frühen Mittelalter von geringer Bedeutung, schwang sich F. seit dem 12. Jhd. durch glückliche Kriege gegen seine Nachbarstädte Siena, Pistoja, Fiesole, und durch seine aufblühende Industrie zur bedeutendsten Stadt Mittelitaliens auf. Wenn auch mehrmals gezwungen, sich der deutschen Herrschaft zu unterwerfen, wahrte sich die guelfisch gesinnte Stadt meist ziemliche Unabhängigkeit von den Kaisern und übernahm 1198 die Führung des gegen die deutsche Oberhoheit gerichteten tuscischen Städtebundes. Die Regierung der adeligen Geschlechter, die sich fortwährend auf das bitterste befehdeten, wurde um 1250 vom Volk nach langen Kämpfen beseitigt und durch eine demokratische Verfassung ersetzt, die nach 1282 ganz auf die Zünfte aufgebaut war; die Vorsteher (Priori) der Zünfte standen als Signoria an der Spitze der Verwaltung. Mit dem Beginn des 14. Jhd.s brachen neue Kämpfe unter den Adelsparteien aus, während welcher ¶ Dante wegen seiner ghibellinischen Gesinnung verbannt wurde. Vergeblich suchte die Stadt im 14. Jhd. durch Uebertragung der Herrschaft an fremde Fürsten (Karl Robert v. Neapel 1314—21, seinen Sohn Karl 1326, den Grafen Walther von Brienne, Herzog v. Athen, 1342—43) die innere Ruhe zu sichern; nach mannigfachen Wandlungen und 3jähriger Pöbelherrschaft (1378—81) gelangte die von dem Geschlecht der Albizzi geführte Adelspartei zur Herrschaft. Unter ihr kämpfte F. siegreich gegen Mailand und Ladislaus v. Neapel, eroberte Pisa (1406), erwarb Cortona (1411) und Livorno (1421) und erreichte eine hohe wirtschaftliche Blüte (Geldhandel, Woll- und Seidenindustrie). Das durch Bankiergeschäfte reich gewordene nichtadelige Haus der Medici erlangte im Wettstreit mit den Albizzi die Oberhand; seit 1434 leitete Cosimo Medici, obwohl ohne Amt und Titel und unter Beibehaltung der Formen der republikanischen Staatsverfassung, mit fast fürstlicher Macht die Geschicke der Stadt (gest. 1464). Unter ihm und seinem Enkel Lorenzo il Magnifico (1469—1492) erlebten Künste und Wissenschaften ihre höchste Blüte, F. wurde der Mittelpunkt der geistigen und künstlerischen Entwicklung Italiens, die Wiege und der Brennpunkt der ¶ Renaissance. 1499 erfolgte beim siegreichen Vordringen des französischen Königs Karl VIII der Sturz der Medici und die Errichtung einer gemäßigten Demokratie, deren geistiges Haupt ¶ Savonarola war. 1512 wurden Lorenzos Söhne Giovanni (der spätere ¶ Leo X) und Giuliano durch spanische Truppen zurückgeführt, und F. blieb mit kurzer Unterbrechung (1527—30) im Besitz der Medici bis zu deren Erlöschen (1737). Seit 1569 Hauptstadt des von Cosimo I aus verschiedenen Gebieten geschaffenen Großherzogtums Toskana, kam F. 1737 an das Haus Lothringen, wurde 1801 Hauptstadt des kurzlebigen Königreichs Etrurien, 1807 des französischen Arnodepartements, 1814 des wieder hergestellten Großherzogtums. Nach der Vertreibung des Großherzogs 1859 wurde F. dem neuen Königreich Italien einverleibt, dessen Hauptstadt es 1865—71 war.

R. Davidsohn: Geschichte von F. I, 1896; II, 1, 1908; — Ders.: Forschungen zur Geschichte von F., 4 Bände, 1896—1908; — Alfr. Doren: Studien aus der Florentiner Wirtschaftsgeschichte, 2 Bände, 1901—08; — ‡ Ed. Heyck: Florenz und die Mediceer, 1902; — ‡ Ad. Philippi: F., 1903 (in „Berühmte Kunststätten"); — Vittorio Alinari: Eglises et couvents de Florence, 1905; — E. Gebhardt: Florence, 1907; — Capponi: Storia della republica di Firenze, 2 Bde., 1883² (deutsch von Dütschke, 1876); — Perrens: Histoire de Florence, 9 Bde., 1877—90.

2. Das Erzbistum F. umfaßt den mittleren Teil der Provinz F. und bildet mit den Suffraganbistümern Fiesole, Borgo San Sepolcro, Colle di Val d'Elsa, Modigliano, Pistoja, Prato und San Miniato die Kirchenprovinz F. Das Erzbistum zählte 1908 an 500 000 Seelen, 475 Pfarreien, 1900 Kirchen und Kapellen, 800 Weltpriester, 200 Kleriker, 45 Männerklöster mit 336 Patres und 150 Laienbrüdern, 81 Niederlassungen weiblicher Orden und Kongregationen mit 1600 Schwestern, eine theologische Universität mit 12 Professoren. — Der erste beglaubigte Bischof ist der hl. ¶ Felix, der auf der römischen Synode von 313 erscheint; mit dem hl. Reparatus, der 679 in Rom auf einer Synode anwesend ist, beginnt die ununterbrochen bezeugte Bischofsreihe. Von Kaiser Karl IV erhielten die Bischöfe von F. die Würde eines Reichsfürsten und das Kanzleramt der 1348 gegründeten Universität. ¶ Martinus V erhob 1420 den Stuhl zur Metropole. Von den Florenzer Bischöfen bestiegen 3 den päpstlichen Stuhl: ¶ Nikolaus II, ¶ Clemens VII und ¶ Leo XI; zu den bedeutendsten Oberhirten gehört der hl. ¶ Antoninus.

Fern. Ughelli: Italia sacra III, S. 14 ff; — G. Moroni: Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica, XXV, S. 5 ff; — KL² IV, S. 1568 ff; — Literatur bei U. Chevalier: Topo-Bibliographie I, S. 1120/31, und bei Paul Kehr: Italia pontificia III, 1908, S. 5 f. — Statistik: Annuario ecclesiastico, Rom 1909, S. 458—67). **Lins.**

Florenzer Konzil von 1439 ¶ Eugen IV ¶ Unionsbestrebungen, kathol., ¶ Reformkonzile.

Florez, Henrique (1701—1773), spanischer Kirchenhistoriker; Theologieprofessor in Alcala, zuletzt Generalassistent des Augustinerordens, dem er seit 1715 angehörte. Für die spanische Kirchengeschichtsschreibung grundlegend ist das von ihm begonnene Unternehmen der España sagrada, theatro geografico-historico de la iglesia de España (1747—73, 29 Bde.; von Ordensgenossen bis auf die Gegenwart fortgesetzt).

RE³ VI, S. 114 f; — Eine alte Biographie schrieb Franzisco Mendez: Noticia de la vida y escritos de H. F., 1780. **Zsch.**

Florian der Heilige, angeblicher Mär-

ihrer unter Diokletian (¶ Christenverfolgungen, 2b), doch fällt seine früheste Erwähnung erst ins 8. Jhd. Schutzheiliger Oberösterreichs, Schutzpatron gegen Feuersgefahr. Heiligentag: 4. Mai.

RE³ VI, S. 115; — KHL I, Sp. 1485. **Köhler.**

Floriazenser ¶ Joachim von Floris.

Florilegien (Florilegium, lateinisch; griechisch anthologia = Blütenlese) nennt man die großen Sammlungen von Aussprüchen und Auszügen aus alten Schriftstellern, die nach bestimmten Gesichtspunkten von byzantinischen Gelehrten hergestellt worden sind. Christliche Florilegien sind Sammlungen von Bibelworten und Kirchenväterstellen, die die Fragen des sittlich-religiösen Lebens betreffen. Ihnen verwandt sind die Katenen (¶ Catenae).

Karl Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, (1890) 1897², S. 206 ff. 600 ff; — Kurt Wachsmuth: Studien zu den griechischen Florilegien, 1882; — Karl Holl: Die Sacra parallela des Johannes Damascenus (TU, N. F. I 1, 1897). **Windisch.**

Floris 1. = ¶ Joachim von Floris; — 2. = Florentius Radewyns ¶ Brüder d. gem. Lebens.

Florus, Magister († um 860), schon unter ¶ Agobard Diakon in Lyon. Verfechter der Freiheiten der gallikanischen Kirche, auch ihrer alten Liturgie (selbst gegen Agobard), und der Unabhängigkeit der Geistlichen. Seine Schriften und Lieder sind zahlreich.

Er schrieb u. a.: De divina psalmodia, De electionibus episcoporum, Expositio missae (gegen Paschasius Radbertus ¶ Abendmahl: II, 6), Pauluskommentar. — RE³ VI, S. 116 f. **Zisch.**

Flournoy, Théodore, geb. 1854, Prof. der Physiologie und Psychologie in Genf, ¶ Religionspsychologie.

Fluch im alten Israel. Fluch ist die Anwünschung von Unheil im Gegensatz zum Segen, der Anwünschung von Gutem (¶ Erscheinungswelt usw.: III, G 1). Fluchen ist im alten Israel nicht wie gegenwärtig eine schlechte Gewohnheit unerzogener Menschen, sondern eine durchaus legitime, ja oft feierliche und öffentliche Handlung. Die Gottheit selber flucht; in ihrem Namen fluchen die Gottesmänner, auch die Propheten, die Priester, gottbegeisterte Sänger, die Urväter. Zum Fluch werden, um ihn zu verstärken, gelegentlich kultische Handlungen vorgenommen. Manchmal hat der Fluch poetische Form. Man verflucht den Beleidiger oder Uebeltäter, gegen den man keine andere Waffe hat, oder den Zukünftigen, den man nicht anders treffen kann. Flüche sind im alten Israel so häufig, daß sie eine mehr oder weniger fest umschriebene literarische Gattung geworden sind. Im AT finden sich Flüche besonders in den von Gott, von Patriarchen und Gottesmännern ausgesprochenen Urworten im Pentateuch; die Gesetzbücher pflegen mit Verfluchungen des Uebertreters zu schließen; die Unheilsdrohungen der Propheten sind den Flüchen verwandt oder geradezu Flüche zu nennen; Flüche schleudern die Psalmisten gegen die Feinde ihres Gottes, ihres Volkes und ihrer eigenen Person. Im Unterschiede von der Moderne hat die Antike an die Wirkung solcher Verwünschungen geglaubt und sich vor ihnen gefürchtet. — ¶ Gebet: II. **Gunkel.**

Flüe, Nikolaus von der (1417—1487), genannt „Bruder Klaus", verließ 1467 das vom Vater ererbte Gut und lebte fortan, von Gattin und Kindern getrennt, als Einsiedler in der Felsenschlucht Ranft, unweit seines Geburtsortes, des Flüeli, im Kanton Unterwalden, — ein strenger Asket, der nach dem Gerücht nur von der Hostie lebte und bald große Mengen von Pilgern anlockte. Geschichtlich bedeutsam wurde die Mahnung zum Friedensschluß zwischen den eidgenössischen Städten und den Landgemeinden, die er 1481 an die Tagsatzung in Stans sandte, und durch die das Grundgesetz vom 22. Dez. 1481 („Verkommnis zu Stans") zustande kam. F. ist 1669 seliggesprochen; seine Grabstätte in Sachseln ist noch heute beliebter Wallfahrtsort.

RE³ VI, S. 117 ff; — Baumberger: Der selige Nikolaus v. F., 1907. **Zisch.**

Flügel, Otto, ev. Theologe, Philosoph aus der Schule ¶ Herbarts, geb. 1842 in Lützen, Geistlicher seit 1869, von 1883—1908 in Wansleben b. Halle, lebt in Dölau b. Halle.

Vf. u. a.: Ritschls philosophische und theologische Ansichten, 1895³; — Die spekulative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet, 1888³; — Die Sittenlehre Jesu, 1898⁴; — Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker, 1904⁴; — Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, 1906⁴; — Zur Seelenfrage, 1902³; — Zur Philosophie des Christentums, 1900; — J. F. Herbart als Philosoph, 1905; — Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen, 1905 ff; — Herbarts Lehre und Leben, 1907. — Gab heraus: Herbarts sämtl. Werke, 1907; — Mitherausgeber der Ztschr. für exakte Philosophie und der Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. — Ueber Fl.: K. Hemprich: O. Flügels Leben und Schriften, 1908. **Andrä.**

Flußschiffermission, evang., ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 4 a; — katholische, ¶ Charitas, 4.

Föderaltheologie. Namentlich in der Geschichte der niederländischen reformierten Kirche hat die F. Bedeutung gewonnen. Doch sind föderaltheologische Gedanken schon früh nachweisbar auch auf dem Boden Englands, Deutschlands, der Schweiz und Ungarns. Eine ausreichende, der heutigen Forschung gerecht werdende, deutsche, monographische Untersuchung über die Entstehung, Verbreitung und allgemeingeschichtliche Stellung dieser Theologie fehlt bisher. Daß ¶ Coccejus nicht der Begründer der F. ist, wird heute allgemein anerkannt. Die Wurzeln dieser den Gnadenbund Gottes (foedus Dei gratuitum) mit den Menschen in den Mittelpunkt stellenden und darnach die Dogmatik gestaltenden Theologie reichen bis in die Reformationszeit zurück. Wahrscheinlich sind, abgesehen von Berührungen mit dem Gottes- und Offenbarungsgedanken der Reformation (vgl. z. B. Luther WA III, 289) Anregungen melanchthonischer und bucerisch-calvinischer (auch indirekt täuferischer?) Gedanken in der F. verarbeitet. Die ersten Vertreter föderaltheologischer Gedanken, wie ¶ Bullinger, ¶ Olevian, ¶ Ursinus und Curäus lassen solche Beziehungen vermuten. Der Föderalbegriff, die Anschauung von einem Bunde zwischen Gott und den Menschen, durch den Gott den Menschen die Sündenvergebung, das neue Leben und die Seligkeit verheißt, die Menschen sich zum Glauben und zur Buße verpflichten, und der durch äußere Symbole, die Sakramente genannt werden, bekräftigt wird (Ursin), ruht auf soteriologischer Grundlage, ist orientiert an der geschichtlichen Offenbarung und Erlösungstat Gottes, läßt sich beleben durch die scholastisch nicht eingezwängten biblischen Anschauungen

und ist folgerichtig nicht interessiert an den Konsequenzen des konfessionellen Dogmas in der sakramentalistischen und prädestinatianischen Wendung. Die deutsche „reformierte" Theologie zeigt früh den föderaltheologischen Einschlag. Wir begegnen ihm auf den Hochschulen Heidelberg, Herborn, Marburg (Eglin oder Iconius, der dem Föderalbegriff eine breitere Stellung zu geben suchte), und Bremen (Martinius, der auf der ¶ Dordrechter Synode den Sieg der supralapsarischen Prädestinationslehre verhinderte). Daß dieser föderaltheologische Gedanke den Impulsen der Reformation näher steht als der Prädestinatianismus und Sakramentalismus der konfessionellen Orthodoxie, erleidet keinen Zweifel. In ihm lag der Antrieb zu einer Korrektur der orthodoxen Entwicklung der konfessionellen Theologie durch den Gedanken der positiven geschichtlichen Heils-Offenbarung. Das zeigt auch die weitere Geschichte der F. Ein Glied der Bremer Schule, ¶ Coccejus, gab der F. in den Niederlanden die systematische Durcharbeitung und einer nach ihm benannten, stark anschwellenden, auch auf das nordwestdeutsche Gebiet (Duisburg, Bremen u. a., aber auch Tübingen) zurückwirkenden Richtung die leitenden Ideen. Von Ewigkeit her besteht zwischen Gott und dem Sohn ein Heilspakt. Alle, die der hl. Geist in den mystischen Körper des Sohnes aufnimmt, werden seiner teilhaft. Vor dem Sündenfall bestand der Bund der Werke oder Natur. Nach dem Sündenfall setzt mit dem Protevangelium der volle Gnadenbund ein (Gliederung: vor dem Gesetz bis Moses, unter dem Gesetz bis Christus, nach dem Gesetz in der christlichen Kirche, in der die Geschichte des Reiches Gottes sich vollzieht). Das Verhältnis von AT und NT ist hier freilich historisch noch ganz unzulänglich gedeutet (typologische Erklärung). Die Beziehung der beiden Bündnisse zu einander ist weder systematisch klar noch ungefährlich. Aber es war doch der Versuch gemacht, von heilsgeschichtlicher Grundlage die geschichtlich vorgestellte Offenbarung zu begreifen, das in der Prädestinationslehre enthaltene Dekret Gottes durch den historisch und religiös-psychologisch wertvolleren Gedanken der Gnadenführung zurückzudrängen und die in erster Linie am verpflichtenden Lehrsymbol und der schulmäßigen Ausgestaltung des Dogmas orientierte konfessionelle Theologie durch eine biblizistische zu ersetzen. Franz Burmann bildete die Systematik der F. weiter aus, indem er insbesondere der stufenweisen Entwicklung des Gnadenbundes nachging und ihn geschichtlich schärfer zu erfassen suchte. — Die F. hat wie der Arminianismus (¶ Arminius) zur Erweichung der konfessionellen Orthodoxie beigetragen. Und beider Wurzeln reichen ins Reformationszeitalter zurück. In Coccejus verdichtet sich also eine von Anfang an vorhandene und mit der Offenbarungstheologie der Reformation in Fühlung gebliebene Nebenströmung zu einer geschichtlich wirkungsvollen Größe. Trotz der an der Wertung des Sabbaths entbrannten heftigen Gegenwehr (seit 1658) der Voetianer (¶ Voetius) gewannen die Coccejaner, die auch politisch in Gegensatz zur Orthodoxie gerieten (liberal-republikanisch gegen den Zentralismus der oranischen Statthalterschaft), Boden. Sie waren erfüllt von dem Bewußtsein, fortschrittlichen Gedanken gegenüber der „beschränkten" Symbolgläubigkeit der Voetianer Raum zu geben. Auch in der Lebensführung emanzipierten sie sich von der gesetzlichen Strenge, von der „Präzision" der Voetianer. Und wenn Coccejaner wie ¶ Heidanus und J. Braun auf die von Voet heftig befehdete Philosophie eines ¶ Descartes sich einließen, so war auch hierdurch ein modernes Element aufgenommen, mochte auch Heidanus selbst die Theologie unabhängig neben die Philosophie stellen. Die Grundlagen der orthodoxen Dogmatik waren doch angetastet. Andererseits haben coccejanische Theologen die pietistische Bewegung vorbereiten und auch begünstigen helfen. Denn der Konventikelbildung hat Coccejus, ohne es zu wollen, ohne überhaupt eine „Reformation" der Kirche direkt zu erstreben, Vorschub geleistet durch die Vertauschung des Begriffs der Kirche mit dem des Reiches Gottes als der Gemeinschaft von echten Christen, die in der praktischen christlichen Gesinnung ihr Wesen zum Ausdruck bringt, und deren Verwirklichung auf Erden er nur von einem wunderhaften, mit den Farben der biblischen Eschatologie ausgemalten Eingreifen Gottes erwartet. Da ferner eine zuweilen sorglose Bestimmung der Begriffe Rechtfertigung und Heiligung den Gedanken begünstigte, als werde der Mensch gerechtfertigt, wenn er aus eigener Anstrengung mit Christus sich vereinigt habe, so war der Uebergang zu einem pietistischen Heiligungsstreben nicht schwer. „Ernstige" Coccejaner gingen diesen Weg. Schon ¶ Vitringa der Aeltere verband die F. mit der „Praxis der Frömmigkeit", wie sie in den Kreisen Voets geübt wurde. F. A. ¶ Lampe, in Franeker, von Vitringa lernend, hat coccejanische und pietistische, aber nicht separatistische Gedanken in Bremen mit Erfolg und nachhaltig verbreitet. Sein Urenkel war ¶ Menken, der die coccejanisch-lampesche Luft Bremens eingeatmet hatte und wiederum der heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns (¶ Erlanger Schule) vorarbeitete.

A. Ritschl: Geschichte des Pietismus, Bd. I, 1880; — E. F. K. Müller: Coccejus, in RE[3] IV, S. 186 ff; — Diestel: Studien zur F. (Jahrb. f. deutsche Theol. X, 1865; — J. A. Cramer: Abr. Heidanus en Zijn Cartesianism, Utrecht 1889; — J. G. Walch: Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten.... außer der luth. Kirche, 1734; — A. Tholuck: Das akad. Leben des 17. Jhd.s, 1853; — W. Gaß: Geschichte der protestant. Dogmatik, 1857; — Chr. Sepp: Hed godgeleerd Onderwijs in Nederland, 1874; — Zoványi: Geschichte des Coccejanismus, 1890 (ungarisch); — E. v. Korff: Die Anfänge der F. und ihre erste Ausgestaltung in Zürich und Holland, 1908 (Bonner Diss). **Scheel.**

Förner, Friedrich (ca. 1570—1630), seit 1612 Weihbischof von Bamberg und als solcher ein Träger der Gegenreformation durch seine zahlreichen literarischen Arbeiten (z. B. 1612 „Katholische Kinderlehre") und seine praktische Tätigkeit in Predigt, Seelsorge, Konvertitenunterricht, Visitation, Leitung des Klerikalseminars. Er wirkte, auf dem Collegium Germanicum (¶ Kollegien, römische) gebildet, schon früh gegen die Reformation, war auch 1611 an der Gründung des Bamberger Jesuitenkollegs beteiligt, erhielt aber freie Hand erst nach der Absetzung des protestantisch gesinnten Weihbischofs Joh. Schöner und dem Tode des milden Fürstbischofs Joh. Philipp von Gebsattel.

KL[2] IV, S. 1586 ff; — KHL I, S. 1495 f. **Zich.**

Foerster, 1. Erich, evang. Theologe, geb. 1865 zu Greifswald, 1893 Pfarrer in Hirschberg (Schlesien), seit 1895 Pfarrer der deutsch-reformierten Gemeinde in Frankfurt a. M.

Vf. u. a.: Die Möglichkeit des Christentums in der modernen Welt, 1898; — Das Christentum der Zeitgenossen, (1899) 1902²; — Lebensideale, 1901; — Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900, 1901; — Das Ziel des Wollens (Predigten), 1902; — Weshalb wir in der Kirche bleiben, 1905; — Die Entstehung der preuß. Landeskirche unter der Regierung Friedr. Wilhelms III, 1905/6; — Gab 1891—1903 die Chronik der christl. Welt heraus.

2. Friedrich Wilhelm, Philosoph und Pädagoge, geb. 1869 zu Berlin, Sohn des Astronomen Wilhelm Förster, zuerst Privatdozent in Freiburg i. Br., mit seinem Vater damals ein Hauptförderer der Ethischen Bewegung (¶ Ethische Kultur), gab 1895—98 die Zeitschrift Ethische Kultur heraus, wurde wegen eines Artikels „Der Kaiser und die Sozialdemokratie" zu Festungshaft verurteilt, siedelte nach Zürich über, wo er seit 1898 als Privatdozent der Philosophie wirkt. Aus den „Ethischen Kursen", die F. hier mit Knaben und Mädchen hielt, erwuchsen die Schriften, die seinen Namen in die weitesten Kreise getragen haben: Jugendlehre (1904, 40. Tausend 1909) und die daraus entnommene Lebenskunde (1904, 14. Tausend 1907). Hier sucht er, ohne den Wert religiöser Erziehung zu bestreiten, die sittlichen Motive rein aus sich selbst heraus zu lebendiger Wirkung zu bringen. War er in Zürich zunächst noch als Sekretär des Internationalen Bundes der Ethischen Gesellschaften tätig, so trat namentlich in den letzten Jahren eine Entwicklung seiner Anschauungen hervor, die ihn innerlich und äußerlich auf andere Wege führte, auf eine starke Betonung des Wertes der Autorität und der Gefahren des modernen Individualismus auf geistig-sittlichem Gebiet, im Zusammenhang damit auf eine immer höhere Schätzung christlicher Ideale speziell in ihrer katholischen Form (¶ Doppelte Moral, 1). Er hat sich über das, was nach seiner Ueberzeugung der evangelische Seelsorger und Pädagoge von der katholischen Kirche lernen kann und soll, ausgesprochen Schweiz. Theolog. Zeitschr. 1907, 1. Heft, und Neue Wege 1908, Maiheft.

Von F.s anderen Schriften seien genannt: Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft, 1894; — Ethische Aufgaben der sozialen Bewegung, 1895; — Die Arbeitslosigkeit und die moderne Wirtschaftsentwicklung, 1898; — Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit, 1898; — Schule und Charakter, 1908⁸; — Christentum und Klassenkampf, 6. Tausend 1908; — Sexualethik und Sexualpädagogik, 1909²; — Lebensführung, 1909; — Autorität und Freiheit, Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche, 1910. — Ueber F. (vom Standpunkt der ethischen Kultur aus): Wilh. Börner: F. W. Foerster und seine ethisch-religiösen Grundanschauungen, 1909.

3. Heinrich (1800—81), kath. Theologe, geb. zu Glogau, 1825 Priester, 1837 Domherr und erster Domprediger in Breslau, wirkte in den 40er Jahren energisch dem ¶ Deutschkatholizismus entgegen, vertrat auf der Würzburger Bischofsversammlung 1848 den Fürstbischof ¶ Diepenbrock, dessen Nachfolger er 1853 wurde. Als Rom die Lehren ¶ Günthers verurteilt hatte, ging er gegen J. B. ¶ Baltzer und gegen die Breslauer kath.-theolog. Fakultät vor, ebenso später gegen ¶ Reinkens und die andern dem Unfehlbarkeitsdogma widerstrebenden Mitglieder der Fakultät; er selbst hatte sich dem Dogma nur nach anfänglichem Widerstreben gefügt (¶ Vatikanum). Im ¶ Kulturkampf den Maigesetzen mehrfach zuwiderhandelnd, wurde er zunächst zu Geldstrafen verurteilt und 1875 vom Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten abgesetzt, worauf er sich auf das Schloß Johannisberg im österreichischen Teil der Diözese Breslau zurückzog. Hier starb er 1881. Hervorragend war er als Kanzelredner.

Gesammelte Kanzelvorträge, 6 Bde., (1849) 1878—79⁵; — Gesammelte Hirtenbriefe, 1880. — Von F.s sonstigen Schriften seien genannt: Die christl. Familie, 1893⁴; — Der Ruf der Kirche in die Gegenwart, 1879⁴; — Kardinal Diepenbrock, 1878³. — Ueber F.: ADB, Bd. 48, S. 670. **Mulert.**

Fogazzaro, Antonio, italienischer Schriftsteller, geb. 1842 in Vicenza, studierte die Rechte in Padua und Turin, war kurze Zeit Rechtsanwalt, um sich dann ganz der Literatur zu widmen, gehört seit 1900 dem italienischen Senat und dem obersten Erziehungsrat an. Von seinen Dichtungen sind die bedeutendsten Daniele Cortis (1887), Il piccolo Mondo antico (1895), Il piccolo Mondo moderno (1901, alle drei auch ins Deutsche übersetzt). Am bekanntesten wurde der Roman Il Santo (1905, deutsch „Der Heilige" 1906), in dem F. im Geiste ¶ Rosminis die Rückständigkeit der römischen Kirche beklagt und einem religiös vertieften Idealkatholizismus (¶ Reformkatholizismus) das Wort redet. Der von modernistischen Ideen durchtränkte, im übrigen aber in seiner mystisch-quietistischen und stramm antiprotestantischen Stimmung gut katholische Roman kam am 5. April 1906 auf den ¶ Index. F.s Unterwerfung hatte in Italien stürmische Protestkundgebungen antiklerikaler Studenten, Professoren und Politiker zur Folge, die seine Entfernung aus dem obersten Rat für das öffentliche Unterrichtswesen forderten. F. verteidigte seine Unterwerfung als eine Pflicht des soldatischen Gehorsams, die an seiner Ueberzeugung gar nichts ändere. Für den Santo selbst war die Indizierung die beste Reklame. In Italien wurden allein im Oktober 1906 30 000 Exemplare abgesetzt, in Amerika in 17 Tagen 14 000, in England Ende 1906 täglich 1000 Exemplare der englischen Uebersetzung. Als F. im Januar 1907 in Genf und Paris Vorträge hielt über die religiösen Ideen Giovanni Selvas, des Helden seines Romans, zog er sich wieder den Vorwurf der Propaganda für den Modernismus (¶ Reformkatholizismus) zu. Seine Gesinnung findet eine treffliche Charakteristik in den Worten, mit denen er das Erscheinen der im Juli 1907 wieder eingegangenen Lyoner reformkatholischen Wochenschrift Demain begrüßt hat: Soyez toujours Demain, ne soyez jamais Après-Demain (Demain v. 8. Dez. 1905).

Weitere Schriften F.s: Per un recente confronto sulle teoria di Darwin et Sant' Agostino circa la creazione, 1891; — L'origine dell' uomo e il sentimento religioso, 1893; — La figura di Antonio Rosmini, 1897. — J. Kübel: Geschichte des katholischen Modernismus, 1909, S. 136—139; — Prezzolini: Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus, 1909, S. 261 f. **Lachenmann.**

Folmar, Propst von Triefenstein in Franken († 1181), bekannt durch seinen Streit über Christologie und Abendmahl mit ¶ Gerhoh und andern. Er lehrte, daß im Abendmahl wohl „Leib und Blut" Christi vorhanden seien, aber nicht der ganze menschliche, der historische Leib

Christi, der vielmehr seit der Himmelfahrt lokal umschrieben im Himmel sei. Damit verband sich überhaupt eine gewisse Verachtung des historischen Jesus, der als Mensch nicht der eigentliche Sohn Gottes, sondern Gottessohn wie jeder Mensch sei. Das Schisma zwischen Papst Viktor IV und Alexander III schützte F. vor Verurteilung, obwohl er vor dem Bamberger Bischof seine Abendmahlslehre widerrufen mußte.

RE³ VI, S. 122 f. **Zsch.**

Folter ¶ Inquisition.

Fonck, Joh. Chr. Leopold, kath. Theologe, geb. 1865 zu Wissen (Rheinland), studierte in Rom, wirkte 2 Jahre als Religionslehrer in Telgte (Westfalen) und trat 1902 in Holland in den Jesuitenorden. Zum Studium der Bibelwissenschaften und der orientalischen Sprachen hielt er sich längere Zeit in England, Berlin und München auf, bis er 1901 als Professor der Exegese nach Innsbruck berufen wurde. Beurlaubt hielt er 1908 an der gregorianischen Universität in Rom Vorlesungen, i. J. 1909 ernannte ihn der Papst auf Vorschlag des Jesuitengenerals zum Rektor des durch das apostolische Schreiben Vinea electa vom 7. Mai 1909 neu errichteten päpstlichen Bibelinstitutes in Rom.

Vf. u. a.: Die Parabeln des Herrn im Evangelium, 1909²; — Die Wunder des Herrn im Evangelium, 1907²; — Der Kampf um die Wahrheit des Evangeliums seit 25 Jahren, 1907. — Bekannt wurde er in weiteren Kreisen durch seine Streitschrift gegen Prof. ¶ Wahrmund: Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft, 1908. **Küry.**

Fonsegrive-Lespinasse, Pierre George, französischer Philosoph der neukantianischen Richtung, geb. 1852 in Mouleydier (Departement Dordogne), ist seit 1889 Professor der Philosophie am Lycée Buffon in Paris. F.s fruchtbare literarische Tätigkeit ist außer philosophischen Fragen dem Versuch einer Versöhnung zwischen Katholizismus und moderner Kultur gewidmet. Die 1894 von ihm gegründete Zeitschrift La Quinzaine wurde bald das vornehmste Organ der reformkatholischen Ideen, bis sie 1907 als ein Opfer der Modernistenverfolgung einging. Die für die Geschichte der modernistischen Bewegung wertvollen Préfaces zu den einzelnen Jahrgängen der Quinzaine hat F. 1908 in dem Band Regards en arrière herausgegeben.

Vf. u. a.: Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, (1887) 1896²; — Éléments de philosophie, 2 Bde., (1890—1891) 1908⁴; — La causalité efficiente, 1892; — François Bacon, 1893; — Les livres et les idées, 1895; — Catholicisme et Démocratie, 1898; — Léon Ollé-Laprune, 1898; — Le Catholicisme et la vie de l'Esprit, 1899; — La Crise sociale, 1901; — Mariage et Union libre, 1904; — Catholicisme et Libre pensée, 1905; — Morale et Société, 1907; — Ferdinand Brunetière, 1908. — Unter dem Pseudonym Yves le Querdec schrieb F.: Lettres d'un curé de Campagne, 1894; — Lettres d'un curé de canton, 1895; — Le Journal d'un Evêque I: Pendant le Concordat, 1896; II: Après le Concordat, 1897; — Le fils de l'Esprit (sozialer Roman), 1905. **Lachenmann.**

Fontanès, 1. Ferdinand (1797—1862), französischer protestantischer Theologe, geb. in Nîmes, verbrachte außer seiner Studienzeit in Genf fast sein ganzes Leben in seiner Vaterstadt, die ihn 1826 zum Pfarrer wählte. 1824 kam seine Ernennung zum Professor an der theologischen Fakultät in Montauban deshalb nicht zustande, weil er als prinzipieller Gegner aller Glaubensbekenntnisse sich weigerte, eine Verpflichtungsformel zu unterschreiben, obwohl er mit ihrem dogmatischen Gehalt ganz einverstanden war. Schüler und Freund Samuel ¶ Vincents war F. nach dessen Tod der Führer der liberalen Protestanten Südfrankreichs. In seiner eigenen Person lebendige Frömmigkeit mit wissenschaftlicher Weitherzigkeit verbindend, wußte er in der liberalen Partei für die positiven und praktischen Aufgaben des Evangeliums Verständnis zu wecken und ihre vielfach noch mit Negationen sich begnügende dürftige Theologie neu zu beleben durch den Geist der zeitgenössischen deutschen Theologen, von denen er ¶ Schleiermacher und A. ¶ Neander am nächsten stand. F. war Hauptmitarbeiter Vincents an seinen Mélanges de religion, de morale et de critique sacrée, in denen alle wichtigen Erscheinungen der deutschen Theologie analysiert wurden. Nach Vincents Tod setzte er die Sammlung fort unter dem Titel Religion et Christianisme und in der Zeitschrift L'Évangéliste (1837 bis 1840), in der er eine Uebersetzung von Neanders „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" veröffentlichte.

F. schrieb außerdem: De la lutte engagée dans les Eglises protestantes, 1842; — De l'unité religieuse dans l'Eglise réformée de France, 1844; — Histoire sainte, 1866⁴; — Catéchisme évangélique, 1867⁸; — Die biographische Einleitung zu den späteren Auflagen von Vincent: Vues sur le protestantisme. — Ueber F.: Fr. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses, Bd. IV, S. 686 ff.

2. Ernest, Sohn des vorigen (1828—1903), studierte 1845—1851 in Genf, Straßburg, Bonn, Heidelberg, Berlin, wurde 1852 Hilfsprediger in Montpellier, 1856 Pfarrer und 1860 Präsident des reformierten Konsistoriums in Havre. F. war neben den beiden Ath. ¶ Coquerel der bedeutendste liberale Kanzelredner. Da seit der Absetzung des jüngeren Ath. Coquerel den Liberalen in Paris keine Kanzel mehr zugänglich war, richteten sie auf ihre eigenen Kosten unabhängige Gottesdienste ein, die sie auch beibehielten, nachdem die Gemeindevertretung der Oratoirekirche, wo sie in der Mehrzahl waren, wenigstens alle drei Wochen eine liberale Predigt gestattete. 1887 übernahm F. neben seinem Pfarramt in Havre den unabhängigen liberalen Gottesdienst in Paris in der Salle de la Société de Géographie, 1896 siedelte er ganz nach Paris über, wo er, als Pfarrer ohne Gemeinde, durch die religiöse Wärme seiner Vorträge eine große Anziehungskraft übte. Als er sich 1902 zurückzog, führte Charles ¶ Wagner den unabhängigen liberalen Gottesdienst weiter.

Von F.s Veröffentlichungen sei genannt: Le christianisme libéral (Predigten), 1874. **Lachenmann.**

Fonte Avellana. Fontavellaner (Avellaner) oder Orden von hl. Kreuz zu F. A. ist der Name der durch strengste Askese ausgezeichneten Reform-Kongregation von Einsiedlerklöstern (¶ Einsiedlerorden) auf Grund der Benediktinerregel, die sich an das um 1000 gegründete, besonders durch Petrus ¶ Damiani geförderte Eremitenkloster Fonte Avellana bei Faënza (Umbrien) anschlossen; 1570 vereinigten sich die Fontavellaner mit den ¶ Kamaldulensern. **Joh. Werner.**

Fontevrault, Orden von, (Fontevraldenser, ordo Fontis Evraldi), französischer ¶ Doppelorden auf der Grundlage der Benediktinerregel. Er ist in der Periode der religiösen Erregung z.

Z. des ersten Kreuzzugs entstanden, indem der Wanderprediger Robert von Arbrissel (um 1050—1117; selig gesprochen) die seiner Bußpredigt Nachfolgenden zunächst 1100/1 in Fontevrault (Dep. Maine-et-Loire) zu einer klösterlichen Kolonie sammelte, deren Mitglieder er „die Armen Christi" (Pauperes Christi) nannte; gleichartige Gründungen schlossen sich alsbald an. Die Eigenart des bereits 1106 und 1113 von Paschalis II bestätigten Ordens besteht darin, daß in ihm Nonnen- und Mönchsklöster unter der gemeinsamen Oberleitung der Aebtissin, die als die sichtbare Stellvertreterin der heil. Jungfrau gilt, vereinigt sind; die Mönche haben für die Seelsorge und den Lebensunterhalt der Nonnen zu sorgen. Robert ergänzte und verschärfte die Benediktinerregel durch besondere Statuten (stetes Schweigen; strenge Klausur für die Nonnen; Fleischgenuß selbst bei Krankheit untersagt). Der Orden hat sich in Frankreich rasch verbreitet, bei dem Tode seines Stifters wird er auf 3000, 1150 auf 5000 Mitglieder geschätzt; im Laufe der Zeit entstanden innerhalb desselben mehrere Kongregationen und hat er durch Milderungen der Regel und wieder diese verschärfende Reformen manche Wandlung durchgemacht. Außerhalb Frankreichs nahmen nur einige Frauenklöster in England und Spanien die Regel von F. an. Der Orden, der zuletzt 57 Priorate besaß, ist in der französ. Revolution untergegangen. An seine Tradition knüpfte die im Anfang des 19. Jhd.s entstandene Lehrgenossenschaft der Soeurs de Ste. Marie de Fontevrault an, die 1902 noch 3 Klöster in Frankreich besaß.

Heimbucher[2] I, S. 417 ff; — RE[3] VI, S. 125 f; — Joh. v. Walter: Die ersten Wanderprediger Frankreichs. I: Rob. v. Arbrissel, 1903 (vgl. dazu H. Böhmer in ThLZ 1904, Nr. 11). **Joh. Werner.**

Forbacher Schwestern ¶ Vorsehung, religiöse Genossenschaften von der göttlichen, 4.

Forberg, Friedrich Karl (1770—1848), geboren in Meuselwitz, habilitierte sich 1792 in Jena für Philosophie, wurde 1797 Konrektor (dann Rektor) in Saalfeld, später Archivrat, Kanzleirat und (1817) Aufseher der Hofbibliothek in Gotha. Sein Aufsatz in Fichtes und Niethammers Philosophischem Journal 1798: „Entwicklung des Begriffs der Religion", eingeleitet durch Fichtes Aufsatz „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", veranlaßte den sog. Atheismusstreit (vgl. J. G. ¶ Fichte). F. nahm den Verweis, den die Regierung ihm erteilte, ruhig hin und blieb auf seinem Posten (wozu Fichte bemerkte: „Wenn ich Parmenio wäre, so hätte ich es auch getan; da ich aber Alexander bin, so konnte ich nicht"). Seiner Ueberzeugung blieb er in der Stille treu. „Des Glaubens habe ich in keiner Lage meines Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis an das Ende", schrieb er 1821 an H. E. G. Paulus. Er starb 1848 als Geh. Kirchenrat in Hildburghausen.

Lebenslauf eines Verschollenen, 1840 (Autobiographie); — Die Literatur zum Atheismusstreit bei Ue[10] IV, S. 21. **Sch.**

Forel, Auguste, Mediziner, geb. 1848 in Morges (Schweiz), 1877 Priv.-Doz. in München, dann Prof. der Psychiatrie in Zürich und bis 1898 Direktor der Kanton-Irrenanstalt Burghölzli bei Zürich, legte 1906 sein Lehramt nieder. Er hat sich besonders um die Anatomie des Gehirns verdient gemacht und gilt als Autorität auf dem Gebiet des Hypnotismus, ist Vorkämpfer für eine Reform des Strafrechts und für die Bekämpfung der Trunksucht. Lebt in Yvorne (Waadt). F.s Aufruf zur Gründung eines internationalen Ordens für Ethik und Kultur ist abgedruckt CcW 1909 Nr. 51. — ¶ Freidenker.

Vf. u. a.: Der Hypnotismus, 1907[5]; — Gehirn und Seele, 1907[10]; — Die sexuelle Frage, 1907[7]; — Verbrechen und konstitutionelle Seelenabnormitäten, 1907. **Andrae.**

Fori privilegium ist das Recht des Klerikers, nur vor geistlichen Gerichten Recht nehmen zu müssen, ¶ Civilgerichtsbarkeit, kirchliche, ¶ Gerichte, kirchliche.

Formatae ¶ Literae formatae.

Formeln, liturgische, und Gebetsformeln.

1. Liturgische Formeln; — 2. Gebetsformeln.

Eine strenge Scheidung zwischen liturgischen und Gebetsformeln ist insofern unmöglich, als die liturgischen Formeln ursprünglich — es ist nur das Bewußtsein davon infolge ihrer beständigen Wiederholung vielfach geschwunden — Gebetscharakter tragen, Gebete oder Gebetsteile sind (¶ Gebet), und andererseits die bekanntesten Gebete sich ihre Stelle in den Liturgien gewonnen haben (¶ Liturgie). Hier soll lediglich eine kurze Zusammenstellung von christlichen Formeln dieser Art gegeben werden. Genannt seien folgende:

1. Liturgische Formeln. a) Amen (¶ Amen). Ursprünglich wohl in der christlichen Kirche der Gemeinde vorbehalten, wofür sich Spuren im NT und Hinweise in Liturgien der orientalischen Kirchen finden, ist diese Bekräftigungsformel in der römischen Kirche dem Ministranten, dem Chor oder dem Priester vorbehalten. In den evangelischen Kirchen, soweit Responsorien üblich sind, bringt es die Gemeinde als Antwort auf Gebet und Segen und Schluß des Lobgesanges.

b) Die Doxologie (doxología, Lobpreisung, von dóxa, Ruhm) knüpft ebenfalls an den Brauch des Judentums an und hat sich unter dem Einfluß des trinitarischen Dogmas ausgebildet bis dahin, daß Vater, Sohn und Geist koordiniert stehen: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geist". Aller Wahrscheinlichkeit nach hat sie in Rom im 4. Jahrh. die Schlußformel erhalten: „wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit". In dieser Form erscheint sie dann als „kleine Doxologie" oder Gloria patri in der römischen Liturgie und ist auch in die evangelischen Gottesdienstordnungen übergegangen. Doch wird sie hier in früherer Zeit oft durch „ein geistlich Lied oder einen deutschen Psalm" ersetzt, wie in Luthers deutscher Messe, hat sich aber in neuern Agenden behauptet. — Allgemeiner ist die Verwendung des Gloria in excelsis, der „großen Doxologie", aufgebaut auf dem Engelgesang aus Luc 2_{14}: Ehre sei Gott in der Höhe. Ihre Herkunft ist unbekannt. In der römischen Messe ist sie nur für die Freudenzeit und die Festtage zugelassen. In den lutherischen Liturgien erscheint sie nach dem Kyrie, doch tritt nach dem Engelgesang an Stelle des: „Wir loben Dich, wir benedeien Dich" wohl auch ein Lied, etwa: „Allein Gott in der Höh sei Ehr".

c) Das ¶ Halleluja (lobet Jahve) ist unübersetzt aus dem Hebräischen ins Griechische und weiter in die andern Sprachen übergegangen. Schon Apok 19_{1-8} läßt erkennen, daß es auch

im christlichen Kultus eine Stelle gefunden hat. Wahrscheinlich späterhin an verschiedenen Stellen, so nach der Verlesung der Epistel und beim Dankgesang nach der Kommunion. In der abendländischen Kirche wird der Gebrauch auf die Festzeiten beschränkt. In den lutherischen Liturgien steht es hinter der Verlesung der Epistel.

d) Kyrie eleison (Herr, erbarme Dich) scheint schon in dieser griechischen Form im jüdischen Kultus gebräuchlich gewesen zu sein. Die christliche Liturgie hat diesen Ruf mit übernommen. Im Osten tritt er sicher im 4. Jahrhundert schon auf, und zwar als Gebetsruf der Gemeinde in den Litaneien auf die einzelnen Gebetsätze, die der Geistliche vorspricht. Nicht als Zwischenruf, sondern als selbständiges Gebet ist das Kyrie auch im Abendland verbreitet, nach dem Vorgange der Kirche Roms ebenfalls in griechischer Sprache. Es wird im Mittelalter das populärste Stück der Liturgie und (vom Volke auch dem Priester- und Chorgesang gegenüber als Eigentum behauptet) der religiöse Ruf als solcher und darum schließlich sogar als Freudenruf gebraucht (¶ Leisen). In den evangelischen Agenden tritt das Gebet, allmählich wohl überall in der deutschen Form, als Antwort der Gemeinde auf das vom Geistlichen vorgesprochene Sündenbekenntnis auf.

e) Das Hosanna kommt nur in dem Benedictus der römischen Messe vor und ist in die evangelischen Agenden kaum eingedrungen.

f) Die Salutatio: Pax vobiscum et cum spiritu tuo (Friede sei mit Euch — bezw. Dominus vobiscum, Der Herr sei mit Euch, — und mit Deinem Geiste) knüpft an den hebräischen Gruß an (Joh 20$_{1}$ ff) und bildete zunächst den Gruß des Bischofs an die Gemeinde, auf den diese mit dem im 2. Teil enthaltenen Gegengruß antwortete. Sie wurde im Laufe des Gottesdienstes vor den größeren Gebeten immer wiederholt. Es war lange zweifelhaft, ob sie auch dem Priester zustand. In den evangelischen Liturgien erscheint sie deutsch, ihre Stellung ist schwankend. Warum auch neuere Agenden sie in der Mitte der Liturgie stehen lassen, ist schlechthin unverständlich. Wenn sie im evang. Gottesdienst überhaupt ein Recht hat, dann sicher nur am Anfang.

g) Neben diesen festen Formeln sind hier etwa noch folgende liturgische Wendungen zu erwähnen: Der Eingang mit der kurzen trinitarischen Formel: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes“ und das stereotype, namentlich am Schluß der sogenannten Kollektengebete wiederkehrende „um Jesu Christi willen“ oder „durch Deinen Sohn, Jesum Christum, unseren Herrn“, sowie das „Gratias“: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich usw., Pslm 107$_{1}$. Wolff.

2. Unter den Gebetsformeln sind folgende im Christentum die gebräuchlichsten: a) ¶ Vaterunser. — b) Ave Maria, Engels- oder englischer Gruß (des Gabriel an Maria Luk 1$_{28.\,42}$), angelica salutatio. Deutscher Wortlaut: „Gegrüßt seist Du, Maria, voll der Gnade, der Herr ist mit Dir, Du bist gebenedeit unter den Weibern, und gebenedeit ist die Frucht Deines Leibes, Jesus Christus. Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder, jetzt und in der Stunde unseres Todes. Amen“ (Die Schlußworte: Heilige Maria usw. seit 1508; gegen das „voll der Gnaden“ hat Luther in seinem Sendbrief vom Dolmetschen seine Uebersetzung „du Holdselige“, wie sie unser Bibeltext bietet, energisch vertreten, dem Protestantismus ist dieses Gebet wie die gesamte Marienverehrung fremd geworden). Päpstlicher Verordnung von 1362 gemäß soll jeder Katholik durch Läuten morgens, mittags und abends (sog. Angelus-Läuten) ermahnt werden, je 3 A. M. zu beten. Die Perlen des ¶ Rosenkranzes bedeuten eine bestimmte Zahl von A. M. und Vaterunsern. — c) Ursprünglich Gebet ist auch der katholische Gruß: Gelobt sei Jesus Christus — In Ewigkeit. Amen. — d) Ueber die Gebetsformeln, die in der Messe enthalten sind, z. B. das confiteor (Sündenbekenntnis) ¶ Messe. Ueber einige auch in der evang. Kirche sehr verbreitete Formeln (z. B. das sog. Beichtgebet: Allmächtiger Gott, barmherziger Vater, ich armer, elender, sündhafter Mensch usw.) vgl. ¶ Gebet, liturgisch. — Bekannt ist, daß in der römisch-katholischen Kirche manche Gebetsformeln durch reiche Ablässe ausgezeichnet sind (¶ Bußwesen: III, 5, ¶ Gebete, katholische). — Der Volksbrauch gibt von Jahrhundert zu Jahrhundert neuen, noch in keine „kirchlichen Bücher“ aufgenommenen Gebetsformeln eine Verbreitung und Festigkeit, in der sie altüberlieferte Gebete überholen. So tritt z. B. „Komm Herr Jesu, sei Du unser Gast und segne, was Du uns bescheret hast“ an die Stelle des „Benedicite“ (Aller Augen warten auf Dich usw). — Als Anrufungen Gottes sind endlich auch die Fluchformeln ursprünglich Gebetsformeln (¶ Fluch usw.), z. B. Anathema (griechisch: Weihegeschenk, das Gott Dargebrachte, dann das oder der Gebannte, ¶ Bann), in der christlichen Kirche die Formel für den großen Kirchenbann ¶ Kirchenzucht. Mulert.

Formosus, 891—896 Papst. Ums Jahr 816 geb., war F. durch Papst Nikolaus I zum Kardinalbischof von Porto erhoben und 866 zur Mission unter den Bulgaren entsandt worden, die ihn sich aber vergeblich zum Erzbischof erbaten. Auch unter Hadrian II und Johann VIII wurde er zu wichtigen Gesandtschaften benutzt, doch eben unter Johann seines Bistums entsetzt und gebannt, weil er u. a. seine von den Sarazenen bedrohte Diözese auf längere Zeit verlassen und gegen den Papst wie den von ihm gekrönten Kaiser Karl den Kahlen Verschwörungen angezettelt habe. Marinus I aber setzte ihn wieder in seine Würden ein, und F. kehrte zurück, obwohl dies seinem Johann VIII gegebenen Schwur widersprach. 891 Papst geworden, griff F. voll Strenge, aber ohne Erfolg in den Streit mit ¶ Photius und der morgenländischen Kirche ein. In Italien mußte er sich Wido von Spoleto (Kaiser seit 891) anschließen und diesen nochmals und mit ihm seinen Sohn Lambert zum Kaiser krönen; gegen die Uebermacht beider aber rief er den deutschen Karolinger Arnolf (887—899) zu Hilfe und krönte ihn zum Kaiser (896). Nach F.s Tode trat in Rom ein Umschwung zu Gunsten der spoletinischen Partei ein; die „Synode des Entsetzens“ (Februar 897) machte der aus dem Grabe gezerrten im vollen päpstlichen Ornat auf die päpstliche Cathedra in St. Peter gesetzten Leiche des F. förmlich den Prozeß. Die Versammlung sprach ihn des Eidbruchs schuldig, erklärte alle seine Weihen für nichtig, entkleidete dann die Leiche, hackte die drei Schwurfinger der Hand ab und zerrte den Leichnam in den Tiber.

RE³ VI, S. 127 ff. Werminghoff.

Formula Concordiae ¶ Konkordienformel.

Formula Consensūs Helvetica ¶ Consensūs Formula Helvetica.

Forster, Joh. (1496—1558), Hebraist und Reformator, geboren und vorgebildet in Augsburg, studierte in Ingolstadt und Leipzig, dort Schüler ¶ Reuchlins, hier ¶ Mosellanus' von dem empfohlen er Ostern 1522 als Hebraist an die lateinisch-griechische Schule zu Zwickau ging. Seit Juni 1530 lebte er in Wittenberg als Prediger, Hausfreund Luthers und Mitarbeiter an dessen Bibelübersetzung. August 1535 wurde er Prediger in Augsburg, wo er den zwinglianisch gesinnten Geistlichen entgegentrat, Januar 1539 Professor des Hebräischen in Tübingen, wo er gleichfalls die zwinglianische Abendmahlslehre bekämpfte, März 1542 Propsteiverwalter bei St. Lorenz in Nürnberg, von wo aus er seit Oktober 1542 Regensburg reformierte. Oktober 1543 siedelte er nach Schleusingen über, um in der Grafschaft Henneberg die Reformation durchzuführen. März 1548 wurde er Superintendent in Merseburg, Ostern 1549 Professor des Hebräischen und Prediger an der Schloßkirche zu Wittenberg. Sein Lebenswerk ist das große hebräisch-lateinische Lexikon, 1557.

RE³ VI, S. 129—131; — F. Roth: Augsburgs Reformationsgeschichte II u. III, 1904 und 1907. O. Clemen.

Fortbildungsschulen.

1. Notwendigkeit; — 2. Entwickelung; — 3. Streitfragen; — 4. Statistik.

1. Der Unterricht der ¶ Volksschule endet in den meisten deutschen Staaten mit dem vollendeten 14. Lebensjahre, in Bayern für beide Geschlechter, in Baden und Elsaß-Lothringen für die Mädchen sogar schon mit dem vollendeten 13. Jahre, also in einem Alter, in dem die geistige Entwickelung und die sittliche Erziehung in keiner Richtung abgeschlossen sein können. Nichts aber ist vergänglicher als die Ergebnisse einer früh abgebrochenen Schulbildung. Sollen sie erhalten und für die Lebensführung fruchtbar gemacht werden, so ist die Errichtung von Lehranstalten, die den Volksschulunterricht fortführen und praktisch ergänzen, eine Notwendigkeit. Das ist Aufgabe der F. — Ihr Zweck ist nicht zu allen Zeiten gleichmäßig festgestellt worden. Die ältesten F. die schon im 17. und 18. Jahrhundert, vereinzelt sogar noch früher, entstanden, hatten vornehmlich kirchliche Ziele oder erzieherische Aufgaben im weiteren Sinne. Dann trat die Erhaltung und Ergänzung des Lehrstoffes der Volksschule mehr in den Vordergrund. Später, als die alte Meisterlehre auch in rein gewerblicher Beziehung immer weniger ausreichte, legte man das Hauptgewicht auf die Ausmünzung des Schulwissens für den Beruf. Dieser Forderung entsprechend haben sich insbesondere in den beiden letzten Jahrzehnten Unterricht, Lehrbücher und Klassen- und Schulorganisation der F. immer mehr nach den Berufen der Schüler gegliedert und ausgebildet. Die berufliche Einteilung des Lehrstoffes erstreckt sich selbst auf Gebiete, die einer solchen Fassung wohl entbehren könnten. Maßgebend ist dabei auch der Gesichtspunkt, daß das Interesse der arbeitenden Jugend um so leichter zu wecken und festzuhalten ist, je mehr der Unterricht ihrer gewerblichen Arbeit folgt und damit seinen Wert für das praktische Leben ohne weiteres erkennen läßt. Ob darunter die idealen Aufgaben, die der Fortbildungsunterricht wie jede Jugenderziehung hat, zurückgedrängt werden, kann zur Zeit noch nicht entschieden werden, denn jetzt ist hier noch alles im Werden und vieles noch Theorie und Experiment. Jedenfalls gehen die nordischen Volkshochschulen (Alumnate für Bauernsöhne und Bauerntöchter, in denen der Unterricht in der Muttersprache, in der vaterländischen Geschichte und in allen zur geistigen und sittlichen Entwickelung des Menschen ohne Rücksicht auf die Erwerbsarbeit gehörenden Fächern dem Fachunterrichte gegenüber stark vorwiegt) einen andern Weg und gedeihen dabei vorzüglich. Vielleicht liegt die Wahrheit auch hier in der Mitte.

Mit dieser inneren Entwickelung der F. hängt es zusammen, daß in Preußen die gewerblichen und kaufmännischen F. durch Allerhöchsten Erlaß vom 3. September 1884 vom Ressort des Ministeriums der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten auf das Ressort des Ministeriums für Handel und Gewerbe, und die ländlichen F. durch Verordnung vom 24. Januar 1895 auf das Ressort des Ministeriums für Landwirtschaft übergegangen sind. Allerdings fehlt es nicht an Stimmen, die die Rückgabe aller F. an das Kultusministerium empfehlen, doch scheinen dafür weniger Gründe der Weiterentwickelung der F. als gewisse schulpolitische Gründe maßgebend zu sein (z. B. Konfessionalisierung der F.). Wirkliche Uebelstände haben sich aus der jetzigen Ordnung der Dinge kaum ergeben.

Ungenügend ist, was die F. bisher für die körperliche Entwickelung der Jugend getan hat. In dieser Beziehung sind kaum Anfänge vorhanden. Eine Ergänzung der F. ist wohl hier auch nur in Verbindung mit einer Fortentwickelung oder Neugestaltung der Wehrpflicht zu erwarten, etwa nach dem Vorbilde der Schweizer Verhältnisse.

2. Auch die F. hat in ihrer Entwickelung den alten Weg aller Schulen von der Stadt zum Lande gemacht, sogar noch viel ausgesprochener als die Volksschule. Man kann schon in den Schreib- und Rechenschulen der mittelalterlichen Handelsstädte die Keime der späteren gewerblichen und kaufmännischen F. erblicken. Wie die Volksschule, so ist auch die F. in den Städten aus den Bedürfnissen des praktischen Lebens und damit aus dem eigenen Antrieb der Bevölkerung hervorgegangen. Die gewerblichen Organisationen (Innungen, gewerbliche Vereine), aber auch Volksbildungs- und Volkswohlfahrtsvereine, haben vor und neben den kommunalen Behörden Einrichtungen für die Fortbildung der jungen Handwerker und Kaufleute geschaffen, während das Land auch in dieser Beziehung fast alles dem staatlichen Zwange verdankt. Dem entsprechen auch Opfer und Opferwilligkeit hier und dort. Hunderte von städtischen F. sind von Innungen und Vereinen nicht nur begründet, sondern auch lange Zeit unterhalten und oft zu hoher Blüte gebracht worden. Auf dem Lande dagegen ist die F. eine staatliche Schöpfung, durch Staatsgesetz ins Leben gerufen oder, wo der gesetzliche Boden noch fehlte, wie in den meisten Provinzen Preußens, durch staatliche Mittel vorwiegend begründet worden. Im Jahre 1906 erforderten die ländlichen F. Preußens für 42 607 Schüler 426 663 M. An diesen Leistungen waren die Gemeinden nur in den Provinzen Hannover, Westfalen und Hessen-Nassau mit nennenswerten Mitteln beteiligt (in Westpreußen mit 86 M.!). Noch weniger

leisteten die landwirtschaftlichen Vereine (im ganzen Staate 1712 M., in Westpreußen und Sachsen nichts, in Hessen-Nassau 20 M., in Posen 37 M.). Daß aber die ländliche Bevölkerung unter Umständen für die Weiterbildung ihrer Jugend ebenfalls erhebliche Opfer zu bringen bereit ist, beweist das Beispiel Dänemarks. — Die Höhe des Fortbildungsschulwesens wird vor allem dadurch gekennzeichnet, wieweit die Fortbildungsschul**pflicht** ausgesprochen ist oder nicht. Für das ganze Gebiet des Deutschen Reiches gibt der § 120 der Reichsgewerbeordnung den Gemeinden das Recht, legt ihnen aber nicht die Pflicht auf, für die männlichen Arbeiter und die weiblichen Handlungsgehilfen und Lehrlinge unter 18 Jahren die Verpflichtung zum Besuche einer F. auszusprechen. Die zur Zeit geltenden Bestimmungen des § 120 der Reichsgewerbeordnung lauten:

Die Gewerbeunternehmer sind verpflichtet, ihren Arbeitern unter 18 Jahren, welche eine von der Gemeindebehörde oder vom Staate als F. anerkannte Unterrichtsanstalt besuchen, hierzu die erforderlichen Falles von der zuständigen Behörde festzusetzende Zeit zu gewähren. Am Sonntage darf der Unterricht nur stattfinden, wenn die Unterrichtsstunden so gelegt werden, daß die Schüler nicht gehindert werden, den Hauptgottesdienst oder einen mit Genehmigung der kirchlichen Behörden für sie eingerichteten besonderen Gottesdienst ihrer Konfession zu besuchen. — Als F. im Sinne dieser Bestimmung gelten auch Anstalten, in welchen Unterricht in weiblichen Hand- und Hausarbeiten erteilt wird. Durch statutarische Bestimmung einer Gemeinde oder eines weiteren Kommunalverbandes (§ 142) kann für männliche Arbeiter unter 18 Jahren sowie für weibliche Handlungsgehilfen und -Lehrlinge unter 18 Jahren die Verpflichtung zum Besuche einer F., soweit diese Verpflichtung nicht landesgesetzlich besteht, begründet werden. Auf demselben Wege können die zur Durchführung dieser Verpflichtung erforderlichen Bestimmungen getroffen werden. Insbesondere können durch statutarische Bestimmung die zur Sicherung eines regelmäßigen Schulbesuchs den Schulpflichtigen, sowie deren Eltern, Vormündern und Arbeitgebern obliegenden Verpflichtungen bestimmt und diejenigen Vorschriften erlassen werden, durch welche die Ordnung in der F. und ein gebührliches Verhalten der Schüler gesichert wird. Von der durch statutarische Bestimmung begründeten Verpflichtung zum Besuch einer F. sind diejenigen befreit, welche eine Innungs- oder andere Fortbildungs- oder Fachschule besuchen, sofern der Unterricht dieser Schule von der höheren Verwaltungsbehörde als ein ausreichender Ersatz des allgemeinen F.-Unterrichts anerkannt wird.

Darüber hinaus hat die große Mehrzahl der deutschen Staaten durch Staatsgesetz die Fortbildungsschulpflicht ausgesprochen, allerdings in sehr verschiedener Ausdehnung und Begrenzung. Im allgemeinen sind die süd- und mitteldeutschen Staaten mit einer landesgesetzlichen Regelung des Fortbildungsschulwesens voraufgegangen, während die norddeutschen Gebiete in dieser Beziehung bis heute im Rückstand geblieben sind. In einer Reihe von deutschen Staaten ist die F. als ein organischer Teil des Volksschulunterrichts behandelt; hier sind demgemäß in das Volksschulgesetz Bestimmungen über die F. aufgenommen worden. Das ist der Fall im Königreich Sachsen, im Großherzogtum Hessen, in Sachsen-Weimar, Meiningen, Altenburg, Coburg und in Waldeck. Dagegen ist die F. in Bayern, Württemberg, Baden, Gotha, Schwarzburg-Sondershausen und Schwarzburg-Rudolstadt zwar landesgesetzlich geregelt, aber nicht in organischer Verbindung mit der Volksschulgesetzgebung. Auch die Großherzogtümer Mecklenburg haben in gewissem Sinne eine gesetzliche Regelung des Fortbildungsschulwesens, die sich aber auf die Städte beschränkt. Den allgemeinen Fortbildungsschulzwang haben noch nicht durchgeführt: Preußen, die Herzogtümer Braunschweig und Anhalt, Reuß j. L., Reuß ä. L., Lippe, Schaumburg-Lippe und Elsaß-Lothringen. — Die Vorschriften der Landesgesetze gehen teilweise über die Bestimmungen der Reichsgewerbeordnung nicht hinaus. Sie begnügen sich wie diese z. T. damit, den Gemeinden das Recht zur Errichtung von obligatorischen F. zu geben (Mecklenburg, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Meiningen, Gotha, Schwarzburg Rudolstadt), während andere Staaten die staatliche Fortbildungsschulpflicht aussprechen (Bayern, Württemberg, Sachsen, Baden, Hessen, Sachsen-Weimar, Waldeck, Coburg, Schwarzburg-Sondershausen). — Preußen hat also keine staatliche Fortbildungsschulpflicht. Gewerbliche und kaufmännische F., soweit sie Schulzwang haben, beruhen hier auf den Bestimmungen des § 120 der Reichsgewerbeordnung. Für Posen und Westpreußen hat der Minister für Handel und Gewerbe laut Gesetz vom 4. Mai 1886 bezw. 24. Februar 1897 darüber hinausgehende Befugnisse. Für das platte Land ist die Möglichkeit, den Fortbildungsschulzwang auszusprechen, in einzelnen Landesteilen durch Spezialgesetze geschaffen worden, so in Hessen-Nassau durch Gesetz vom 8. August 1904 und in Hannover durch Gesetz vom 25. Januar 1909. Eine das ganze Staatsgebiet umfassende Regelung ist auch keineswegs, selbst für die Städte nicht, in nächster Zeit zu erwarten. Ein von der Regierung in Aussicht gestelltes Gesetz soll nur in den Städten mit mehr als 10 000 Einwohnern die Schulpflicht gesetzlich festlegen. — Ein Bild von der Vielgestaltigkeit des Fortbildungsschulwesens in den größeren Gemeinden Preußens erhält man, wenn man die F. der Stadt Berlin überblickt. In Berlin bestehen a) F., die von der Stadt unterhalten werden mit freiwilligem Besuch für solche in einem praktischen Berufe stehende Personen, die die in Mittelschulen erworbenen Kenntnisse befestigen oder ergänzen wollen (Wahl-Fortbildungsanstalten); F. mit freiwilligem Besuche für Jünglinge, die aus der Volksschule in einen praktischen Beruf übergetreten sind (Wahl-Fortbildungsschulen); freiwillige F. für die weibliche Jugend; schließlich freiwillige F. für die männliche und weibliche Jugend (für Schwachsinnige, Taubstumme und Blinde). — b) Von der Stadt unterhaltene F. mit Schulzwang für die männliche Jugend (1908 von 30 392 Schülern besucht). — c) F., die von Vereinen oder Kuratorien geleitet und von der Stadt mehr oder weniger unterstützt werden, für die männliche wie weibliche Jugend. — d) Fachschulen, von der Stadt, dem Staate und von Innungen, Vereinigungen und Interessenten unterstützt usw., die teilweise von dem Besuch der Pflichtfortbildungsschulen entbinden, teilweise nicht. Sämtliche Berliner F. wurden im Winterhalbjahr 1907/8 von 56 826 Schülern und 7970 Schülerinnen besucht. (Vgl. den „Bericht über das städtische F.-wesen“.)

3. Die wichtigsten **Streitfragen** auf dem Gebiete des Fortbildungsschulwesens sind:

a) Schulpflicht oder Schulfreiheit bezw. obligatorische oder fakultative F.? b) Soll der Unterricht durch pädagogisch gebildete Lehrer, die sich für den Fortbildungsschulunterricht durch technische Studien vorbereitet haben, oder durch Handwerker, Techniker und Kaufleute, die umgekehrt sich eine gewisse pädagogische Bildung erworben haben, erteilt werden? c) Inwieweit ist die F. nach den Berufen der Schüler zu gliedern? d) Gehört der Religionsunterricht in den Lehrplan der F.? — Der Verfasser dieses Artikels stellt sich zu diesen Fragen wie folgt: a) Ohne die Fortbildungsschulpflicht bleibt der zurückgebliebenste Teil der Jugend dem Fortbildungsschulunterricht fern; nur die Schulpflicht gewährleistet die allgemeine und restlose Durchführung des Fortbildungsschulunterrichts. Andererseits birgt der Zwang die Gefahr der Schablonisierung in sich. Dieser Gefahr kann dadurch vorgebeugt werden, daß der Besuch gesetzlich anerkannter Fachschulen von dem Besuch der Pflichtschule entbindet. So können Pflichtschule und freiwillige Schule nebeneinander und jede an ihrer Stelle wirksam werden. — b) Der Streit um den Fortbildungsschul**lehrer** dürfte dahin zu entscheiden sein, daß der pädagogisch gebildete Lehrer, der sich gewerblich und kaufmännisch fortgebildet hat, die Regel, der vom Handwerk, der Technik und dem Handel kommende Lehrer dagegen die Ausnahme bildet. Die Beantwortung der Frage hängt aber davon ab, inwieweit man der F. rein berufliche Aufgaben zuweist, d. h. ob und inwieweit man sie nicht nur als Ergänzung, sondern als Ersatz der Ausbildung in Werkstatt und Kontor ansieht. — c) Von der Beantwortung eben dieser Frage hängt auch die mehr oder weniger weitgehende berufliche Gliederung der F. und die berufliche Ausprägung des Unterrichtes ab. Ich halte es für eine Verkennung der Schule, wenn man sie an die Stelle der Werkstatt und des Kontors zu setzen bemüht ist. — d) Der Religionsunterricht könnte für die F. nur insoweit in Betracht kommen, als es sich um die Erweiterung der Religions**kenntnisse** handelte. Eine Beeinflussung der reiferen Jugend in ihrer religiösen und kirchlichen Gesinnung aber ist Sache der Seelsorge und nicht der F. Da in diesem Alter vornehmlich oder allein eine solche Beeinflussung in Betracht kommt, gehört der Religionsunterricht nicht in die F.

4. Die nachstehende Uebersicht über die F. in den deutschen Staaten ist weder erschöpfend noch überall ganz zuverlässig. Die Verschiedenheit der Benennung der Schulen, die Lückenhaftigkeit der vorliegenden Zahlen und der verschiedene Zeitpunkt der Aufnahme (die meisten Zahlen stammen aus den Jahren 1904 und 1905) gestatten keine einwandfreie Aufstellung. Namentlich sind die Angaben über die Fortbildungsanstalten für das weibliche Geschlecht unzulänglich. Die Schülerinnen sind entweder in die Gesamtzahlen eingerechnet oder fehlen gänzlich. Hoffentlich wird die Statistik des Deutschen Reiches, die aus naheliegenden Gründen bis in die neueste Zeit das Unterrichtswesen nicht in den Bereich ihrer Aufnahmen gezogen hat (1901 ist zum ersten Male das Volksschulwesen bearbeitet worden, und das Statistische Jahrbuch für das Deutsche Reich enthält 1909 zum ersten Mal Angaben über das Hochschulwesen), diesem sehr empfindlichen Mangel abhelfen.

	Gewerbliche Fortbildungsschüler	Kaufmännische Fortbildungsschüler	Allgemeine Fortbildungsschüler	Ländliche Fortbildungsschüler
1	2	3	4	5
Preußen (1906)	256 500 [1])	39 831 [2])	—	42 607
Bayern (1904/5)	45 202	5 195	284 330 [3])	7 315
Sachsen	9 139	6 273	88 583 [4])	s. Spalte 4
Württemberg (1905/6)	19 319 [5])	1 501	73 398 [6])	s. Spalte 4
Baden	14 992	4 139	ca. 50 000	s. Spalte 4
Hessen	10 145	1 055	—	23 984
Mecklenburg-Schwerin	5 661	(17 Schulen)	—	—
Großherzogtum Sachsen	2 645	398	5 651	—
Mecklenburg-Strelitz	779	(3 Schulen)	—	—
Oldenburg	2 896	413	—	—
Braunschweig	ca. 1 700	1000—1100	—	ca. 400
Sachsen-Meiningen [10])	1 632	528	—	3 467
Sachsen-Altenburg	—	—	2 569	382
Sachsen-Coburg	314 [7])	152	—	1 135 [8])
Sachsen-Gotha	583	72	4 362	—
Anhalt	3 248 [9])	565	—	—
Reuß ä. L.	431	ca. 100	—	—
Lübeck (1906)	1 229	770	—	—
Hamburg (1905)	6 241	2 145	—	—

[1]) Nicht eingerechnet sind die Schüler der 336 Innungsfachschulen und die Schülerinnen der Handels-, Gewerbe- und Haushaltungsschulen für Mädchen (1906/07: 10 332 Schülerinnen). — [2]) Darunter 3222 Schülerinnen. — [3]) Sonntagsschüler (120 188) und Sonntagsschülerinnen (164 142). — [4]) Die Allgemeinen Fortbildungsschulen sind zum großen Teil „ländliche". — [5]) Ohne die Schüler und Schülerinnen der gewerblichen Zeichenschulen (862 Schüler), der gewerblichen Schulen für Frauen und Mädchen (1018 Schülerinnen) und der Frauenarbeitsschulen (6877 Schülerinnen). — [6]) Davon 35 300 Feiertagsschüler und -Schülerinnen (letztere in der Mehrzahl). — [7]) Nur städtische gewerbliche Schüler. — [8]) Diese ländlichen Fortbildungsschüler sind größtenteils gewerbliche. — [9]) Zum Teil ländliche F. — [10]) Außerdem 624 Fortbildungsschülerinnen.

Oskar Pache: Handbuch des deutschen Fortbildungsschulwesens, 7 Bde., 1896—1905; — H. Siercks: Das deutsche Fortbildungsschulwesen, 1908; — Verwaltungsbericht des Königlich Preußischen Landesgewerbeamtes, 1905; — Denkschriften der preuß. Ministerien für Handel und Gewerbe und für Landwirtschaft von 1891, 1896 und 1904 bezw. 1897, 1904 und 1905; — H. Siercks und Fr. Lembke: Lehrplan und Pensenverteilung für gewerbliche Fortbildungsschulen, 1903; — H. Siercks und M. Dennert: Zeitschrift für das gesamte Fortbildungsschulwesen in Preußen, seit 1903; — Th. Scharf: Die deutsche Fortbildungsschule, 1892; — Fr. Stillcke: Zeitschrift für gewerblichen Unterricht. Zentralblatt für das deutsche Fach- und Fortbildungsschulwesen, seit 1886; — Zeitschrift für das gesamte kaufmännische Unterrichtswesen, seit 1898; — Karl Fechner: Die Fortbildungsschule. Beilage zur „Pädagogischen Zeitung", seit 1906; — Ministerialblatt der Handels- und Gewerbe-Verwaltung, 1908, Beilagen zu No. 9, 10 und 11. — Uebersicht über den Stand und die Verhältnisse der ländlichen Fortbildungsschulen im Jahre 1899, 1906. — Ausführlichen Literaturnachweis gibt Schüttlers Fortbildungsschul-Katalog, seit 1904 (Fr. Kruses Buchhandlung, Hannover). Tews.

Fortentwicklung der christlichen Religion ¶ Weiterentwicklung usw.

Fortlage, Karl (1806—1881), Philosoph, geb. zu Osnabrück, 1846 o. Prof. in Jena. Wie die Folge seiner Schriften zeigt (Die Lücken des Hegelschen Systems, 1832; — Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, 1840; — System der Psychologie, 1855; — Beiträge zur Psychologie als Wissenschaft aus Spekulation und Erfahrung, 1875) schritt F., der religiös lebhaft interessiert war, vom Hegelianismus allmählich fort zu einer Verbindung der Fichteschen Wissenschaftslehre mit der empirischen Psychologie, die er selbst als transzendentalen Pantheismus kennzeichnete. Heydorn.

Fortschritt ¶ Entwicklung, religiöse, des Menschen.

Fortunatus, 1. von Karthago ¶ Lapsi. 2. Venantius, aus Oberitalien gebürtig (um 535) ließ sich nach einem langen Wanderleben, das ihn durch Germanien und Gallien führte, in Poitiers nieder, wo er um 600 als Bischof starb. Er war ein auch bei Hofe geschätzter Gelegenheitsdichter. Auch einige bekannte religiöse Hymnen (das Passionslied Vexilla regis prodeunt, das Marienlied Quem terra pontus aethera) stammen von ihm, ebenso eine Dichtung über das Leben des heiligen ¶ Martinus von Tours und andere prosaische Heiligenleben.

MG IV, 1. 2; — MSL 88; — Leimbach: RE³ VI, S. 131 ff; — Fr. Leo: V. F., der letzte römische Dichter (in: Deutsche Rundschau Bd. 32, 1882, S. 414 ff); — Gui. Ma. Dreves: Hymnologische Studien zu V. F. und Rabanus Maurus, 1908; — C. Hosius: Die Moselgedichte des Dec. Magn. Ausonius und des V. F., 1909. Windisch.

Forum ¶ Civilgerichtsbarkeit, kirchliche, ¶ Gerichte, kirchliche.

Foscarari, Egidio (1512—1564), Dominikaner, seit 1550 Bischof von Modena, tätiger Teilnehmer am Tridentiner Konzil (1551/2, 1561/4); er gehörte zu den Kommissionen, die den ¶ Index und den ¶ Katechismus Romanus abfassen und ¶ Brevier und ¶ Missale verbessern sollten. F. war bezüglich des Laienkelches, der Abendmahlslehre u. a. mild reformatorisch gesinnt und hatte deswegen 1558/59 unter ¶ Paul IV, der Ketzerei verdächtigt, mehrere Monate im Kerker verbringen müssen.

RE³ VI, S. 134. Zsch.

Fossores (Totengräber), auch Kopiaten genannt ¶ Beamte: I, 1.

Foster, 1. George Burman, baptistischer Professor der Religionsphilosophie an der Universität Chicago, Ills., geb. 1858 in Alderson, Vir., 1887—91 Prof. an der Mc. Maseter Univ., 92—95 Prof. der systematischen Theologie in Chicago. Als Prof. an dieser baptistischen Universität war er zugleich Mitglied der „Baptist ministers conference of Chicago", wurde aber 1909 von derselben wegen Irrlehre ausgestoßen. Die Klagen gegen ihn lauteten auf „Atheismus" und „Unitarismus".

Bf. u. a.: The finality of the christian religion, 1906; — The function of religion, in: Man's struggle for Existence, 1909. H. Haupt.

2. John (1770—1843), aus frommen Handwerkerkreisen stammend, schließt sich den Partikular-Baptisten an und bereitet sich mit großem Eifer für den geistlichen Beruf vor. Als Prediger freilich hatte er nur sehr geringen Erfolg, da ihm die Gabe einfacher, die durchschnittliche Fassungskraft berücksichtigender Rede fehlte, und da dauernde Mängel des Organs die Wirkung stark abschwächten. Wegen einiger Lehrabweichungen bezüglich der Christologie und Trinität, sowie der ewigen Strafen, geht er in das Lager der Generalbaptisten über, erregt aber dort durch sein starres Festhalten am Prädestinationsdogma Anstoß. Schließlich entsagte F. überhaupt dem Predigeramte und beschränkte sich auf schriftstellerische Tätigkeit, für die ihn seine hervorragenden stilistischen Qualitäten besonders befähigten. Die geringe Zahl seiner meist ethischen Werke erklärt sich durch die peinliche Gewissenhaftigkeit, die er stets auf das Formale verwendete: The Evils of Popular Ignorance, Lectures delivered at Broadmead Chapel, On Decision of Character.

J. E. Ryland: The Life and Correspondance of J. F., 2 vol., 1846; — Albert H. Newman: RE³ VI, S. 134—136. Herz.

Fosterland-Stiftung, schwedische Missionsgesellschaft, ¶ Schweden.

Fouillée, Alfred, französischer Philosoph, geb. 1838 in Pouëze (Departement Maine-et-Loire), studierte in Paris, war eine Zeitlang Professor an der philosophischen Fakultät in Bordeaux und an der Ecole Normale in Paris, lebt seit 1879 als Privatgelehrter in Mentone, Mitglied des Institut de France. F.s philosophisches System ist eine Synthese des platonischen Idealismus mit dem englischen Evolutionismus zum Evolutionismus der Ideen-Kräfte (Idées-forces). Die Idee ist eine willkürliche Kraft, bestrebt, das Ideal in der Materie zu verwirklichen. Die allgemeine Entwickelung wird hervorgebracht durch die allmähliche Durchdringung der Materie durch die wirkenden Ideen. Von diesem Standpunkt behandelt F. in seinen zahlreichen Schriften besonders die Probleme der Kunst, der Moral und der Erziehung.

F. schrieb: La liberté et le déterminisme, (1872) 1905⁶; — La philosophie de Platon, 2 Bde., (1869) 1888—1889², 4 Bde.; — La philosophie de Socrate, 2 Bde., 1874; — Histoire de la philosophie, (1875) 1894⁷; — Critique des Systèmes de morale contemporaine, (1883) 1905⁵; — L'Avenir de la metaphysique fondée sur l'expérience, 1889; —

L'évolutionisme des idées-forces, 1890; — La psychologie des idées-forces, 2 Bde., 1893; — Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, (1896) 1905²; — Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, (1896) 1905²; — La psychologie du peuple français, (1898) 1905²; — Nietzsche et l'immoralisme, 1902; — Esquisse psychologique des peuples européens, (1903) 1905²; — Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain, 1903; — La France au point de vue moral, 1900; — La morale des idées forces, 1908; — La morale, l'art et la religion selon Guyau, (1889) 1905⁵ (mit Biographie Guyaus).

F.s zweite Gattin, die Mutter des Philosophen ¶ Guyau, ist (unter dem Pseudonym G. Bruno) die Verfasserin der in alle Kultursprachen übersetzten und in Frankreich in Hunderten von Auflagen verbreiteten Schulbücher, die in einem elementaren, mittleren und höheren Kurs die instruction morale et civique nach dem Programm vom 27. Juli 1882 behandeln: Instruction morale et leçons des choses civiques pour les petits enfants; — Premier livre de lecture et d'instruction pour l'enfant; — Livre de lecture et d'instruction pour l'adolescent; — Les enfants de Marcel; — Le tour de la France par deux enfants; — Francinet. Lachenmann.

Fourier, Petrus (1565—1640), 1730 selig, 1897 heilig gesprochen, Pfarrer von Mattaincourt (Bistum Toul), eifriger Förderer des sozialen (Gründung einer Leihanstalt, Sparkasse, Lebensversicherung, Schiedsgerichts für Streitigkeiten) und religiösen Lebens seiner Gemeinde, besonders aber der Erziehung und des Unterrichts der Jugend; zu letzterem Zwecke gründete er 1598 die Chorfrauen-Kongregation ¶ Unserer lieben Frau und 1623 die Chorherrn-Kongregation (¶ Chorherren, 2), von Unserem ¶ Heiland, deren erster General er war.

Heimbucher² II, S. 47 f (hier die reiche biogr. Lit.); — KL² IX, Sp. 1910 ff; — Biographieen von Rogic, Verdun 1887; — K. A. L. Held, Straßburg 1897²; — Edm. Kreusch, Steyl 1899²; — H. Chérot: St. P. F. d'après sa correspondance, 1898. Joh. Werner.

Fowler, 1. Charles H., Bischof der amerikanischen Methodistenkirche, wurde 1837 in Kanada geboren, in den Vereinigten Staaten erzogen und 1861 ordiniert. Ist er als Prediger geachtet, so liegt doch seine Stärke in seiner Begabung als Organisator und Verwalter. 1872—76 war er Präsident der Northwestern University in Evanston, Illinois, wurde dann Redakteur des Christian Advocate, des Hauptorgans der Methodisten Amerikas, 1880 Missionssekretär, und empfing 1884 die Bischofsweihe. Im Jahre 1888 gründete er selbst die „Pekin University" und „Nankin University" in China und begab sich von dort nach Petersburg, wo er die erste methodistische Kirche organisierte. Seine letzten Jahre dienten dann wesentlich der festeren Organisation seiner Denomination in Kalifornien und den westlichen Staaten der Union. H. Haupt.

2. Thomas (1832—1904), englischer philosophischer Schriftsteller, geb. in Burton Stather, Lincolnshire, seit 1873 Prof. der Logik in Oxford, seit 1881 Präsident des Corpus Christi College.

Hauptwerke: Elements of Deductive Logic, (1867) 1892¹⁰; — Elements of Inductive Logic, (1870) 1892⁶; — Locke, 1880; — Francis Bacon, 1881; — Shaftesbury and Hutcheson, 1882; — Progressive Morality, 1884. — Ferner gab er neu heraus Bacon's Novum Organum, 1878; — Lockes Conduct of the Understanding, 1878. Wollschläger.

Fox, George (1624—1691), Begründer der dem konsequenten mystischen Spiritualismus huldigenden „Gesellschaft der Freunde" oder der ¶ Quäker. F., in Drayton (Leicestershire) als Sohn eines Handwerkers geboren, war selber seit dem 12. Lebensjahr bei einem Schuster und Schafhirten in die Lehre gegangen. Grüblerisch, rigoristisch, leidenschaftlich, ernst und phantastisch veranlagt, kam er am 9. Juli 1643 zum Bruch mit der Staatskirche, deren Geistliche („Verkäufer des Worts") ihm nicht ernst genug schienen und auch in den folgenden Jahren seine quälenden Zweifel nicht zu beschwichtigen vermochten. Bald gab er seinen Beruf auf, um, in einen Lederanzug gekleidet, unter Entbehrungen und Gefahren als Wanderprophet durch das Land zu ziehen, als „ein Mann der Schmerzen", von und in dem, wie er es selber in seinem Tagebuch schildert, der Herr arbeitete, vom Volk verspottet und mißhandelt, und von der Obrigkeit verfolgt wegen seiner Predigt vom „Christus in uns", von der „Salbung von oben" und vom „inneren Licht", ohne das man die auch von ihm bei allem Individualismus meist als Autorität gewertete und stets gern zitierte Bibel nicht verstehe, und ohne welches man trotz aller Studien kein Geistlicher sei. Seit 1649 sammelt er einige Genossen um sich; 1652 findet er eine bleibende Stätte im Herrenhause von Swarthmoor, wo die Gemeinde begründet wurde (¶ Quäker; dort auch über den Wandel, den die Anschauungen der ältesten „Freunde", auch F.s, durchgemacht haben). F.s Tätigkeit wurde durch Gefängnisstrafen (1650, 1653, 1654, 1656, 1660, 1663, 1666, 1674) immer wieder unterbrochen, aber er benutzte diese Strafzeiten zu Schriftstellerei, durch die er einflußreich auf die weitere Gestaltung des Quäkertums wirkte, auch als er (seit 1666) immer mehr vor den Männern der Tat und Organisation zurücktrat. Im Dienste der Weltkirche, die es zu verwirklichen galt, unternahm er 1670—73 seine Reise nach Westindien und Nordamerika, 1677 nach Deutschland. Die Gestalt F.s ist wegen der ekstatischen Erlebnisse, die er in seinem „Journal", wenn auch — weil rückblickend — nicht streng objektiv selber beschrieben hat, beliebter Gegenstand religionspsychologischer Forschung geworden. Man kann an ihm religiöse Pathologie studieren (Voltaire hat dereinst Jesus und ihn als närrische Schwärmer auf eine Stufe gestellt); aber man kann zugleich Carlyle Recht geben, der sein Auftreten und seinen weit über den der ihm vorarbeitenden ¶ Puritaner hinausgehenden Individualismus und Spiritualismus als „vielleicht das merkwürdigste Ereignis in der neueren Geschichte" gefeiert hat. Ueber seine Bedeutung ¶ Quäker.

RE³ XVI, S. 356 ff: Quäker (dort reiche Literatur); — Dictionary of National Biography XX, 117—122; — A Journal of the Life of G. F., 1694, oft aufgelegt; — Epistles of G. F., 1698; — G. F., Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäkers. In Auswahl übersetzt von Marg. Stähelin, mit Einführung von P. Wernle, 1908; — A. C. Bickley: G. F. and the early Friends, 1884 (S. 406—412 F.s Schriften); — Th. Hodgkin: G. F., 1896; — † Otto Schnizer: Die ersten Quäker G. F. und W. Penn, 1907; — G. F. und die Quäker (Monatshefte der Comeniusgesellschaft 18, 5, 1909); — William James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Uebertragen von G. Wobbermin, 1907, S. 4 ff. 318 ff u. ö.; — Th. Carlyle: Sartor Resartus, Buch 3, Kap. 1. Zscharnack.

Fräulein, Englische, ¶ Englische Fräulein.
Fragmente, Wolfenbüttler, ¶ Reimarus ¶ Lessing.
Fragmentum Muratorianum ¶ Muratorisches Fragment.
Francé, R. H., ¶ Deszendenztheorie, 2.
San Francisco, nordamerikanisches Erzbistum, umfaßt den Unionsstaat Kalifornien nördlich vom 37.° n. Br., sowie Teile von Utah und Nevada und bildet mit den Suffraganbistümern Monterey-Los Angeles, Sacramento und Salt Lake City die Kirchenprovinz S. F. Die Diözese zählte 1909 an 250 000 Katholiken, 177 Weltpriester, 119 Ordensgeistliche, 158 Pfarrkirchen, 16 Stationen, 57 Kapellen, 1 Priesterseminar, 3 Ordensseminare, 7 Knabenkollegs und -akademien, 21 höhere Mädchenschulen, 37 Pfarrschulen, 35 Niederlassungen männlicher, 50 weiblicher Orden. — 1776 wurde von mexikanischen Franziskanern die Missionsstation S. F. de Dolores zur Bekehrung der Indianer gegründet, im Weichbild der heutigen Stadt, die aus dem 1835 weiter im Westen angelegten Dorf Yerba Buena hervorging. 1846 wurde diese Ansiedlung von den Vereinigten Staaten in Besitz genommen, 1847 ihr der heutige Name beigelegt. Nach der Entdeckung der Goldfelder Kaliforniens wuchs S. F. außerordentlich rasch an und wurde Sitz des 1853 auf Betreiben des 1. nordamerikanischen Plenarkonzils von Baltimore gegründeten Erzbistums, dem das seit 1840 bestehende kalifornische Apostolische Vikariat Monterey unterstellt wurde. Dem Erdbeben vom 18. April 1906 fiel auch die Kathedrale zum Opfer.

American Catholic Directory (Milwaukee 1909) I, S. 195—204; — Z. Engelhardt: The Missions and Missionaries of California, San Francisco 1908. Lins.

Franciscus, der heilige, ¶ Franz von Assisi.
Franck, 1. Johann (1618—77), ev. Liederdichter; während seines juristischen Studiums in Königsberg (1638—40) formell durch die Schule Simon ¶ Dachs bestimmt, steht er in seinem religiösen Leben und Denken Paul ¶ Gerhardt nahe. Schon zu seinen Lebzeiten sind viele seiner mehr als 100, zum Teil recht subjektiven und mystischen, zuweilen auch spielerischen und prunkenden Lieder nicht bloß in die Gesangbücher seiner Vaterstadt Guben aufgenommen, deren Bürgermeister er seit 1661 war, sondern durch die Berliner Gesangbücher Johann Krügers weit verbreitet worden. Gemeingut sind noch heute sein Abendmahlslied: „Schmücke dich, o liebe Seele", sein Epiphaniaslied: „Herr Jesu, Licht der Heiden", das viel nachgeahmte Jesuslied: „Jesu, meine Freude", das Sterbelied: „Du, o schönes Weltgebäude", auch „Komm, Heidenheiland, Lösegeld" u. a.

RE³ VI, S. 141 f; — ADB VII, S. 211 f; — Hugo Jentsch: Die Abfassungszeit und die erste Veröffentlichung der geistl. Lieder J. F.s (in: Niederlaus. Mitteilungen 10, 1907, S. 51—62). — Eine abschließende Sammlung gab F. selber 1674 heraus („Teutsche Gedichte, bestehend im Geistlichen Zion, usw.") Zsch.

2. Sebastian (1499—1542 oder 43).

1. Leben; — 2. Dogmengeschichtliche Bedeutung.

1. Geboren in der Reichsstadt Donauwörth, studierte F. in Ingolstadt und Heidelberg, war Priester im Bistum Augsburg, 1526 Frühmesser in Buchenbach bei Schwabach, 1527 evangelischer Frühprediger in Gustenfelden bei Nürnberg, strenger Lutheraner, der ¶ Althamers „Diallage" gegen die Schwarmgeister deutsch bearbeitete. Auch die Sittenpredigt „von dem gräulichen Laster der Trunkenheit" zeigt ihn noch als Lutheraner: seine Türkenchronik von 1530 aber enthält schon den charakteristischen F.schen Gedanken, neben die drei herrschenden Glauben, Luthertum, Zwinglianismus, Täufertum einen vierten zu setzen ohne Predigt, ohne äußeren Kultus, ohne Sakramente und Bann — die unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, die geistliche Kirche unter allerlei Volk! Leider wissen wir nicht, auf welchem Wege der Lutheraner F. so zum Spiritualisten geworden ist. Sein Predigeramt hat er 1528 niedergelegt, kam in demselben Jahre nach Nürnberg, wo er Ottilie Behaim, die Schwester eines der „drei gottlosen Maler" (¶ Denck) heiratete, Herbst 1529 nach Straßburg. Immer enger tritt er mit den Wiedertäufern und Freigeistern (¶ Servet, Bünderlin, ¶ Schwenckfeld) in Verkehr. In Straßburg vollendete er 1531 seine Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel; ihr bedeutendster Teil ist die „Ketzerchronik", formell zwar angeschlossen an den Catalogus haereticorum des Dominikanerpriors Bernhard v. Luxemburg, doch sachlich eine originale Leistung, weil durchleuchtet von dem relativistischen Gedanken, daß eine Fülle von Gemeinschaften und Sekten meint, die Wahrheit zu haben, aber sie niemand wirklich hat. Mit diesem Buche beginnt F.s Leidenszeit. Auf eine Klage des Desiderius ¶ Erasmus hin, von dessen Geist so viel in dem Werke steckte, dessen Empfindlichkeit aber die Einreihung in den Ketzerkatalog nicht vertrug, wird F. ausgewiesen und der Verkauf seiner Chronik verboten. Nach hartem Aufenthalt in Eßlingen — er lebte hier als Seifensieder — fand er 1534 Aufnahme in Ulm. Sofort aber beginnen hier neue Verfolgungen, an deren Spitze Martin ¶ Frecht steht. F. trat in die Buchdruckerei des Hans Varnier ein, um 1535 eine eigene Presse mit eigenem Buchladen zu eröffnen. In diesen Jahren erscheinen sein „Weltbuch" (1534, in Tübingen gedruckt); ursprünglich gedacht als vierter Teil der Geschichtsbibel, ist es eine geographische Arbeit, ein Vorläufer von Sebastian Münsters Kosmographie; am wichtigsten sein letzter Abschnitt, der die verschiedenen Glauben der Erde behandelt. Dann folgen seine Paradoxa (1534, in Ulm, geistvolle Philosopheme über Gott und Welt), seine Uebersetzung von des Erasmus Encōmion Moriae mit Beigabe dreier Traktate (1534, sogen. „Kronbüchlein"), seine „Guldin Arch" und sein „Chronicon Germaniae" (1538, in Frankfurt) und kleinere Schriften. Die Anfeindungen seiner Gegner erreichen, unterstützt von Bucer, Melanchthon und Philipp v. Hessen, trotz der Freundschaft, die F. bei einflußreichen Persönlichkeiten der Stadt gefunden hat, schließlich doch ihr Ziel: 1539 wird er zusammen mit ¶ Schwenckfeld ausgewiesen, ein Theologenkonvent zu Schmalkalden 1540 verdammt die beiden noch ausdrücklich. F. flüchtet nach Basel und hat hier wahrscheinlich in Ruhe seine letzten Tage verbringen können. Aus seiner Feder erschienen 1541 in Frankfurt seine Sprüchwörtersammlung, 1539 sein Kriegsbüchlein des Friedens, das Verbütschierte Buch, eine Auslegung des 64. Psalms u. a.; auch hat er die ¶ „Deutsche Theologie" lateinisch paraphrasiert (nicht gedruckt).

2. In dem Liede „Von vier zwieträchtigen

Kirchen, deren jede die andere verhasset und verdammet" hat F. selbst seine dogmengeschichtliche Stellung bestimmt. Er beginnt die drei ersten Strophen: „Ich will und mag nit Bäpstisch sein", „Ich will und mag nit Luthrisch sein", „Ich will und mag nit Zwinglisch sein", aber er setzt in der vierten Strophe auch hinzu: „Kein Wiedertäufer will ich sein". Und in der Tat kann man ihn keiner Konfession einreihen, er steht für sich, ist einer der großen Einsamen der Kirchengeschichte. Sehr richtig aber hat er sich den ¶ Wiedertäufern am nächsten verwandt gefühlt, sie nennt er „näher bei Gott, dann ander all drei Haufen". Er teilt mit den Wiedertäufern die schroffe Wendung gegen alles „Kirchentum", auf römischer wie vor allem auch auf Lutherischer Seite. Die schroffe Parteinahme Luthers gegen die Bauern hat ihn empört, und er hat richtig empfunden, daß mit der Niederwerfung des Bauernstandes der Enthusiasmus der Reformation in das verknöchernde Landeskirchentum einmündete. Wiederum hat er mit den Täufern gemein die Polemik gegen die Lutherische Rechtfertigungslehre, weil er ihre Mißdeutung zum sittlichen Ruhekissen, dem Ausruhen auf den Verdiensten Christi, der ja alles schon geleistet habe, infolgedessen Zügellosigkeit und Unsittlichkeit beobachtet. Die dogmatischen Zänkereien in den verschiedenen landeskirchlichen Gebilden beweisen ihm ihre Unchristlichkeit. Mit einem Teile der Täufer hat er den Spiritualismus gemein, der an die Stelle jeder äußeren Autorität und Ordnung die innerliche Erleuchtung durch Gottes Geist setzt, von da aus auch gegen den „papiernen Papst" der Schriftautorität ankämpft. Und diese innere Erleuchtung ist ganz subjektiv, es gelingt ihm nicht — er macht überhaupt nicht den Versuch dazu — sie näher zu umreißen, systematisch darzulegen, aus Angst, dann wieder Gemeinschaft, Kirche, Autorität zu erzielen. Denn auch die täuferischen Konventikel lehnt er ab. Schule hat er um dieses einsamen Subjektivismus willen nicht machen können. Und doch gehört er zu den meist gelesensten Schriftstellern der Reformationszeit, die ihre Anziehungskraft bis zur Gegenwart bewahrt haben. Nicht die Fülle des Wissens bewirkt das — er hat in seinen Geschichtswerken oft sehr kompilatorisch und flüchtig gearbeitet —, sondern die an Erasmus und anderen Humanisten geschulte Feinheit und Weite des Erfassens in Urteil und Kritik; seine Paradoxa z. B. gehören zum Geistvollsten, was je über Gott, Welt, Mensch, Sünde und Kultur geschrieben wurde. Er vermag den engen Rahmen der christlichen Offenbarungsgeschichte zu durchbrechen und die hier Ausgeschlossenen, Heiden und Ketzer, — ähnlich wie Gottfried ¶ Arnold — als Wahrheitszeugen zu werten. Der starke Unterton der Mystik, aus Tauler und der „Deutschen Theologie" u. a. gewonnen, gibt seinen Reflexionen etwas von religiöser Wärme, obwohl F. ein frommer Mensch im Sinne einer stetigen Zuständlichkeit des Gottvertrauens nicht ist, — dazu ist zu viel Stimmung, zu viel Relativität in ihm. Der Mann, der über allen Konfessionen stand, steht schließlich auch über der Religion. Er kennt sie und freut sich, ihren Spuren in der Geschichte nachzugehen, aber er steht ihr zu reflektierend gegenüber, um sie anders als in mystisch-pantheisierender Erhebung erleben zu können. Ein Luther konnte ihn um deswillen nicht verstehen, er hat ihn als „ein böse, lästerlich Maul, das nichts kann denn lästern und schänden", als „Enthusiast oder Geister, dem nichts gefället denn Geist, Geist, Geist", als Schmeißfliege verurteilt mit der Begründung: „Denn aus seinen Büchern wirst du nicht wohl lernen, was ein Christ gläuben oder ein fromm Mann tun soll". Das wird man allerdings nicht. Aber eine Zeit, die dank der ¶ Aufklärung gebrochen hat mit dem massiven Supranaturalismus, die das Christentum in den Fluß geschichtlichen Werdens hineinstellt, die um der wachsenden inneren Unsicherheit willen den Zufluchtsort der Mystik neu zu schätzen beginnt, wird in F. dankbar und in voller Anerkennung den „modernen Menschen" spüren. Er ahnte die Probleme, an denen wir heute arbeiten; seine „unkirchliche Theologie", sein Verständnis für die Wahrheitskeime im Heidentum und bei den Ketzern, sein Subjektivismus und Relativismus — es sind Saiten des geistigen Lebens, die in der Gegenwart stärker klingen als der Konfessionalismus, der ihn zu seiner Zeit aus der Gesellschaft ausstieß.

A. Hegler: RE³ VI, S. 142 ff; — Fr. Weinkauff: ADB VII, S. 214 ff; — Zu der RE³ genannten Literatur treten hinzu: K. Schornbaum: S. F. als Frühmesser in Buchenbach (Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte, Bd. 10); — A. Hegler: Die lateinische Paraphrase der „Deutschen Theologie", 1901; — Ders.: Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit, hrsg. von W. Köhler, 1905; — ‡ H. Oncken: S. F. als Historiker (HZ 82); — W. Prenzel: Kritische Untersuchung und Würdigung von S. F.s Chronicon Germaniae, 1908; — Luthers Werke, Erlanger Ausgabe, Bd. 63, 1854, S. 384 ff; — F.s Paradoxa, hsg. von H. Ziegler, 1909; — Ders.: S. F., Kurze Darstellung seines theologischen Standpunktes nach seinem Buch der 280 Paradoxa (in ZwTh Bd. 50, 1907, S. 383—421).
Köhler.

Francke, 1. August Hermann (1663—1727), geb. in Lübeck, kommt früh in die Heimat seiner Familie, Thüringen, zurück, studiert Theologie in Kiel und Leipzig. Hier habilitiert er sich 1685 und nimmt mit Paul ¶ Anton u. a. am Collegium philobiblicum (¶ Pietismus: I) teil. 1687 zieht er sich zu stillen Studien nach Lüneburg zurück, wo er eine für sein inneres Leben entscheidende Wendung erlebt: bei der Vorbereitung auf eine Predigt bemächtigt sich seiner der Zweifel an dem Glauben und dem Gott, den er predigen will. Er verurteilt sein ganzes bisheriges Leben und wird auf seine energische Bitte an Gott, ihm zu helfen, wenn er existiere, „mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet". In diesem Augenblick, bekennt er später, habe sein Gnadenstand, ständiges Christentum und Freude an der Selbstverleugnung begonnen. Ein kurzer Aufenthalt bei Pastor Johann Winkler in Hamburg gibt ihm Gelegenheit, sich im Unterrichten zu üben; ein Besuch bei ¶ Spener in Dresden besiegelt die für die Entwicklung des Pietismus wichtige Freundschaft und Bundesgenossenschaft der beiden hervorragenden Männer. 1689 treffen wir F. wieder in Leipzig, wie er mit neuem Eifer an Studenten in biblischen, erbaulichen Vorlesungen arbeitet unter starkem Zulauf auch aus der Bürgerschaft. Kollegenneid, aber auch Auswüchse bei seinen Schülern (Verachtung ernster, wissenschaftlicher Studien und pharisäische Selbstüberhebung) veranlassen die Universität, F. die Abhaltung der Bibelkränzchen zu untersagen. Gönner verschaffen ihm eine

Pfarrstelle in Erfurt, dann, als er dort als Unruhstifter schon nach anderthalb Jahren des Amtes enthoben worden war, in Glaucha, dicht bei Halle a. S. — Nun hatte F. endlich eine bleibende Stätte gefunden, über seine Kraft in Anspruch genommen durch sein Doppelamt als Pfarrer in Glaucha (seit 1715 in der Stadt Halle selbst an St. Ulrich) und als Lehrer an der 1694 gegründeten Universität Halle. Ein drittes Amt schuf er sich selbst durch die Gründung seiner Anstalten. Der Armenschule, die er 1695 zunächst in seinem Pfarrhaus gründete, schlossen sich bald Pädagogium, Waisenanstalt, Lehrerseminar, die ¶ Canstein'sche Bibelanstalt usw. an, wie es F. selbst in der Schrift: „Segensvolle Fußstapfen des noch lebenden und waltenden, liebreichen und getreuen Gottes" (1709^3) beschrieben hat. Aus ganz Deutschland flossen die Gaben für die noch heute blühenden Stiftungen, das erste Unternehmen, das durch derartige freiwillige Gaben unterhalten wurde. Durch F. ist Halle der Mittelpunkt des Pietismus nach Speners Tode geworden. Auch die ersten Sendlinge der dänischen Heidenmission wurden von ihm ausgebildet. — Besonders die Erziehungsanstalten erwiesen sich als fruchtbare Pflanzschulen pietistischen Geistes; wurden doch in F.s Todesjahr (1727) mehr als 2200 Kinder von 167 Lehrern, 8 Lehrerinnen und 8 Inspektoren dort unterrichtet; dazu hatten 250 Studenten dort ihren Freitisch mit der Gelegenheit und Verpflichtung zur Mitarbeit. Bis 1746 sind 25 Grafen und 69 Freiherren durch das Pädagogium gegangen. Diese Zahl erklärt das häufige Vorkommen „frommer Grafenhöfe" im 18. Jhd. und die Besetzung von Pfarrstellen standesherrlichen Patronats mit pietistisch gerichteten Theologen. F. hat auch den Arm der preußischen Regierung zu benutzen verstanden, so z. B. um den Philosophen Christian ¶ Wolff, dessen Einfluß er für seelengefährdend hielt, von Halle fortzubringen. In der Erziehung sucht er wie beim Universitätsstudium nicht Wissenschaft, sondern Frömmigkeit in erster Linie zu fördern (Vergl. seine Schriften: Timotheus zum Fürbilde allen theologiae studiosis vorgestellet, 1695; — Idea studiosi theologiae, 1712; — Methodus studii theologici, 1723). In der Geschichte der Pädagogik ist er von Bedeutung durch die Betonung des Grundsatzes, daß Unterricht ohne Erziehung wertlos sei, und durch Einführung der Realien in den Lehrplan. Manche Anregung von ihm ist in der Organisation des preußischen Schulwesens verwirklicht worden. Betreffs der Mädchenerziehung ist er von ¶ Fénelon abhängig, dessen Schrift er schon 1698 verdeutscht hat. Bedenklich, fast jesuitisch, mutet uns die seelsorgerische Beeinflussung und Beaufsichtigung der Jugend an. ¶ Pietismus: I.

RE^3 VI, S. 150 ff; — ADB VII, S. 219 ff; — R. F. Hartmann: A. H. F., 1897; — G. F. Hertzberg: A. H. F. und sein Hallisches Waisenhaus, 1898; — A. Otto: A. H. F., 2 Bde. (in den „Pädagogischen Klassikern"), 1902 u. 04. — Weitere Literatur ¶ Pietismus: I. **Landgrebe.**

2. Gotthilf August (1696—1769), Sohn des vorigen, geb. in Glaucha, im Geist des Pietismus in Halle und Jena zum Theologen vorgebildet, 1723 Adjunkt an der Kirche U. L. Frauen und an der theologischen Fakultät in Halle, 1726 außerordentlicher, 1727 nach des Vaters Tod ordentlicher Professor und Direktor der Waisenanstalten und des Kgl. Pädagogiums. Persönlich fromm und fleißig, hatte er nicht des Vaters Begabung. Sein Pietismus war so verengt, daß die Kollegen darunter seufzten, und Fremde über Herrsucht, Beschränktheit und Hochmut klagten. Als Professor ohne jede Bedeutung, hat er die praktische Verwaltung der Anstalten gefördert; sie wuchsen noch bis 1760, teils infolge des durch den Vater geschaffenen Rufes, teils durch die Gunst Friedrich Wilhelms I, der F. sehr gewogen war, ihn oft in Wusterhausen zur Tafel zog und die Privilegien der Anstalten vergrößerte. ¶ Friedrich der Große dagegen, dessen Zorn F.s überspannter Pietismus schon in der Kronprinzenzeit erregt hatte, hat ihm manche unverdiente Kränkung zugefügt.

J. G. Knapp: Denkmal der schuldigen Hochachtung ... dem Herrn D. G. A. Francken, Halle 1770; — W. Schrader: Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle I, 1894, S. 135 f; — A. Tholuck: Geschichte des Rationalismus, 1. Abteilung, 1865; — G. Knuth: Franckes Mitarbeiter an seinen Stiftungen, 1898; — G. B. Volz: Aus der Zeit Friedrichs des Großen, 1908; — Wilh. Stolze: Friedrich Wilhelm I und der Pietismus (Jahrbücher für brandenburgische Kirchengeschichte, V, 1909, S. 172 ff). **Witte.**

Franco, Papst (974 u. 984—85) unter dem Namen ¶ Bonifatius VII.

Franeker, 1585 gegründete calvinische Universität in den Niederlanden, die für die Ausbildung der holländischen und westdeutschen Theologen große Bedeutung gehabt hat. Der erste Theologieprofessor war der streitlustige Sibrandus Lubbertus (1556 oder 57—1625; vgl. RE^3 XI, S. 653 f), ein Schüler ¶ Bezas, eifriger Gegner ¶ Bellarmins und überhaupt Roms sowie der Sozinianer und der Arminianer (¶ Arminius). Neben ihm standen H. A. Nerdenus († 1614) und vor allem Martin Lydius (1539—1601; vgl. RE^3 XII, S. 25 f), der Exeget, der 1586 der erste Rektor der Hochschule wurde, als Theologe irenisch und humanistisch gerichtet (vgl. seine Apologia pro Erasmo). Der ersten Generation gehört auch der berühmte Orientalist van der ¶ Driesche an (von 1585—1616). Die Nachfolger der beiden Theologen Nerdenus und Lydius waren (seit 1615) der wegen seines unsittlichen Lebens und seiner Teilnahme an studentischen Ausschreitungen wenig geachtete Johann Maccovius (1588—1644; vgl. RE^3 XII, S. 36 ff) und (seit 1622) Wilhelm Amesius (1576—1633; vgl. RE^3 I, S. 447 ff), — beide vor allem dogmatisch interessiert. Maccovius war ein starrer Eiferer für den Supralapsarismus (¶ Prädestination, dogmengeschichtlich); der darüber zwischen ihm und Lubbert entbrannte Streit wurde erst durch die ¶ Dordrechter Synode 1619 geschlichtet. Auf dieser stand Amesius dem Maccovius zur Seite, obwohl seine Theologie mit der jenes nicht schlechthin identisch war; er wurde der Verfasser des berühmten biblizistisch gerichteten, auf ethischem Gebiet streng puritanischen Lehrsystems unter dem Titel Medulla theologiae. In der Exegese war er der Lehrer des ¶ Coccejus, der nach des Amesius Tode selber in den Lehrkörper F.s eintrat, erst (1636) als Lehrer des Hebräischen, hernach auch des Griechischen, 1643 endlich als Theologieprofessor (bis 1650). Als Vertreter der ¶ Föderaltheologie brachte er F. von neuem zu hoher Blüte. Diese ersten 70 Jahre waren die eigentliche Glanzzeit der Universität, mit der sich die nächsten 1½ Jhd.e nicht messen können. Aus

dem 18. Jhd. sei hingewiesen auf Tiberius Hemsterhuis († 1749) und seinen Nachfolger, den Gräcisten Ludwig Caspar Valckenaer (1715—1785; 1741—1766 in F., dann Leiden), von denen theologische Studien z. B. in den Orationes et observationes criticae in Novum Testamentum (1784) vorliegen. Die Universität ist 1811 von Napoleon aufgehoben, 1815 als „Reichsathenäum" (hohe Schule ohne Promotionsrecht) wiederhergestellt. Aufgehoben 1843.

A. Tholuck: Das akademische Leben des 17. Jhd.s, 1854; — W. B. S. Boeles: Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, 2 Bde., 1878—89. Zsch.

Frank, 1. Franz Hermann Reinhold (von), (25. 3. 1827 bis 7. 2. 1894), geb. in Altenburg, studierte Theologie in Leipzig seit 1845. Nach vierjähriger Tätigkeit als Subrektor und Religionslehrer in Ratzeburg und Altenburg wurde er in Erlangen außerordentlicher Professor 1857, ordentlicher 1858. Ueber die hervorragende Bedeutung, die F. in der Geschichte der Theologie zukommt, ¶ Erlanger Schule, 4, ¶ Christologie: II, 5 c, ¶ Dreieinigkeit, 3.

Hauptwerke: Die Theologie der Konkordienformel, 4 Tle., 1858—64; — System der christlichen Gewißheit, 2 Bde., (1870—73) 1881—83[2]; — System der christlichen Wahrheit, 2 Bde., (1878—80) 1893—94[3]; — System der christlichen Sittlichkeit, 2 Bde., 1884—87; — Ueber die kirchliche Bedeutung der Theologie A. Ritschls, (1888) 1891[3]; — Geschichte und Kritik der neueren Theologie, (1894) 1907[4]; — RE[3] VI, S. 158—163; — ADB 48, S. 683 ff. Eck.

2. Gustav (1832—1904), ev. Theologe, geb. zu Schleiz, 1859 Privatdozent in Jena, wo ihn schon als Studenten vor allem Hase beeinflußt hatte, 1864 a.o. Prof. daselbst, 1866 o. Prof. für Dogmatik Augsb. Bek. in Wien, zugleich Mitglied des Oberkirchenrats, stellte 1902 seine akademische Tätigkeit ein, starb in Hinterbrühl b. Wien. So wenig er in seinem Hauptwerk (s. u.) seinen eigenen, freiheitlichen, jenaischen Standpunkt verleugnet, so groß war seine Fähigkeit, sich in fremde Gedanken zu versetzen; seine Kunst und Lust, Vertreter aller Anschauungen mit ihren eigenen drastischsten Aeußerungen zu Worte kommen zu lassen, macht seine auf solidesten Vorarbeiten ruhende Darstellung bisweilen anekdotenhaft, immer vergnüglich. — ¶ Wien, ev.-theol. Fakultät.

F.s Hauptwerk (nach kleineren Schriften wie: Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1858) ist seine Geschichte der protestantischen Theologie (3 Bde., 1863. 65. 75; der dritte stellt die Zeit des Rationalismus und seiner Gegensätze dar, der 4. ist aus F.s Nachlaß von Loesche 1905 herausgegeben worden und schildert die Entwicklung im 19. Jhd., aber nur bis etwa in die sechziger Jahre, z. T. weiter, z. T. nicht so weit). Im guten Sinne charakteristisch für ihn ist der nachgelassene Aufsatz „Luther im Spiegel seiner Kirche" (in ZwTh 1905). — Ludwig Grimm: G. F., 1905; — Loesche in der Vorrede zum 4. Bde. von F.s Gesch. d. prot. Theol., 1905. Mulert.

Franke, Hermann, ev. Theologe, geb. 1861 zu Langensalza, 1891 Pfarrer in Bruchstedt, seit 1904 Pfarrer in Liegnitz. Das schlesische Konsistorium hatte die 1903 erfolgte Wahl nicht bestätigt, auf Grund eines gegen F.s Probepredigt eingereichten Protestes (der sich besonders gegen seine kritische Stellung zur Eschatologie richtete), wobei es zugleich Material aus F.s früheren Schriften heranzog; der Oberkirchenrat in Berlin erteilte aber die Bestätigung auf Grund einer von F. abgegebenen, die positiven Momente seiner Stellung kurz darlegenden Erklärung.

Vf. u. a.: Christentum und Darwinismus in ihrer Versöhnung, 1901; — Herr, bin ichs? Passionsbetrachtungen, 1903; — Bibelglaube, Christusglaube, Erlösungsglaube, 1906; — Christlicher Monismus, 1908. M.

Frankel, Zacharias (1801—1875), 1832 Rabbiner in Teplitz, 1835 Oberrabbiner in Dresden, 1854 Direktor des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau. Er vertrat den Standpunkt einer gemäßigten Reform des Judentums, die das religiöse Leben des jüdischen Volkes schonen und doch zugleich den Bedürfnissen der modernen Zeit Rechnung tragen will. Als ein wesentliches Mittel zu solcher besonnenen Reform betonte er eine gründliche wissenschaftliche Bildung. Seine Studien betrafen die Septuaginta, die Targumim, das Verhältnis der palästinensischen und alexandrinischen Bibelauslegung zu einander, vor allem auch die Fragen nach Inhalt und Zusammensetzung der Mischna und des jerusalemischen Thalmud. Die „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" (heute herausgegeben von M. Brann) hat er 1851 gegründet und bis 1868 redigiert. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e.

Jewish Encyclopedia V, 1903, S. 482 f, woselbst ein Verzeichnis seiner Werke; — „Monatsschrift" 1875. 1876. 1901; — † M. Philippson: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I, 1907, S. 201. Fiebig.

Franken, Landschaft, ¶ Bayern: I, 1.

Franken, germanischer Stamm am Mittel- und Niederrhein, dessen verschiedene Teile im Anfange des 6. Jhd.s von König Chlodwig (¶ Frankreich, 2) zu einem Reiche vereinigt wurden; unter demselben Könige erfolgte die Eroberung des größten Teils von Gallien, seine Söhne eroberten die Reiche der Burgunder und Thüringer. Durch seinen Uebertritt zum Katholizismus (496?) gewann Chlodwig nicht nur eine Stütze an den Bischöfen seines Reiches, sondern erwarb sich auch die Sympathien der romanischen, katholischen Volksteile in den arianischen Germanenreichen Galliens (Westgoten [¶ Goten] und Burgunder ¶ Heidenmission: III, 2), was für seine späteren Kriege wichtig war. Der größte Teil der F. wurde nach 496 christlich. — Die fränkische Kirche war Landeskirche; kein Teil des Frankenreiches durfte einem nicht-fränkischen Bischofe oder Metropoliten unterstehen; der Abschließung nach außen stand der innere Zusammenschluß in den Nationalkonzilien gegenüber. Die fränkische Kirche war ferner Staatskirche; der König (bezw. der karolingische Hausmeier) war ihr oberster Leiter, dem äußerst weitgehende Befugnisse in kirchlicher Beziehung zustanden (¶ Deutschland: I, 4). Der Eintritt in den geistlichen Stand war nur mit der Einwilligung des Königs oder des Grafen zulässig; die Bischöfe wurden vielfach vom Könige ernannt; wurden sie gewählt, so erhielt die Wahl erst durch die königliche Genehmigung Gültigkeit; im Jahre 614 wurde durch ein Edikt König Chlotachars II die Erhebung der Bischöfe durch Wahl und königliche Bestätigung gesetzlich angeordnet. Sowohl die Nationalkonzilien des Gesamtreiches als auch die Partikularkonzilien der Teilreiche sind entweder von den Königen selbst berufen oder doch auf deren Veranlassung oder mit ihrer Genehmigung zusammengetreten; selbst Provinzialsynoden haben im 7. Jhd. nur mit königl. Erlaubnis stattfinden können. Der König besaß auch ein kirchl. Gesetzgebungsrecht: er konnte in seinen Gesetzen (¶ Kapitularien) nicht nur Kon-

zilsbeschlüsse bestätigen, sondern er konnte sie auch abändern oder selbständig kirchliche Vorschriften erlassen. Die Beziehungen der fränkischen Kirche zu Rom waren sehr lose; auch die Erhebung mehrerer Bischöfe von Arles zu päpstlichen Vikaren änderte daran nicht viel. Wichtige Aenderungen in der Lage der fränkischen Kirche hatte es zur Folge, als die Karolinger — zuerst als Hausmeier, dann als Könige — zur Herrschaft kamen. Die früher offenbar nur ziemlich selten vorgenommene Einziehung von Kirchengütern (¶ Säkularisation) wurde — besonders unter Karl Martell (714—742) — in weitem Umfange geübt; gleichzeitig wurden die Bistümer wieder vielfach durch Ernennung seitens des Herrschers besetzt. Während in der früheren Zeit weltliche Elemente an den Konzilsberatungen wohl niemals teilgenommen hatten, traten jetzt geistliche und weltliche Große zu gemeinsamen Versammlungen zusammen; ihre Beschlüsse galten dem Herrscher als Ratschläge, die er, wenn sie seine Billigung fanden, als seine Gesetze veröffentlichte. Das königl. Kirchenregiment erreichte seinen Höhepunkt unter ¶ Karl dem Großen, unter dem aber die fränkische Landeskirche durch die Reichskirche (¶ Deutschland: I) ersetzt wurde.

RE[3] VI, S. 163 ff; — Albert Werminghoff: Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905; — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands I, (1887) 1904[3]; — Edgar Loening: Geschichte des deutschen Kirchenrechts II: Das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger, 1878. **Voigt.**

v. Frankenberg, Johann Heinrich Ferdinand, Graf (1726—1804). Im Collegium Germanicum zu Rom (¶ Kollegien, römische) gebildet, wurde F. 1750 Gehilfe des Görzer Erzbischofs, 1754 Stiftsdekan in Prag, 1755 Dekan in Bunzlau, 1759 Erzbischof von Mecheln und damit Primas von Belgien; seit 1778 Kardinal. In dem Streit mit ¶ Joseph II wegen der Aufhebung der bischöflichen Diözesanseminare und Klosterschulen und Einrichtung des obligatorischen staatlichen Löwener Generalseminars (1786), dem F. die Orthodoxie absprach, siegte er, da die unter den Zöglingen geschürte Mißstimmung gegen die jansenistischen Lehrer und die daraus entstandenen Unruhen das Seminar tatsächlich auflösten, und da der Aufstand von 1789/90 die österreichische Regierung aufhob und das selbständig gewordene Belgien den alten Zustand wieder herstellte. Neue Konflikte brachte die französische Besetzung und F.s Widerstand gegen die französische Revolution; er wurde 1797 zur Deportation verurteilt, lebte erst in Emmerich, dann in Borken, zuletzt nach seiner Ausweisung aus Preußen im holländischen Breda.

Konstantin v. Wurzbach: Biographisches Lexikon des Kaisertums Oesterreich IV, S. 330 ff; — KL[2] IV, S. 1699 ff; — KHL I, S. 1506; — RE[3] VI S. 165 f; — F.s Denkschriften im Recueil des représentations, protestations et réclamations faites à S. M. Joseph par les représentants et états des Pays-Bas autrichiens, 1787—90. **Zsch.**

Frankenthaler Gespräch 1571 ¶ Wiedertäufer.

Frankfurt a. M., Synode 794 ¶ Bilderstreitigkeiten ¶ Christologie: II, 3c, ¶ Hadrian I (dort Literatur). — Frankfurter Anstand (1538, ¶ Deutschland: II, 2 (1534—43). — Frankfurter Rezeß ¶ Deutschland: II, 3 (1558). — Frankfurter Parlament (1848) ¶ Parlament, Frankfurter, ¶ Döllinger, 3. — Konsistorialbezirk Frankfurt ¶ Hessen: IV und VI, c.

Frankfurt a. O., Universität (Viadrina).

1. Die lutherische Periode bis 1616; — 2. F. als reformierte Universität.

1. Diese ehemalige Kurbrandenburgische Landesuniversität wurde im April 1506 vom Kurfürsten Joachim I eröffnet, nachdem die kaiserlichen und päpstlichen Freiheitsbriefe dafür ausgebracht waren. Als erster Rektor wirkte der mit andern Lehrern aus Leipzig berufene Prof. der Theol. Konrad ¶ Wimpina. Nach Leipziger Muster wurde auch die Universität eingerichtet und neben der Fakultäten-Einteilung hier zum letztenmale die mittelalterliche Gliederung der akademischen Bürgerschaft nach Nationen (¶ Universitäten) beliebt. Kanzler war der Bischof von ¶ Lebus, seit der Reformation der Landesherr. Trotzdem Wimpina tüchtige Anpreisungen in die Welt geschickt hatte, gedieh die Stiftung nicht recht. Sie litt von Anfang an unter dem Wettbewerb ¶ Wittenbergs und blieb hinter dieser Nachbaruniversität umsomehr zurück, je mehr die Brandenburger der von dort ausgehenden Reformation zustimmten, während ihre hohe Schule noch beim Papsttum verharrte und im Geburtsjahre der Reformation den Ablaßkrämer ¶ Tetzel zum Dr. theol. ernannte. Auch Anfänge des Humanismus, mit dem hier schön getan wurde, konnten nicht aufhelfen, zumal wiederholt Pestjahre einfielen und die Universität zerstreuten (1516 war sie nach Kottbus verlegt). Wimpina selbst, Luthers starrer Gegner, verließ 1530 die verfallende Stiftung. — Eine glücklichere Periode schien mit der Regierung ¶ Joachims II (seit 1535) anzuheben, unter dem F. nach Einführung der Reformation 1539 eine protestantisch-theologische Fakultät erhielt und in neuen Statuten 1544 den mittelalterlich-scholastischen Charakter ablegte: Georg Sabinus, Melanchthons Schwiegersohn, war zu dieser Umwandlung aus Wittenberg berufen worden. Zur Hebung des Besuchs erließ der Kurfürst im Januar 1541 ein Edikt, daß Stipendiaten in F. studieren müßten, und daß Magistrate ihre Prediger, Lehrer und Schreiber von daher beziehen sollten. Jetzt schien's voranzugehen; aber nach zwei freudigen Jahrzehnten machte der Streit des Andreas ¶ Musculus und Abdias Prätorius über Notwendigkeit und Verdienst der guten Werke der Herrlichkeit wieder ein Ende. Der nächste Kurfürst Johann Georg (1571—98) suchte ihr zwar 1572 durch Stiftung von sechzig Freitischen für arme Studierende aufzuhelfen; aber vergebens. Weil die Universität aus sich nichts bedeutete, so genoß sie auch keines Ansehens bei Andern: der umliegende Adel und der Stadtmagistrat waren um die Wette bemüht, ihre Rechte zu kränken.

2. Inzwischen erreichte sie ihr erstes Jahrhundert. Zur Jubelfeier 1606 tat Kurfürst Joachim Friedrich ein schön Stück Geld aus, und der Generalsuperintendent der Mark Prof. Christoph Pelargus hielt die Festrede (bei Becmann, a. a. O.), die vorzüglich der Reformation von 1539 und ihrer Segnungen für Staat und Stadt und Universität gedachte. Er ahnte nicht, daß ein paar Jahre später schon die Universität einen neuen Glaubenswechsel unterschreiben würde. Johann Sigismund trat nämlich 1613 der reformierten Kirche bei, strich 1616 die Luthersche Abendmahlslehre aus den theologischen Statuten und besetzte 1617 die Katheder mit re-

formierten Theologen. Zur Wahrung des konfessionellen Charakters der Universität mußten auch die übrigen Fakultäten die Gnadenwahl nach der ¶ Dordrechter Synode bekennen. Die Zeit des 30jähr. Krieges überstand die Universität trotz Pest, Schweden und Kaiserlichen. Mit der Besetzung der Lehrstellen und der Zahl der Studenten war es freilich nur mäßig bestellt. Beinahe wäre die theolog. Fakultät wieder lutherisch geworden aus Mangel an reformierten Theologen. Denn dem einzigen noch übrigen Professor Georg Francke setzte Kurfürst Georg Wilhelm 1636 einen Lutheraner Simon Ursinus zur Seite, sehr zum Mißvergnügen des Reformierten. Als aber Ursinus nun mit Francke einen synkretistischen Handel auf Halbpart eingehen wollte, sah er sich betrogen: die theologische Fakultät hätte sich in den beiden Professoren verschiedener Konfession darstellen sollen, von denen jedem der gleiche Anteil an den Fakultätsrechten zustand; sie sollte also, wie wir heute sagen würden, eine „paritätische" Fakultät sein,; aber der reformierte Francke ließ den Lutheraner Ursinus nicht an die cista facultatis. Der Große Kurfürst verordnete 1643 wiederum, daß die theologische Fakultät nach der verbesserten Augsburger Konfession lehren solle, worunter er das reformierte Bekenntnis verstand. Obwohl nun Ursinus' Stelle zunächst wieder mit einem Reformierten besetzt wurde, fühlte sich der Kurfürst doch 1653 bewogen, eine ordentliche lutherische Professur in F. zu besetzen, die überflüssig wurde, als gegen Ende des Jhd.s die studierenden lutherischen Landeskinder auf die neue Universität in ¶ Halle gewiesen wurden. König Friedrich Wilhelm I ließ außerordentliche Professoren der Theologie Augsburgischer Konfession nur als Mitglieder der philosophischen Fakultät zu. Damit sie etwas zu tun hätten, verordnete (1752) Friedrich der Große, daß Lutherische Theologen jetzt auch wieder in F. studieren dürften. So blieb es bis zur Regierung Friedrich Wilhelms III. Nachdem unter ihm ¶ Schleiermacher, der reformierte Prediger, an die auf die Augustana eingeschworene Hallische Universität geschickt und 1806 zum o. Prof. der Theologie daselbst ernannt war, erforderte es die Gerechtigkeit, daß „zur Beobachtung des Reciproci" auch der Lutherische Professor ermanno ¶ Steinbart in F. in die theologische Fakultät versetzt wurde. Und wenig fehlte daran, daß sogar noch hier wie in ¶ Königsberg ein katholischer Lehrstuhl zum Besten der Polen die Parität vervollständigt hätte. Kein Streit konnte deshalb mehr entbrennen über theologische Ehrenpromotionen im J. 1806, wo die Zeitläufte sonst keine Jubelfeier gestatteten, kein Streit wie 100 Jahre zuvor, als die F.er reformierte theologische Fakultät neben 7 Reformierten auch 6 Lutheraner zu Jubeldoktoren machte. — Übrigens war i. J. dies Jubiläum mit großer Pracht gefeiert worden. Die Festredner blickten zurück auf das verflossene zweite Jhd. und fanden da an der Regierung des Großen Kurfürsten viel zu rühmen. Die Einkünfte der Lehrer waren aufgebessert, die Stipendien vermehrt und sonst noch manche Gnaden der Universität erwiesen worden. Unterm Großen Kurfürsten war auch der Pennalismus (¶ Universitäten) ausgerottet, der während des 30jährigen Krieges das Seine zum Ruin der Universität beigetragen. Also war's denn geschehen, daß wenigstens die Juristenfakultät in der 2. Hälfte des 17. Jhd.s unter Brunnemann und seinem Schwiegersohne Samuel Stryk zu einigem Ruhme gedieh. Indes im 18. Jhd. ging's von neuem bergab auch mit der Juristenfakultät; denn Joh. Jak. ¶ Moser, den Friedrich Wilhelm I 1736 zum Ordinarius der juristischen Fakultät und zum Direktor der Universität berufen hatte, hielt es nur bis 1739 dort aus. Ähnlich bedeutungslos waren die medizinische und die theologische Fakultät. Von 1654—1701 hatte diese zwar die reformierten Geistlichen ordinieren dürfen und dadurch einen gewissen Einfluß erlangt; bei der Königsberger Krönung nahm ihr Friedrich I dieses Recht und verlieh es seinem bischöflichen Hofprediger; sonst aber konnte die theologische Fakultät in der lutherischen Mark zu keiner rechten Bedeutung gelangen. — So war es kein Verlust, als die Stiftung der Universität ¶ Berlin der Viadrina den Garaus machte. Schmalz in Berlin schrieb 1809 eine Schmähschrift auf die F.er, Streitschriften über Verlegung und Aufhebung wurden gewechselt, und das Ende war, daß die weiland reformierte Viadrina mit der katholischen Leopoldina in ¶ Breslau 1811 zu einer und zwar der ersten Preußischen paritätischen Universität verschmolzen wurde.

J. C. Becmann: Notitia universitatis Francofurtanae, 1707; — Akten und Urkunden der Universität F. Hrsg. v. G. Kaufmann u. G. Bauch. Heft 1—4, 1897—1906; — E. Friedländer: Matrikel der Univ. F., Bd. 1—3, 1891; — G. Bauch: Die Anfänge der Universität F., 1900; — Weitere Literatur bei Erman und Horn: Bibliographie der deutsch. Univers., Bd. 2, 1904, S. 172—195.

Ewald Horn.

Frankreich.

1. Die Christianisierung und Kirchengeschichte Galliens bis zum Einbruch der Germanen; — 2. Vom Einbruch der Germanen bis zum Ende des Merowingerreichs; — 3. Die Karolinger; — 4. Die Reformbewegung und die Union des Papsttums mit dem französischen Königtum; — 5. Die Herrschaft des französischen Königs über den Papst; — 6. Das Zeitalter der Reformation; — 7. Heinrich IV; — 8. Das Zeitalter des Absolutismus unter Ludwig XIII und Ludwig XIV; — 9. F. im 18. Jhd. bis zur ¶ Französischen Revolution; — 10. 1807—1870; — 11. Die Zeit der 3. Republik (seit 1870); — 12. Statistik und kirchliche Einteilung.

1. Die Anfänge der Christianisierung Galliens sind in Dunkel gehüllt; fest scheint nur zu stehen, daß die Predigt von der Provence, und zwar von Marseille, ausging, das durch seine Handelsbeziehungen in Verbindung mit dem christlichen Orient stand. Um die Mitte des 2. Jhd.s bildeten sich in einigen Städten Gemeinden, vor allem in Lyon und Vienne, bald darauf suchte die Verfolgung unter Marc Aurel (177) (¶ Christenverfolgungen, 2 a) besonders die Gemeinde von Lyon heim: mit vielen andern starb Pothinus, der 1. Bischof, den Märtyrertod. Die enge Verbindung der dortigen Kirche mit der übrigen Christenheit wird uns durch seinen Nachfolger bezeugt, ¶ Irenaeus († nach 190), der als erster einen gewissen Vorrang Roms anerkannte, so wenig er sich auch römischen Ansprüchen unbedingt fügte. Irenaeus, gleich Pothinus ein Kleinasiate, ging gegen den ¶ Gnostizismus vor, der im Rhônegebiet Eingang gefunden hatte (¶ Christologie: II, 2 b, ¶ Abendländische Kirche, 1). Auch in den novatianischen Streit griff die gallische Kirche ein: Faustinus, ein späterer Bischof von Lyon, stellte sich auf die Seite der

Gegner ¶ Novatians. Noch drang, von den Bischöfen, wie z. B. von Irenaeus in der Rhônegegend gepredigt, das Christentum nur langsam vor, in gleichem Maße etwa, wie die Latinisierung des flachen Landes Fortschritte machte. — Um die Mitte des 3. Jhd.s wurden nach dem Bericht Gregors von Tours von Rom 7 Glaubensboten nach Gallien gesandt, unter ihnen der spätere Märtyrer Dionysius († 285), der 1. Bischof von Paris. Die Existenz eines Bischofs von ¶ Arles ist schon um 255 bezeugt; bald nach 300 gibt es auch Bischöfe in Marseille, Orange, Bordeaux und einigen anderen Orten; die Kirchen in Paris, Rouen, Reims, Autun und Sens sind schon etwas älter. Vom Kaiser wurde die gallische Kirche damals nicht mehr bedrängt, und als das Christentum anerkannt worden war, suchte die erste große abendländische Synode von ¶ Arles (314 oder 316), die unter Konstantins Vorsitz tagte, die Kirche den neuen Verhältnissen durch Erlassung wichtiger disziplinärer Kanones anzupassen. Außerdem bestätigte diese Synode die Beschlüsse der römischen Synode (313) im Donatistenstreit (¶ Donatismus); die gallische Kirche schloß sich also wiederum eng an Rom an. — Die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse Galliens nahm in der folgenden Zeit einen wenig günstigen Verlauf; besonders deshalb, weil das Land in die verheerenden Lehrstreitigkeiten über den Arianismus (¶ Arianischer Streit, 3) hineingezogen wurde. Die gallischen Bischöfe standen mit dem übrigen Abendland von Anfang an auf Seiten der Athanasianer, vielleicht auch von ¶ Athanasius selbst von seinem Exil in Trier aus beeinflußt. Auf der Synode von Arles von 353, auf der dem Okzident der Arianismus aufgedrängt werden sollte, und auf der Kaiser Konstantius die Verurteilung des Athanasius forderte, war der Widerstand der gallischen Kirche allerdings nur schwach gewesen, bald darnach aber kehrten sie zu ihrer früheren ablehnenden Haltung zurück und fanden in ¶ Hilarius von Poitiers einen durch seine wissenschaftlichen Kenntnisse und durch sein Temperament gleich vorzüglich ausgerüsteten Vorkämpfer. — Auch der Streit um den Priscillianismus, d. h. um die Berechtigung und Art der Askese, rief in Gallien eine tiefe Gährung hervor, da die askesefeindlichen gallischen Bischöfe sich meist auf Seiten der Gegner des ¶ Priscillianus stellten und sich von ¶ Martinus von Tours trennten, der zwar mit jenem auch nicht unbedingt übereinstimmte, aber doch der Askese im allgemeinen günstig war. Als der bedeutendste Bischof dieser Zeit führte er trotz des Widerstandes das M ö n ch t u m in Gallien ein. Noch war das Heidentum und mit ihm die keltische Sprache in Gallien, besonders auf dem Lande sehr weit verbreitet, und auch in den Kreisen des gallisch-römischen Adels fand das Christentum häufig nur laue Bekenner; Martin errang als Bekehrer die größten Erfolge, vor allem im mittleren Landesteil. In seinem Streit für das Mönchtum fand er bedeutende Mitkämpfer und Nachfolger, so Honoratus, 426—429 Bischof von Arles, der zwischen 400 und 410 das Kloster in Lerinum gegründet hatte (vgl. RE [3] XI, S. 400 f), dessen Verwandten ¶ Hilarius von Arles, den Honoratus selber zum Klosterleben in Lerinum bestimmt hatte, und der dort sein Nachfolger wurde, vor allem aber Johannes ¶ Cassianus, der 415 zwei weitere Klöster in Marseille stiftete und für das südliche Gallien der Gesetzgeber für das Klosterleben wurde (¶ Altchristliche Kunst: I, 3 c). Die Kirche vollendete mit der fortschreitenden Christianisierung des Landes auch seine Romanisierung, und Martin von Tours ist dabei der erfolgreichste Kämpfer gewesen. — Zu gleicher Zeit organisierte sich die Kirche fester. Die k i r ch l i ch e E i n t e i l u n g des Landes pflegte im allgemeinen der staatlichen zu entsprechen: so das Bistum der civitas. Die Metropolitanverfassung wurde um 400 allmählich in Gallien eingeführt, doch verfloß noch geraume Zeit bis zu einer ganz festen Abgrenzung der Bistümer. Die Bedeutung der Bischöfe wuchs; sie sollten der Regel nach vom Klerus und den Laien ihres Bischofssitzes gewählt werden, doch wußte allmählich die gallisch-römische Aristokratie die begehrten Sitze an sich zu bringen. Die Bischöfe haben den Vorsitz in den Synoden, gelegentlich halten mehrere Metropolitanverbände gemeinschaftliche Konzilien ab. Den Synoden fällt gleichzeitig disziplinäre, gerichtliche und verwaltende Tätigkeit zu, doch sind auch sie noch keine feste, periodische Einrichtung. In dem Streit, der zwischen ¶ Arles und Vienne um das Vikariat entstand, siegte Arles infolge der politischen Verhältnisse und bekam 417 von Rom nicht nur Metropolitanrechte über mehrere Provinzen, sondern auch das Vikariat, das es bis etwa 620 behielt, das der Bischof aber auch in dieser Zeit nicht zu einer Einrichtung von großer Bedeutung erheben konnte. Das Uebergewicht Roms, von Anbeginn an anerkannt, ist auch jetzt nicht ernsthaft bestritten worden und konnte auch gegenüber den Selbständigkeitsgelüsten der Bischöfe von Arles ohne große Schwierigkeiten aufrecht erhalten werden. — Hatte so die Organisation gute Fortschritte gemacht, so zeigte doch das innere Leben der Kirche noch keine günstige Entwicklung. Am Anfang des 5. Jhd.s war es der Streit um die Ansichten des ¶ Pelagius, der Verwirrung schuf. Zuerst zwar stellte sich die gallische Kirche auf Seiten ¶ Augustins, doch bildete sich später die semi-pelagianische Richtung, die in Lerinum ihren Mittelpunkt fand; Joh. ¶ Cassianus und schärfer noch ¶ Faustus von Reji († um 490) waren ihre Hauptvertreter. Die Päpste bekämpften die sogenannten „Marseillaiser" lange Zeit mit wenig Erfolg, erst die Synode von Orange, 529 (¶ Caesarius von Arles), auf der 25 Kanones gegen die Semipelagianer erlassen wurden, beendete den Streit. So verwirrend auch solche Kämpfe wirkten, so zeugt die Teilnahme an ihnen, die die ganze christliche Welt bewegte, doch auch von einem starken inneren Leben der gallischen Kirche. — In dieser Zeit drangen die germanischen Völkerscharen schon in Gallien ein, und zugleich mit der staatlichen Ordnung lösten sich auch die sittlichen Bande zusehends. Der Staat und seine Beamten versagten, aber anstatt daß dadurch die Gemeinden zu erhöhter Tätigkeit angespornt worden wären, herrschte im Gegenteil Skepsis und Gleichgültigkeit in ihnen. Eine oberflächliche Vorliebe für rhetorische Effekte machte sich breit, und oberflächlich war das Leben überhaupt. Eine ganze Reihe von Gemeinden wurde auch durch das Vordringen der Germanen direkt zerstört. Nur das Mönchtum machte innerlich und äußerlich Fortschritte, wenn sich auch die Klöster noch nicht in irgend einer Form einheitlich verbanden; und da eine Reihe von Bischöfen aus

dem Kloster hervorgingen, so fehlte es nicht an vorzüglichen Persönlichkeiten, und auch diejenigen Bischöfe, die aus den Kreisen der gallischen Aristokratie kamen, zeichneten sich häufig aus. Allmählich änderte sich auch die ablehnende Haltung des Klerus gegen das Mönchswesen. So war es doch der Klerus und war es die Organisation, die die Kirche in dem Zusammensturz des Reiches rettete.

2. Seit Anfang des 5. Jhd.s begann die römische Macht in Gallien in steigendem Maße zu verfallen und durch germanische Herrschaften ersetzt zu werden. Von Italien her kamen die arianischen Westgoten (¶ Goten, 1) und gründeten zwischen Garonne und Loire das tolosanische Westgotenreich (415—507), benannt nach seiner Hauptstadt Toulouse. Die Mehrzahl ihrer Könige suchte friedlich mit den Bischöfen auszukommen. Nur der bedeutende Enrich (466—485) bemühte sich — wenn auch ohne großen Erfolg — den arianischen Glauben auch durch Zwang zu verbreiten. An den kirchlichen Verhältnissen wurde wenig geändert: die alte kirchliche Landeseinteilung blieb bestehen, und der Klerus blieb in der alten Abhängigkeit von den Bischöfen. Unter diesen ist ¶ Sidonius Apollinaris, Bischof von Clermont, der bedeutendste, weil er einer der letzten Vertreter der alten gallischen Rhetorenbildung war. Von nachhaltigem Einfluß wurde das Volksrecht der Goten, die lex Visigothorum, die der römischen Kirche große Freiheit gewährte, um sie mit der Herrschaft des arianischen Volkes auszusöhnen. — Etwa zur gleichen Zeit nahmen die Burgunder (¶ Heidenmission: III, 2) einen anderen Landesteil in Besitz: sie wurden von Aetius, dem römischen Patricius, der 451 die einfallenden Hunnen zum Rückzug zwang, auf beiden Rhôneufern bis fast an das Meer hin angesiedelt. Auch sie waren Arianer, aber schon ihr König Sigismund (516—523) wurde von Avitus von Vienne († 518; vgl. RE³ II, S. 317 ff) zum Katholizismus bekehrt: hier wurde also zuerst die arianische Kirche wieder zurückgedrängt. Auch hier blieben die alten Metropolitanverbände bestehen und die Bischöfe, besonders durch Avitus Bemühungen, abhängig von Rom. In beiden Reichen war das katholische Episkopat die einzig wirklich starke Macht, mit der die Eroberer zu rechnen und die sie daher zu achten hatten; daher wuchs in ihnen die Kirche trotz aller Wirren und blühte ein lebhaftes kirchliches Leben. — Von unendlich viel größerer Bedeutung ist die Eroberung des Landes durch die salischen Franken, die, noch als Heiden, vom Unterrhein her eingebrochen waren. Schon zwischen Childerich, dem Tournay als Residenz diente, und der römischen Kirche bestand ein gutes Verhältnis; auch sein Sohn Chlodwig (481—511), neben Theoderich der größte Herrscher seiner Zeit und von höchster Bedeutung für die ganze geschichtliche Entwicklung F.s und des Abendlandes, stand der Kirche von vornherein freundlich gegenüber. Er dehnte sein Reich durch den Sieg über den letzten römischen Statthalter Syagrius bis zur Seine, dann bis zur Loire aus. Später machte er auch die Burgunder zinspflichtig und unterwarf die Westgoten und ripuarischen Franken. Im Jahre 496 gelobte er in einer Schlacht gegen die Alamannen (nicht bei Zülpich) den Uebertritt zur katholischen Kirche und wurde im selben Jahr (nach anderen 507 oder 508) von Remigius in Reims getauft. Neben der Bedeutung des Augenblicks spielten bei dieser Bekehrung auch politische und persönliche Rücksichten mit: Chlodwig gewann durch sie den römischen Klerus und mit ihm das Volk und hat damit sicherlich gerechnet. Dazu kam, daß seine burgundische Gemahlin Katholikin war und seit langem — wohl zusammen mit Remigius von Reims (geb. um 440, gest. vor 535; RE³ XVI, S. 634 f) — an seiner Bekehrung gearbeitet hatte; daher brauchen auch rein religiöse Gründe keineswegs ausgeschlossen zu werden. Die unendliche Bedeutung des Schrittes liegt einmal darin, daß der Kirche nun ein neuer Kampf mit dem Heidentum erspart blieb, dann darin, daß der Katholizismus es war, dem Chlodwig sich anschloß: da der geschichtliche Fortschritt durch das Frankentum erreicht wurde — und das geschah teilweise auch infolge dieses Uebertritts —, so war nun das Arianertum zum Aussterben verurteilt und die kirchliche Einheit des Abendlandes gewahrt. Auf die Bekehrung seines eigenen Volkes hat der König aber keinerlei Einfluß auszuüben gesucht. — Chlodwigs Söhne, unter die das Reich, alter Sitte getreu, nach seinem Tode (511) geteilt wurde, setzten sein Eroberungswerk fort. Die Königsmacht stieg weiter an, aber das Christentum wurde jetzt auch durch staatlichen Einfluß weiter verbreitet. Vorübergehend wurde das Reich noch zweimal wieder geeinigt, schließlich zerfiel es in Austrasien (östl. von Schelde und Maas) und die vereinigten Neustrien (bis zur Loire) und Burgund (der Süden). Unter den späteren Merowingern wurden wilde Kämpfe geführt, die Könige selber aber erschlafften, so daß die Aristokratie eine immer wachsende Bedeutung erhielt und besonders die Majordome — ursprünglich nur die Verwalter des königlichen Gutes — emporstiegen. Unter ihnen ragen Pippin (I, von Landen) und Arnulf, der spätere Bischof von Metz, hervor (¶ Arnulf, der Heilige). — Aus Gallien wurde in dieser Zeit allmählich F., und die Kirche wurde — das ist das Entscheidenste — Landes- und zugleich Staatskirche (¶ Franken, ¶ Deutschland: I, 4). Die Bischöfe waren Untertanen des Königs, sie hatten staatliche und soziale, vom König bestimmte Pflichten. Der Papst blieb zwar stets die „oberste ideelle Autorität", aber die fränkische Kirche war doch nicht von ihm abhängig, und im ganzen waren die Beziehungen nur lose; vergeblich hat ¶ Leo der Große versucht, mehr Einfluß zu gewinnen. Das Vikariat von ¶ Arles büßte daher auch mit Beginn des 7. Jhd.s alle Bedeutung ein, und je mehr das Christentum unter den Franken eindrang, um so häufiger wurden Franken Bischöfe. In der Zeit der sinkenden Königsmacht kamen häufig arge simonistische Mißbräuche (¶ Simonie) vor. Das Gegenstück zu diesem Einfluß der Herrscher bildet das hohe Ansehen der Bischöfe bei ihnen, das erst unter den späteren Königen auf die tiefste Stufe sank. Die alten Metropolitan- und Diözesansprengel blieben im allgemeinen bestehen; für den Metropolitan kam jetzt allmählich der Ausdruck archiepiscopus (Erzbischof) auf. Auch die Konzilien waren — das Beispiel des Konzils von Orléans, das Chlodwig 511 berief, und dem er die Gegenstände der Beratung vorschlug, zeigt es — abhängig vom König; gerade bei ihnen zeigt sich der Gedanke der Landeskirche, denn häufig wur-

den Konzilien für ein Teilreich abgehalten. Das Kirchengut, nach kanonischem Rechte unveräußerlich, wuchs durch Vermächtnisse, Schenkungen und die aufkommende Gewohnheit der Kirchenzehnten (¶ Zehnte) stark an; zwar wurde es auch seinerseits zu staatlichen Lasten herangezogen, aber es wurden doch schon sehr häufig Immunitätsprivilegien (¶ Immunität) erteilt. Gleichzeitig verlor die Kirche durch Gründung vieler Parochialkirchen mit eigenem Besitz ihren bisherigen städtischen Charakter, doch blieben die bischöflichen Kirchen die reichsten, und dem Bischof blieb die Aufsicht gewahrt. — Besonders ist das Aufblühen des Klosterwesens — auch der Nonnenklöster — zu betonen. Mönchtum und Episkopat hatten sich ausgesöhnt; viele hervorragende Bischöfe gingen selber aus dem Mönchsstande hervor; dabei blieben Klöster und Aebte von den Bischöfen abhängig. Die Könige selber begünstigten das Klosterwesen außerordentlich und ragten selber als Klosterstifter hervor. Viele Regeln waren in Geltung, die des ¶ Cäsarius von Arles, des Johannes ¶ Cassianus, des Pachomius usw. (¶ Mönchtum), so daß fast jedes Kloster nach einer anderen Regel lebte. Eine besondere Bedeutung gewann aber diejenige des Iren ¶ Columba des Jüngeren, der Ende des 6. Jhd.s Luxeuil und 2 andere Klöster gründete. Columba forderte mit äußerster Energie die Unterdrückung des eigenen Willens, seine Abhängigkeit vom Gebot. Die Bußzucht und die Beichte, die er in Gallien einführte, waren dabei seine wichtigsten Mittel. Aber seine Person wurde nur schwer ertragen, denn er fügte sich — in der Osterfrage besonders (¶ Irisch-schottische Kirche) — nicht den Landesgewohnheiten, und erstrebte eine größere Unabhängigkeit der Klöster vom Episkopat. Als er auch noch in die Thronstreitigkeiten eingriff, mußte er 610 das Land wieder verlassen. Sein Einfluß aber blieb durch zahlreiche weitere Klostergründungen nach seiner Regel bestehen und wirkte stark auf das Volk ein, mit dem sich die früheren Klöster kaum beschäftigt hatten. Bald darnach drang die Regel ¶ Benedikts von Nursia ein und wurde viel befolgt. — Viel weniger günstig waren die religiösen und sittlichen Zustände im Volk. Zwar stieß das Christentum auf keinen starken Widerstand, aber die Frömmigkeit des Volks war mit vielem Wunder- und Aberglauben verquickt und war dem Heiligen- und Reliquienkult mehr als billig hold (am meisten wurde Martin von Tours verehrt). Die sittliche Verwilderung war groß; freilich äußerte sich so ein an sich gesundes Kraftgefühl, und es darf von den berüchtigten Gewalttaten der Könige nicht ohne weiteres auf das Volk geschlossen werden. Der Klerus wurde von dem sittlichen Verfall mitangesteckt, aber auch hier fehlt es nicht an Lichtseiten: die bischöfliche Pflicht der Predigt wurde beachtet — Remigius war ein berühmter Redner; — eifrig wurden Kirchen gebaut, und man bekämpfte die Armut mit Erfolg; und nur der Klerus war Träger der Bildung, so gering diese auch sein mochte. Avitus von Arles behandelte die Bibelerzählungen in epischen Gedichten, ¶ Gregor von Tours schrieb seine berühmte Frankengeschichte und Venantius ¶ Fortunatus, Bischof von Poitiers, verfaßte zahlreiche höfische Gedichte, die allerdings noch ganz den Stempel der alten Rhetorenschulen trugen.

3. Dem Karolinger Pippin (II, von Heristal), gelang es nach langen Kämpfen, in denen auch der Klerus gänzlich verwilderte, Hausmeier des ganzen Reichs zu werden (687); in eigentlich kirchliche Angelegenheiten griff er nicht ein, begünstigte aber auch seinerseits das Klosterwesen. Auch sein Sohn Karl Martell, der dasselbe Amt an sich brachte, war in erster Linie Politiker, stand aber in gutem Verhältnis zu Winfrid ¶ Bonifatius, der in dieser Zeit eine engere Verbindung der fränkischen Kirche mit dem Papsttum herzustellen suchte; freilich entsprach er seinen Absichten nicht immer. Eine folgenreiche Neuerung war es, daß Karl Kirchengut an Laien vergab, denen er staatliche Verpflichtungen auferlegte (¶ Deutschland: I, 4.). Durch seinen Sieg bei Poitiers (732) rettete er das Abendland vor den Arabern, die von Spanien her seit Jahren in das Frankenreich eingefallen waren, bald aber wieder auf Spanien beschränkt wurden: der erste und sofort ein entscheidender Schlag gegen den vorstürmenden ¶ Islam. Pippin, Karls Nachfolger, tat 751 den entscheidenden Schritt, den letzten Merowingerkönig abzusetzen, sich zum König wählen und durch Bonifaz salben zu lassen, eine Handlung, die die Anerkennung seines Königtums durch die Kirche symbolisieren sollte. Zwei Fragen kommen für uns in Pippins Regierung in Betracht: seine Stellung zum Papsttum und seine Kirchenreform. Pippin hatte den Papst ¶ Zacharias über die Rechtmäßigkeit der Königsabsetzung befragt, hatte also eine Einmischung des Papsttums ermöglicht, die vor Bonifaz' Wirken ganz ferngelegen hatte. Aber der König blieb der Ueberlegene: dem Schutz suchenden ¶ Stephan II gewährte er seine Hilfe gegen die ¶ Langobarden und schenkte ihm die von der Kirche beanspruchten Gebiete (den Kirchenstaat, ¶ Italien). Dadurch, daß der Papst ihn zum „Patricius" ernannte, wurde Pippin sogar der anerkannte Schutzherr und damit Oberherr des Papstes. — An der Reform der Kirche arbeitete der König zusammen mit Bonifaz und ¶ Chrodegang von Metz und führte sie auf mehreren Synoden durch. Die regelmäßige Wiederkehr der Konzile wird bestimmt, das Episkopat geordnet, das Klosterwesen, besonders durch Chrodegang (¶ Domkapitel) reformiert und die vita canonica für den Weltklerus eingeführt. Die neu hergestellte Verbindung mit Rom berührte nicht den Charakter der fränkischen Kirche als einer Landeskirche, im Gegenteil, sie dehnt sich zur „Reichskirche" aus. — Diesen Charakter behielt sie auch unter ¶ Karl dem Großen (768—814). Das bedeutete, daß dieser ihr Oberhaupt war und vor allem die Bischöfe entweder ernannte oder doch die Wahl von seiner Erlaubnis abhängig machte. Unter ihm wuchs der Grundbesitz der Kirche gewaltig an, denn er setzte seines Großvaters Politik fort, nur daß sich jetzt deren Gefahren schon deutlich zeigten: der emporsteigende Adel, nicht der Staat, hat den Vorteil von der Vergabung des Kirchenguts. Der Episkopat mußte, schon weil die Kirche eine so bedeutende Grundeigentümerin war, verweltlichen. Einen deutlichen Ausdruck fand der Charakter der fränkischen Kirche dadurch, daß Reichstage und Konzilien nicht mehr streng geschieden wurden; auch jenen wurden manche kirchlichen Fragen unterstellt. Es war eine Fortsetzung der alten Merowingerpolitik, daß man die Autorität des Königs

überall zu stärken suchte, aber man tat es entschiedener und schärfer. Eine Aenderung aber trat im Verhältnis zum Papsttum ein durch die Art, wie Karl seine Patriziatswürde handhabte. Der Papst wurde der Untertan Karls. Daß ihn der Papst zum Kaiser krönte, ist in der Folge wichtiger für die östlichen Reichsteile geworden (¶ Deutschland: I, 4), als für die westlichen, aber die Herrschaft des Kaisers über den Papst wirkte natürlich auch auf die politischen und kirchlichen Verhältnisse des Westens tief ein. Denn Karls Stellung war so überlegen, daß er sogar in Lehrstreitigkeiten entschied (z. B. ¶ Bilderstreitigkeiten). Seine Autorität über die Kirche gebrauchte er in großartigem Maßstabe zu inneren Reformen: Hebung des Episkopates durch die Hofschule, Neuordnung der Metropolitanverfassung und der Diözesanbezirke, Einführung der Kirchenvisitationen (¶ Karl der Große). Die unmittelbare Folge war die geistig-literarische Blüte, die sich überraschend schnell einstellte (¶ Alkuin). — Schon Ludwig der Fromme (814—840) wußte dies System nicht aufrechtzuerhalten. Die Autorität über den Papst schwand in weltlichen wie in Lehrstreitigkeiten, und wenn auch Ludwig das Einverständnis mit der Kirche aufrechtzuerhalten suchte, so ist ihm das doch nur unzureichend geglückt. Auch mit den Versuchen einer erneuten Klosterreform und Wiederherstellung des benediktinischen Mönchtums mit Hilfe ¶ Benedikts von Aniane hatte der Kaiser wenig nachhaltigen Erfolg. — Unter den Nachfolgern wurden in zahllosen Kämpfen schließlich die östliche und westliche Reichshälfte von einander getrennt: F. begann zu entstehen. Hier regierten die Karolinger fort bis 987, aber das Land zerfiel, es bildeten sich unabhängige Königreiche, die Großen wurden von neuem übermächtig, die Normannen setzten sich im Lande fest, die deutschen Kaiser — von Adalbert von Reims unterstützt — griffen mehrmals in die französischen Angelegenheiten ein, kurz das mächtige Reich zerfiel aufs ärgste. Seine wirtschaftlichen und Verfassungsgrundlagen änderten sich unterdessen vollkommen durch die Ausgestaltung und Befestigung des Feudalsystems. Auch die Kirche verfiel; sie spaltete sich in Parteien, deren eine die päpstlichen Ansprüche unterstützte: eine gefährliche Wendung. Die Herrscher griffen zwar noch als Helfer der Päpste in die italienischen Angelegenheiten ein, aber nicht als die anerkannten Oberherren. Von der andern Seite stellte ¶ Nikolaus I als erster die Theorie von der geistlichen wie weltlichen Suprematie der Päpste auf und wußte über einen Mann wie den gewaltigen ¶ Hinkmar von Reims den Sieg davonzutragen. Eine Zeit lang waren die Päpste die anerkannten Schiedsrichter auch in weltlichen Fragen, freilich gelang es ihnen nicht, von neuem ein fränkisches Vikariat dauernd zur Geltung zu bringen, und bald verfiel das Papsttum selber wieder in äußerste Unbedeutendheit (¶ Papsttum: I). Die Bischöfe verwandelten sich, da der Grundbesitz der Kirche vom Lehnssystem vollkommen erfaßt wurde, in weltliche Große, die ihre Macht auf ihren Besitz stützten, die aber andererseits von ihren Lehnsherren bei der Wahl und in allen anderen Angelegenheiten abhängig wurden.

4. Unter den ersten vier Kapetingern (987—1108) wurden sowohl Königtum als Kirche durch die Folgen des Feudalsystems vollkommen zu Boden gedrückt, und bei der Wahl der Bischöfe, diesem Prüfstein der Machtverhältnisse im Mittelalter, blühte infolge der Abhängigkeit von den Lehnsherren die ¶ Simonie. Trotz schwacher Anzeichen einer Art von gallikanischer Opposition hatte das Papsttum vollkommen die Obermacht und wußte das Episkopat durch ¶ Exemption der Klöster zu schwächen. Der Feind des Episkopats war daher neben den Baronen das Kloster; von diesem aber ging die große Reformbewegung aus. ¶ Cluni, das direkt unter dem Papst stand, wandte sich zuerst im Klosterwesen selber gegen die Verweltlichung, gründete zahlreiche Klöster seiner Art und schloß sie zum ersten Mal zu einer Kongregation zusammen. Die Kirche nahm jetzt auch in verstärktem Maße durch die Schulen in den Bischofssitzen und den Klöstern (Cluni, Chartres, Reims) die Wissenschaft und deren Unterricht in die Hand; dadurch verstärkte sie auch ihre Herrschaft über die Geister, so daß die auftretenden Häresien (¶ Berengar von Tours, ¶ Katharer) der Glaubensnorm nur wenig Schaden tun konnten. — Mit Ende des 11. Jhd.s trat dann die große Reformbewegung auf, die sich in F. erheblich leichter durchsetzte als in Deutschland; denn Königtum und Klerus, beide schwach, konnten nicht so heftigen Widerstand leisten und hatten im Grunde selber ein unmittelbares Interesse an einer Aenderung des Systems. Da fast nur die Erzbischöfe, die selber große Lehensherren waren, sich widersetzten, fehlt es an den großen dramatischen Aktionen der deutschen Geschichte (¶ Deutschland: I, 4). Die Frage wurde in F. nach langen Einzelkämpfen im Anfang des 12. Jhd.s friedlich und ohne ausdrücklichen Vertrag durch einen Ausgleich gelöst, bei dem der König auf die geistliche ¶ Investitur und den Lehenseid verzichtete, aber das Recht behielt, den Treueid zu verlangen. Er war also keineswegs schlechthin der Besiegte, hatten doch auch die radikalen Reformer nicht alle ihre Hoffnungen verwirklichen können, und war es doch auch eine Folge des Kampfes, daß das Episkopat — im Gegensatz wieder zur deutschen Entwickelung — stark herabgedrückt wurde. Dazu kam, daß das Königtum (Ludwig VI, der Dicke, 1108—1137, regierte aber tatsächlich seit 1100) unterdessen außerordentlich erstarkt war, so daß das Papsttum (¶ Paschasius II, ¶ Gelasius II und ¶ Calixtus II) in ihm seine beste Unterstützung gegen den deutschen Kaiser fand. Die erste Frucht der sich anbahnenden engen Verbindung des Papsttums mit F. war der 1. Kreuzzug (¶ Kreuzzüge), den das inzwischen durch Einflößung kirchlicher und religiöser Ideale verchristlichte französische Rittertum unternahm. — Eine weitere Herabdrückung der bischöflichen Stellung wurde durch die Gründung von ¶ Domkapiteln erreicht, die im Gegensatz zu den bisherigen grundbesitzenden und stark verweltlichten Kapiteln keinerlei Besitz haben durften, und deren Insassen die Mönchsgelübde ablegten. Auch diese Bewegung, die als Musteranstalten die Abteien St. Victor und Prémontré schuf, führte in F., von wo sie wiederum ausging, zu erbitterten Kämpfen zwischen alten und neuen Kapiteln. Das Königtum unterstützte dabei aus religiösem und politischem Interesse, das die Schädigung jeder selbständigen Macht gebot, die neuen Kapitel, und konnte sich in Zukunft immer enger mit dem schutzbedürftig werdenden Klerus verbinden. Da

inzwischen auch die Cluniacenser selber der verweltlichenden Tendenz des Feudalsystems und des Besitzes der Macht unterlegen waren, wurden als Heilmittel eine große Zahl neuer Ordenskongregationen geschaffen, so die ¶ Kartäuser von ¶ Bruno und vor allem die ¶ Zisterzienser von ¶ Bernhard von Clairveaux, die durch neue Einrichtungen das alte Mönchsideal zu verwirklichen strebten. — Auf die Blüte der kirchlichen Wissenschaft, die ¶ Scholastik, sei nur hingewiesen; ein Mann wie ¶ Abaelard trat ihr zwar entgegen, unterlag aber, von Bernhard von Clairveaux befehdet, in dem ungleichen Streit. Gleichzeitig stellten sich die ersten Vorboten der ¶ Mystik ein, aber auch manche Häresien traten bei der Intensität der kirchlichen Denkart jener Zeit ins Leben (¶ Apostelbrüder, 1, ¶ Katharer). — Die enge Verbindung zwischen König- und Papsttum drückt der folgenden Epoche das Zeichen auf. Ludwig VII (1137—1180) widerstrebte allerdings im Beginn seiner Regierung der reformierenden Geistlichkeit und suchte seine Stellung bei der Einsetzung der Bischöfe zu stärken, so daß eine Zeitlang das Land mit dem Interdikt belegt wurde, aber Bernhard von Clairveaux und Suger, Abt von St. Denis, schon Ludwigs VI bedeutender Ratgeber, bemühten sich mit Erfolg, einen Ausgleich herbeizuführen. Suger, der sich — im Gegensatz zu Bernhard von Clairveaux — ganz in den Dienst der heimatlichen Dynastie stellte, führte während des 2. Kreuzzuges (¶ Kreuzzüge), den der überaus fromme König wohl selber geplant hatte, den aber der Papst und Bernhard zu einem allgemein-christlichen Unternehmen ausgestalteten, mit glücklichstem Erfolg die Regentschaft in F. und wußte auch, selber ein Geistlicher, die Autorität des Königtums über den Klerus zu wahren. In Ludwigs Regierungszeit nach der Rückkehr von dem unglücklich verlaufenen Kreuzzug fiel der Beginn des Kampfes mit den Plantagenets in England, einem französischen Geschlecht, dem teils als angestammter Besitz, teils durch Erbschaft außer England fast die Hälfte F.s gehörte (Anjou, Poitou, Guienne, Maine und Normandie). In dem wechselvollen Kampf hatte beim Tode des Königs der Plantagenet zwar bei weitem die Uebermacht, Ludwig aber wurde schließlich durch das Papsttum geschützt, das er sich, der traditionell gewordenen Kapetingerpolitik folgend, durch seine Unterstützung im Kampf gegen ¶ Friedrich I Barbarossa verpflichtet hatte. Zur Zeit des Schismas, das damals eingetreten war, lebte ¶ Alexander III mehrere Jahre in F. und herrschte fast mehr als der devot untergebene König. Wenn so Ludwig selber nur wenig hervorragte, so machte doch die Idee des Königtums weitere Fortschritte. Der Feudaladel wurde zurückgedrängt, und es bahnte sich das Bündnis zwischen König- und Bürgertum an, das die Sozialgeschichte der folgenden Jhd.e beherrscht. — Ein Typus des auch in kirchlichen Angelegenheiten rein politisch denkenden Herrschers war Philipp II Augustus (1180—1223), dessen ganzes Streben auf Niederwerfung der großen Feudalherren, und besonders des stärksten von ihnen, des Königs von England, ging. Immer wieder trat er bei seinen politischen Unternehmungen in mehr oder minder starken Gegensatz zu den Päpsten. Erst nach langem Drängen, das bis zur Drohung mit dem Interdikt ging, beteiligte er sich am 3. Kreuzzug (¶ Kreuzzüge), kehrte aber schon nach der Einnahme von Akkon zurück, um den Krieg gegen England fortzusetzen. Die Vermittlung ¶ Innocenz' III zwischen ihm und Johann ohne Land wies er kühl und entschieden zurück, da der Papst in weltlichen Angelegenheiten nicht eingreifen dürfe. Als Johann (¶ England: I, 2) nach vielen Wendungen im Kampf der Vasall des Papstes geworden war und von diesem unterstützt wurde, war Philipp zum Aufgeben seiner weitgehenden Pläne gezwungen, triumphierte aber in der Schlacht bei Bouvines 1214 über das Bündnis seiner englischen, deutschen und flämischen Gegner und brachte den Stolz seines Volkes zum Aufflammen. Sein Wunsch, seine Ehe mit einer dänischen Prinzessin möge vom Papste geschieden werden, veranlaßte Coelestin III, F. mit dem Interdikt zu belegen; aber da Philipp dennoch nicht nachgab, und da die meisten Bischöfe die Verkündung des Interdikts verweigerten, mußte es wieder aufgehoben werden, und selbst der mächtige Innocenz wagte es nicht, in der Angelegenheit scharf durchzugreifen. — Ein weiterer Gegensatz gegen den Papst ergab sich in der deutschen Politik. Der Kandidat im Thronstreit nach Kaiser Heinrichs VI Tode war der Welfe Otto; da für Philipp der Neffe des englischen Königs der ärgste Feind sein mußte, erklärte er sich für Philipp von Schwaben; als sich aber Otto selber gegen den Papst wandte, hielt der französische König sich vorsichtig zurück, und erst in ¶ Friedrich II fand sich ein von beiden Gewalten begünstigter Thronbewerber. — Einen vollen Bruch mit dem persönlich frommen, aber politisch stets unabhängigen mächtigen König durfte sich der Papst doch nie erlauben, auch deshalb nicht, weil er in ihm einen Helfer im Kampf gegen die Ketzer fand, die den Süden F.s überschwemmten. Die ¶ Waldenser hatten sich seit etwa 1170 über weite Strecken ausgebreitet, und noch gefährlicher waren die ¶ Albigenser, die von Raimund von Toulouse beschützt wurden und die Oberhand über die Katholiken gewannen. Als ein Legat Innocenz' III von ihnen ermordet war, entstand ein grausam geführter Kreuzzug gegen sie unter Führung Simons von Montfort und im geheimen Einverständnis mit dem König. Erst Ludwig VIII (1223 bis 1225) übernahm auf Bitten des Papstes, aber auch auf Kosten der Kirche den Albigenserkrieg selber und faßte auf die Weise festen Fuß in dem eroberten Languedoc. — Wie in der äußeren Politik — zu der der Albigenserkrieg ja zu rechnen ist — so war auch in der inneren die Machtstellung Philipp Augusts überaus groß. Durch Verträge mit den geistlichen Herren über Verwaltung ihres Gebietes durch den König dehnte er seine Herrschaft aus, da solche Verwaltung schließlich immer zur Annexion führte; er erhöhte den Machtbereich seines Gerichts, auch gegenüber der kirchlichen Gerichtsbarkeit, die gerade in dieser Zeit ihre Kompetenz auch auf weltliche Angelegenheiten auszudehnen strebte, er vernichtete die Unabhängigkeit der Großen, er zog die Bischöfe sogar wieder zum Kriegsdienst heran. Wenn er die Kirche schützte und selbst bereicherte, so forderte er dafür Gehorsam, zog sie zu Geldleistungen stark heran und setzte sich dabei über den Mangel päpstlicher Erlaubnis hinweg. Er konnte das mit um so größerem Nutzen tun, als die Kirche trotz aller Reformen

noch immer sehr reich war; noch immer lebten die Bischöfe als große Feudalherren. Dabei war der Klerus in rein kirchlichen Dingen stark abhängig vom Papste, und als die Universität Paris begründet wurde, entzog sie sich dem Bischof von Paris und wurde unmittelbar dem Papst unterstellt. Auf das innere Leben werfen religiöse Verzückungserscheinungen wie der Kinderkreuzzug (¶ Kreuzzüge) und die Ausbreitung der Häresien in Südfrankreich ein scharfes Licht. Eine große Neuerung bildete die Errichtung des Ordens der Dominikaner (¶ Dominikus) und des Franziskanerordens, die auch in F. sehr viele Niederlassungen errichteten und in Gegensatz zu den reich gewordenen ¶ Zisterziensern traten. — Eine ganz andere Stellung als Philipp August nahm der übertrieben fromme Ludwig IX, der Heilige (1226—1270), zu den Weltfragen ein. Sein einziges Ideal war nicht Eroberung, sondern der Kreuzzug; um ihn zu ermöglichen, suchte er, der Herrscher des mächtigsten Landes, daher zwischen Kaiser ¶ Friedrich II und Papst ¶ Gregor IX zu vermitteln. Und doch wurden nicht seine beiden mißlingenden ¶ Kreuzzüge das wichtigste Ereignis seiner Regierung, sondern die Festsetzung seines Bruders Karl von Anjou in Sizilien, wo der Papst ein Gegengewicht gegen die Staufermacht zu schaffen suchte. — Bei alledem behielt der fromme, aber willensstarke König die alte Obermacht über seinen Klerus. Mit päpstlicher Erlaubnis besteuerte er ihn hart für seine Kreuzzugsunternehmungen; als die Frage auftauchte, ob dem Papste das Besteuerungsrecht der geistlichen Güter zukäme, deren Nießnutz der französische Klerus hatte, und allgemein über die Finanzpolitik des hl. Stuhls und die großen Summen geklagt wurde, die er aus dem Lande zog, unterstützte der König doch den Papst, da er seine Einwilligung für die eigenen Geldforderungen nicht entbehren konnte. Auch bei der jetzt erfolgenden Einführung der päpstlichen ¶ Inquisition an Stelle der bischöflichen konnte der Papst auf Ludwigs Hilfe rechnen; nur war diesmal auch der Klerus ganz einverstanden, denn er hatte so gut wie der König von der schärferen Durchführung bedeutende finanzielle Vorteile.

5. Waren König- und Papsttum bisher eng verbunden gewesen, so wurde nunmehr der König Herrscher über den Papst. Es war der Zwist, in den Philipp IV, der Schöne (1285—1314), mit Papst ¶ Bonifatius VIII geriet, der dazu führte; denn dieser rollte die Prinzipienfrage über das Verhältnis von Papst und weltlicher Herrschaft auf, geriet aber an einen König, der, gestützt auf seinen Klerus und seine juristischen Ratgeber, die Frage mit weltlichen Machtmitteln rücksichtslos zu seinen eigenen Gunsten löste. Als der König Subsidien für den englischen Krieg von der Geistlichkeit forderte, und eine Minorität an den Papst appellierte, erließ dieser 1296 gegen Philipp die Bulle ¶ Clericis laicos. Da aber diese Bulle und eine ihr folgende in F. die größte Entrüstung erregten, mußte Bonifaz vollständig nachgeben. Der Streit brach von neuem aus, als der König den Bischof von Pamiers vor ein Gericht zog. Bonifaz verbot solches Vorgehen 1301 in den Bullen „Salvator mundi“ und „Ausculta fili“ und stellte die Theorie auf, der Papst stehe auch in weltlichen Angelegenheiten über den Königen. Wieder stieß er auf den stärksten Widerspruch in F. Mag auch Philipp die Bulle nicht verbrannt haben, so verbot er doch in den Generalständen von 1302, in denen die Adligen und Gemeinen ganz auf seine Seite traten und der Klerus schwächlich zu vermitteln suchte, seinen Geistlichen, zum Konzil nach Rom zu gehen, und erreichte, daß dies Verbot von den meisten Bischöfen befolgt wurde. Auf diesem Konzil führte der Papst, der sich durch Philipps Niederlage gegen Flandern in der Uebermacht fühlte, den Hauptschlag, durch die Bulle ¶ Unam sanctam. Als Philipp darauf den Papst für einen Ketzer erklären ließ und ein allgemeines Konzil vorschlug, das über seine Verurteilung befinden sollte, wurde er exkommuniziert. Aber diese Waffe blieb bei der Unterstützung Philipps durch die nationale Stimmung gänzlich wirkungslos. Schon Bonifaz's Nachfolger, ¶ Benedikt XI, trat den Rückzug an, und bei der bald erfolgenden Neuwahl siegte F. vollständig: ¶ Clemens V, ein Franzose, stand ganz unter französischem Einfluß; er betrat nie italienischen Boden und zog 1309 endgültig nach Avignon, er französierte das Kardinalskollegium, billigte das Vorgehen gegen Bonifaz und hob dessen Bullen teilweise auf. Die Abhängigkeit des Papstes nutzte der König am meisten bei dem Prozeß gegen die Tempelherren (¶ Ritterorden) aus, die sich durch ihren Reichtum verhaßt gemacht hatten. Den König lockte wohl nur ihr Geld; die Ketzereien, derentwegen er sie anklagen ließ, waren ihm ein Vorwand. Der Prozeß war so sehr eine Farce, daß selbst der Papst den Orden nur aufhob, nicht verurteilte (Konzil von Vienne, 1312). Gegenüber einem so selbstherrlichen König blieb die französische Kirche natürlich völlig abhängig: sie konnte nur auf den Synoden, auf denen sie den ihr auferlegten schweren Geldlasten zustimmen mußte, Klagen gegen die bürgerlich-juristischen Ratgeber des Königs vorbringen. — Die drei kurzen Regierungen der Söhne Philipps (1314—1328) haben nur im einzelnen Wandlungen gebracht, die Grundlagen blieben bestehen: die Entwickelung des bürgerlichen und städtischen Elements, die langsame Schaffung des modernen Staats durch Ausbildung der Behördenorganisation, die Zurückdrängung des Feudaladels. Bestehen blieb auch die Abhängigkeit der Päpste. — Mit Philipp VI (1328—1350) bestieg das Haus Valois den Thron und begann der 100 jährige Krieg gegen England, der sich aus politischen, dynastischen und kommerziellen Rücksichten erklärt. Philipp konnte dabei vollkommen auf die Unterstützung des Papstes in Avignon rechnen, auch Clemens Nachfolger, ¶ Johann XXII, war ein Franzose und ernannte hauptsächlich französische Kardinäle, da er Avignon ganz an die Stelle Roms setzen wollte. Er bewilligte auch trotz mancher Proteste große Geldforderungen des Königs. Niederlagen gegen die ausländischen Feinde (Schlacht bei Crécy 1346), innere Aufstände und furchtbare Bauernempörungen schwächten das Land unter Philipp und seinem Nachfolger; erst Karl V (1364—1380) brachte das Königtum wieder zu Ansehen und wußte seine Autorität gegenüber Papst und Klerus zu wahren. ¶ Urban V unterstützte zwar den König noch, suchte aber doch aus der Abhängigkeit herauszukommen und kehrte erst für kurze Zeit, dann 1370 noch einmal nach Rom zurück, wo er im selben Jahre starb. Bei der

Wahl seines 2. Nachfolgers trat 1378 das große Schisma ein (¶ Papsttum: I). Die französischen Kardinäle wählten gegen den Italiener ¶ Urban VI ¶ Clemens VII [1], dessen Anerkennung aber der König trotz kräftiger Unterstützung nicht durchsetzen konnte. Selbst die Pariser Universität erkannte ihn nur auf starkes Drängen des Königs an, weigerte sich aber dennoch später, von ¶ Gerson beeinflußt, in ihm den allgemeinen Papst zu sehen. Da trotz der Bemühungen Karls VI (1380—1422) klar wurde, daß der Welt kein französischer Papst aufzudrängen war, Clemens Nachfolger, ¶ Benedikt XIII [1], aber nicht zum Rücktritt zu bewegen war, brachte die Universität den Gedanken einer allgemeinen Kirchenreform auf (¶ Reformkonzile). Eine Versammlung des Klerus in Paris (1398) beschloß, Benedikt den Gehorsam zu kündigen, hatte aber selbst in F. geringen Erfolg, sodaß 1403 auf Betreiben der von ¶ Gerson und Pierre d'¶ Ailli unterstützten Großen, Orléans und Burgund, der Gehorsam wieder beschlossen wurde. Innere Wirren vermischten sich aufs engste mit diesen Streitigkeiten, schließlich ging sogar die Universität, von Jean Petit geführt, gegen Benedikt vor und stimmte für teilweise Entziehung der Steuern für den Papst (1407). Man sah diese „substractio partialis" als eine „Rückkehr zur alten Freiheit der gallikanischen Kirche" an; der König billigte sie in seinen Ordonnanzen vom Februar 1407, die erst 1408 verkündet wurden, als Benedikt den König exkommuniziert hatte. Da der König beide Päpste verwarf, suchte der französische Klerus in einer Versammlung vom August bis zum November 1408 die Lücke durch eine Art neuer Verfassung auszufüllen. — Das Konzil von Pisa 1409 (¶ Reformkonzile: II, 1), unter der geistigen Leitung der Pariser Universität stehend, schaffte das Schisma nicht aus der Welt. Erst das Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile: II, 2), auf dem d'Ailli, Gerson und andere Franzosen glänzten, machte ihm ein Ende. Der auf ihm aufgestellte Satz von der Superiorität des Konzils über den Papst wurde der Hauptpunkt des ¶ Gallikanismus: man verlangte außerdem größere Unabhängigkeit von der Kurie, so bei den Bischofswahlen, jährliche Provinzialkonzilien, das Recht der Pfründenverleihung; man betonte die nationale Kirche gegenüber der universalen und ging vor gegen den päpstlichen Zentralismus und Fiskalismus. Der französische Staat, der vom Bürgerkrieg der „Cabochiens" und „Armagnacs" durchwühlt wurde, und selbst die Universität unterstützten diese Forderungen anfangs kaum; erst nach einer Parteiveränderung im Innern wurden vom König auf dem Konzil die Freiheiten der Kirche und große Reformationen gefordert. Ein Konkordat brachte zwar Einigung, konnte aber die Ansprüche des Papstes nur mäßigen, nicht aufheben, und der Bürgerkrieg in F. brachte mit sich, daß das Konkordat nur für einen Teil des Staates galt. — Unterdessen hatten die Engländer, unterstützt von den burgundischen Königen, große Teile des Reiches besetzt; erst unter Karl VII (1422—1461) gelang es, mit Hilfe der ¶ Jeanne d'Arc den äußeren Feind zurückzutreiben und wesentliche innere Reformen durchzuführen. Durch diesen Sieg des Königtums wurde auch das Konkordat auf den von ihm beherrschten Teil F.s ausgedehnt. — Auf dem Baseler Konzil (¶ Reformkonzile: II, 3) hatte die „französische Nation" in scharfem Gegensatz zum hl. Stuhl gestanden, der sein Ansehen wieder auszudehnen suchte; der König stellte sich 1438 auf ihre Seite: die auf einer Reichsversammlung beschlossene pragmatische Sanktion von Bourges gab zum ersten Male eine offizielle Darstellung der gallikanischen Lehre und drängte die Macht des Papstes über die nationale Kirche bei den Pfründenverleihungen und den Geldforderungen stark zurück. Wenn die Päpste dies Gesetz auch niemals anerkannten, und wenn auch die Könige selber es nicht durchweg anwandten, so wurde es doch für die folgenden Jahrhunderte die Grundlage für die Beziehungen zwischen F. und den Päpsten. — Der Gedanke einer Kirchenreform war in den Schismen und den Streitigkeiten um die gallikanische Kirche untergegangen, der Klerus während des 100jährigen Krieges und der inneren Wirren so sehr verwildert, daß er sich bis zur Reformation, die durch diese Entartung begünstigt und teilweise erklärt wird, nicht mehr wesentlich erholt hat. Das mittelalterliche Mönchtum starb ab, und weder Regular- noch Säkulargeistlichkeit kam ihren eigentlichen Aufgaben irgendwie genügend nach. Die Periode, die mit so großen Erwartungen auf Reformen begonnen war, täuschte mindestens diese Hoffnungen durchaus. — Ludwig XI (1461—1483) vollendete das unter seinem Vorgänger begonnene Werk und dehnte F. bis fast an seine natürlichen Grenzen aus. Seinem persönlichen Charakter entsprechend, unterdrückte er die pragmatische Sanktion oder stellte sie wieder her und wandte sie an, je nach seinen augenblicklichen Zwecken; wie ein Despot beherrschte er die französische Kirche. Seine Politik weiser Beschränkung auf das eigene Staatsgebiet setzten seine Nachfolger Karl VIII (1483—1498) und Ludwig XII (1498—1515) nicht fort, sondern griffen über die Grenzen des unter ihnen vollkommen gewonnenen F.s hinüber, um in Italien festen Fuß zu fassen. Dadurch wurden die religiösen und kriegerischen Angelegenheiten mit einander verquickt, denn die Herrscher stießen mit den Päpsten der Renaissance zusammen, die auch ihrerseits Landesherren waren und italienische Interessen vertraten. Ihre Stellung zu den Franzosen richtete sich daher nach ihren Zielen in der weltlichen Politik. ¶ Alexander VI war ihnen günstig, ¶ Julius II, der italienische Patriot, feindlich. Einen endgültigen Erfolg hat diese Politik für F. nicht gehabt; es ist nicht gelungen, die Machtsphäre dauernd auf Italien auszudehnen. Nachhaltiger waren die Fortschritte im Innern: in der Beruhigung des Landes, seiner zunehmenden Zentralisierung und in der Reformierung der Parlamente.

6. Hatten schon im letzten Jhd. ¶ Humanismus und ¶ Renaissance — früher als in Deutschland — ihren Einzug gehalten, so brach mit der Regierung ¶ Franz' I (1515—1547), des glänzenden Renaissancefürsten, die neue Zeit vollends an. Seine Regierung wird in politischer Hinsicht durch den Gegensatz zur spanisch-habsburgischen Weltmacht, verkörpert in ¶ Karl V, ausgefüllt: es glückte Franz in den vielen Kriegen nicht, die italienischen Eroberungen festzuhalten, aber auch Karl blieb nicht eigentlich Sieger. Zu gleicher Zeit begann die Reformation von oben her einzudringen, hier unbestritten im Anfang als

eine Begleit- und Folgeerscheinung des Humanismus. ¶ Faber Stapulensis und Berquin sind die Hauptvertreter dieser ersten reformfreundlichen Generation, die mit der alten Theologie und den Schäden der Kirche aufräumen, nicht aber mit der Kirche selber brechen wollte. Diese Bewegung fand in ¶ Margaretha von Navarra, des Königs Schwester, ihre Beschützerin. Auch Luthers und Zwinglis Schriften fanden frühzeitig Eingang und Anhänger. Die Sorbonne und das Pariser Parlament führten den Kampf gegen beide Richtungen, die sich bald von einander trennten. Der Kampf wurde schnell zur grausamen Verfolgung, die Franz unterstützte, so wenig er auch persönlich eigentlich kirchliche oder religiöse Interessen hatte. — Es ist schwer zu glauben, daß die Richtung Fabers je einen großen Erfolg hätte haben können; auch die Lutheraner brachten es nicht zu irgend einer Organisation, obwohl sich die Bewegung in einigen Landesteilen zusehends ausbreitete. Erst als ¶ Calvin in sie eintrat, sie an sich riß und, seit 1541, von Genf aus beherrschte, wurde sie dem katholischen Glauben wirklich gefährlich. Der ¶ Calvinismus, in dem die der französischen Art entsprechendste, logische, auf den Intellekt einwirkende Form des Protestantismus zu sehen ist, wußte seine große Wirksamkeit vor allem durch die ihm eigene politische Organisation zu entfalten. Dazu ging das politische Streben des Calvinismus von Anfang an darauf hin, das ganze Land zu gewinnen. Allerdings fand er in Heinrich II (1547—1559 ¶ Calvinismus, 1) einen entschlossenen Gegner, der durch die Gründung der ¶ Chambre ardente und die Verbrennung ¶ Dubourgs seinem Willen zweifellosen Ausdruck gab. Aber nach seinem Tode kamen mit Franz II (1559—1560) und Karl IX (1560—1574) minderjährige Könige auf den Thron, und die Regentschaften ließen Raum für den Kampf der Parteien. Denn schnell wandelten sich jetzt die religiösen Parteien um in politische. Während die Guisen als die Führer der katholischen auftraten und die ¶ Hugenotten unter der Leitung der Bourbonen und Gaspards von ¶ Coligny standen, suchte die Königin-Mutter, Katharina von Medici, über den Parteien zu bleiben, indem sie es mit keiner ganz verdarb. Nachdem der Tumult von Amboise, 1560, von den Guisen unterdrückt war, und das Religionsgespräch von Poissy, 1561, in dem ¶ Beza der Hauptwortführer der Hugenotten war, eine Einigung nicht hatte herbeiführen können, brach die Periode der Bürgerkriege an (¶ Calvinismus, 1). Mehrere Friedensschlüsse und Religionsedikte konnten den Krieg, in den auch das Ausland unausgesetzt eingriff, nicht schlichten; erst der Frieden von St. Germain, 1570, schien den Hugenotten günstig genug zu sein, schloß aber für die Katholiken die Gefahr in sich, daß ihre Gegner einen „Staat im Staate" errichten könnten. Coligny, der jetzt am Hofe vorherrschte, holte nun zu einer größeren Politik aus, indem er durch eine Verbindung mit den aufständischen Niederlanden das Reich in antispanische Bahn zu bringen suchte, da eine solche Politik das Land ganz in die Arme des Protestantismus treiben mußte. Die Bartholomäusnacht (24. August 1572, ¶ Coligny, 3) vereitelte diese Politik: die Königin, die sich nicht von einer Partei und einem Manne beherrschen lassen wollte, befreite sich durch einen Gewaltakt. Die Frage, ob das Blutbad von langer Hand vorbereitet war oder erst im letzten Augenblicke geplant wurde, ist nach unserer bisherigen Kenntnis in letzterem Sinne zu beantworten. Die Kraft des französischen Calvinismus war im Kern getroffen. — Allerdings zeigte sich diese Wirkung erst nach längerer Dauer; denn die nun entstehende Mittelpartei der Politiker wußte doch 1576 wieder größere Freiheiten für die Hugenotten durchzusetzen. Da erfolgte die Gründung der katholischen „hlg. Liga", die unter Leitung der Guisen und von Philipp II von Spanien unterstützt, die schärfste Gegnerin des Königs Heinrich III (1574—1589) wurde, den sie, im Verein mit dem stets streng katholischen Paris, am „Tag der Barrikaden" tief zu demütigen wußte. Die Kriege waren immer mehr zu Fehden verfeindeter Adelsparteien geworden, denen die Religion, wenn auch meist unbewußt, nur Vorwand war. Nur wenige suchten, wie ¶ Du Plessis-Mornay, den alten Idealen Colignys treu zu bleiben. Die Ligue erzwang die Ausschließung des gefürchteten hugenottischen Königs von Navarra, des künftigen Heinrichs IV, vom Thron, verlor aber kurz darauf ihren besten Führer Heinrich von Guise: der König ließ ihn ermorden, wurde aber selber von einem Dominikanermönche wenige Monate später erstochen.

7. Wenngleich Heinrich IV (1589—1610), der erste Bourbonenkönig, gegen die Ligue und Philipp II siegreich war, so wurde doch klar, daß niemals ein hugenottischer König über F. herrschen konnte. Die überwältigende Mehrheit war katholisch geblieben, und der Einheitsdrang war von jeher in F. viel zu stark gewesen, als daß zwei Religionen neben einander im Staat möglich gewesen wären. Da zudem der Glauben für den König persönlich nur wenig bedeutete, tat er 1593 unter dem Einfluß des Kardinals ¶ Duperron den Schritt, wieder zum Katholizismus überzutreten; er öffnete sich dadurch die Thore von Paris, das er nicht hatte einnehmen können, wurde vom Papste anerkannt und war nach kurzer Zeit der unbestrittene Herrscher des nach 40jährigem Bürgerkrieg wieder geeinten F. Bald darnach beendete der Frieden von Vervins 1598 den Krieg gegen Spanien, das von der Stelle der ausschlaggebenden Großmacht zurücktreten mußte. — Im gleichen Jahr erließ Heinrich das Edikt von Nantes (13. April und 2. Mai 1598), das den Reformierten Gewissensfreiheit sowie freie Religionsübung in bestimmten Städten und Zulassung zu allen öffentlichen Aemtern zugestand, ihnen ihre eigene Verfassung ließ, Sicherheitsplätze und in mehreren Parlamenten (den sogenannten chambres mi-parties) die Hälfte der Richterstellen gab. Beide Parteien waren anfangs mit dem Edikt unzufrieden, aber bis 1600 konnte doch die Registrierung bei den Parlamenten durchgesetzt werden. Das Edikt verschloß zwar den Hugenotten ihr eigentliches Ziel, die Gewinnung des ganzen Landes, für immer, aber es gewährleistete ihnen doch sicheres Dasein und brachte ihnen die staatliche Anerkennung, und mindestens während der Regierung Heinrichs selber ist das Edikt im wesentlichen loyal ausgeführt worden. Heinrich suchte die Parität zwischen den beiden Konfessionen möglichst aufrecht zu erhalten; allerdings mußte er immer Rücksicht auf den Papst nehmen, und wenn er z. B. die tridentinischen Beschlüsse nicht publizierte, so

kam er dem Papst doch in der Zurückberufung der seit 1594 ausgeschlossenen Jesuiten entgegen. Der Kurie war das um so wichtiger, als die Jesuiten die natürlichen Gegner des Gallikanismus waren. Die 10 Jahre, die der König noch regierte, bis Ravaillac ihn ermordete, benutzte er, unterstützt von Sully, zu einer durchgehenden Neuordnung des ganzen Staates. In der äußeren Politik schritt er in der Richtung fort, die seit Franz I maßgebend gewesen war und es bis zum Ende des Ancien Régime fast durchgehends bleiben sollte: Bekämpfung der habsburgisch-spanischen Macht, die F. zu umklammern drohte, und Unterstützung ihrer Gegner, der Türken und der deutschen Protestanten.

8. Allerdings schlug Maria von Medici während ihrer Regentschaft für Ludwig XIII (1610—1643) eine spanienfreundliche Politik ein; nachdem aber Kardinal Richelieu die Leitung der Geschäfte übernommen hatte, wurde schnell in die alten Bahnen zurückgelenkt. Richelieu, unterstützt vom Pater Joseph, führte die herkömmliche Einheitspolitik fort und stieß daher mit den Hugenotten zusammen, die schon während der Regentschaft von neuem die Waffen ergriffen hatten. Sie kämpften jetzt kaum noch für rein religiöse oder kirchliche Interessen, sondern ließen sich stark von adeligen Elementen beeinflussen, die sich gegen die wachsende Allmacht der Krone erhoben. Wenngleich Richelieu persönlich ein frommer Katholik war, so sind doch seine Feldzüge gegen die Hugenotten (Belagerung von La Rochelle 1627/28) auch von seiner Seite nicht als eigentliche Religionskriege zu betrachten: er kämpfte für die Einheit des Staates und den Absolutismus der Krone gegen die Sonderstellung, die die Hugenotten nicht aufgeben wollten. Nachdem sie besiegt waren, wurde doch im Frieden von Alais 1629 das Edikt von Nantes erneuert. Das mit den Hugenotten verbündete England hatte Richelieu bekämpft; er unterstützte trotzdem wenig später die deutschen Protestanten und ¶ Gustav Adolf während des 30 jährigen Krieges, da jede Schwächung der habsburgischen Macht dem französischen Interesse förderlich war. Diese skrupellose und mit unendlichem Geschick durchgeführte Politik hatte den Erfolg, F. zur ersten Großmacht des Kontinents zu machen. Auch im Innern wußte der Kardinal alle Aufstände gegen seine antispanische und ausschließlich royalistische Politik siegreich zurückzuschlagen (die journée des dupes, 1630). Hand in Hand damit ging eine von ihm teils beeinflußte, teils geleitete katholische Renaissance-Bewegung, die sich auf alle alten Einrichtungen des katholischen Glaubens erstreckte und neue wirksamere schuf (Gründung der Congrégation de l'Oratoire de Jésus 1611, Aufblühen von ¶ Port-Royal in Paris). Zwischen dem Ultramontanismus, den vor allem die Jesuiten vertraten, und dem Gallikanismus hat Richelieu nicht grundsätzlich gewählt, aber seine Praxis war doch im wesentlichen die der gallikanischen Kirche. Allerdings beherrschte er dafür den Klerus durchaus und nahm ihn auch finanziell stark in Anspruch. — Die Haltung der Krone gegen die Hugenotten änderte sich unter Ludwig XIV (1643—1715), für den während seiner Minderjährigkeit ¶ Mazarin regiert hatte, vollkommen. Die Hugenotten bildeten längst nicht mehr eine organisierte politische Partei, sie hatten auch den Aufstand der „Fronde“ gegen Mazarin nicht unterstützt. Aber dem persönlich frommen, ja devoten König, der zudem den Absolutismus auf die Spitze trieb, waren abweichende religiöse Meinungen ein Frevel gegen Gott und gegen sich selber, und die Mehrheit des Volkes (z. B. die ¶ Gilden) dachte wenig anders als der König. Da sich die Bekehrung der Protestanten durch Predigt, Chikane und Zwangsmittel (¶ Dragonaden) nicht erreichen ließ, hob der König das Edikt von Nantes 1685 mit der Begründung auf, die erfolgte Bekehrung habe sein Bestehen überflüssig gemacht. Die Folge war, daß trotz des ausdrücklichen Verbotes mehr als 200 000 Franzosen nach Holland, England, Schweiz, Deutschland — besonders der große Kurfürst zog sie in sein Land — auswanderten und überall durch ihren Fleiß, ihre wirtschaftlichen Kenntnisse und Fähigkeiten der neuen Heimat einen wertvollen Zuschuß an Kräften brachten. Für F. aber war die Auswanderung der „Refugiés“ um so verhängnisvoller, als es großenteils gerade die besten, auch wirtschaftlich kräftigsten Elemente waren, die dem Lande entzogen wurden. Der Protestantismus als einheitliche Macht war damit vernichtet, die Hugenotten waren auch viel zu geschwächt und zu wenig organisiert, um eine allgemeine Widerstandsbewegung durchzuführen, nur in den Cevennen loderte nach 1700 der Camisardenkrieg auf (¶ Cavalier), der nur mit Mühe unterdrückt werden konnte. — Die Stellung Ludwigs zum Papsttum war nicht immer gleich. Der Anspruch des Königs, einziger Herr zu sein, führte ihn in Konflikt mit dem Papst (¶ Innocenz XI) in einer Geldfrage, die sich über ihre eigentliche Bedeutung ausdehnte. Die Kirche trat schließlich auf der Versammlung von 1682 unter ¶ Bossuets Leitung nach fruchtlosen Vermittlungsversuchen gegen den Papst auf und sprach in den „4 Artikeln“ den Vorrang der Konzilien über den Papst sowie die Gallikanischen Freiheiten aus; später gab der König, der eine grundsätzliche Stellungnahme in dieser Frage scheute, die 4 Artikel wieder preis und versetzte damit dem Gallikanismus einen schweren Schlag. Zur eigentlichen Entscheidung wurde die wichtige und mit großem Eifer begonnene Angelegenheit nicht gebracht, trotzdem die Verhandlungen mit Papst ¶ Alexander VIII noch jahrelang fortgesetzt wurden. Anders war die Stellung des Königs im Kampf der Jesuiten gegen den ¶ Jansenismus, da es sich hier um Fragen des Glaubens handelte. In dem Kampf, der gefährliche Dimensionen anzunehmen drohte, wurde 1668 eine Auskunft getroffen, bei der sich schließlich alle Parteien beruhigten. — Ging Ludwig im Innern in der Bekämpfung der Hugenotten weit über die bisher eingehaltenen Grenzen hinaus, so auch in der äußeren Politik, indem er — mit Erfolg — darnach strebte, den Landbesitz F.s zu vergrößern. Aber schließlich brachte Wilhelm III (I) von Oranien, der an Stelle der von Ludwig unterstützten Stuarts den englischen Thron bestiegen hatte (¶ England: I, 3), ein allgemeines Bündnis gegen den König zustande, dessen Erfolge den Glanz des französischen Königreichs wieder stark beschränkten. Ludwigs Regierung hatte F. die größte Höhe an politischer, kriegerischer und wirtschaftlicher (Colberts Merkantilsystem) Macht gebracht, sie hatte die größte Blüte der Wissenschaften und Künste herbeigeführt, aber sie endete mit

dem Niedergange des ganzen Staates, mit einem Stillstand auf allen Gebieten.

9. Das 18. Jhd. war daher auch in kirchlicher Hinsicht eins der unfruchtbarsten. Der reichgewordene Klerus kümmerte sich wenig um seine eigentlichen Aufgaben; große Geister, die wie ¶ Bossuet und ¶ Fénélon neue Gedanken in glänzender Form vorgebracht hätten, gab es nicht. Die geistigen Interessen wurden von den entweder antikirchlichen oder doch gleichgültigen Philosophen vertreten, den ¶ Enzyklopädisten, Argenson, ¶ Montesquieu, ¶ Voltaire und ¶ Rousseau, deren Schriften eine Revolution der Gesinnungen brachten (¶ Deismus: I, 3 b ¶ Aufklärung), die die politische Revolution vorbereitete. Die Angriffe Voltaires auf die Kirche drangen tief in alle Schichten und halfen jenen Haß gegen alles Kirchliche und Religiöse zu verbreiten, der für die Revolution bezeichnend ist. Dabei dauerten doch die religiösen Diskussionen in der Geistlichkeit selber fort, vor allem in dem Streit der Jansenisten und Jesuiten, der — wie in allen romanischen Ländern — durch die Ausweisung der Jesuiten (1764) beendet wurde. Die Protestanten wurden selbst von einem so skeptischen Regenten wie Philipp von Orléans, der während der Minderjährigkeit des Königs regierte, und später von Ludwig XV (1715—1774) selber weiter verfolgt, und erst der von den besten Absichten erfüllte, aber durchaus schwache Ludwig XVI (1774—1793) gab kurz vor der Revolution ein neues Toleranzedikt (1787), das zwar den Katholizismus als Staatsreligion aufrechterhielt, aber doch der Verfolgung ein Ende machte und für die Protestanten sogar schon die Zulassung der Zivilehe bestimmte. Aber dies Edikt war im ganzen genommen doch auch ein Ausfluß der Gleichgültigkeit in religiösen Dingen, die das Zeitalter beherrschte. Der Zustand wurde verschlechtert dadurch, daß das Königtum, das die Leitung aller Angelegenheiten in die Hand genommen hatte, aufhörte, Leistungen für die Nation zu vollbringen: es war unfruchtbar geworden. Auch seine Weltstellung konnte es dem Lande nicht erhalten, sondern mußte die gefährlichen Folgen einer Politik ertragen, die mit der so natürlichen, antihabsburgischen Tendenz brach. Dazu stürzten die vielen Kriege, der Luxus am Hofe und in den höheren Gesellschaftsschichten, die Aussaugungspolitik der Beamten und die allgemeine Mißwirtschaft das Land in eine schwere finanzielle Krise. — Diese finanzielle Notlage ist der unmittelbare Anlaß zur Einberufung der seit 1614 nicht mehr zusammengetretenen Generalstände (Etats généraux) gewesen, für die wie alle Stände auch der Klerus in den „Cahiers de doléance" seine Klagen und Forderungen zusammenstellte. Aus ihnen ergibt sich, daß die Geistlichkeit im allgemeinen — es ist bei der großen Mannigfaltigkeit schwer, ein Durchschnittsbild zu gewinnen — ihre Stellung als erster Stand, ihre Vorrechte, besonders die Steuerfreiheit, sowie die Anerkennung der katholischen Religion als der einzigen aufrechterhalten wollte. Ueber die Hälfte des Klerus schloß sich dann doch dem dritten Stand (tiers état) an, der sich als Nationalversammlung konstituierte (Assemblée constituante 1789—1791). Ueber die weiteren Ereignisse ¶ Französische Revolution. Es folgten der Bastillesturm (14. Juli) und die „Erklärung der ¶ Menschenrechte" (26. August), die sich an ähnliche Erklärungen in einigen nordamerikanischen Staaten anlehnte und ihre letzte Wurzel in den Lehren Lockes und der Naturrechtler findet. In ihr wurde die Freiheit religiöser Meinungen garantiert, den Protestanten also die ersehnte Freiheit geschenkt. Es folgt die Abschaffung des Kirchenzehnten und die Heranziehung der Kirchengüter zur Deckung des Defizits. 1790 wurden die Mönchsgelübde abgeschafft, und da man den Klerus als besonderen Stand beseitigen wollte, wurde am 12. Juli die sog. Zivilkonstitution des Klerus beschlossen und dann gegen die einsetzende klerikale Gegenbewegung von den Bischöfen und Pfarrern der Eid gefordert, sich der Konstitution unterwerfen zu wollen. Daß der Papst jetzt endlich eine scharfe Verurteilung der Zivilkonstitution aussprach, entfachte die strenge Verfolgung der nichtvereidigten Priester. Man ging nun mit Riesenschritten auf dem eingeschlagenen Wege weiter, die Ehegesetzgebung wurde geändert, die Priesterehe gesetzlich erlaubt, die Führung der Zivilstandsregister den Behörden übergeben, die christliche Zeitrechnung abgeschafft. Der Nationalkonvent (1792—1795), der unter der Herrschaft der Jakobiner und Robespierres den König und später die Königin Marie Antoinette hatte hinrichten lassen, führte den „Kultus der Vernunft" ein; an seiner Stelle wurde bald die „Verehrung des höchsten Wesens" proklamiert. Aber dies war auch der Höhepunkt der Bewegung, die sich selber überstürzt hatte und einsah, daß auf diesem Wege Halt gemacht werden müßte. Der christliche Gottesdienst wurde nun wieder geduldet, die Konstitution vom 25. August 1795 erklärte die Religionsfreiheit. Unter der gemäßigteren Herrschaft des „Direktoriums" (1795—1799) wurden auch die Gesetze gegen die ausgewanderten Priester gemildert, allerdings nach dem Staatsstreich vom 18. Fructidor 1797 (4. Sept.), der die extremeren Republikaner wieder zur Herrschaft brachte, von neuem verschärft. Aber durch den aus Aegypten zurückkehrenden ¶ Napoleon, der durch den Staatsstreich vom 18. Brumaire 1799 (9. Nov.) das Direktorium gestürzt und sich zum ersten Konsul hatte proklamieren lassen, wurden die Gesetze gegen die nichtbeeideten Priester weiter gemildert, ja sogar Verhandlungen mit dem Papst ¶ Pius VII begonnen, da Napoleon erkannte, daß seine Regierung eines festen Rückhalts bedürfe, den die Kirche ihm geben konnte. Die Verhandlungen mit der Kurie brachten das Konkordat vom 15. Juli 1801 (¶ Französische Revolution, 6, ¶ Consalvi, ¶ Konkordate). Die Kirche verzichtete auf Rechtsansprüche an das während der Revolution veränderte Kirchengut, der Staat versprach seinerseits ein genügendes Gehalt zu zahlen. Durch die Formel, es werde anerkannt, daß die katholische Religion diejenige der großen Mehrheit der Franzosen sei, hatte man die Schwierigkeit umgangen, die im Anspruche der Kirche auf Anerkennung der katholischen Religion als Staatsreligion lag. Durch eine besondere Erklärung wurde 1802 bekräftigt, daß in diesem Satz nicht die Anerkennung eines Vorzuges der katholischen Religion vor der protestantischen (¶ Französische Revolution, 7) liegen solle.

10. Die Einführung des Konkordates stieß noch auf mancherlei Schwierigkeiten, da ein Teil der

bisherigen Bischöfe nicht, wie Art. 3 anordnete, ihr Amt niederlegen wollte. Erst im April 1802 konnte es zusammen mit zwei „Organischen Artikeln" (¶ Französische Revolution, 6) für den katholischen und den protestantischen Kultus als Gesetz veröffentlicht werden. Die Einrichtungen der Revolution waren damit wieder abgeschafft oder doch stark gemildert und u. a. die kirchliche Ehe wieder eingeführt. Die Kirche hatte doch einen großen Teil ihrer früheren Macht wiedererlangt, und das Verhältnis zu F. war wieder auf eine feste Grundlage gestellt worden. — Napoleon ließ sich im Dezember 1804 von Papst Pius VII zum Kaiser krönen; die Beziehungen zwischen ihnen waren stets abhängig von der Ausbreitung der französischen Herrschaft über Italien, das Napoleon zum größten Teil trotz päpstlichen Protestes dem Konkordat unterstellte. Als er aber von Pius den Anschluß des Kirchenstaates an seine gegen England gerichtete Politik nicht erlangen konnte, verleibte er im Mai 1809 den Kirchenstaat dem Kaiserreich ein und ließ den Papst, als dieser mit dem Banne antwortete, gefangen fortführen. Den Widerstand des Papstes, der die kanonische ¶ Investitur der vakanten Bischofssitze verweigerte, und den der französischen Bischöfe, die sich auf einem vom Kaiser einberufenen Konzil anfangs mit Pius solidarisch erklärten, konnte Napoleon nur mit den größten Schwierigkeiten brechen: das moralische Ansehen des Papsttums war während und sogar infolge der Revolution unendlich gewachsen. Um des Papstes ganz sicher zu sein, ließ der Kaiser ihn vor dem russischen Feldzug nach F. bringen und schloß nach seiner Rückkehr in rein persönlichen Verhandlungen mit ihm das Konkordat von Fontainebleau (25. Januar 1813) ab, das er wider des Papstes Willen, der es nicht anerkannte, veröffentlichte. Der baldige Zusammenbruch der napoleonischen Herrschaft verhinderte, daß es jemals eine Bedeutung erhielt.

In der Epoche der Restauration (Ludwig XVIII, 1814—1824; Karl X, 1824 bis 1830) ging in Fr. wie in ganz Europa, das unter dem Zeichen der heiligen ¶ Allianz stand, eine völlige Umkehrung der Gesinnung vor sich. Unter dem Einfluß von Männern wie ¶ Chateaubriand, de ¶ Maistre, ¶ Lamennais, ¶ Bonald vollzog sich eine Wiedererweckung des katholischen Glaubens und die Entstehung einer romantischen, royalistischen, vor allem aber ultramontanen Gesinnung, deren Anhänger sich bald zu einer klerikalen Partei zusammenschlossen. Auf der andern Seite war seit dem Zusammenbruche ganz Europas das Ansehen und die Macht des Papsttums außerordentlich gewachsen, war es doch die einzige Macht, die über den gebrechlichen Staaten zu stehen schien, und deren Daseinsgrund von Menschen unabhängig war. Und eben noch hatte diese Macht, die Napoleon schon fast zerdrückt zu haben schien, ihre Stärke dadurch erwiesen, daß sie im F. des Konkordates auch den Bischöfen ihre Stellen hatte nehmen können, die nach ihren eigenen Anschauungen rechtmäßige waren. Sie hatte also jetzt ein weit größeres Ansehen als vor der Revolution. Es war natürlich, daß das Königtum sich auf die legitimistischen Kräfte in F. stützte und ein Bündnis mit der neuen Partei einging; die erste praktische Folge sollte ein neues Konkordat werden, das an Stelle desjenigen von 1801 sowie der Organischen Artikel zu treten bestimmt war, und dadurch gleichzeitig gegen die Protestanten gerichtet war. Da die Kammern dem Plane indessen heftigen Widerstand entgegensetzten, mußte es wieder zurückgezogen werden. Mehr Erfolg hatte die Partei mit der sog. Kongregation (der Compagnie du Très-Saint Sacrement de Jésus), die großen, wenn auch sehr geheim bleibenden Einfluß auszuüben verstand und die legitimistischen Kreise leitete. — Die Forderungen des „Parti Prêtre" bestanden vor allem in der vollen Unabhängigkeit der Priester, der freien Einberufung von Synoden und Konzilien, dem Unterrichtsmonopol, der Aufhebung der Organischen Artikel, kurz in der fast vollständigen Wiederherstellung des vorrevolutionären Zustandes; ja ihre Forderungen gingen teilweise darüber noch hinaus. Der Kampf drehte sich vorerst hauptsächlich um die Jesuiten; diese wurden allerdings 1828 ausgeschlossen, als aber Karl X und sein Minister Polignac bald darnach von neuem in die Bahnen der katholischen „Ultras" einlenkten, kam es zur Julirevolution von 1830, die Ludwig Philipp (1830—1848) auf den Thron brachte. — Die Charte von 1830 hatte die Freiheit des Unterrichts versprochen; diesen für sich zu gewinnen, war nun das Hauptziel der eben geschlagenen Partei. Liberale Geistliche und Laien, wie ¶ Dupanloup, ¶ Montalembert, ¶ Lacordaire, vor allem ¶ Lamennais fochten gegen das Unterrichtsprivileg der staatlichen „Université" zu Gunsten geistlicher Schulen; der Kampf wurde in dem „Avenir", der Zeitung der Partei, und durch Schulgründungen, in den Kammern und den Gerichtssälen geführt, wurde aber für Lamennais und seine Freunde durch die Gegnerschaft der Jesuiten und des Papstes erschwert, bei denen ihr geistlicher Liberalismus Anstoß erregte. — Erst nach der Februarrevolution von 1848, die den „Bürgerkönig" Ludwig Philipp stürzte und Napoleon die Präsidentschaft brachte, wurden diese Fragen gelöst. Gleich dem ersten Napoleon hatte der Präsident ein starkes Interesse daran, den französischen Klerus für sich zu gewinnen: er ließ deshalb durch eine Expedition den aus Rom vertriebenen Papst ¶ Pius IX wieder einsetzen, er gab durch die berühmte Loi Falloux (1850; ¶ Falloux) den staatlichen Unterricht zum größten Teil preis und überantwortete ihn den Klerikalen. Der Klerus hatte vollkommen gesiegt, er zeigte sich dankbar, indem er Napoleons Staatsstreich vom 2. Dezember 1851, der ihm die Präsidentschaft für 10 Jahre gab, sanktionierte. Ein Jahr darauf wurde das 2. Kaiserreich proklamiert. — Napoléon III (1852—1870) stützte sich seinen Anfängen entsprechend während des größten Teiles seiner Regierung auf die Geistlichkeit und die klerikale Partei; um sich aber deren fortdauernde Hilfe zu sichern, mußte er auch mit dem Papste in gutem Einvernehmen stehen. Dies Interesse aber stieß sich mit seinen Plänen, die Einheitsbewegung ¶ Italiens gegen Oesterreich zu fördern, weil der von der Revolution geborene Herrscher das Recht der Völker, ihr Schicksal selber zu bestimmen, in dem liberalen Zeitalter unterstützen mußte, wenn er sich seinen Thron erhalten wollte. Wie nun, wenn sich die italienische Bewegung auf den Kirchenstaat ausdehnen würde? Im Anfange der 60er Jahre wurde diese Frage immer brennender, Napoleon schwankte und gab dadurch dem Papst und

der klerikalen Partei Anlaß zu scharfen Angriffen auf seine Politik. Auch in anderen Fragen entstanden Schwierigkeiten: die meisten französischen Erzbischöfe und Bischöfe veröffentlichten den römischen ¶ Syllabus trotz des Verbotes der Regierung, das die Autokratie des hl. Stuhles zu fürchten begann. — Obgleich die Franzosen 1866 den Kirchenstaat gemäß früheren Abmachungen geräumt hatten, setzte sich Napoleon doch wieder feierlich für die Freiheit Roms ein und ließ es von neuem besetzen, als Garibaldi dort eingefallen war. Es half Napoleon nichts, daß er nun in der inneren Politik in liberale Bahnen lenkte; er hatte keine Gelegenheit mehr, den Zwiespalt, der nun zwischen seiner inneren und seiner italienischen Politik entstehen mußte, zu lösen: eine der ersten Folgen seiner Absetzung (September 1870) war die italienische In-Besitznahme des Kirchenstaates (¶ Italien), den die französischen Truppen schon im August 1870 geräumt hatten.

11. Der französische Klerus hatte unter Napoleon seine beste Zeit erlebt, aber er war gleichzeitig immer abhängiger von der Kurie geworden: die französischen Bischöfe waren die stärksten Anhänger des Papstes auf dem ¶ Vatikanum; auch solche, die sich wie ¶ Dupanloup anfangs widersetzten, erkannten das Unfehlbarkeitsdogma schließlich vorbehaltlos an, und die ¶ Altkatholiken haben in F. unter ¶ Loysons Leitung nicht viel Boden gewinnen können. Wie aber stellte sich der Klerus jetzt zur dritten Republik? Im Anfange schien es, als sollte die Republik nur eine kurze Durchgangsstufe zur erneuten Errichtung der Monarchie sein, und darauf richteten sich die Wünsche der klerikalen Partei: das Königtum war stets ihr Beschützer gewesen; sie bekämpfte daher die Republik mit den schärfsten Mitteln und unterstützte die Royalisten. Die Republik beantwortete die Herausforderung, als sie sich seit dem Beginn der 80er Jahre immer mehr befestigte, in gleicher Weise, und es entwickelte sich ein geheimer Kriegszustand, der aber vorerst noch durch die guten Beziehungen zwischen dem Staat und der Kurie stark gemildert wurde. Diese beruhten vor allem auf der feindlichen Haltung der Republik gegenüber der Dreibund-freundlichen italienischen Monarchie. — In diesen Jahrzehnten vollzog sich nun aber in der französischen Gesellschaft eine tiefe Aenderung: je mehr das Vertrauen zur Republik, der Glaube an ihre Macht und Dauerhaftigkeit wuchs, um so mehr strebte man auch darnach, sie ganz auf eigene Füße zu stellen, und von der Leitung, die Rom in geistlichen Dingen ausübte, zu befreien. Dazu kam, daß der Klerus seiner Aufgabe anscheinend nicht ganz gewachsen war. Er wies jeden neuen Gedanken, der in dem regsamen Volke in geistlichen Fragen auftauchte, und besonders die wissenschaftliche theologische und historische Kritik zurück und bekämpfte sie leidenschaftlich und häufig mit wenig gewählten Mitteln. Es konnte nicht ausbleiben, daß im Klerus selber abweichende Meinungen zu Tage traten. Seit langem schon hatte ¶ Renan tiefen Einfluß ausgeübt, nunmehr traten die Bewegungen des ¶ Amerikanismus und des Modernismus (¶ Reformkatholizismus) auf und stellten bestimmte Forderungen. So wurde die offizielle Kirche von zwei Seiten her angegriffen. Immer mehr machte sich gegen Ende des Jhd.s die antiklerikale Stimmung geltend und verdichtete sich zur Forderung der Trennung von Kirche und Staat. Die innerpolitischen Folgen der „Dreyfuß-Affaire" brachten den Stein ins Rollen, da sich gezeigt hatte, daß die royalistischen und klerikalen Parteien den Bestand der Republik ernsthaft gefährdeten, zum mindesten ein gefährliches Spiel mit ihr spielten. Die radikalen und antiklerikalen Kammermehrheiten und Ministerien, die seit 1899 aufeinander folgten, setzten die Pläne mit äußerster Energie in die Tat um, manchmal wohl weiter als billig von der Kampfstimmung fortgerissen. Das Kabinett Waldeck-Rousseau ließ ein Gesetz votieren (1. Juli 1901), das die religiösen Kongregationen dem bürgerlichen Vereinsgesetz unterstellte, ihre Existenz von der staatlichen Genehmigung abhängig machte und allen Mitgliedern nichtgenehmigter Kongregationen das Unterrichten verbot. Das Ministerium des weit radikaleren Kultusministers ¶ Combes, das sich auf den „Bloc", die gesamte Kammerlinke, stützen konnte, setzte die Aufhebung aller nichtgenehmigten Kongregationen und zugleich ihrer Schulen durch und brachte schließlich ein Gesetz ein, das den Kongregationen jeglichen Unterricht untersagte und die binnen 10 Jahren zu vollziehende Aufhebung derjenigen anordnete, die nur für den Unterricht bestimmt waren. Am 7. Juli 1904 wurde auch dies Gesetz angenommen, das eine starke Auswanderung der Ordensleute nach anderen katholischen Ländern zur Folge hatte. — Unterdessen war auch die Frage der Trennung von Kirche und Staat und der Abschaffung des Kultusbudgets ernsthaft in Angriff genommen worden. Schon seit langen Jahren hatte man über die Frage in der Kammer diskutiert und abgestimmt, aber nur langsam war die Stimmenzahl für die Abschaffung des Konkordates gewachsen, trotzdem man das Kultusbudget schon 1885 beschnitten hatte. Aber Streitigkeiten mit der Kurie betreffs deren Disziplinargewalt über die französischen Bischöfe und der Protest Leos XIII gegen den Besuch, den Präsident Loubet (1899—1906) dem italienischen König in Rom abstattete — F. und Italien hatten sich einander genähert — hatten den plötzlichen Abbruch der diplomatischen Beziehungen zwischen dem Vatikan und F. zur Folge (Mai und Juli 1904). Nunmehr wurde ein Gesetzentwurf über die Trennung von Staat und Kirche ausgearbeitet. Allerdings ging Combes radikaler Entwurf nicht durch, vielmehr wurde der Kultusminister seinetwegen gestürzt, und sein Nachfolger Bienvenu-Martin legte im Februar 1905 einen gemäßigteren Entwurf vor, der sich an denjenigen anschloß, den ¶ Briand in der Kommission ausgearbeitet hatte. Dieser wurde am 9. Dezember 1905 Gesetz: die Gewissens- und Kultusfreiheit und der Schutz des Kultus wird darin zugesichert, staatliche pekuniäre Unterhaltung und Anerkennung eines Kultus aber versagt. Die Kirchengüter sollen auf Grund einer Inventur Kultusvereinen übergeben werden, deren Bildung erwartet wird. Bilden sich solche Kultusvereine nicht, so werden die Kirchengüter öffentlichen wohltätigen Stiftungen überwiesen. Das Kultusbudget wird abgeschafft; die kirchlichen Gebäude sind Staatseigentum, werden aber den Kultusvereinen unentgeltlich für den Kultus zur Verfügung gestellt. — Damit war das Kon-

kordat von F.s Seite aufgehoben. Papst ¶ Pius X hatte schon im März 1905 gegen den Entwurf protestiert und verdammte nun das Gesetz in der Enzyklika Vehementer nos, er verbot außerdem in einer Enzyklika vom 10. August 1906 (Gravissimo officii) die Bildung von Kultusvereinen; der französische Klerus unterwarf sich ihm bedingungslos. Die Aufnahme des Inventars der Kirchengüter, die an sich nichts Verletzendes hatte und eine notwendige Verwaltungsmaßregel war, führte zu großen Unruhen, da die katholisch denkende Bevölkerung und der niedere Klerus — zum Teil selbst der hohe — sich widersetzten. — Die vollkommen ablehnende Haltung des Papstes führte unter dem Ministerium ¶ Clemenceau (Okt. 1906—Juli 1909; Präsident ist seit dem 17. Januar 1906 Fallières) zu neuen Maßregeln. Da die Kultusvereine nicht gebildet waren, wurde die Uebernahme des Kirchengutes durch den Staat näher geordnet (2. Jan. 1907); doch wurden die Güter, die aus frommen Stiftungen herrührten, Vereinen zur Unterstützung alter und kranker Geistlicher überlassen (13. April 1908); indessen hat der Papst auch die Bildung solcher Vereine verboten. — Ein katholisches öffentliches Kirchenrecht besteht demgemäß in F. heute überhaupt nicht, während sich die protestantische Kirche und auch die französischen ¶ Freikirchen dem Trennungsgesetz unterworfen haben und nach ihm leben. Der Kampf dauert, auch seitdem Briand die Ministerpräsidentschaft übernommen hat (Juli 1909), fort und dreht sich hauptsächlich um die staatlichen Schulen, deren Tätigkeit die Bischöfe angreifen.

12. Genaue statistische Angaben über die Anhänger der verschiedenen Konfessionen sind nicht vorhanden, da der Staat bei den Volkszählungen nicht nach der kirchlichen Zugehörigkeit fragt. Von den 39 Millionen Einwohnern F.s (4. März 1906: 39 252 267) werden indes nur 650 000 als Protestanten und etwa 100 000 als Israeliten angegeben; andrerseits gehört zu den übrigbleibenden 38 500 000 auch die große, wachsende und nicht abzuschätzende Menge der Dissidenten. — Das katholische F. wird eingeteilt in 17 Erzbistümer (Aix, Albi, Auch, Avignon, ¶ Besançon, Bordeaux, Bourges, Cambrai, Chambéry, ¶ Lyon, ¶ Paris, ¶ Reims ¶ Rennes, ¶ Rouen, Sens, Toulouse und Tours) mit 67 Suffraganbistümern. Dazu kommen noch in den Kolonien 3 Erzbistümer (Karthago und Algier in Afrika, Pondichéry in Ostindien), 5 Bistümer, von denen drei Suffraganbistümer von Bordeaux sind (St. Denis auf Réunion, Basse Terre auf Guadeloupe und St. Pierre auf Martinique), sowie 24 Apostol. Vikariate und 6 Apostol. Präfekturen. — Auch über die kirchlichen Genossenschaften lassen sich seit dem Vereinsgesetz und der Trennung von Staat und Kirche keine genauen Angaben mehr machen. 1901 gab es 152 männliche Orden und Kongregationen mit etwa 30 000 Mitgliedern und 1511 weibliche mit etwa 184 000 Mitgliedern. Doch haben sich diese Zahlen seither jedenfalls sehr stark verändert. Nach der Regierungsdenkschrift von 1900 repräsentierte der gesamte Immobiliarbesitz der Orden und Kongregationen einen Wert von mehr als einer Milliarde Frks. — Die Kirche unterhielt 5 kathol. Universitäten resp. Fakultäten in Paris, Toulouse, Angers, Lyon und Lille. — Die Protestanten zerfallen in Reformierte und Lutheraner. Jene unterstehen dem Zentralrat und 101 Konsistorien, die Lutheraner einer Generalsynode und 6 Konsistorien. Beide Richtungen haben die protestantische Fakultät der Pariser Universität gemeinsam, die Reformierten außerdem eine theologische Fakultät in ¶ Montauban. Ueber die französische Freikirche ¶ Freikirchen: III. — Die Israeliten unterstehen einem Zentralkonsistorium und 4 Konsistorien. — Das Kultusbudget ist noch nicht vollkommen abgeschafft, da noch Pensionen ausgezahlt werden, beträgt aber nur noch etwa 42 Mill. Frks.

Eine neuere Kirchengeschichte F.s ist nicht vorhanden; Guettée: Hist. de l'église de France, 12 Bde., 1854—56, und J. R. Jager: Hist. de l'église cathol. en France, 19 Bde., 1862—73, sind veraltet. — E. Lavisse: Hist. de France, 8 Doppelbände, 1903—08 (bis 1715), wird noch fortgesetzt und ist auch für die Kirchengeschichte vorzüglich; — G. Monod: Bibliographie de l'hist. de France, 1888; — A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands, besonders I, 1904$^{3-4}$ u. II, 1898^{2}; — A. Werminghoff: Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905; — L. Duchesne: Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule I, 1907^{2}; — P. Fournier: Officialités au Moyen-âge, 1880; — Tanon: Hist. des tribunaux de l'inquisition en France, 1893; — P. Viollet: Hist. des institutions polit. et administrat. de la France, 3 Bde., 1890—1903; — H. Denifle: La désolation des églises . . . en France pendant la guerre de cent ans, 2 Bde., 1897—99; — N. Valois: La France et le Grand Schisme, 4 Bde., 1896—1902; — G. Desdevises du Dezert: L'église et l'état en France (1598—1906), 2 Bde., 1907—08; — P. Imbart de la Tour: Les origines de la réforme, 2 Bde., 1905—1909; — G. de Félice: Hist. d. protestants de France, 1873^{5}; — Haag et Bordier: La France protestante, 10 Bde., 1846—52; 5 Bde., 1877—87^{2} (unvollendet); — J. Guiraud: L'église et les origines de la renaissance, 1902; — L. v. Ranke: Französ. Geschichte, vornehmlich im 16. u. 17. Jhd., 6 Bde., 1876—77^{4}; — M. Philippson: Das Zeitalter Ludwigs XIV, 1889^{2}; — Revolutionsliteratur ¶ Französische Revolution; — Ant. Debidour: Hist. des rapports de l'église et de l'Etat en France, 1789—1870, 1898; — F. Despagnet: La République et le Vatican, 1906; — J. B. Sägmüller: Die Trennung von Kirche und Staat, 1907; — R. Geigel: Die Trennung von Staat und Kirche in F., 1908. — Das französische Gesetz vom 9. Dez. 1905 über die Trennung der Kirchen vom Staate. Originaltext. 1906, Tübingen (Mohr). — Statistisches in KHL I, S. 1507 ff; — RE^{3} VI, S. 172 ff. Ellan.

Franz von Assisi (etwa 1181—1226).

1. Bis 1216; — 2. Bis 1221; — 3. Bis zu seinem Tode.

1. F. ist die eindrucksvollste, anziehendste Persönlichkeit des an Heiligen und Ketzern so reichen 13. Jhd.s. Als Sohn eines vermögenden Tuchhändlers spielte er herangewachsen unter der ihr Leben genießenden Jugend Assisis eine führende Rolle. Neben französischen Sprachkenntnissen, die ihm der kaufmännische Verkehr des Vaters nahebrachte, lernte er auch Latein, doch waren und blieben ihm gelehrte Neigungen ganz fern. Sich auszuleben, sei es in heiterer Geselligkeit, sei es in kriegerischen Abenteuern, war sein Bestreben. Da haben in den Jahren 1204—06 Krankheit, Visionen, Träume ihn in ganz andere Bahnen gezogen — nach wiederholtem Rückschlag. Daß er seinen Ekel vor den Aussätzigen in barmherzige Liebe zu wandeln vermochte, erschien ihm nachmals als der Anfang seiner inneren Läuterung. Nun vollzog er zum

Staunen der Welt, zum Kummer des Vaters den Verzicht auf Glanz und Reichtum. Sein Vermögen wollte er einem Priester für Kirchenbau und Armenpflege übergeben. Abweichend von Petrus Waldes (¶ Waldenser), mit dessen Anfängen diejenigen F.s — ohne nachweisbaren Zusammenhang — auffällige Verwandtschaft zeigen, lehnte sich F., als er seine Habe weggeben wollte, wie nachher (Febr. 1208 oder 1209) bei der Aufnahme der Aussendungsworte Jesu (Mtth 10,7 ff) an die Diener der Kirche an. Dieses Herrenwort bewirkte seine Wendung zum armen Wanderprediger. F. hatte das Ziel seines Daseins, Erneuerung des religiösen Lebens der Christenheit in Armut, Demut und Nächstenliebe, auch in buchstäblicher Nachahmung des apostolischen Lebens erkannt. Er nahm Kutte und Strick und nahm das Amt des Bußpredigers auf. Bald gewann er Genossen, die gleich ihm ihre Habe von sich warfen und als arme Bußprediger oder als Pfleger der Kranken und Elenden in fröhlicher Besitzlosigkeit umherzogen (¶ Franziskanerorden). Diese freie Vereinigung der zwölf Genossen wollte F. auch keineswegs zu einem Orden gestalten, als er nach Rom zu Papst ¶ Innocenz III zog, Erlaubnis für seine Missionstätigkeit und Bestätigung der kurzen, wesentlich aus Bibelsprüchen bestehenden Regel zu erbitten. Demütig, selbstlos, nach Innen gewandt und ohne Anlage für organisatorische Gestaltung, durchdrungen von Hingebung und Verehrung für die Kirche, so erscheint er in allen Stadien seines Lebens, so trat er auch dem großen Hierarchen Innocenz gegenüber, und dieser war klug genug, die Bußpredigt dieser demütigen Männer zu segnen und ihnen für die Zukunft, wenn ihre Zahl sich gemehrt habe, weitere Gunst zu versprechen. Das Leben, das F. und die Seinigen, zurückgekehrt in die umbrische Heimat, führten, übertraf das hergebrachte mönchische Ideal durch gesteigerte Askese, aber es wich sonst ganz von Kloster- und Eremitenleben ab. Nur zuweilen zogen sie sich zu einsamer Beschaulichkeit in eine abgelegene Zelle zurück. In der Portiunkulakapelle unterhalb Assisis, in deren Nähe sie sich einige Hütten erbauten, fanden sie einen Sammelpunkt. Eine andere der Kirchen, die F. früher wieder hergestellt hatte, San Damian, wurde die erste Heimstätte der Schwestern (¶ Damianistinnen ¶ Klarissenorden); denn in einem Häuschen bei San Damian hatte F. nach mancherlei Verfolgung die hl. Klara untergebracht, die 1212, achtzehnjährig, die drei Gelübde in seine Hände abgelegt hatte.

2. Aus dem Jahre 1216 erhalten wir eine höchst bemerkenswerte Schilderung der Minoriten von ¶ Jakob von Vitry. Am Sitz der in weltliche Händel ganz verstrikten römischen Kurie zu Perugia hat er im Hinblick auf den gleichzeitig dort anwesenden F. und die Minoriten Hoffnungen für die Zukunft gefaßt. Zugleich ist er Zeuge für die starke Anziehungskraft der neuen Gemeinschaft. Der Zufluß Vieler und der Eintritt Geistlicher, auch aus anderen Orden, mußte von großem Einfluß auf deren innere und äußere Gestaltung sein. — Den Anfängen der Mission bei den Ungläubigen, zu welcher F. selbst schon seit 1212 mit mehrfachem Mißgeschick ausgezogen war, gesellte sich seit 1219 die planmäßige Mission im ganzen Abendlande. 1217, als F. Genossen nach Tunis und Syrien sandte, hatte er selbst nach Frankreich gehen wollen. Da wurde er in Florenz abgelenkt durch Kardinal Ugolino, den späteren Papst ¶ Gregor IX. In ihm fand er einen neuen aufrichtigen Gönner seiner Gemeinschaft an Stelle des 1216 verstorbenen Kardinals Johann. Zwischen F. und Ugolino entwickelte sich eine herzliche Freundschaft, und Ugolinos organisatorische Begabung ist für die Gestaltung des ¶ Franziskanerordens von größter Bedeutung geworden, namentlich seit er — im Frühjahr 1220 — von Honorius III auf die Bitte F.s zum Protektor des Ordens bestellt worden war. Diese Anlehnung an die Kurie suchte F. damals, um Gefahren zu beschwören, die über seine Schöpfung hereingebrochen waren, als er Italien für längere Zeit verlassen hatte. Während zahlreiche seiner Brüder im Jahre 1219 nach Frankreich, Deutschland, Ungarn, Spanien zogen, hatte F. sich nicht mehr abhalten lassen, zu den Ungläubigen zu gehen, und zwar nach Aegypten, zur Zeit des Kreuzzugs von Damiette (¶ Kreuzzüge). Groß war der Eindruck des unerschrockenen Predigers Christi auf den Sultan. Von Palästina, das er dann aufsuchte, riefen ihn schon im Winter 1219—20 Nachrichten heim, die er über die Bestrebungen kleinerer Geister, sein Werk in ihrem Sinne auszubauen, empfing. Sie trachteten seine Gemeinschaft den anderen Orden anzuähnlichen mit strengeren Fastenvorschriften, mit Milderung der Armut. Zurückgekehrt, stieß F. in Bologna auf ein eben errichtetes Studienhaus und entbrannte in Zorn gegen diese Mißachtung seines Ideals, das ja jedes private und gemeinsame Eigentum ausschloß. Und doch war die Pflege der Wissenschaft, so sehr auch F. für die heilige Einfalt des Herzens von ihr fürchten mochte, auf die Dauer nicht fernzuhalten, nicht bloß wegen der Gelehrten des Ordens, sondern auch weil die Bekämpfung der Ketzerei und der Wetteifer mit anderen Orden ohne wissenschaftliche Studien erlahmen mußte. Wahrscheinlich eben jetzt, als er im Frühjahr 1220 an die Kurie kam, ist er mit ¶ Dominikus zusammengetroffen. Unter Vermittelung Ugolinos ist damals den Wünschen der ¶ Minister, welche auf Organisation, insbesondere Einführung des Noviziats, und auf eigene Anteilnahme an der Leitung des Ordens drangen, Raum gewährt worden. Betrübt über diese Antastung seiner Ideale gab F. seine offizielle Stellung an der Spitze des Ordens auf und machte den ihm besonders vertrauten Petrus Catanii zum Generalminister, nach dessen Tode im nächsten Frühjahr (1221) den Bruder ¶ Elias (von Cortona). Gesundheitsrücksichten mögen mitgesprochen haben; die Quellen sehen in F.s Unterwerfung unter das Gebot eines Andern einen Akt der Selbstdemütigung.

3. Natürlich war F. mit dem großen moralischen Ansehen, das ihm selbstverständlich verblieb, an der weiteren Gestaltung des Ordens in erster Linie beteiligt; er hat 1221 eine neue Regel entworfen; wahrscheinlich demselben Jahre gehört auch die Regel für die ¶ Tertiarier an, die F. mit Ugolino entwarf. Wenn die letzte Regel von 1223 (¶ Franziskanerorden) keineswegs als das eigenste Werk des F. anzusehen ist, so atmet dagegen in allen Teilen voll seinen Geist die väterliche Ermahnung an die Brüder aus seinen letzten Lebensjahren, vielleicht aus den letzten Monaten vor seinem Tode, das sogenannte Testament. Dieses vielbesprochene Schriftstück ist durchzogen von

wehmütiger Trauer über den Unterschied von Einst und Jetzt, zwischen dem schlichten demütigen Wanderleben der ersten Brüder und auf der andern Seite den großen Konventshäusern mit Studienbetrieb, dem privilegierten Dasein, das der Papst gewährte, dem stärker betonten Bettel, der zum Müßiggang verführte, dem Hochmut, der die Priester der Kirche nicht genugsam ehrte und vom Gehorsam gegen den Oberen wich. Wer billig urteilt, wird zugeben, daß die Wandelung der ersten Gewohnheiten und Anschauungen sich naturgemäß vollzogen hat. Mit Rücksicht auf die Kranken und Gelehrten konnte man sich nicht auf entlegene Eremitenzellen zur Unterkunft beschränken; und wenn dem Orden die Annahme von Eigentum versagt bleiben sollte, so mußte man sich helfen mit der Uebertragung des Eigentums an dritte Personen; die Kirche hätte die Ausbreitung des Ordens, der ein wirksames Werkzeug der Hierarchie zu werden versprach, unterbunden, wenn sie ihn nicht mit Privilegien gefördert hätte; die dienende Arbeit, die Handarbeit, die F. im Testament von allen Brüdern forderte, war aus mehr als einem Grunde tatsächlich nicht von allen zu leisten, wie hätte man sie einem Gelehrten, wie ¶ Antonius von Padua, zumuten sollen! Aber so unleugbar die Gewalt dieser Tatsachen war, so unberechtigt ist es, mit Sabatier dem Vertreter der Hierarchie (Ugolino) diese verständnisvolle Organisation im Sinne der rauhen Wirklichkeit zum Vorwurf zu machen, ihn als das böse Prinzip des Ordens auszurufen, so begreiflich ist es wiederum, daß F., der vom Organisator auch gar nichts hatte, mit tiefer Betrübnis auf die Abschwächung der ursprünglichen Ideale und auf die neue weltläufige Entwickelung blickte. Dabei hat er nie der Hierarchie die Schuld gegeben; dazu war er nicht frei genug. In dem Abfall der Brüder von der wahren Liebe und Demut sah er die Wurzel des Uebels. — Von F.s persönlichem Leben sind uns auch aus den letzten leidvollen Jahren außer dem Testament köstliche Erbstücke geblieben, Zeugnisse seiner tiefen seelischen Versenkung in das Leben und Leiden Christi: Die Weihnachtsfeier zu Greccio 1223 mit Krippe, Ochs und Esel und die Wundmale (Stigmata; ¶ Stigmatisierte), die er seit dem Herbst 1224 an sich trug, das Ergebnis einer seiner Visionen, das in der Geschichte auch anderer Religionen nicht ohne Seitenstück ist. Jene Weihnachtsfeier und der Sonnengesang, ein Lob- und Preislied Gottes in seinen Naturgebilden, das er als Sterbender zu Ende führte und von allen seinen Jüngern als Spielleuten Gottes in aller Welt gesungen wünschte, können uns eine Vorstellung erwecken von der packenden Anschaulichkeit seiner mit südländischer Lebhaftigkeit verlaufenden Predigt. Von ihr sind Dank der innerlichen Ergriffenheit und des dichterischen Schwunges, der ihm eigen war, warme Herzenstöne in die Predigt des späteren Mittelalters geflossen, sein persönliches Dasein hat den Künsten aller Art tiefgehende Anregungen gewährt. Der Gegenwart mit all den Bestrebungen, welche das Los der Armen und Kranken zu mildern suchen, steht F. wohl am meisten nahe als Held tatkräftigster Nächstenliebe. Ihr hat er sich in rastlosem achtzehnjährigem Wanderleben geopfert. Er verkörpert in sich den Uebergang von der Nachfolge im Leiden zur gleichzeitigen Nachfolge in den Werken Christi, den ¶ Bernhard von Clairvaux angebahnt hatte. Die Aehnlichkeit seiner Erscheinung mit derjenigen des Heilands ist oft betont worden. Erst 44 Jahre alt ist F. am 3. Okt. 1226 zu Rieti gestorben. Noch nicht zwei Jahr später, am 16. Juli 1228, hat sein Freund Ugolino als Papst Gregor IX seine Heiligsprechung vollzogen.

Die wertvollsten biographischen Quellen aus alter Zeit sind die beiden Vitae, die Thomas von Celano (vgl. RE[3] XIX, S. 717 ff) 1228 resp. 1244—47 verfaßte, ohne ein persönlich nahes Verhältnis zu F. gehabt zu haben, aber unter dem Anteil seiner vertrauten Jünger, mit naivem Wahrheitssinn, aber auch mit der Absicht erbaulicher Wirkung. Die zweite Biographie (Vita altera) spiegelt die inzwischen erfolgte Entwickelung des Ordens und die Wandlung der Anschauungen wider, indem er gegenüber der Abschwächung der Ordensideale die Ideale der Gründerzeit schärfer betont (Kritische Ausgabe beider: S. Francisci Assisiensis Vita et Miracula . . auctore Fr. Thoma de Celano . . rec. P. Ed. Alenconiensis, 1906). — Die Franziskaner des Collegium Bonaventurae in Quaracchi bei Florenz, gaben seit 1885 vier Bände Analecta Franciscana, Quellenpublikationen, heraus und seit 1908 eine vielsprachige Zeitschrift, das Archivum Franciscanum historicum. Die eigenen Schriften des F. sind am besten zu benutzen in: Analekten zur Geschichte des F. v. A., herausg. v. H. Böhmer, 1904; daselbst p. LXIII—LXXII eine treffliche Uebersicht über die Quellen und Literatur zur Gesch. des F. — Eine umfassende kritische Erörterung der Quellen bietet: Walter Goetz: Die Quellen z. Geschichte des hlg. F. v. A., 1904. — Dazu kommt die von Paul Sabatier begründete Collection de documents pour l'histoire religieuse et littéraire du moyen âge (seit 1898; bis jetzt sechs, von verschiedenen Gelehrten bearbeitete Bände) und die Opuscules de critique historique (seit 1901); — Zu der RE[3] VI, S. 197 ff genannten Literatur treten Herm. Fischer: Der hlg. F. v. A. während der Jahre 1219—21. Chronologisch-histor. Untersuchungen, 1907; — F. X. Seppelt: Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren (Kirchengeschichtl. Abhandlungen herausg. von Sdralek, Bd. 4, 1906, S. 51—79); — H. Thode: F. v. A. und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, (1885) 1904[2]; — P. Sabatier: Vie de S. F. d'A., (1893) 1907[34], ‡ deutsch 1897; — G. Schnürer: F. v. A., (1905) 1907[2]; — ‡ K. Wenck (in: Unsere religiösen Erzieher, hrsg. von B. Beß) I, 1908; — J. Jörgensen: Der hl. F. v. A., 1908; — W. Goetz: Assisi (Berühmte Kunststätten Bd. 44), 1909; — Heribert Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909; — Felice Tocco: Studii Francescani, 1909. **K. Wenck.**

Franz I (1494—1547), König von Frankreich, geb. zu Cognac als der Sohn des Herzogs Karl von Orleans und der klugen und tatkräftigen Luise von Savoyen. Zur Regierung kam er am 1. Januar 1515, nachdem sein Schwiegervater Ludwig XII, ohne männliche Erben zu hinterlassen, gestorben war. Politisch trat F. ganz in die Fußstapfen seines Vorgängers. Durch seinen Italienzug 1515 und den Sieg über die Mailand besetzt haltenden Eidgenossen behauptete er die französische Vormachtstellung in der Lombardei. Gleichzeitig erlangte er — nach einer Begegnung mit Papst ¶ Leo X, in Bologna — den Frieden mit der Kurie und den Abschluß des Konkordates vom 18. August 1516. Das Ereignis jedoch, das den tiefsten Einfluß auf die Politik F.s ausgeübt hat, ist sein Mißerfolg bei der Kandidatur um die Kaiserwürde im J. 1519, die Wahl ¶ Karls V. (¶ Deutschland: II, 2). Fortan galt es für F., seinen Staat vor der habsburgisch-burgundischen Umklammerung zu retten; es war ein Ringen voll tiefer Notwendigkeit, das mit einigen Unter-

brechungen von 1521 ab die Regierung beider Herrscher erfüllt, sie beide überdauert und erst im Frieden vom J. 1559 nach mannigfachen Wechselfällen seinen Abschluß gefunden hat. F. hat in 4 Kriegen gegen Karl V mit Ehren abgeschnitten. 1521 begann der Kampf, zugleich an 3 verschiedenen Stellen, in Oberitalien, an den Pyrenäen und an der niederländischen Grenze. Die bedeutsamsten Ereignisse sind die Niederlage der Franzosen bei Bicocca (1522), wodurch Italien verloren ging, der Abfall Bourbons (1523) und die Schlacht bei Pavia am 24. Februar 1525, in der F. selbst besiegt und gefangen genommen wurde. Im Frieden von Madrid (Febr. 1526) mußte er sich, um die Freiheit wieder zu erlangen, zu demütigenden Bedingungen verstehen, die er jedoch trotz heiliger Eide entschlossen war nicht zu halten. Schon im Mai 1526 war ein neuer Bund gegen Karl V fertig, die sog. heilige Liga von Cognac. Der Krieg hat gedauert bis zum J. 1529: im sog. Damenfrieden von Cambrai fand der Kampf ein vorläufiges Ende. Der dritte Krieg brach 1536 aus nach dem Tode Franz Sforza's von Mailand; ohne entscheidende Erfolge hat er sich hingeschleppt bis zum J. 1538, bis zum zehnjährigen Waffenstillstand von Nizza. Aber schon 4 Jahre später standen sich die Rivalen wieder in Waffen gegenüber: nach einem siegreichen Einmarsch des Kaisers in das Herz Frankreichs fand dieser letzte Krieg F.s gegen Karl seinen Abschluß im Frieden von Crespy (13. September 1544). Merkwürdig an diesen langwierigen Kämpfen ist das Fehlen jeglicher großen Schlacht seit Pavia: F. war vorsichtiger geworden, er hütete sich, abermals alles auf die zufällige Entscheidung eines Tages zu setzen; besonders aber trat, da meist an allen Grenzen Frankreichs gefochten wurde, eine derartige Zersplitterung der Kräfte ein, daß eine große Aktion sich von selbst verbot. Der Kampf mit dem Kaiser war ein nationaler Existenzkampf, und deshalb war F. jedes Mittel recht, durch das er seinen Gegner schädigen konnte. So nur erklärt sich sein viel verurteiltes Bündnis mit dem Sultan vom J. 1536, das in den Augen der Zeitgenossen wie ein Religionsfrevel angesehen wurde, das aber andererseits für die Entwicklung des Völkerrechts von ungeheurer Bedeutung geworden ist, insofern mit der mittelalterlichen Praxis gebrochen und die Einheit der abendländischen Christenheit preisgegeben wurde. Aus der politischen Notlage F.s I erklären sich auch seine Verhandlungen mit den deutschen Protestanten, während er im Innern — darin ein Vorgänger ¶ Richelieu's — seine neugläubigen Untertanen blutig verfolgen ließ (Waldenserverfolgungen). Endlich war er auch auf die Unterstützung der Kurie in seiner italienischen Politik angewiesen, weshalb ein wirklicher Anschluß an die neue Lehre, ein protestantisches französisches Königtum, von jeher ausgeschlossen war. Hinneigung zu den reformatorischen Ideen hat F. zu Beginn seiner Regierung wohl besessen, aber diese Begünstigung entsprang nicht so sehr religiöser Ueberzeugung, als der vermeintlichen Verwandtschaft dieser Bestrebungen mit denjenigen des Humanismus, und wohl auch dem Einfluß seiner Schwester ¶ Margaretha von Navarra (¶ Calvinismus, 1, ¶ Frankreich, 6). — Trotz seiner blutigen Strenge hat dieser ritterliche Herrscher, ein Förderer von Kunst und Wissenschaft, bei der Nachwelt mit Recht ein gutes Andenken hinterlassen — nicht nur deshalb, weil sich die Zeit seiner Herrschaft lichtvoll abhebt von dem düsteren Bild, das die Regierung seiner Nachfolger bis auf Heinrich IV kennzeichnet.

L. v. Ranke: Französische Geschichte I, 1877[3]; — F. Decrue: Anne de Montmorency I, 1885; — Julia Pardoe: Court and reign of Francis I, 1902, 3 Bde.; — V. L. Bourrilly: Guillaume du Belley, seigneur de Langey (1491—1543), 1905; — J. Ursu: La politique orientale de F. I (1515—1547), 1909. — Vgl. auch die Literatur über ¶ Karl V. **Hasenclever.**

Franz, 1. von Borgia (1510—1572), aus dem bekannten spanischen, seit dem 15. Jhd. auch in Italien mächtigen Adelsgeschlecht stammend, der dritte Ordensgeneral der Jesuiten (1565—72; ¶ Jesuiten, 4), denen er sich 1546 nach dem Tode seiner Gattin angeschlossen hatte. Er blieb noch bis 1550 Herzog von Gandia, dessen Jesuitenkolleg von ihm gestiftet ist, wurde 1551 Priester, war 1554—61 Leiter der spanischen und portugiesischen Ordensprovinzen. Ihm verdankt der Orden die Approbation des Exerzitienbüchleins (¶ Exerzitien, geistliche) durch die Bulle Pastoralis officii cura (31. Juli 1548) und die Möglichkeit einer ausgedehnten Tätigkeit im Reiche ¶ Karls V, an dessen Hof er lange Jahre gelebt hatte. Die Missionstätigkeit wurde unter ihm auch auf Peru (1568) und Mexiko (1572) ausgedehnt. Das Collegium Romanum (¶ Kollegien, römische) ist von ihm 1551 gestiftet. — F. ist schon 1671 heilig gesprochen, obwohl die Kanonisationsbulle erst 1724 von Benedikt XIII ausgefertigt worden ist; sein Tag: 10. Oktober.

KHL I, S. 1517 f; — KL[2] IV, S. 1815 ff; — RE[3] VIII, S. 769 f. — Die Monumenta historica Societatis Jesu I, X —XI, XV—XVI (1894, 1903/04, 1909) enthalten seine Briefe und Biographie; seine asketischen Abhandlungen (zuerst 1556) sind oft aufgelegt und in viele Sprachen übersetzt. **Zich.**

2. von Paris (1690—1727), jansenistischer Geistlicher in Paris; als strenger Asket gestorben infolge seiner Selbstpeinigungen; von den Appellanten (¶ Jansenismus) als Heiliger verehrt, zu dessen Grabe auf dem Kirchhof zu St. Medard in Paris man wallfahrtete (Heilungswunder). Wegen der ekstatischen Schwärmerei, die sich bei seinen Verehrern (Konvulsionäre genannt) unter dem Druck der durch ihre Nichtannahme der Bulle Unigenitus (1713) hervorgerufenen Verfolgung einstellte, ließ die französische Regierung den Kirchhof 1732 zumauern und militärisch absperren, ohne aber die Bewegung ersticken zu können.

KHL I, S. 1522; — Alb. Leroy: Le Gallicanisme au 18. siècle, 1892; — A. M. P. Ingold: Rome et la France: la seconde phase du Jansénisme, 1901. **Zich.**

3. von Paula ¶ Minimen.

4. von Sales (1567—1622), eine der einflußreichsten Persönlichkeiten der katholischen Gegenreformation, war als Sohn eines savoyischen Grafengeschlechts zu Annecy geboren, wurde in Paris von den Jesuiten erzogen, studierte in Padua die Rechte und unter dem Jesuiten ¶ Possevin Theologie, empfing 1591 die Priesterweihe und wurde dem in Annecy residierenden nominellen Bischof von Genf zur Seite gegeben, dessen Nachfolger er 1612 wurde. Er hat sein Amt gewissenhaft verwaltet, in Unterricht und Predigt sehr tätig und eifrig bemüht um die Bildung und Erziehung des Klerus, da er von Possevin gelernt hatte, daß dessen Unbildung der Hauptgrund für die Fortschritte der Refor-

mation gewesen sei. — Die katholische Kirche feiert ihn als den großen Ketzerbekehrer und Seelenhirten. Die Rekatholisierung der beiden Landschaften Chablais und Gex, die 1564 von Bern an Savoyen zurückfielen, war im wesentlichen sein Werk; die „Bekehrung" erfolgte durch Gewaltmittel (auch ¶ Dragonaden), nachdem seine friedlichen Bekehrungsversuche trotz hingebendster Arbeit gescheitert waren. Dagegen schlugen seine Absichten auf Genf, das sein Herzog 1612 durch einen nächtlichen Handstreich vergeblich zu überrumpeln versuchte, völlig fehl; sein törichter Versuch, den ergrauten ¶ Beza durch Bestechung zum Abfall zu bewegen, fand die gebührende Abfertigung. — F. ist das Urbild des vornehmen Beichtvaters der französischen Gesellschaft des 17. und 18. Jhd.s. Er vertritt eine gefühlsselige, quietistische ¶ Mystik mit starken Konzessionen an das Leben in den Salons, versteht in seinen Schriften geistreich und elegant zu plaudern und als geistlicher Freund der Frauen die Herzen der Damenwelt für seine Religiosität zu gewinnen. In enger Seelenfreundschaft lebte er mit Frau von Chantal; mit ihr zusammen begründete er 1604 den Frauenorden der Visitantinnen (¶ Salesianerinnen). Von seinen beiden Hauptschriften ist die auf Heinrichs IV Wunsch geschriebene Introduction à la vie dévote (1618) ein verbreitetes katholisches Erbauungsbuch geworden; der Traité de l'amour de Dieu gibt eine zusammenhängende Darlegung seiner mystischen Theologie. — 1665 wurde F. heilig gesprochen; seit 1878 gehört er zu den ¶ Doctores ecclesiae.

J. Ehni in RE³ VI, S. 224—228; — E. Gothein: Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation (in: Kultur der Gegenwart, hersg. von Hinneberg, 2. Teil, Bd. V 1), 1908, S. 166—168. **Heussi** und **Choisy**.

5. von Sickingen ¶ Sickingen.

6. Xaverius ¶ Xavier, Franz.

Franz Regis-Vereine ¶ Charitas, 5.

Franz Xaverius-Verein ¶ Heidenmission, kath.

Franzén, Franz Mich. (1772—1847), Bischof und Dichter, ¶ Schweden.

Franziskanerinnen vom 2. Orden des hl. Franz = ¶ Klarissenorden, ¶ Damianistinnen; — F. vom 3. Orden des hl. Franz ¶ Tertiarierinnen.

Franziskanerorden (Ordo fratrum minorum, abgekürzt O. F. M., d. i. Orden der „Minderbrüder"; Minoriten), neben dem Dominikanerorden (¶ Dominikus) der bedeutendste Bettelorden. Er erwuchs aus dem asketischen Kreise der „büßenden Brüder von Assisi" (viri paenitentiales de civitate Assisi), der sich seit 1209 an ¶ Franz von Assisi anschloß. Dieser dachte nicht an die Gründung eines eigentlichen Mönchsordens; er hat die allmähliche Umbildung seiner ganz freien Bußpredigergenossenschaft in einen Mönchsorden, die vornehmlich von dem Kardinal Ugolino (dem späteren Papst ¶ Gregor IX), und von dem Bruder ¶ Elias von Cortona betrieben wurde, mit ausgesprochenem Unwillen mit angesehen. Die erste Regel des Franziskus stand denn auch einer Klosterordnung noch völlig fern; die Regel von 1221, die bereits unter Ugolinos Einfluß abgefaßt ist, kommt einer Mönchsregel schon bedeutend näher; in der dritten Gestalt, die im wesentlichen ein Werk Ugolinos ist und 1223 von Honorius III bestätigt wurde (Regula bullata), ist sie zu einer förmlichen Klosterregel geworden. Die Geschichte des F. im engeren Sinne beginnt daher 1223. — Die ideelle Grundlage des Ordens bildet das Ideal der Nachfolge des armen Lebens Christi und der Apostel. Nicht bloß die einzelnen Ordensglieder müssen, wie in den älteren Orden, auf jeden Besitz verzichten, sondern auch der Orden selbst soll keinen Besitz, keine Häuser, keine Grundstücke usw. haben dürfen. Die Glieder leben nicht vom Ordensvermögen, sondern von freiwilligen Spenden, die ihnen gebracht werden, oder vom Ertrage ihrer Bettelgänge. Die Ordenstracht sollte die Armut wie die Demut zum Ausdruck bringen (grobes Gewand mit hinten herabhangender Kapuze, um die Hüften durch einen Strick zusammengefaßt; Schuhe nur in besonderen Fällen, ¶ Barfüßer). Das Gebiet des Ordens umspannte alle Länder, auch die der Ungläubigen, deren Missionierung bereits ¶ Franz v. Assisi in Angriff zu nehmen suchte. Unter dem an der Spitze des Ordens stehenden General (minister generalis, auf 12 Jahre gewählt) stehen die Provinzialen (ministri provinciales), deren jeder eine Ordensprovinz zu verwalten hat; jede Provinz ist in eine Anzahl Kustodien eingeteilt, jede mit einem Kustos als Leiter. Ein alle 3 Jahre zu Pfingsten abzuhaltendes Generalkapitel sämtlicher Provinzialen und nach Bedürfnis einzuberufende Provinzial- und Kustodialkapitel beraten über die Ordensangelegenheiten. Die Beziehungen zur Kurie vermittelt ein Kardinal als Protektor. Die Leiter der Konventshäuser, die der Orden bald in ziemlich großer Zahl durch Schenkungen erhielt, führten den Titel Guardian. Die Arbeit der Minoriten war, was sich aus der Entstehungsgeschichte des Ordens erklärt, nicht ausschließlich Arbeit am eigenen Seelenheil nach Art des älteren Mönchtums, sondern religiöse Wirkung auf die Laienwelt durch Bußpredigt, Beichtehören usw.; daher wurden ihre Konventshäuser nicht in der Einöde angelegt, wie die Benediktiner- und Zisterzienserklöster, sondern in den Städten. Weitgehende päpstliche Privilegien haben ihre Arbeit an den Laien erleichtert, vor allem das Vorrecht, in jeder Diözese ohne Erlaubnis des Bischofs zu predigen und Beichte zu hören. Daher war die Hauptwirkung des Ordens in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens die Uebertragung des mönchischen Geistes auf die Laienbevölkerung der aufblühenden Städte. Es entstanden (vereinzelt schon seit 1221) religiöse Laienvereine von Männern und von Frauen, deren Mitglieder in der Welt blieben, aber ihr weltliches Leben völlig in mönchischem Geiste führten und sich zu Werken der Barmherzigkeit, frommen Uebungen usw. verpflichteten. Das ist der sog. dritte Orden des heiligen Franz oder Orden der ¶ Tertiarier; als zweiter Orden gilt der weibliche Zweig der Franziskaner, der sog. ¶ Klarissenorden, gestiftet von Klara Sciffi (¶ Damianistinnen). Die Beliebtheit der Franziskaner beim Volk und die Zahl ihrer Niederlassungen wuchsen außerordentlich rasch. Das sog. Mettenkapitel (1221) vereinigte bereits gegen 3000 Brüder. In Deutschland entstanden die ersten Niederlassungen in Augsburg, Regensburg, Salzburg, Würzburg, Nördlingen. Die Tätigkeit der Minoriten wirkte freilich nicht bloß aufbauend, sondern teilweise auch zersetzend, da sie die Wirksamkeit der Pfarrer vielfach lähmten. — Im Innern erlebte der Orden eine überaus

bewegte Geschichte. Schon zu Lebzeiten des hlg. ¶ Franz von Assisi hat es an Streitigkeiten nicht gefehlt. Es kam unter den Franziskanern alsbald zu einer Parteibildung; gegen eine laxe Richtung, welche die ursprüngliche Strenge zu ermäßigen trachtete (fratres de communitate), kämpften die Rigoristen (Spirituales, Zelatores), welche an dem echten Franziskanerideal festhielten. Drei Jahrhunderte haben die Gemäßigten und die Schroffen miteinander um das Armutsideal gekämpft; in der ersten Hälfte des 14. Jhd.s erreichte der Streit seine schärfste Form (¶ Spiritualen). Im 15. Jhd. bildete sich aus der rigoristischen Partei eine eigene Kongregation, die ¶ Observanten; Leo X hat 1517 die Trennung des Ordens in die beiden Zweige der Observanten und der Konventualen definitiv gemacht, wobei er dem observantischen Zweige eine bevorrechtete Stellung gab. Der Aufschwung, den die Observanten infolgedessen nahmen, schädigte aber die Strenge ihrer Askese derart, daß neue, rigoristisch gerichtete Absplitterungen erfolgten, von denen die bekannteste der ¶ Kapuziner-Orden ist. — Die Zeiten des größten Einflusses der Fr. waren die letzten Jahrhunderte des Mittelalters; damals verfügte er über eine lange Reihe glänzender Namen, wie: ¶ Antonius von Padua, ¶ Elias von Cortona, ¶ Thomas von Celano, ¶ Bonaventura, ¶ Alexander von Hales, Roger ¶ Baco, ¶ Duns Scotus, ¶ Berthold von Regensburg, ¶ Jacopone da Todi, Wilhelm von ¶ Occam. Zur Reformationszeit war die innere Lage des Ordens nicht ungünstig; der äußere Rückgang, den er unter den Stürmen der Reformation in Deutschland, in der Schweiz, in den Niederlanden, in Dänemark und namentlich in England erlebte, wurde durch seine Missionserfolge in den überseeischen Ländern noch im 16. Jhd. einigermaßen ausgeglichen. Der Reformation fielen nur verhältnismäßig wenige Franziskaner zu; genannt seien ¶ Eberlin von Günzburg, Heinrich von ¶ Kettenbach, Friedrich ¶ Myconius, Johann ¶ Brießmann, Franz ¶ Lambert von Avignon. Zu den eifrigsten Gegnern Luthers gehörte der Franziskaner Thomas ¶ Murner. Schwere Verluste erlitt der Orden im Dreißigjährigen Kriege, dann wieder bei den großen Säkularisationen der napoleonischen Zeit. Zu Anfang des 20. Jhd.s zählte der größere seiner beiden Zweige, der der Observanten, etwa 17 000 Glieder und 1440 Häuser, der Zweig der Konventualen etwa 1800 Glieder und gegen 300 Häuser. In neuester Zeit erfreute sich der Orden der besonderen Gunst Leos XIII, der sich vor allem um die Vereinigung seiner Zweige bemühte. Pius X erließ Oktober 1909 anläßlich der siebenten Jhd.-Feier der Gründung des Ordens eine längere Enzyklika, nach der Observanten, Konventualen und Kapuziner als Zweige des einen Minoritenordens zu betrachten sind, von einander nur durch ihre besonderen Konstitutionen unterschieden; die Observanten dürfen sich seitdem nicht mehr als Minoriten schlechthin bezeichnen.

Heimbucher[2] II, S. 307—527, daselbst S. 308—322 reiche Literaturangaben. — Das Hauptwerk, aus älterer Zeit, ist: Lucas Wadding (O. M.): Annales Minorum, 8 Folianten, 1625—1654; — Neuerdings Her. Holzapfel (O. M.): Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909. — Weitere Lit. bei ¶ Franz v. Assisi. **Heussi.**

Franziskus, der hl., ¶ Franz von Assisi. — **Schwestern vom hl. F.** ¶ Elisabethinerinnen.

Französische Gemeinden in Deutschland ¶ Hugenotten.

Französische Revolution (1789—1804).

1. Vorgeschichte; — 2. Kampf um das Kirchengut; — 3. Zivilkonstitution des Klerus; — 4. Beseitigung des Christentums; — 5. Deistischer Kultus und Religionsfreiheit; — 6. Konkordat und Organische Artikel; — 7. Die französischen Protestanten in der Revolutionszeit.

1. Als Ludwig XVI 1774 auf den Thron kam, begrüßte ihn das Volk hoffnungsfreudig als le désiré, und in der Tat fehlte es dem neuen Herrscher (¶ Frankreich, 9) nicht an einem fast übertriebenen Reformeifer. Wenn trotzdem seine Regierung eine Zeit zunehmender Anarchie wurde, so lag das teils an dem ungeschickten und planlosen Vorgehen des Königtums, teils an seiner Unfähigkeit, eine wirklich durchgreifende Umgestaltung gegen die Opposition der reaktionären Parlamente herbeizuführen, in denen Adel und Geistlichkeit, die privilegierten Stände, herrschten. Auch der dritte Stand (tiers-état, Bürger und Bauern) beteiligte sich zunächst an dieser Opposition, deren hauptsächlichste Triebfeder die politische Machtfrage und deren Ziel eine verfassungsmäßige Beschränkung des absolutistischen Königtums war. Die der kapitulierenden Krone abgenötigte Berufung der Generalstände trennte die bisher Einigen und leitete den selbständigen Kampf des dritten Standes um die Gleichheit ein. Statt die Spaltung zu benützen und sich entschieden auf Seite des tiers-état zu stellen ließ sich die Regierung von den Privilegierten beraten, bewilligte nur die bedeutungslose Verdoppelung der Abgeordnetenzahl des dritten Standes und lehnte die gleichzeitig geforderte Abstimmung nach Köpfen ab. Daß Bürger und Bauern nicht daran dachten, sich hiermit abspeisen zu lassen, bewiesen mit erschreckender Deutlichkeit Schriften wie der „Katechismus des 3. Standes“ und vor allem der enthusiastische Traktat des Abbé Siéyes: Qu'est-ce que le tiers-état? Unter drohenden Vorzeichen traten am 27. April 1789 die Etats généraux zusammen.

2. Die Hauptsorge des Reichstages (seit 17. Juni Assemblée nationale) galt der Abwendung des Staatsbankerotts; da bot die Kirche mit ihrem ungeheuren Reichtum ein geeignetes Angriffsfeld. Jetzt sollte sich ihr enger Zusammenhang mit dem Feudalstaat rächen; die Erbitterung, die sich gegen diesen richtete, galt auch dem privilegierten Kirchentum. Obwohl Adel und Klerus nur etwa 1% der französischen Gesamtbevölkerung ausmachten, besaßen sie doch ²/₃ des Grundes und Bodens; bloß einen ganz geringen Bruchteil ihrer Einkünfte überließen sie großmütig dem Staate als don gratuit. Herrschsüchtig hatte die Geistlichkeit bisher über ihren Vorrechten gewacht. Als 1786 der Plan einer Besteuerung des Kirchenguts auftauchte, wies man entrüstet diesen Gedanken zurück. Trotz alledem blieb die Kirche zunächst von heftigeren Stürmen verschont, weil die Mehrzahl der klerikalen Deputierten sich unter Führung des Bischofs ¶ Talleyrand und des Abbé ¶ Grégoire dem 3. Stande anschloß, und weil die Bischöfe, von der allgemeinen Begeisterung angesteckt, in der Nachtsitzung vom 4. zum 5. August ihre feudalen Privilegien auf dem Altar des Vaterlandes opferten. Aber schon

kurz darnach kam die Kirchenfeindschaft der Majorität zu unverhohlenem Ausdruck. Das war kein Wunder; denn ¶ Deismus (I) und ¶ Aufklärung hatten auch in Frankreich weite Kreise des Bürgertums dem Katholizismus entfremdet, und dieser hatte kaum etwas dazu getan, sie zu halten und den allgemeinen Niedergang des religiösen und sittlichen Lebens zu verhindern. Die Kirche hatte im Wohlleben Energie und Spannkraft verloren; ihr Ansehen galt nicht mehr als unantastbar. Der ¶ Zehnte wurde, ungeachtet aller Fürsprache, ohne Ersatz aufgehoben, mit der Begründung, daß der Klerus nicht sein Eigentümer, sondern nur Nutznießer sei. Die endgültige Fassung der Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (26. Aug.) bezeichnete nicht, wie der Entwurf gewollt hatte, die Ausübung des Kultus als Menschenrecht, sondern garantierte bloß die Freiheit religiöser Meinungen, soweit diese nicht die gesetzliche Ordnung stören. Wegen der stetig wachsenden Finanzkrisis gibt der Klerus wohl oder übel seine Zustimmung dazu, daß alle irgendwie überflüssigen Kultusgeräte in den Münzstätten eingeschmolzen werden. Doch der Staat, der eine Deckung für die geplanten Assignaten (Papiergeld) braucht, ist mit diesen Opfern noch nicht befriedigt. Talleyrand selbst befürwortet den Antrag, 50 Millionen Livres von den kirchlichen Einkünften zur Bestreitung der öffentlichen Bedürfnisse zu verwenden, und Mirabeau erklärt das Kirchengut überhaupt als Staatseigentum. Nach dreiwöchiger leidenschaftlicher Diskussion siegt die radikalere Meinung mit 240 Stimmen Mehrheit (2. November). Alle kirchlichen Güter gelten künftig als Besitz der Nation, die ihrerseits für Armenpflege, Besoldung der Geistlichen und Unterhaltung des Gottesdienstes sorgt. Ein besonderer Ausschuß hatte zu prüfen, wie sich der kirchliche Besitz am vorteilhaftesten veräußern lasse; er verkaufte davon für 400 Millionen Livres an die Gemeinden und überließ diesen die weitere Verwertung. Der Klerus hatte noch bis zuletzt gehofft, das drohende Verhängnis abwenden zu können, aber selbst sein Anerbieten, die genannte Summe hypothekarisch auf das Kirchengut eintragen zu lassen, zu verzinsen und allmählich zu amortisieren, fand kein Gehör. Am 13. Februar 1790 wurden für immer alle die Orden und Kongregationen aufgehoben, die sich nicht mit Krankenpflege und Erziehungsarbeit beschäftigen, und den austretenden Mönchen und Nonnen staatliche Pensionen gesichert.

3. Nach der Beseitigung der finanziellen Selbständigkeit der Kirche schritt die Nationalversammlung dazu fort, durch eine neue Verfassung dem katholischen Kirchenwesen die letzten Reste seiner bisherigen Unabhängigkeit zu rauben. Auf Grund ausgedehnter Beratungen, die anderthalb Monate ausfüllten, kam 12. Juli 1790 die Zivilkonstitution des Klerus (Constitution civile du clergé) zustande. Die völlige Eingliederung der Kirche in das Staatswesen kam hier dadurch zum Ausdruck, daß die Zahl der Diözesen (bisher 134) in Uebereinstimmung mit der der Departements (83) gebracht wurde; entsprechend sollen sich die Pfarrsprengel mit den Kantonen decken. Neben die Bischöfe, die zugleich als Pfarrer ihrer Residenzgemeinde fungieren, treten zum Ersatz der Domkapitel mehrere Vikare mit beratender Stimme in allen kirchenrechtlichen Angelegenheiten. Bischöfe und Pfarrer werden mit einfacher Stimmenmehrheit gewählt, jene durch denselben Wahlkörper, der die Glieder der Departementsverwaltung ernennt, diese durch alle Aktivbürger eines Bezirks (also auch Akatholiken). Die gewählten Pfarrer werden durch die Bischöfe bestätigt, die befugt sind, die Betreffenden vorher auf Lehre und Wandel zu prüfen; ergibt sich dabei ein Anstoß, so steht der Weg schriftlichen Rekurses bei der weltlichen Verwaltung offen. Die Bischöfe sind durch die Metropoliten (im ganzen 10) oder den Provinzialsenior in ihr Amt einzusetzen ohne Beteiligung des Papstes. Ist es doch jedem französischen Bürger verboten, die Autorität eines ausländischen Bischofs oder seiner Legaten anzuerkennen, „unbeschadet der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft, welche mit dem geistlichen Oberhaupte der Kirche unterhalten werden wird". Die Besoldung der Geistlichen, auch die Sorge für die Pensionen, übernimmt künftig der Staat; an Gehältern werden (ungerechnet freie Wohnung) ausgesetzt für Erzbischöfe 50 000, für Bischöfe 20 000, für Vikare 2—6000, für Pfarrer 1200 —4000 Livres. Von allen wird ein öffentlicher Treueid gegenüber der Nation, dem Gesetz, dem König und der neuen Konstitution verlangt. Bis zu seiner Ableistung gelten alle geistlichen Stellen als erledigt, seine Verweigerung zieht den Amtsverlust nach sich. — Zumal in der letzten Forderung lag der Keim zu neuen Kämpfen. Ludwig XVI geriet durch die Beschlüsse der Nationalversammlung in eine fatale Lage; einerseits erwartete man von ihm unverzügliche Bestätigung der Konstitution, anderseits hatte ihn ¶ Pius VI noch vor Abschluß der Beratungen zum Widerstande ermahnt. In seiner Not wandte sich der König an den Papst, aber dessen Antwort enthielt keinerlei bestimmte Anweisungen und meldete nur, daß die Sache einer Kardinalskongregation zu weiterer Behandlung übergeben sei. Dem fortgesetzten Drängen des Parlaments muß sich Ludwig endlich fügen; 24. August gibt er der neuen Kirchenverfassung seine Unterschrift. Weniger nachgiebig zeigte sich die Geistlichkeit. Die bischöflichen Glieder der Nationalversammlung erklärten Pius ihre Bereitwilligkeit zum Widerstand und erbaten sich genauere Verhaltungsmaßregeln. $^4/_5$ aller französischen Bischöfe protestierten gemeinsam in der Exposition des principes gegen die Konstitution. Da sich allerorten im Klerus Widerstand regt, sieht sich das Parlament zu schärferen Maßnahmen genötigt und nimmt 27. November unter dem Eindruck einer mächtigen Rede Mirabeaus einen Antrag an, der binnen kurzem die Eidesleistung verlangt und den Widersetzlichen Verlust ihrer Stellen und der bürgerlichen Ehrenrechte androht. Auch dieses Dekret muß der mehr und mehr eingeengte König bestätigen; vergeblich hatte er durch einen Abgesandten versucht, den Papst zur Genehmigung der wesentlichen Punkte der Konstitution zu bewegen. Etwa 30% der in der Nationalversammlung sitzenden Kleriker legen unter Grégoires und Talleyrands Führung den Treuschwur ohne Widerstreben ab; die übrigen sollen 4. Januar 1791 nachfolgen. Aber ungeachtet aller Einschüchterungsversuche blieben die Geistlichen fast sämtlich standhaft. Dasselbe Schauspiel wiederholte sich im ganzen Lande; etwa 75% des Klerus verharrten im Widerstande. Nur in Paris waren

die Eidverweigerer in der Minderheit. — Der offenbare Mißerfolg des Parlaments, das gegen solchen passiven Widerstand einfach machtlos war und ansehen mußte, wie die aus dem Amte Getriebenen Privatgottesdienste einrichteten, machte dem Papste Mut zu kräftigem Eingreifen. Ein Breve vom 13. April, das sich an Klerus und Volk wandte, erklärte die ganze Konstitution für nichtig und alle auf Grund davon getroffenen Maßregeln (z. B. geistliche Wahlen) für ungültig und bedrohte die Abtrünnigen bei Hartnäckigkeit mit schweren Strafen. Die energische Sprache dieses Erlasses stand in so völligem Kontrast zu der bisherigen Zurückhaltung des Papstes, daß man anfangs das Breve vielfach für apokryph hielt; jedenfalls hatte es eine große Anzahl von Widerrufen des bereits geleisteten Eides und eine Verschärfung des Gegensatzes zwischen Nationalversammlung und Kirche zur Folge. Das Königtum rückt immer mehr auf die Seite der renitenten Priester; infolgedessen zieht das Scheitern des königlichen Fluchtversuches (20. Juli 1791) auch stärkere Bedrückungen der Geistlichkeit nach sich. In der Tat scheint sie bei dem ganzen Unternehmen ihre Hand mit im Spiel gehabt zu haben. Ebenso wußte der Papst darum und gratulierte etwas voreilig in einem aufgefangenen Schreiben zum Gelingen des Planes. Um sich an Pius für diese Einmischung zu rächen, annektierte Frankreich 14. September päpstliches Gebiet (Avignon und Grafschaft Venaissin). Gegen die Eidverweigerer aber ging die Nationalversammlung mit neuen Gesetzesbestimmungen vor: Oeffentlicher Kultus darf bloß in bestimmten Kirchen gehalten werden, an denen vereidigte Priester amtieren; die anderen kultischen Gebäude sind zu schließen und zu Privatgottesdiensten nur dann zu überlassen, wenn diese unter polizeiliche Aufsicht gestellt werden und ohne Beteiligung renitenter Geistlicher stattfinden. Wer nicht in Wochenfrist die Konstitution vor den Ortsbehörden beschwört, wird wegen Aufruhrverdachts überwacht. Widersetzt er sich den Anordnungen der Departementsverwaltung, so kann er bis zu einem Jahr eingesperrt werden; Aufreizung anderer wird mit zweijähriger Haft geahndet. — Jetzt endlich raffte sich Ludwig zu einem Veto auf; freilich war die Entwicklung schon zu weit vorwärtsgeschritten, als daß solcher Einspruch erhebliche Wirkungen gehabt hätte. Im Gegenteil werden die Reste des Alten immer gründlicher beseitigt. Schon gelegentlich der Beratung der Konstitution war bei Mirabeau und Robespierre der Gedanke der Abschaffung des ¶ Zölibats aufgetaucht; doch hatten beide es nicht gewagt, ihn im Parlamente zu vertreten. Jetzt fordert die Nationalversammlung die konstitutionelle Geistlichkeit ausdrücklich zum Heiraten auf, das durch keine gesetzliche Bestimmung verboten sei, ohne daß es freilich zu offizieller Beseitigung priesterlicher Ehelosigkeit gekommen wäre. Der Antrag, die besondere priesterliche Kleidung aufzuheben, findet einstimmige Annahme. Der fortdauernde stille Einfluß, den die unbeeideten Priester aller Ueberwachung zum Trotz ausüben, veranlaßt die Maßregel der Landesverweisung. Während der erste Beschluß darüber die Deportation von einem Gesuch von mindestens 20 Aktivbürgern abhängig gemacht hatte, verlangt die endgültige Fassung des Gesetzes (23. August 1792), daß alle sich Weigernden binnen 14 Tagen Frankreich nach vorheriger Angabe ihres Zieles zu verlassen haben. Widerspenstige werden nach der Strafkolonie Guyana transportiert, ohne Erlaubnis Zurückkehrende für 10 Jahre eingekerkert. Noch ehe die gesetzte Frist abgelaufen war, fielen Hunderte von Geistlichen, vor allem in Paris, der entfesselten Volkswut zum Opfer. Die Gesamtzahl der in die Verbannung Gehenden betrug etwa 40 000; sie wandten sich nach England, wo nicht weniger als $^1/_5$ eine Zuflucht fand, nach den Niederlanden, der Schweiz, Spanien und dem Kirchenstaat.

4. Mit alledem war das Ziel ein Stück näher gerückt, das Mirabeau bereits 1790 für die Revolution aufgestellt hatte: Il faut décatholiser la France. Wollte man es ganz erreichen, so mußte sich notwendigerweise an die Bekämpfung des Klerus die Ausrottung der katholischen Religion und des Christentums anschließen. Je länger, desto mehr trat diese Absicht hervor. Im Anfang der Bewegung hatte freilich die Nationalversammlung feierlich erklärt, in den Dingen der Religion und des Gewissens maße sie sich keine Gewalt an. Bei den Debatten über die Zivilkonstitution wurde von jansenistischer Seite geflissentlich die Uebereinstimmung der neuen Schöpfung mit der Heiligen Schrift und der alten Kirche hervorgehoben; keine Glaubenslehre sei dadurch dem Sinne nach berührt oder gar verletzt. Die tumultuarischen Szenen dagegen, die sich an die Veröffentlichung des päpstlichen Erlasses (s. o. 3) anschlossen, zeigen das Anwachsen des Hasses gegen die Kirche überhaupt; eine Karrikatur Pius' VI mit dem Breve in der Hand wird unter großem Beifall öffentlich verbrannt. Die Jakobiner vollends wendeten sich von vornherein gegen jeden Gottesglauben. Bei ihnen erregte es schon Anstoß, als Robespierre einmal von einer „Schickung der Vorsehung" sprach; man fand in solcher Rede keinen Sinn und eine bedenkliche Hinwendung zur „Sklaverei des Aberglaubens". Als Robespierre daraufhin mit warmen Worten für den Gedanken einer Gottheit eintrat, die „ganz besonders über der französischen Revolution zu wachen scheint", fand er unzweideutige Ablehnung. — Eine der letzten Taten der sterbenden Nationalversammlung war die Einführung von Zivilstandsregistern (¶ Civilstandsgesetzgebung) für Geburten, Trauungen und Todesfälle und der Ehescheidung nach Uebereinkunft beider Teile. Der 21. September 1792 zusammengetretene Nationalkonvent stellte eine bewußt unchristliche Zeitrechnung fest, die mit der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche (22. September), dem Tage der Erklärung Frankreichs zur Republik, begann und 24. Oktober 1793 in Kraft trat. Die neu benannten Monate zerfielen künftig in drei zehntägige Abschnitte; jeder Primidi sollte als Ruhetag gelten. Die am Schlusse bleibenden 5 Tage, die zu keinem Monat gehörten, wurden zu nationalen Festtagen (sansculottides) bestimmt. An die Stelle der bisherigen Kalendernamen traten Bezeichnungen, die sich auf Ackerbau und Jahreszeit bezogen. Immerhin hielt sich der Konvent zunächst von größeren Ausschreitungen gegen das Christentum fern. Die noch bestehenden Kulte erhalten die Zusicherung des Schutzes; eine Abordnung, die durch Kindermund (!) Abschaffung des Gebets „im Namen eines sogenannten Gottes" und gründlichen Unterricht „in den Grundsätzen der Gleichheit, der Menschenrechte und der Kon-

stitution" wünscht, wird kräftig abgewiesen. Aber immer mehr bekommt der ultraradikale Pariser Gemeinderat das Heft in die Hände; er veranlaßt 7. November 1793 die völlige Aufhebung des Christentums. Der Pariser Erzbischof ¶ Gobel verzichtet, gefolgt von seinen Vikaren, vor dem Konvent in feierlicher Rede auf die Funktionen als Diener der katholischen Kirche. ¶ Grégoire protestiert als einziger, ungeachtet aller Drohungen, gegen derartige Würdelosigkeiten. Zur Feier der Beseitigung des Christentums fand 10. November in der Pariser Notre-Dame ein Fest der Vernunft statt, die von einer Opernsängerin dargestellt wurde. Selbst der Konvent, der sich erst ablehnend verhielt, wurde durch eine geschickte Ueberrumpelung zur Teilnahme an dem abgeschmackten Mummenschanze gebracht. Natürlich fand das Beispiel im ganzen Lande zahlreiche Nachahmung: nicht selten wurden dabei Dirnen als Vernunftgöttinnen verwendet! Diese Orgien begleitete ein großer Kirchensturm, dem Kunstschätze von unermeßlichem Werte zum Opfer fielen; die ausgeplünderten Gebäude mußten oft genug als Viehställe dienen.

5. Dieser wüste Radikalismus der Pariser konnte auf die Dauer nicht lebensfähig bleiben; immerhin hätte er sich wohl länger behauptet, wenn sich nicht Robespierre mit mannhafter Opposition dagegen aufgelehnt hätte. 21. Nov. 1793 erzielte er im Jakobinerklub tiefen Eindruck mit einer Rede, die auf das Unvolkstümliche und Aristokratische der „Religion des Atheismus" hinwies und im Namen des Volkes die Idee eines höchsten Wesens verteidigte: „Wenn es Gott nicht gäbe, müßte man ihn erfinden". Infolgedessen erklärte sich der Konvent gegen die Geschmacklosigkeiten des Vernunftkultus und gewährte freie Ausübung des katholischen Gottesdienstes, ohne daß freilich dieser Beschluß überall befolgt worden wäre. 7. Mai 1794 entwickelte Robespierre seine religiösen Gedanken vor dem Konvent in einem ausführlichen Vortrage „über die Beziehungen der religiösen und moralischen Ideen zu den republikanischen Ideen", mit starker formaler und inhaltlicher Abhängigkeit von Anschauungen ¶ Rousseaus und St.-Justs. Bei aller forcierten Ablehnung priesterlicher Scharlatanerie, die Gott planmäßig verunstaltet habe, nannte er doch das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele schönste und unersetzliche Schöpfungen des menschlichen Geistes. Der folgende lebhafte Beifall galt wohl mehr der negativen als der positiven Seite der Rede; jedenfalls aber vereinigte sich der Konvent auf drei Thesen, welche die erwähnten beiden Ideen im Namen des französischen Volkes anerkannten, als würdigsten Kultus Pflichterfüllung bezeichneten und besondere Feste zu Ehren des Gottesgedankens einsetzten. Das erste dieser Feste (8. Juni), bei dem Robespierre als Oberpriester fungierte, unterschied sich in seinen Formen nur relativ von dem abgeschafften Vernunftkultus und bedeutete keine Abkehr von dem bisherigen Blutregiment. Obwohl der Stifter der neuen Einrichtung bald darauf selbst das Schafott besteigen mußte, brachte doch sein entschiedenes Eintreten für den Gottesgedanken einen dauernden Umschwung mit sich. Die deistisch gefärbte Frömmigkeit Robespierres fand zumal in den Kreisen der Gebildeten zahlreiche Anhänger und organisierte sich seit Anfang 1797 mit Unterstützung des Direktoriums als Gemeinschaft der ¶ Theophilanthropen. Bald übten sie ihren liturgisch reich ausgestalteten Naturkultus in 10 Pariser Kirchen; trotz raschem Verfall konnten sie sich behaupten, bis Napoleon (1802) sie aus den Kirchen vertrieb. Nun kehrte die Mehrzahl zur katholischen Kirche zurück, andere schlossen sich den Freimaurern an. — Die 2. Konstitution von 1795 proklamierte den Grundsatz der Religionsfreiheit für alle, die sich den republikanischen Gesetzen unterwerfen. Davon hatte natürlich der Katholizismus den unmittelbarsten Gewinn, wenn er auch noch mancherlei Bedrückungen ausgesetzt blieb (Verbot öffentlicher Gottesdienste, des Glockengeläuts und obligatorischer Kirchensteuern). Nur in dem Verfahren gegen die nichtkonstitutionelle Geistlichkeit trat vorläufig keinerlei Milderung ein; ja man bedrohte sogar die Zurückkehrenden mit der Todesstrafe. Nachdem der Rat der Fünfhundert 24. Aug. 1797 auf den Priestereid verzichtet hatte, verschlechterte sich die kirchliche Lage von neuem durch den Sturz der Regierung (3. Sept.). Der Klerus soll künftig beschwören, Königtum und Anarchie zu hassen, Republik und 2. Konstitution anzuerkennen. Jetzt fügten sich, um in der Heimat bleiben zu können, auch manche von denen, die sich früher geweigert hatten. — Erst das Konsulat (seit 9. Nov. 1799) veränderte die kirchliche Lage von Grund aus; freilich nur politische Berechnung war es, die dem ersten Konsul, ¶ Napoleon, eine möglichst beschleunigte Versöhnung mit dem Katholizismus erwünscht machte. Die Geistlichen brauchten künftig bloß Gehorsam gegen die neue Verfassung zu geloben; die noch vorenthaltenen Kirchen (z. B. Notre-Dame) wurden für den alten Gottesdienst freigegeben und die bisherigen Beschränkungen des Kultus beseitigt.

6. Damit war die nötige Grundlage für eine neue gesetzliche Feststellung des Verhältnisses von französischem Staat und katholischer Kirche geschaffen, über die Napoleon seit Mitte 1800 mit Papst ¶ Pius VII verhandelte. Aber man kam lange nicht vom Flecke, da die beiderseitigen Forderungen schlechthin unvereinbar waren. Erst Napoleons Drohung, die kirchlichen Angelegenheiten eigenmächtig zu ordnen, machte den Papst gefügig, und so kam 15. Juli 1801 die Convention entre le gouvernement français et sa Sainteté Pie VII zustande, die für die Kurie eine volle Niederlage bedeutete. Der Katholizismus wurde im Konkordat nicht als Staatsreligion, sondern nur als religion de la grande majorité des citoyens français anerkannt; das Kirchenvermögen blieb in der Hand des Staates, der dafür die Besoldung des Klerus übernahm (Erzbischöfe: 15 000, Bischöfe: 10 000, Pfarrer: 1000—1500 Livres). Dem ersten Konsul steht die Ernennung der Erzbischöfe und Bischöfe zu, die ihm Treue zu schwören haben; dem Papste verbleibt nur die Bestätigung der Ernannten. Als Pfarrer dürfen von den Bischöfen nur solche Kandidaten gewählt werden, die der Regierung genehm sind. 13. Aug. gab Pius schweren Herzens den getroffenen Abmachungen durch die Bulle Ecclesia Christi kirchenrechtliche Gültigkeit. Der Durchführung des Konkordats stellte sich als schweres Hindernis die Spaltung der Geistlichkeit in Konstitutionelle und Renitente ent-

gegen. Ein von Grégoire veranstaltetes Versöhnungskonzil war ergebnislos verlaufen, da die Eidverweigerer nicht erschienen. So blieb als einzige Möglichkeit der Verzicht aller Bischöfe auf ihr Amt, wozu ein päpstliches Breve aufforderte. Die Konstitutionellen fügten sich ohne große Schwierigkeiten und erhielten $^1/_5$ der bischöflichen Stellen; die zum Teil noch im Ausland lebenden Renitenten widersprachen meist hartnäckig, doch wirkungslos. Napoleon ließ seinerseits, ohne sich mit Pius in Verbindung zu setzen, das Konkordat durch zwei vorausgeschickte Organische Artikel ergänzen, welche die staatliche Abhängigkeit der Kirche noch stärker hervorhoben. Für das Ganze war bezeichnend die Berufung auf die Propositiones cleri Gallicani von 1682 (¶ Frankreich, 8), die dem Papste nur in den Spiritualia Gehorsam versprachen. Die Veröffentlichung kurialer Erlasse und der Zusammentritt von Konzilien und Synoden auf französischem Boden werden an die Erlaubnis der Regierung geknüpft. Die kirchliche Einteilung des Landes ist entsprechend der politischen Gliederung zu gestalten (10 Erzbistümer, 50 Bistümer). Der Staat erstattet von dem eingezogenen Kirchengut nur Pfarrhäuser und -gärten zurück. Das Recht der Erhebung von Stolgebühren bleibt bestehen, doch sind sie nur auf Grund eines bestimmten Tarifs zulässig, und grundsätzlich sollen kirchliche Kasualien unentgeltlich gewährt werden. Der republikanische Kalender wird zur Hälfte (Jahr- und Monatsbestimmung) beibehalten, im übrigen (Wocheneinteilung, Tagbenennung) tritt die alte Zeitrechnung wieder in Kraft; Anfang 1806 folgte die volle Wiederherstellung des gregorianischen Kalenders. Das ganze Kirchengesetz, das bis 1905 galt, wurde von Napoleon den gesetzgebenden Körperschaften erst vorgelegt, nachdem die extremsten Republikaner ausgeschieden waren; so erfolgte denn 8. April 1802 die Annahme gegen verschwindende Minderheiten.

7. Die französischen Protestanten wurden von den Stürmen der Revolutionszeit viel weniger getroffen als die Katholiken; im Gegenteil brachten ihnen gerade diese Jahre ganz wesentliche Erleichterungen. Bereits 1788 fand im Parlament das Gesetz über den bürgerlichen Stand der Nichtkatholiken Annahme. Die Protestanten erhielten dadurch das Recht, vor dem katholischen Ortsgeistlichen oder -richter gültige Ehen zu schließen, Eigentum zu besitzen, Erbschaften anzutreten, Geschäfte zu betreiben und anständig begraben zu werden. Dagegen mußten sie auch weiter die katholischen Kirchensteuern mittragen, durften keine besonderen Gemeinden bilden und blieben von allen öffentlichen Aemtern ausgeschlossen. Erst die Erklärung der Menschenrechte gewährte auch dem protestantischen Gottesdienst die Freiheit. Kein Wunder, daß man auf dieser Seite das Fortschreiten der Revolution mit freudiger Teilnahme verfolgte. Die im Anschluß an die Zivilkonstitution aufgestellte Forderung des Bürgereides der Geistlichen stieß hier kaum auf Widerstand, und ebenso wurde die 2. Konstitution von 1795 von den evangelischen Geistlichen ohne weiteres beschworen. Bei der widerlichen Szene am 7. Nov. 1793 (oben 4) beteiligte sich ein protestantischer Prediger, der „im Namen der Vernunft, der Philosophie und unserer erhabenen Verfassung" sein Amt niederlegte und die Republik als sein künftiges Evangelium und die Freiheit als seine einzige Gottheit bezeichnete. 1802 wurden die kirchlichen Angelegenheiten der lutherischen und reformierten Protestanten endgültig geregelt. Von jetzt an standen sie völlig gleichberechtigt in bürgerlicher und politischer Beziehung neben den Katholiken. Der Staat besoldet auch die protestantischen Pfarrer; Aenderungen in Lehre und Verfassung sind an das Plazet der Regierung gebunden.

Thiers: Histoire de la R. fr., 10 vol., 1823 ff, deutsch 6 Bde., 1846; — Thomas Carlyle: The French Revolution, 3 vol., 1834 f, ed. by J. H. Rose, 1902, neue Ausgabe in 2 Bdn., übersetzt von L. Daufalik (Hendel); — F. A. Mignet: Geschichte der fr. R., deutsch von Fr. Köhler (Reclam); — Heinrich von Sybel: Gesch. der Revolutionszeit 1789—1802, 5 Bde., 1897—1900^5; — Hippolyte Taine: Les origines de la France contemporaine, 6 vol., 1875—1894, deutsch von Leopold Katscher, 3 Bde., 1904 ff^3; (dazu: A. Aulard: Taine, historien de la R. fr., 1907); — Albert Sorel: L'Europe et la R. fr., 8 vol., 1885—1904; — The French Rev. (Cambridge Modern History, Vol. 8), 1904; — Ad. Wahl: Vorgeschichte der fr. R., 2 Bde., 1905—1907; — Ders.: Ueber die Ursachen der fr. R. (HZ 101, 2, 1908); — H. Glagau: Reformversuche und Sturz des Absolutismus in Frankreich (1774—1788), 1908; — RE^3 XVI, S. 713—734; — KL^2 X, S. 1122—1160; — Aug. Theiner: Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790 à 1800, 2 vol., 1857 f; — Ed. de Pressensé: L'Eglise et la R. fr., 1890^3; — L. Sciaut: Histoire de la Constitution civile du clergé (1790—1801), 4 vol., 1872—1881; — Bouley de La Meurthe: Documents sur la négociation du Concordat, 3 vol., 1891—93; — Bertrand Robidou: Hist. du clergé pendant la R., 2 vol., 1898; — E. Biré: Le clergé de France pendant la R., 1902; — A. Sicard: L'ancien clergé de France, Vol. 2. 3, 1903; — Alphonse Aulard: Le culte de la raison et le culte de l'Etre suprême (1793—1794), 1904^2; — Ders.: Etudes et leçons sur la R. fr. (bis 1907 5 Séries); — A. Giobbio: La Chiesa et lo Stato in Francia durante la Rivoluzione, 1904; — A. Mathiez: La Théophilanthropie ou le culte décadaire (1796—1808), 1904; — Ders.: Les origines des cultes révolutionnaires (1789—1792), 1904; — P. Pisani: L'église de Paris et la R., 2 Bde., 1908—09; — Emile Lafont: La politique religieuse de la R., 1909 (S. 149—298 Texte); — Pierre de la Gorce: Histoire religieuse de la R. fr., vol. 1, 1909 (4 Bde. geplant); — H. Chérot: Figures de martyrs, 1907^2; — P. M. Pagès: L'héroisme des catholiques pendant la R., Vol. 1, 1907; — Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846, hrsg. von J. C. L. Gieseler, 2 Bde., 1848; — Ch. Durand: Hist. du protestantisme français pendant la R. et l'Empire, 1902; — P. E. Lucius: Bonaparte und die protestantischen Kirchen Frankreichs, 1903. — Viele wertvolle Einzelstudien enthalten die beiden Zeitschriften La Révolution fr., hrsg. von A. Aulard (jetzt 30. Jahrg.) und Annales Révolutionnaires (seit 1908) von A. Mathiez, Ch. Bellay u. a. **Herz.**

Fraterherren ist eine der vielen Bezeichnungen der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Frati (ital.) = ¶ Fratres. — Frati bigi ¶ Graue Brüder.

Fraticellen (Brüderchen) ¶ Observanten. Der Name ist zuweilen auch als allgemeiner Ketzername gebraucht, gleichbedeutend mit ¶ Beginen, ¶ Lollharden u. a. **Zsch.**

Fratres = Ordensbrüder. — F. bonae voluntatis oder de vita communi oder devoti = ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens. — F. calendarii (auch: calendarum) ¶ Ka-

land. — F. conventuales und minores = ¶ Franziskanerorden. — F. gaudentes (frati gaudenti, ordine de' frati cavalieri della B. V. Maria gloriosa) italienischer Ritterorden zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, gestiftet um 1233 von dem sel. Bartholomaeus von Braganza (gelehrter Dominikaner, seit 1255 Bischof von Vicenza, † 1270), 1261 päpstlich bestätigt; die letzten Reste erloschen im 18. Jhd. Vgl. RE[3] XII, S. 339. — F. legis Christi (Mährische Brüder) ¶ Hus usw. — F. militiae Christi (Schwertbrüder) und militiae templi (Templer) ¶ Ritterorden. — F. novissimi Birgittini ¶ Birgittenorden. — F. piarum scholarum ¶ Piaristen. — F. prädicatores (Dominikaner) ¶ Dominikus usw. — F. pontifices ¶ Brückenbrüder.

Frau. Uebersicht.

I. F. im AT; — II. Im NT und in der Kirchengeschichte; — III. Die Rechte der F. in der Kirche.

In besonderen Artikeln ist folgendes Einzelne behandelt: ¶ Frauenämter; — ¶ Frauenarbeit; — ¶ Frauenfrage; — ¶ Frauenverbände.

Zusammenstellung der Verweisungen: Unsere liebe Frau, Ehrentitel Marias, ¶ Maria. — Frauen ist der Name zahlreicher religiöser Genossenschaften; diese sind unter dem betr. Stichwort zu suchen, z. B. Frauen von der ¶ Barmherzigkeit, von der ¶ Dreifaltigkeit, vom ¶ Guten Hirten, von ¶ Unserer lieben Frau usw. — Religionsgeschichtliche Würdigung der Frau ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, E 4. — Frauenbund, deutscher evangelischer, katholischer, ¶ Frauenverbände, kirchliche, (Frauenvereine, kirchl., ¶ Gemeinde, 3). — Frauenklöster und -stifter ¶ Chorfrauen, ¶ Kanoniker und Kanonissen, ¶ Kloster, ¶ Mönchtum. — Kirchliches Frauenstimmrecht ¶ Frau: III.

I. Frau im AT.

Die israelitische F., die, juristisch betrachtet, völlig rechtlos war (¶ Ehe: I), hat eine bedeutendere Rolle im Volksleben gespielt, als man danach (und nach dem modernen Orient) erwarten sollte. Das Haremsleben ist für sie auf keinen Fall charakteristisch, da sie von der Außenwelt nicht hermetisch abgeschlossen war, sondern am Verkehr der Männer Anteil nehmen durfte. Wo der Mann mehrere F.en hatte, hat die Eifersucht, die von den Erzählern als ständiges Motiv benutzt wird, gewiß oft die Ruhe des Hauses gestört; aber die Mehrweiberei war unter den primitiven Verhältnissen des alten Israel selten, und die Frau, die Talent zum Herrschen hatte, wußte sich trotzdem durchzusetzen und sich über die Arbeitssklavin hinaus zur wirklichen Herrin zu erheben. Das beste Beispiel dafür ist ¶ Sara, die kein Nebenweib duldete und in ihrer Herrschsucht nicht nur der Magd ¶ Hagar das Leben sauer machte, sondern auch ihren Mann zum Gehorsam zwang (I Mose 16). Eine andere resolute F. war ¶ Abigail, die das Herz auf dem rechten Fleck hatte, und ihrem Mann, dem „Toren" Nabal, an Weitblick und Entschlossenheit durchaus überlegen war (I Sam 25). An Schlauheit wird sie von ¶ Rebekka übertroffen, die zusammen mit dem Muttersöhnchen Jakob ihren Mann, den blinden Isaak, überlistet (I Mose 27). ¶ Zippora, das Weib des Mose, wird als Entdeckerin der Beschneidung verherrlicht, eines Mittels, das sie gefunden hat, wohl um ihren Bräutigam aus den Händen der Gottheit zu retten, die das ius primae noctis fordert (II Mose 4 $_{24}$ ff). Ueberhaupt zieht, wenn man das AT überschaut, eine bunte Fülle von Gestalten an unserem Auge vorüber, die uns teils sympathisch berühren, teils abstoßen. Der Typus der trotzigen Sklavin ist in Hagar gezeichnet (I Mose 16). Die echt orientalische, aber Israel verhaßte Königin ist in ¶ Isebel verkörpert (I Kön 16 $_{31}$ ff II 9 $_{21}$ ff). Als Heldinnen werden gefeiert Jael, die den Sisera erschlug (Richt 5 $_{24}$), ¶ Lots Töchter und ¶ Thamar, die sich in heroischer Weise Kinder verschafften (I Mose 19 $_{30}$ ff 38 $_{1}$ ff), und ¶ Judith, die den Holofernes ermordete. Zartere Töne werden nur selten angeschlagen. Rührend ist der Schmerz der kinderlosen ¶ Hanna (I Sam 1) und die Gattentreue der ¶ Ruth, erhaben die Gestalt Rizpas, die ihren Kindern die grausige Totenwacht hält (II Sam 21), die israelitische Antigone. Die F.en, die sich leichter fortreißen lassen als die Männer und für die Begeisterung empfänglicher sind, haben darum auch in der prophetischen Bewegung eine Rolle gespielt: ¶ Mirjam, die eine „Prophetin" genannt wird, war Sängerin und Vortänzerin (II Mose 15 $_{20}$); ¶ Debora, „die Mutter in Israel", hat vor Barak und seinen Mannen das Werbelied gesungen (Richt 5 $_{7}$ ff) und gleich der germanischen Weleda den heiligen Krieg entflammt; die Prophetin Hulda war bei der Auffindung des deuteronomischen Gesetzbuches unter Hiskia beteiligt (II Kön 22 $_{14}$ ff), und noch später hören wir von der Prophetin Noadja (Neh 6 $_{14}$). Vom Kultus waren die F.en zwar nicht ausgeschlossen, durften indessen keine Opfer darbringen. Umso mehr aber wurde in ihren Kreisen der Aberglaube gepflegt: ¶ Rahel ist es, die den aramäischen Theraphim stiehlt (I Mose 31 $_{19}$), ein Weib ist es, das als „Hexe von Endor" die Toten beschwört (I Sam 28 $_{4}$ ff), die judäischen F.en sind es, die dem Propheten Jeremia gegenüber das Recht zur Verehrung der Himmelskönigin vertreten (Jer 44 $_{15}$ ff), Prophetinnen sind es, die mit Binden und Schleiern Seelenfang treiben, Menschen töten und lebendig machen (Ezech 13 $_{17}$ ff). Von ihrem Liebeszauber legen die Liebesäpfel der ¶ Lea (I Mose 30 $_{14}$ ff) ebenso sehr Zeugnis ab wie die weiblichen Götterbilder, die man bei den Ausgrabungen gefunden hat (¶ Bilder). Sinnliche Leidenschaft glüht im ¶ Hohenliede, während die Prostitution der Tempeldirnen religiös begründet ist. Ursprüngliche Märchengestalten wie Delila und Göttergestalten wie ¶ Esther vervollständigen das Bild. — F. im Judentum ¶ Frau: II, 1.

Fritz Wilke: Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im AT, 1907; — Max Löhr: Die Stellung des Weibes zu Jahve-Religion und -Kult, 1908. Greßmann.

Frau: II. Im NT und in der Kirchengeschichte.

1. Die Wertung der Frau im NT und in der alten Kirche; — 2. Im Mittelalter; — 3. In der Reformationszeit; — 4. In der neuen Zeit; — 5. Das Frauenideal der Kirche von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart.

Man kann die Wertung der F. in der christlichen Kirche nicht unbedingt erschließen wollen aus der Stellung, die diese Kirche in den einzelnen Perioden zur Frage der ¶ Frauenämter und der Rechte der F. in der Kirche (¶ Frau: III) eingenommen hat oder einnimmt. Dieser Satz ist von Seiten christlicher Theologen immer wieder verfochten worden, so oft inmitten der modernen Frauenbewegung entweder im Interesse der Gleichwertung von Mann und F. auch das gleiche Recht für beide innerhalb der Gemeinden und der Gesamtkirche gefordert oder aus der Ablehnung solcher

Forderungen im Lauf fast der ganzen Kirchengeschichte auf die Frauenfeindschaft des Christentums bezw. der christlichen Kirche geschlossen wurde. In der Tat ist der Schluß nicht unbedingt zwingend. Religiös-sittliche Gleichwertung und soziale Gleichstellung ist zweierlei, und das Christentum ist nicht in erster Linie eine soziale Reformbewegung, sondern eine religiöse Bewegung. Aber innere Gleichwertung und äußere Gleichstellung hängen doch mit einander so eng zusammen wie Ursache und Wirkung; und daß die christlich-religiöse Reformbewegung aus sich heraus auch die herrschenden sozialen Zustände allmählich umgestalten mußte und sollte, wird auch von denen anerkannt, die den zu Anfang genannten Einwand erhoben haben. In diesem Sinne ist die Geschichte der Frauenämter und der Rechte der F. in der Kirche doch ein Mittel zur Bestimmung der Wertung der F. in eben dieser Kirche; und es ist eine beachtenswerte Tatsache, daß eine Zeit, die mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums und der Aufhebung der Wertunterschiede von Mann und Weib (Gal 3_{28}) Ernst machte, auch eine ausgedehnte Tätigkeit der F. in der Gemeinde (¶ Frauenämter, 1) kannte, während in der Zeit, wo in der organisierten Kirche der Frauendienst zurückgedrängt und Frauenhilfe unmöglich gemacht wird, auch die vor- und unterchristliche verschiedene Wertung von Mann und F. sich wieder immer mehr durchgesetzt und — von den außerhalb der F. und der Frauenfrage liegenden Faktoren abgesehen — neben dem Aufkommen des asketischen Ideals (¶ Mönchtum) am meisten zur Verdrängung der F. aus dem Kirchenamt beigetragen hat. Diese innere **Wertung der Frau durch die Kirche** und das **Frauenideal der Kirche** ist also der Hintergrund, von dem aus auch die Geschichte der ¶ Frauenämter zu verstehen ist. Diesen Hintergrund auf Grund der meist gelegentlichen Aeußerungen und der äußeren Zustände, in denen er sich spiegelt, zu zeichnen, ist hier unsere Aufgabe.

1. Das Bild, das sich betreffs der **Wertung der Frau** für die **älteste christliche** Generation ergibt, ist nicht einheitlich. Ein „Herrenwort" besaß man für diese Frage nicht. Aber das, was man sich von der Praxis Jesu, seinem persönlichen Verkehr mit den F.en (Luk 10_{38} ff Joh 4_{5} ff), seiner Regelung der Ehescheidungsfrage (Mrk 10_{2-12}) und der Rolle der F.en im Leben Jesu (Mrk 15_{40} f Luk 8_{2} f 7_{36} ff Joh 12_{3} ff Matth 28_{7} ff) erzählte, drängte doch zu dem Grundsatz hin, der etwa I Petr 3_{7} („Miterben"; trotz V. $_{5}$ f) und am schärfsten bei Paulus im Galaterbrief (3_{28}) ausgesprochen ist: „Hie ist kein Jude noch Grieche, hie ist kein Knecht noch Freier, hie ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu." Dieser Grundsatz führte über die Praxis der jüdischen Kirche durchaus hinaus. Denn ihrem Rabbi galt das Weib wie der Heide als unfähig, Lehren anzunehmen, und er wies den Mann an, Gott zu danken, daß er ihn nicht als Heiden, nicht als Toren und nicht als Weib geschaffen habe! Mit F.en, diesem schwachen, putzsüchtigen (Jes 3_{12} ff; vgl. I Petr 3_{3} I Tim 2_{9}), leicht verführbaren und wenig ernsten (Prediger 7_{26-28}) Geschlecht, sprach kein Rabbi über das Gesetz, wenn man auch von der Endzeit erwartete, daß da auch über die Töchter Israels wie in der alten Zeit (¶ Frau: I) über Mirjam, Debora u. a., der Geist ausgegossen werden würde (Joel 3_{1} ff; zitiert Apgsch 2_{17} f). Völlig überwunden ist dieser vorchristliche Standpunkt nun aber selbst im neutestamentlichen Schrifttum keineswegs. Neben Gal 3_{28} besteht bei Paulus selber (I Kor $11_{3.\ 7}$) die antike Schätzung fort, wonach die F. eine Menschheit zweiter Ordnung darstellt und als Abglanz des Mannes eine nur durch ihn vermittelte Gottesebenbildlichkeit aufweist. Diese niedere Wertung der F. hat die höhere in der Folgezeit wieder fast völlig erstickt. Wenn nach der manichäischen Lehre (¶ Mani usw.) Eva und jede F. nur einen kleinen Lichtfunken in sich hat, so ist man hier unter die kirchliche Durchschnittswertung der F. nicht wesentlich herabgegangen, obwohl wir bei den **Kirchenvätern**, auch bei den asketischsten, wohl kaum so deutlich wie im Manichäismus den sexuellen Grund für diese Unterschätzung der F. genannt finden: die F. gilt dem Manichäer als die verführerische Sinnlichkeit! Aehnliches freilich legte auch die Kirche der F. zur Last: „Adam ließ sich nicht verführen; das Weib aber ward verführt und kam zu Fall" (I Tim 2_{14}; vgl. JSir 25_{32} II Kor 11_{3}). Diese Geschichte vom Sündenfall verwandte man nur selten, wie etwa Ambrosius (de institut. virgin. 25), zur Entschuldigung Evas, die doch naturgemäß dem klügsten Tiere nicht habe widerstehen können, und zur Belastung des Mannes, der sich schwächer als die F. erwiesen und sich von einem schwachen Weibe habe verführen lassen. Meist hat sie vielmehr neben dem Bericht von der Erschaffung des Weibes aus der Rippe Adams (I Kor 11_{8-9} I Tim 2_{13}) und dem alten Mythus vom Engelfall (I Mose 6_{1-2} vgl. I Kor 11_{10}) für die niedere Wertung der F. entschieden: sie ist zum Nutzen des Mannes geschaffen und hat ihm doch solchen Schaden gebracht. Zu welcher Polemik diese alttestamentlichen Geschichten Stoff boten, ersieht man etwa an dem daher schon bei seinen Lebzeiten (vgl. de cultu feminarum II, 8) als Weiberfeind verschrieenen Tertullian, der (ebenda I 1) die F. bezeichnet als „des Teufels Pforte" und feststellt, daß Gottes Strafurteil noch für Evas Nachkommen gelte: denn „Gottes Ebenbild, den Mann, hast du so leicht zu Fall gebracht; weil deine Schuld den Tod in die Welt brachte, hat auch Gottes Sohn sterben müssen" (vgl. de virginibus velandis 5, 7—8). Diese scharfen Worte kehren auch bei andern wieder, nur wenig gemildert durch die Betonung des Gegenbildes zur Eva, der Maria, die als Mutter des Gottessohnes zur Erlösung des Menschengeschlechts beitrug und so auch die „Fürsprecherin der Eva" wurde (Irenäus III 22_{4}, V 19_{1}; Ambrosius: de paradiso 46—47; vgl. die von Johannes Damascenus in seinen Sacra parallela III 8—12 [MSG 95, S. 1311—31] zusammengestellten Urteile, besonders Titel 12 die Zitate aus Chrysostomus). Jene erst genannte — man könnte dieser Stelle insbesondere für die Ehefrau I Kor 11_{11} hinzufügen — höhere Gedankenreihe von Gal 3_{28} ist freilich innerhalb der alten Kirche nicht völlig verloren gegangen. Sie wird z. B. im allgemeinen von ¶ Ambrosius vertreten (Exhortatio virginum 68; in Lucam II 28. 54 u. ö.), obwohl derselbe Ambrosius den Mann als die überlegene, die F. als die untergebene Kreatur bezeichnen und mit Tertullian auf die von Eva „ererbte Begehrlichkeit" hinweisen kann. Konsequenter ist ¶ Clemens von Alexandrien. Wie dieser in der Ehe-

frage eine höhere sittliche Auffassung mit allen Konsequenzen durchgeführt hat (vgl. Stromata II 23 § 140 ff.), so auch bezüglich der Wertung der F. Er betont den Mann und F. in sich schließenden Gattungsbegriff „Mensch", aus dem er beider Gleichwertigkeit folgert, und auf Grund dessen er, der griechische Philosoph, der Zeit sogar die Aufgabe stellt, die F.en zwar nicht zu „Amazonen", aber doch den Männern gleich zu „Philosophen" heranzubilden (Paedag I 4; Stromata III 8 § 63, IV 8 § 59—61), — eine Aufgabe, die auch von ¶ Tatian (Oratio ad Graecos 32 f) gutgeheißen, von ¶ Lactantius hingegen (Institut. III 25 $_{5—13}$) in Auseinandersetzung mit den Stoikern abgelehnt wird. Lactantius führt uns damit wieder in die allgemeiner herrschende Stimmung zurück, die nicht zuletzt in der geringeren Verstandesbegabung der F. den Hauptgrund für ihre Minderwertigkeit überhaupt sah: daher wurde sie von der Schlange verführt; daher ist sie auch noch stets zur Herrschaft und zu höherer Tätigkeit ungeeignet (vgl. Augustinus: De civitate Dei XIV 11; Quaestiones in Genesim I 153 u. a.). Daß die weltlichen Denker sich hierin von ihren kirchlichen Zeitgenossen nicht unterschieden, soll übrigens durchaus betont werden; die kirchliche Unterschätzung der F. war eben der ganzen Zeit eigen, d. h. aber: die Kirche ist an diesem Punkte trotz der neutestamentlichen Ansätze über ihre Umwelt nicht hinausgegangen; auch ein katholischer Forscher wie Mausbach (s. Literatur) verwahrt sich dagegen, „die frauenfreundliche Stellung des hl. Ambrosius als die der Kirchenväter und Theologen schlechthin auszugeben."

2. Das Mittelalter bringt in diesem Punkte keinen nennenswerten Fortschritt; die Tradition der Kirchenväter bestimmt die Wertung der F. Wenn auch auf der gallischen Synode von Mâcon (Ende des 6. Jhds.) jener Bischof, der erklärte, die F.en könnten doch kaum „Menschen" (homines) genannt werden, von der Synode zurechtgewiesen wurde (Gregor von Tours: historia Francorum VIII 20), so stand er mit seiner These doch kaum so isoliert, wie es scheint. Wie hätte sonst z. B. ein Beschluß gefaßt werden können wie der jener etwa gleichzeitigen Synode von Auxerre (can. 36), die den F.en verbot, beim Abendmahl das Brot mit unbedeckter Hand zu empfangen? Wie erklärt sich sonst ferner der eifrige Protest der kirchlichen Bischöfe gegen die Sekten oder einzelnen Landeskirchen, in denen F.en eine größere Rolle spielten, gegen die bretonische Kirche, die F.en die Spendung des Abendmahls gestattete, gegen die ¶ Katharer, bei denen die F.en als Diakonissen u. a. hervortraten, gegen die ¶ Waldenser und ihre Predigerinnen und Priesterinnen usw.? Aus der Kirche des Ostens, in der das Institut der Diakonissen noch lange fortbestand, sei hingewiesen auf das vielsagende Verbot, daß diese F.en wegen der Menstruation den Altarraum nicht betreten dürfen und deswegen ihre alten Amtsbefugnisse einzuschränken seien. Zu diesen kirchlichen Bestimmungen oder Kundgebungen tritt im Spätmittelalter die reiche frauenfeindliche Literatur, die Schwankbücher, Lieder, Satiren, Fastnachtsspiele, die den feststehenden Typus der putzsüchtigen, untreuen, koketten, eiteln, lasterhaften, falschen F. zeichnen und diesem „Hausteufel" gegenüber ein tyrannisches, „brutales Faustrecht" proklamieren (Kawerau). Mausbach rät zwar, „statt soviel Gewicht auf gehässige, pedantische oder burleske Aufzählungen weiblicher Fehler zu legen, anderen naheliegenden Quellen, den Lebensbeschreibungen weiblicher Heiligen, der Kloster- und Erziehungsgeschichte, der künstlerischen Darstellung weiblichen Wesens usw. größere Beachtung" zu schenken, und er ist überzeugt, daß dann auch das Mittelalter ein weit freundlicheres Gesicht zeigen würde. Aber jene dunkle Seite tritt doch in der Volksliteratur so hervor, daß sie sich nicht wegleugnen läßt. Und die kirchliche und theologische Literatur des Mittelalters enthält oft nicht weniger grobe Warnungen vor der F. als der Verführerin und beurteilt die F. als „verstümmelten Mann". Mag diese Literatur nun auch (worauf Mausbach Gewicht legt) zum allergrößten Teil von Mönchen oder für Mönche geschrieben sein, so ist dies doch immer eine kirchliche Literatur, die diesen Geist nicht nur den nun einmal zur Keuschheit verpflichteten Mönchen und Geistlichen einflößte oder erhielt, sondern über weite Volkskreise aller Länder verbreitete, besonders auch in Deutschland. Obwohl dem altgermanischen Charakter eine zarte Scheu vor der F. zugeschrieben wird (die doch rechtlich dem Mann nicht gleichgestellt ist, ¶ Ehe: II, 2 c), und wiewohl aus dieser natürlichen Verehrung der weiblichen Natur als der höheren, reinen und heiligen im Mittelalter der romantische Frauendienst des Rittertums und des Minnegesangs herauswuchs, so kam jene ritterliche Frauenverehrung doch außer der Geliebten im wesentlichen nur der Maria zugut (vgl. RE[3] XII, S. 316 ff), aber nicht der F. überhaupt. Was hat z. B. die Kirche in den ¶ Hexen-Prozessen über die F., die dem Teufel mehr verfallen sei als der Mann, ausgesagt! Dagegen verschlägt das in den „Ehebüchlein" und in Postillen begegnende Lob der tugendsamen Hausfrau nichts. — Nur an wenigen Punkten ist man auf Hebung der Stellung der F. bedacht gewesen. So hat man, besonders seitdem die Städte die Zahl der vorhandenen Stifts- und Klosterschulen durch Gründung von Bürgerschulen zu mehren begannen, angefangen, der Aenderung des Frauenideals (s. 5 a) entsprechend, auch dem Mädchen die Möglichkeit einer besseren Erziehung zu schaffen (die älteste bekannte Mädchenschulordnung ist die Brüsseler vom 25. Oktober 1320). Daß man allmählich des weiteren dazu überging, zu dieser pädagogischen Tätigkeit auch F.en heranzuziehen, bedeutete wieder einen Bruch mit einem Vorurteil, das in der Theorie doch noch lange bestanden hat. Inwieweit aber die Kirche an diesem Umschwung beteiligt war, ist eine Frage für sich. Ihre Schriftsteller (vgl. selbst ¶ Vincentius von Beauvais, Kap. 42—51 seiner Pädagogik) begnügten sich doch noch lange unter dem Einfluß des altkirchlichen Frauenideals mit der Empfehlung frommer Lektüre oder vertraten gar, wie auch nicht mönchische und nicht kirchliche Schriftsteller der Zeit, den Standpunkt, daß die F. für die Wissenschaften nicht tauge, und daß die Mädchenbildung auf die weiblichen Handarbeiten zu beschränken sei (z. B. Philipp von Navarra, 13. Jhd., Franz von Barbarino, 14. Jhd.). In diesem Punkt hat sich ja bekanntlich die Gleichwertung von Mann und F. sehr langsam durchgesetzt (s. 5 b). Man hat ferner der Kirche, insbesondere dem Papsttum das Verdienst zugeschrieben, durch Bekämpfung des Brautkaufs und des von den Eltern ausgehenden Heiratszwangs, d. h. durch Gewäh-

rung der Ehefreiheit für die F. (im Gegensatz zum altgermanischen Familien- und zum fränkischen Eherecht), deren Stellung in der Ehe gehoben zu haben. Aber mit diesem Kampf gegen den Patriarchalismus (¶ Ehe: II, 2 b—c) war die Gleichstellung beider Geschlechter in der Ehe keineswegs gegeben. Je mehr neutestamentliche Stellen einer wirklich sittlichen Auffassung der Ehe (z. B. I Kor 7 $_{2. 5. 9}$. I Thess 4 $_{4—5}$) und einer Gleichstellung von Mann und F. in der Ehe (I Petr 3 $_{5—6}$; trotz V. $_{7}$!) entgegenstanden, desto schwerer war für die Kirche eine Umwertung der alten Werte. I Kor 11 $_{11}$ blieb verdrängt durch das I Petr 3 $_{6}$ gezeichnete antike Ideal: „untertan ihren Männern, wie Sara dem Abraham gehorchte und ihn ‚Herr' (ba'al) nannte". Daran hat weder das Eherecht etwas geändert, noch die Volkssitte, die die F. zwang, den Gatten „Ihr" zu nennen, während er sie duzte und damit dem Gesinde gleichstellte, obwohl die Volksliteratur von vielen „Siemännern" zu erzählen weiß, die sich Rechte über den Mann zu verschaffen wußten.

3. Die Reformationszeit zeigt betreffs der Wertung der F. ein buntes Bild. Zunächst sind die Reformatoren bestrebt, dem Geist des Grobianismus zu wehren, mochte er ihnen bei den Volksdichtern — selbst Hans Sachs hat sich von ihm nicht freigehalten — oder bei den Humanisten begegnen. Diese pflegten nicht selten mit witziger Frivolität den Weiberspott. ¶ Agrippa von Nettesheim, der in seiner frauenfreundlichen Rede von 1509 die F. sogar hoch über den Mann stellte und gegen ihre Beschränkung auf Nadel und Faden protestierte, steht damit im Humanismus nur mit wenigen zusammen, und man weiß nicht, wo bei ihm die Schmeichelei beginnt, und wie weit er es ernst meint. H. ¶ Bebels Schwänke, die Epigramme des ¶ Euricius Cordus, Albrecht von Eybs Ehebüchlein (1472), die Aufzeichnungen des Wittenberger Magisters Meinhard (vgl. Hausleiter: Wittenberg vor dem Eintritt Luthers, 1507; S. 42 ff) u. a. geben einen ganz anderen Eindruck von der humanistischen Wertung der F., verwandt dem Bild, das viele Humanisten von der Ehe entwarfen: die F. als Genußmittel, sogar mehreren oder allen Männern gemeinsam, zu minderwertig, als daß man sie am Studium teilnehmen lassen könnte; sie soll daher bei der Kirchenlehre bleiben, der Mann dagegen lebt in Plato. Wie viel freundlicher ¶ Erasmus von Rotterdam, der übrigens auch mit gelehrten F.en in Briefwechsel stand, die Frauenfrage behandelte, zeigen seine „Gespräche" Abbatis et Eruditae, Conjugium impar, Gynaikosynedrium. In seinem Geiste protestiert Melanchthon (Corpus Reformatorum III, 1172) gegen die „Misanthropen, die Frauenverachtung und Tadel der Ehe für ein besonderes Kennzeichen der Weisen halten". In diesem Kampf gegen den humanistischen und volkstümlichen Grobianismus, der übrigens damals in den antilutherischen Werken Johannes ¶ Fabers, Thomas ¶ Murners u. a. eine neue Blüte erlebte, griffen auch die anderen Reformatoren und ihre Anhänger ein. Justus ¶ Jonas nahm sich in seiner Schrift gegen Faber (Pro conjugio sacerdotali, 1523) auch des gelästerten weiblichen Geschlechts an. In Luthers und seiner Gegner Streit um die Klostergelübde (¶ Luther) wird gleichfalls das Thema „Wert der F." nicht selten berührt. Als Sebastian ¶ Franck 1541 in seine Sprichwörtersammlung zahlreiche weiberfeindliche Aussprüche aufgenommen hatte, veröffentlichte Johann Freder seinen „Dialogus dem Ehestand zu Ehren geschrieben" (1545), in dessen Vorrede Luther selber Franckes „böses lästerliches Maul" durch Erinnerung an seine Mutter und seine F. zu stopfen bemüht war. Es sei noch erinnert an die reiche Literatur der evangelischen Ehespiegel oder Ehebüchlein (z. B. Cyr. ¶ Spangenberg, 1562; Er. ¶ Alber, 1539 u. ö.; Nik. ¶ Selnecker, 1589) und Ehedramen (besonders über die Hochzeit zu Kana und über Susanna; über beides z. B. Paul Rebhun 1535 und 1538). Die Frage nach dem Wert der F. wurde noch einmal sehr aktuell, als 1595 in Wittenberg 51 Thesen über das auch später noch wiederholt im Scherz behandelte alte Problem, ob die Weiber Menschen seien (s. 2), verbreitet wurden; am gründlichsten fertigte der Wernigeroder Pfarrer Andreas Schoppe in seiner Corona dignitatis muliebris (1596) den Frager ab. — So wichtig diese Stellungnahme der Evangelischen ist, so fehlt es nun doch andererseits auch in den Reformationskirchen fast völlig an rechtlichen Aenderungen. Im Gegensatz zur katholischen, auch auf dem ¶ Tridentinum (Sessio 24) anerkannten Ehepraxis hat Luther sogar wieder zum Patriarchalismus zurückgegriffen (¶ Ehe: II 2 c) und auch im Familienleben die Unterordnung von F. und Kindern betont; wir stoßen in der oben genannten Literatur nicht selten auf energische Zurückweisung der ungehorsamen, hartnäckigen, hochtrabenden F., — Fehler, die von einzelnen sogar der weiblichen Natur als solcher zur Last gelegt werden, und durch die die Lieblosigkeit des Mannes entschuldigt oder berechtigt erscheint: der Pfarrer Johann Sommer läßt 1609 in seinem groben Pamphlet Malus Mulier noch einmal jene von den Reformatoren selber so bekämpfte Literaturgattung wieder aufleben. Ebenso blieben die Rechte der F. in der Kirche beschnitten. In der Hinsicht hat Elisabeth Malo (s. Literatur) die protestantische Kirche mit Recht die rechtlich organisierte Männerkirche genannt. Denn trotz der grundsätzlich anerkannten religiösen Gleichberechtigung von Mann und F. und der Betonung des allgemeinen Priestertums hielt Luther den Satz des katholischen Kirchenrechts von der Inkapazität der F., d. h. von ihrer Unfähigkeit, ordiniert zu werden, fest, da „das weibliche Geschlecht von Gott nicht verordnet ist zum Regimente, weder in der Kirche oder sonst in weltlichen Aemtern". Selbst die dienenden Frauenämter sind in der lutherischen Kirche, die offenbar das Bedürfnis erst spät empfunden hat, nur langsam ausgebildet worden, die Reformierten gingen schneller voran (¶ Diakonissen, 1). Jede noch weiter greifende Tätigkeit der F. verbot das in vielem noch bestehende mittelalterliche Frauenideal (s. 5) und die trotz allem gebliebene geringere Wertung der F. Luther ist noch mit den mittelalterlichen Hexenverfolgern der Ueberzeugung, daß die „F.en, wie schon Eva zeigt, jenem Satansspuk mehr verfallen sind als die Männer" (Weimarer Ausgabe XVI, 551; er spricht für die Hinrichtung dieser sapientes mulieres); er kann die F.en bei Auslegung des 1. Gebots (Braunschweiger A. VII, 55 ff) als die Priester des bösen Feindes bezeichnen, weil dieser durch sie „alle Lande mit unzähligem Aberglauben, Segen und Geheimmitteln" füllt, sodaß sie für das von Gott den Männern Befohlene, „Gottesdienst, Priester-

tum und Gottes Wort", nicht taugen. Trat hinzu die Ueberzeugung, daß auch Stimme, Gedächtnis und andere natürliche Gaben bei der F. geringer sind, wie konnte er ihnen da Predigt und Unterricht zugestehen, auch wenn nicht sein Biblizismus (I Kor 14_{34} ff!) ihn schon daran gehindert hätte. Von da aus gesehen, bedeutet es schon ein großes Entgegenkommen, wenn Luther (bei Auslegung von I Petr 2) für Orte, wo keine Männer, sondern nur F.en seien (z. B. Nonnenklöster), einer F. das Predigtamt gestatten will, oder wenn er („Vom Mißbrauch der Messe", 1522) zugesteht: „wenn aber kein Mann prediget, so wärs vonnöten, daß die Weiber predigten", — Sätze, aus denen noch einmal als seine Grundüberzeugung die entgegenklingt, daß es „einem Manne vielmehr zu reden eignet und gebührt" (Braunschweiger Ausgabe II, 201 ff)! Es hat übrigens nicht an Stimmen gefehlt, die damals unter Berufung auf Joel 2, Joh 6_{45} u. a. auch für die F. das Recht in Anspruch nahmen, „im Haus und auf der Straßen", wie Argula von Grumbach sagt, in der Familie und öffentlich zum Schutz des Evangeliums aufzutreten. — Dankbar sei endlich der die Anfänge (s. 2) ausbauenden Tätigkeit der Reformatoren auf dem Gebiet der Mädchenerziehung gedacht, die Luther den Klöstern genommen und für die er wiederholt (z. B. in Leisnig) gute Schulen zu gründen gemahnt hat (vgl. ebenda III 27 ff; VII 129); neben der sittlich-religiösen und der praktischen Erziehung sollte hier, wenigstens in der Hauptsache, die theoretische einhergehen und wenn möglich der Unterricht Lehrerinnen übertragen werden. In seinem Geiste tritt auch Johann ¶ Brenz in der Hallischen Kirchenordnung für Mädchenbildung ein („die Geschrift hört ja nit den Mannen zu allein; sie gehört auch den Weibern zu, so mit den Mannen gleich einen Himmel und ewig Leben warten"), ebenso ¶ Bugenhagen in der Braunschweiger und Hamburger, Franz ¶ Lambert v. Avignon in der hessischen Kirchenordnung (Kp. 31) u. a.; aus der Mitte des Jhd.s stammt z. B. des Andreas ¶ Musculus Buch für Mädchenschulen von 1569. Hier sind immerhin die Ansätze geschaffen, auf die die Folgezeit zurückgreifen konnte, obwohl erst die Bemühungen des 17. (¶ Comenius, ¶ Fénelon, A. H. ¶ Francke u. a.) und besonders des 18. Jhd.s (s. 4) eine bedeutendere Erhöhung der Mädchenbildung erzielt haben.

4. Es bedurfte aber eines andern Anstoßes, damit die Frauenfrage in Bewegung kam und die Kirche die Rechte der F. zu revidieren begann. Dieser Anstoß ist nicht aus den großen Kirchen gekommen; diese sind vielmehr nur langsam und äußerst widerwillig der Bewegung gefolgt. Von Bedeutung war einerseits die religiöse Emanzipation der F. bei den ¶ Wiedertäufern, ¶ Independenten, ¶ Quäkern, Pietisten (¶ Pietismus) und andern religiösen Gemeinschaften, in denen sich der moderne Individualismus ganz anders Bahn gebrochen und zur Proklamation der Selbständigkeit der F. geführt hatte als in den Großkirchen, sodaß bald von Seiten der großkirchlichen Theologen (z. B. dem von Lessing übersetzten Ineptus religiosus, § 8) voller Spott auf die „Weiblein" der englischen und holländischen Sekten hingewiesen wurde. In jenen Kreisen sind nicht nur die Rechte jeder F. vermehrt, sie haben auch die kirchlichen Frauenämter, den beamteten Frauendienst bis hin zum weiblichen Predigtamt wieder in Aufschwung gebracht (für die Brüdergemeinde ¶ Frauenämter, 3; vgl. ChrW 1904, S. 37 ff; für andere ¶ Frau: III). — Für weitere Kreise wird dann der Wandel gebracht durch die naturrechtlichen Theorien der ¶ Aufklärung (¶ Naturrecht), die nicht nur die F. selber mit höheren Ansprüchen und mit kritischen Forderungen vor die Gesellschaft hintreten ließ (¶ Frauenfrage, 2), sondern auch die Männerwelt weithin das Recht der Frauenemanzipation einsehen und für Bildung der F. eintreten lehrte. Die F.en greifen selber in die Literatur ein. Wir hören auch öfter von Frauenstudium. Man sieht die Notwendigkeit der Mädchenerziehung mehr und mehr ein. Friedrich der Große sprach sich in seinem „Brief über die Erziehung" (1769) auch darüber aus und war „geradezu entrüstet darüber, daß man in Europa die eine Hälfte des Menschengeschlechts derart geringschätzt, daß man so blutwenig dafür tut, ihren Verstand auszubilden", obwohl die F. doch dem Mann ebenbürtig ist; in derselben Schrift fordert der König Reform der Ehegesetzgebung zu Gunsten der Braut und F. Es kommt die Zeit der Damen-Almanache, der Taschenbücher für deutsche F.en; der Damen-Konversationslexika. Die Ehefrage wird viel verhandelt und das Familienleben zu Gunsten der F. reformiert (z. B. Th. G. v. Hippel: Ueber die Ehe, 1774, 1776², 1792³, 1793⁴ [ihm antwortete J. G. ¶ Hamann: Versuch einer Sibylle über die Ehe, 1775]; derselbe schrieb: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Weiber, 1792; Nachlaß über weibliche Bildung, 1801. Ueber Fichtes reaktionäre Stellung ¶ Ehe: II, 2c). Bücher über die Frauenfrage und Mädchenerziehung, auch über religiöse Aufklärung des weiblichen Geschlechts erschienen in großer Zahl; es sei unter den deutschen Theologen erinnert an ¶ Ehrenberg (Blätter dem Genius der Weiblichkeit geweiht, 1809; Andachtsbuch für Gebildete des weiblichen Geschlechts, 1816, 1818², 1820³, Reden an Gebildete des weiblichen Geschlechts, 1804, 1811², 1817³), an Joh. Gottlob Marezoll (Andachtsbuch für das weibliche Geschlecht, 1788 ff, 1817⁴) u. a., unter den Pädagogen vor allem an Chr. G. Salzmann, der 1793/94 Maria Wollstonecrafts „Rettung der Rechte des Weibes" aus dem Englischen übersetzte, aus dem Ausland an Condorcet, der seit 1787 volle Gleichberechtigung der F. forderte, ferner an Fourier, Pierre Leroux u. a. Das Frauenideal (s. 5) ist gleichzeitig völlig umgewandelt worden. Daß es übrigens den Emanzipations-Bestrebungen gegenüber damals auch keineswegs an Spott fehlte, zeigt etwa die Nachricht, die Joh. A. ¶ Cramers „Nordischer Aufseher", 1759, im 54. Stück über die „Gesellschaft der neuen Amazonen" brachte, und über die Lessing im 50. Literaturbrief berichtet. Aber die Not der Kriegszeiten im Anfang des 19. Jhd.s führte in vielem über den Spott hinweg und zeigte den Deutschen den Nutzen der F.en, die sich in ihren Frauenvereinen der Not des Vaterlandes annahmen. — Die evangelische und die katholische Kirche folgten diesem Fortschritt langsam. Die evangelische ging sogar erst seit Friedrich Klönnes Schrift „Ueber das Wiederaufleben der Diakonissen der altchristlichen Kirche in unsern Frauenvereinen" (1820. Neudruck: Frauendienst IV, S. 289 ff) zur Neueinrichtung der Schwesternschaft über (¶ Diakonissen, 1), deren sich die katho-

liſche Kirche ſchon ſeit dem Zeitalter der Gegenreformation rege bedient hatte (¶ Frauenämter, 2). Ein Bedürfnis, der F. mehr zu gewähren, oder, was wichtiger iſt, die Kräfte der F. mehr zum Aufbau der Gemeinde zu verwenden, machte ſich nicht geltend. Die Frage nach dem Frauenſtimmrecht wird noch heut ſehr verſchieden beantwortet (¶ Frau: III); und ſelbſt in einer Zeit, wo die F. im ſtädtiſchen Dienſt als Waiſenpflegerin, in der Armenpflege und -direktion uſw. mit Erfolg tätig iſt und ihr Eintritt in die Schuldeputationen ermöglicht und vielerorts auch erfolgt iſt, wo ihr ferner höhere Berufe geöffnet ſind, verſchließt die Kirche noch immer ihr Ohr, wenn, wie vor einigen Jahren durch Rudolf ¶ Otto und auf Verſammlungen vieler Frauenvereinigungen, zum Ausbau der kirchlichen Frauenämter aufgerufen wird (vgl. ChrW 1903, S. 920 ff; 1904, S. 37 ff; 1906, S. 542 ff). Man empfindet eben noch vielfach weder das Bedürfnis, die ſo nötigen weiblichen Hilfskräfte nach dem Beiſpiel der alten Kirche heranzuziehen und der F.en Bitte um Möglichkeit der Mithilfe zu erhören, noch gehorcht man bisher dem moraliſchen Zwang der Tatſachen, die doch dahin drängen, wenigſtens zunächſt die Diakoniſſe, die an immer mehr Orten aus einer Krankenpflegerin zur Gemeindehelferin überhaupt wird, auch rechtlich als die neben dem Pfarrer wichtigſte Gemeindebeamtin zu behandeln und ihr die ihren Pflichten entſprechenden Rechte (Teilnahme an Beratungen und Beſchlüſſen des Gemeindekirchenrats uſw.) zu gewähren. Die Kirche iſt auf den Wandel des Frauenideals (ſ. 5.) in vielem eingegangen; in der Frage der Frauenrechte aber läßt ſie ſich offenbar noch zu oft leiten von einer nicht zeitgemäßen Wertung der F., obwohl geſagt zu werden verdient, daß die miſſionierende Kirche durch ihre im Lauf der Zeit gehobenen Gedanken vom Wert der F. im 19. Jhd. höchſt wohltätig auf die Wertung und Stellung des weiblichen Geſchlechts in den außereuropäiſchen Ländern, wo ſie Miſſion trieb, eingewirkt hat.

5. Da im Vorhergehenden nicht ſelten auf das Frauenideal der Kirche hingewieſen iſt, und ohne deſſen Kenntnis das Verhalten der Kirche zur Frauenfrage vielfach unverſtändlich bleibt, ſo ſoll der Wandel dieſes Ideals im folgenden zur Ergänzung von 1—4 kurz ſkizziert werden. War dort von Rechten, Anſprüchen und dem Wert der F. die Rede, ſo iſt hier zu ſprechen von den Pflichten, die man der F. oder die die F. ſich ſelber zuwies, — Fragen, die in einander übergehen: in der modernen Emanzipationsbewegung ſpielt neben dem Streben nach Recht das Bewußtſein neuer Pflichten eine große Rolle, und in der Kirche konnte oft die Rechtsforderung auch deshalb nicht erfüllt werden, weil die kirchliche Beſchränkung des Pflichtenkreiſes der F. dagegen ſprach. — a) Das Frauenideal der Kirche hat ſich wie die Wertung der F. nur ſehr langſam von dem antiken Ideal entfernt, das die F. auch da, wo man ſie nicht wie eine Gefangene hielt, im weſentlichen von der Oeffentlichkeit fernhielt und ihr zugleich die Teilnahme am geiſtigen Fortſchritt verſperrte. Ja, indem im Chriſtentum der früh einſetzende dualiſtiſche, asketiſche Zug und die die Religioſität der älteſten Gemeinden beherrſchende eschatologiſche Stimmung der F. auch vielfach die Ehe verſchloß und ihr das alte Ideal, Mutter zu ſein, nahm (¶ Sittlichkeit des Urchriſtentums), drohte das chriſtliche Frauenideal noch weltflüchtiger zu werden, als es das antike Ideal meiſt war. Man hat hin und wieder dieſe „Ehefeindſchaft" des alten Chriſtentums aus der Frauenfeindſchaft erklären, alſo in ihr einen Beweis für die (in 1 geſchilderte) geringe Wertung der F. ſehen wollen. Das war irrig. Aber ſie iſt ein Zeichen für die Weltflüchtigkeit der alten Kirche, die ſich bald ganz beſonders auch ihrem Frauenideal aufgeprägt und darin bis an das Ende des Mittelalters geherrſcht hat. Natürlich hat es dabei an verheirateten Frauen trotz Matth 22_{30} und I Kor $7_{7-8.\ 32-34}$ nicht gefehlt; ja I Tim 2_{15} iſt die Aufhebung des asketiſchen Frauenideals und macht die die Kinder erziehende Mutter zum Ideal. Ebenſo wenig hat es an F.en gefehlt, denen die charismatiſche Miſſionszeit und hernach ſelbſt die ältere organiſierte Kirche auch die öffentliche Wirkſamkeit geſtattete (¶ Frauenämter, 1), weil man dem Geiſt nicht wehren wollte, und weil man der Frauenhilfe auf dem Gebiet der äußern wie der innern Miſſion (Krankenpflege u. a.) innerhalb der antiken Welt bedurfte. Ja, tatſächlich hat die alte Kirche von jeder F. erwartet, daß ſie ſich auch außerhalb ihres Hauſes an den Brüdern und Schweſtern ſozial betätige, wie es am beſten I Tim 5_{10} oder aus ſpäterer Zeit bei Tertullian (Ad uxorem II, 4) bezeugt iſt. Dieſe Nächſtenliebe und der geſamte ſittliche Wandel — Keuſchheit und Sanftmut werden beſonders hervorgehoben — iſt der Schmuck der F., bei deſſen Beſitz ſie auf andern Schmuck verzichten ſoll (I Tim 2_{9}; I Petr 3_{3}; Tertullian: de cultu feminarum); denn das Aeſthetiſche ſteht dem alten Chriſten völlig hinter dem Ethiſchen zurück, durch das, wie I Petr $3_{1\,f}$ hofft, gerade die F.en „ohne Wort" die Ungläubigen zum Glauben führen werden. Wie ſehr durch dieſe praktiſche Betätigung die F.en Hauptträger des Chriſtentums in den erſten Jahrhunderten waren, zeigen nicht ſowohl einzelne Beiſpiele, die von den pauliniſchen Briefen (Röm 16_{2-15} Phil 4_{2}) und von der Apoſtelgeſchichte (1_{14} 5_{14} 6_{1} 8_{3} $12_{12\,f}$ $16_{13\,f}$ 17_{34} $18_{18\,ff}$) an zahlreich begegnen, ſondern mehr noch der Spott der Heiden über dieſe Religion der Ungebildeten, der Sklaven und der Weiber (Origenes: contra Celsum III 44; vgl. III 9. 55) oder jenes Edikt des Kaiſers Licinius (¶ Chriſtenverfolgungen: 2 b), das, um die Kirche möglichſt hart zu treffen, den F.en die Beteiligung am Gottesdienſt verbot; hatten dieſe doch auch zu den Märtyrern der Verfolgungszeiten keine geringe Zahl beigeſteuert: „Viele F.en haben, ſtark gemacht durch Gottes Gnade, viele Mannestaten vollbracht" (I Clemensbrief 55_{2}), — eine Tatſache, auf die man um ſo lieber hinwies, als Stärke und Tapferkeit an ſich nicht als Sache der F.en galt.

Das bisher geſchilderte Ideal hat in den folgenden Jhd.en einen ſtarken Wandel erlebt und iſt im weſentlichen durch das mönchiſche Ideal der reinen Jungfrau, die ſich in Gebet und Kontemplation dem Herrn allein hingibt, verdrängt worden. Es ſchwindet aus dem Ideal (natürlich nicht aus der Praxis) der ſchon bei Paulus beiſeite geſchobene Mutterberuf; es geht ferner das Ideal der auch in der Oeffentlichkeit handelnden, ja vielfach überhaupt der handelnden F. verloren, entſprechend der Wandlung, die auch ſonſt betreffs der Wertung von ¶ Ar-

beit und ¶ Beruf zu beobachten ist. Bestimmend wurde das „Mulier taceat in ecclesia“, das Paulus I Kor 14 $_{34}$ ff in Bezug auf das disputierende Auftreten der korinthischen F.en geprägt hat, ohne deren prophetisches Wirken (I Kor 11 $_{2}$ ff) hindern zu wollen, dem man aber bald (schon I Tim 2 $_{12}$) den weitesten Sinn untergeschoben hat: „Ein Weib lerne in der Stille mit aller Untertänigkeit“; sie soll nicht lehren, nicht des Mannes Herr sein, nicht öffentlich wirken, sondern „stille sein“. Der „Wandel ohne Wort“ (I Petr 3 $_{1}$ f; vgl. auch I Clemensbrief 21 $_{7}$) wird immer wieder gefordert, um so mehr, je mehr das ¶ Mönchtum sich durchsetzt. Maria, nicht Martha gilt durch das Zeugnis Jesu (Luk 10 $_{41}$ f) als die Christin. Wenn einst die alte syrische Didaskalia die F. mahnte: „Deine Hände strecke aus nach der Wolle, und dein Gedanke sei auf die Spindel gerichtet“, so trat bald dieses Ideal der arbeitsamen F. zurück, obwohl die Not des Lebens die F. natürlich nicht mit Arbeit verschonte. Deshalb zieht man allmählich auch die bisher der Kirche dienende jungfräuliche Diakonisse (¶ Frauenämter, 1) aus dem Kirchendienst heraus, um sie damit als „Gottesverlobte“ und als „Christusbraut“ aus der in die Kirche hineinragenden Welt herauszuziehen. Jene 20 000 Nonnen, die schon im 4. Jhd. in der Gegend von Oxyrynchus, einem der klassischen Sitze des Mönchtums, angesiedelt waren und dem Gebet, nicht der Nächstenliebe, lebten, galten als vollkommener und seliger als die, die vordem ihre Kraft den Gemeinden gewidmet hatten. Dieses Ideal mußte auch auf die in der „Welt“ bleibenden F.en, von denen sich die Jungfrau in stolzem Selbstbewußtsein geschieden hatte (vgl. Hieronymus: Ad Eustochium), zurückwirken — mit ein Grund für den Niedergang der ¶ Liebestätigkeit in der ersten Hälfte des Mittelalters, die ihrem streng asketischen Frauenideal gemäß weder ein kirchliches Frauenamt noch ein die innere Mission besorgendes Mönchtum noch sonst regsame Organe für eine Liebestätigkeit besaß, bis das 12. Jhd. den Wandel brachte (¶ Frauenämter, 2). Aber auch da noch wurde der neu einsetzende Tätigkeitsdrang von dem streng asketischen Ideal gerade bei den F.en länger und stärker gehemmt als in der Männerwelt. Zu derselben Zeit, wo die sehr energisch einsetzende Frauenfrage des Mittelalters die F.en der unteren Stände aus sozialer Not in allerlei Beschäftigungen (besonders Textilindustrie) hineintrieb, galten im weiblichen Mönchtum (im Gegensatz zum männlichen) noch weithin Chordienst und geistliche Beschäftigung als die einzige oder alleroberste Pflicht, die auch die nur scheinbar Tätigkeitsdrang atmende Regel des ¶ Birgittenordens nicht umgestoßen hat: „Die Mutter Gottes hatte ihre Tageszeit in drei Teile geteilt: in dem ersten pries sie Gott mit ihrem Munde; im zweiten diente sie ihm mit ihren Händen; im dritten nahm sie sich mitleidsvoll der körperlichen Schwachheit an und teilte nach Bedürfnis das Nötige mit“ (Kap. 20); eine Tätigkeit außerhalb des Klosters ist aber auch den Brigitten durch strengste Klausur fast unmöglich gemacht. Die ¶ Beginen aber sind den von den bürgerlichen Gemeinden begründeten Hospitälern als eine auch in der Oeffentlichkeit wirkende Pflegerschaft nur dadurch erhalten geblieben, daß die städtischen Räte die Beginenhäuser davor schützten, kirchliche Anstalten zu werden. Denn jenes gewiß auch noch stark asketisch bestimmte Ideal der ¶ Elisabeth von Thüringen, wonach die Christin bald „feiernd opfert und kostet die himmlischen Gaben“, bald aber auch an Kranken und Armen „stillet den Hunger und decket mit Kleidung die Blöße“, hat, soweit dazu öffentliche Betätigung notwendig war, erst allmählich die katholische Kirche wieder gewonnen. Daß es geschehen ist, zeigt die Entwicklung der ¶ Frauenämter (2—3) seit dem 16. Jhd. und zuvor schon das Hervortreten einzelner Frauengestalten in der mittelalterlichen Kirche (¶ Elisabeth von Thüringen, ¶ Hedwig, ¶ Elisabeth von Schönau, ¶ Hildegard von Bingen, ¶ Mechthild, ¶ Katharina von Siena, die hl. ¶ Birgitta, ¶ Hroswitha u. a.), die z. T. auch in das öffentliche Leben eingriffen. Aber prinzipiell bleibt neben Keuschheit, Demut, Sanftmut, Mildtätigkeit auch die Schweigsamkeit Frauenpflicht; dies sind z. B. nach Wilhelm Peraldus, dem Dominikaner († um 1260), der in den letzten Kapiteln seines Werks über Fürstenerziehung auch die Erziehung der Töchter in Anlehnung an Hieronymus behandelt, die fünf Tugenden, „worin die Töchter frühzeitig befestigt werden müssen.“

b) Was die Entwicklung seit dem 16. Jhd. betrifft, so kann man weder sagen, daß die Reformation, noch daß der reorganisierte Katholizismus die F. sofort mit beiden Füßen wieder auf Gottes Erdboden gestellt hat. Wie starke welt- und kulturflüchtige Züge das katholische Frauenideal noch heute trägt, wie sehr es vom Marienbild bestimmt ist, zeigt z. B. selbst Joseph ¶ Mausbachs apologetische Schrift: „Die Stellung der F. im Menschheitsleben. Eine Anwendung katholischer Grundsätze auf die Frauenfrage“ (1906) oder das in der Literatur zu nennende Werk von Augustin Rösler. Doch kann Mausbach (a. a. O. S. 80 ff) mit Recht darauf hinweisen, daß die klassischen Meister der katholischen Frauenpädagogik seit dem Humanismus, ¶ Vives (De institutione feminae christianae), ¶ Fénelon, ¶ Dupanloup u. a. in Fortführung der mittelalterlichen Mädchenerziehung (s. 2) ebenso stark wie die protestantischen Mädchenschulreformer (s. 3—4) neben der Gefühlsbildung die Verstandesbildung und damit Teilnahme der F. an der kulturellen Entwicklung gefordert und so auch ihren eventuellen Eintritt in öffentliche Berufe ermöglicht haben, ohne gerade auf letzteres abzuzielen. Jedenfalls sind hier in neuerer Zeit in allen Kirchen Züge in das Frauenideal aufgenommen, die zuweilen schon im christlichen Altertum bei Clemens und Tatian (s. 1), auch in dem ¶ Hieronymus nahestehenden Frauenkreise befürwortet wurden und bei den Nonnen nicht selten auch in der späteren Zeit Beachtung fanden. Die Not der Zeit hatte der F. dann am Ende des Mittelalters viele Berufe geöffnet, von den gelehrten Berufen wenigstens die ärztliche Praxis und (s. 2) das Schulamt; und allmählich begann, natürlich unabhängig von der Kirche, das Drängen nach akademischer Bildung. Dafür sei aus dem 17. Jhd. Anna Marie von ¶ Schürman genannt, der „Stern von Utrecht“, die selber eine Zeitlang bei ¶ Voetius Theologie studiert und 1638 dem Theologen Andreas Rivetus eine Dissertation zur Empfehlung des Frauenstudiums eingereicht hat (ChrW 1895, S. 1126 ff). Aber erst die wachsende Aufklärungsbewegung steigert dieses Bildungsstreben (s. 4) und die Möglichkeit, es

zu befriedigen. Es ist aber charakteristisch, daß gerade die höheren Berufe bis auf den heutigen Tag gerade auch von Theologen und Kirchenmännern als der F. unangemessen empfunden und ausgegeben werden, nicht nur weil sie die Kräfte der F. überschreiten, sondern vor allem auch wohl weil sie die F., dem Ideal widersprechend, zu sehr in die Oeffentlichkeit hineinziehen würden. Das ist auch bei der Beurteilung der Predigttätigkeit der F. (s. 3; ¶ Frau: III) bestimmend. Hier zeigt sich ein Rest antiker Auffassung noch im kirchlichen Frauenideal der neueren Zeit, obwohl dieses Frauenideal besonders im Gebiet der evangelischen Kirche erst durch die Reformation, dann durch die Aufklärung stark verweltlicht worden ist, wie sich in der Beurteilung der F. als Mutter, sowie in der neueren Geschichte des weiblichen Diakonats in der Kirche und in der Entwicklung der niederen und mittleren Frauenberufe zeigt. In allem hat man sich dem Bedürfnis und der Notlage oder den tatsächlich bestehenden Verhältnissen auch im Prinzip angepaßt. Die Entwicklung verläuft parallel der Geschichte, die die Wertung von ¶ Arbeit und ¶ Beruf überhaupt seit der Reformation durchgemacht hat. Das wichtigste war, daß Luther das Frauenideal vom Nonnenideal schied. „Eine F., die der Kinder wartet mit Essen, Trinkengeben, Wischen, Baden, die darf nach keinem heiligeren, gottseligeren Stand fragen", sagt Luther z. B. in der Predigt über die Hochzeit zu Kana (1533). Dazu stimmt das Lob, das er im Großen Katechismus (Braunschweiger A. III, S. 157. 162. 166) der „täglichen Hausarbeit" und jeder „säuberlichen Arbeit" der F., selbst der niedrigsten Magd spendet: „Wie willst du seliger sein und heiliger leben, soviel die Werke betrifft?" Durch Gründung des evangelischen Pfarrhauses wurde der Stand der Ehefrau und der Mutter als Frauenideal anerkannt und als Folge davon die Fülle der mit jenem Stand zusammenhängenden Tätigkeiten als Frauenpflicht oder Frauenrecht auch außerhalb der eignen Familie bestätigt. Deutsche F.en der Reformationszeit wie Katharina von ¶ Bora, Katharina ¶ Zell, die sich sogar literarisch betätigte, Margarete ¶ Blarer, in der Folgezeit Gestalten wie Beate ¶ Sturm, Elisabeth ¶ Fry, Amalie ¶ Sieveking, u. a. haben dieses Tätigkeits-Ideal in Wirklichkeit umgesetzt. Auch in der religiösen Reformbewegung des Auslandes spielten F.en eine Rolle; es sei z. B. aus Italien erinnert an Giulia ¶ Gonzaga und Vittoria ¶ Colonna (über beide vgl. ChrW 1899, S. 59 ff). Freilich wurde eine allzu öffentliche Tätigkeit der F. selbst in der Armenpflege usw. noch bis ans Ende des 18. Jhd.s oft mißliebig angesehen. Mit allen denjenigen in der Neuzeit geforderten Berufen, die nicht mit dem Mutterberuf der F. zusammenhängen, hat sich die Kirche nicht befreunden können, obwohl die Aufklärung und die ihr folgende Zeit die F. im Dienste aller Aufgaben nutzbar zu machen bestrebt war. Welche Probleme mit dieser neuen Berufsarbeit für die F. neu oder doch in verstärkter Weise entstanden, zeigen die Artikel ¶ Frauenarbeit und ¶ Frauenfrage. Die Kirche ist wie in der Frage des Werts der F. und der Frauenrechte, so auch in der Umwandlung des Frauenideals in vielem auf halbem Wege stehen geblieben und arbeitet noch daran, sich den neuen Verhältnissen anzupassen. Immerhin zeigen die kirchlichen ¶ Frauenverbände in Deutschland und außerhalb, sowie die Arbeit der ¶ kirchlich-sozialen Konferenz und des ¶ Evangelisch-sozialen Kongresses, daß man sich der neuen Aufgaben bewußt geworden und daß das alte Ideal schon stark erweitert ist.

Augustin Rösler: Die Frauenfrage vom Standpunkte der Natur, der Geschichte und der Offenbarung, (1893) 1907²; — Henry Grégoire: De l'influence du christianisme sur la condition des femmes, 1821; — ‡ Heinrich Merz: Christliche Frauenbilder, (1852) 1898⁶; — ‡ B. Riggenbach: Frauengestalten aus der Geschichte des Reiches Gottes, 1884; — ‡ E. Mittenzwey: Frauengestalten, 1898; — ‡ Eduard v. d. Goltz: Der Dienst der F. in der christlichen Kirche, 1905; — Elisabeth Malo: Das Recht der F. in der christlichen Kirche, 1897 (dazu ihre Aufsätze in: Protestantische Kirchenzeitung 1896, S. 520 ff, 539 ff; DEBl 1907, S. 490 ff); — Marianne Weber: Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, 1907; — ‡ Martin Rade: Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben (Jesus. Paulus. Augustin. Luther. Schleiermacher), RV V, 7, 1910; — F. Bernhöft: Frauenleben in der Vorzeit, 1893; — James Donaldson: Woman. Her position and influence in ancient Greece and Rome and among the early Christians, 3 Bde., 1907; — Leopold Zscharnack: Der Dienst der F. in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, 1902; — ‡ Lydia Stöcker: Die F. in der alten Kirche, 1906; — ‡ Hermann Jordan: Das Frauenideal des NT und der ältesten Christenheit, 1909; — ‡ J. Mausbach: Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf, 1906; — Henriette Dacier: St. Jean Chrysostôme et la femme chrétienne au quatrième siècle de l'église grecque, 1908; — ‡ Eduard Otto: Deutsches Frauenleben im Wandel der Jahrhunderte, 1903; — ‡ K. Weinhold: Die deutschen F.en im Mittelalter, (1880) 1897³; — Nikolaus Paulus: Gedruckte und ungedruckte deutsche Ehebüchlein des ausgehenden Mittelalters (Literarische Beilage zur Kölnischen Volkszeitung, 1903, No. 20); — Ders.: Die Ehe in den deutschen Postillen des ausgehenden Mittelalters (ebenda Nr. 14); — Ders.: Die Wertschätzung der Ehefrau im Mittelalter (ebenda, 1904 No. 20); — Ders.: Die Rolle der F. in der Geschichte des Hexenwahns (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXIX, 1908, S. 72 ff. 565 ff; vgl. Historisch-Politische Blätter 134, S. 812 f); — ‡ W. Kawerau: Die Reformation und die Ehe, 1892; — ‡ W. Bornemann: Der Protestantismus und die Frauen, 1900; — Vgl. auch die Literatur bei den ergänzenden Artikeln. Zscharnack.

Frau: III. Ihre Rechte in der Kirche. F.en haben zwar in der alten christlichen Kirche allerhand ¶ Frauenämter bekleidet, sind aber vom eigentlichen geistlichen Amt stets ausgeschlossen gewesen und haben nie zum Klerus gehört. Vorbedingung der ¶ Ordination ist in allen christlichen Hauptkonfessionen männliches Geschlecht. In neuerer Zeit besteht in manchen kleineren evangelischen Kirchengemeinschaften, namentlich in solchen englischen und amerikanischen Ursprungs, die Möglichkeit, daß eine Frau als Predigerin auftritt. So bei den ¶ Quäkern, denen ¶ Kongregationalisten, ¶ Universalisten und ¶ Unitarier nachfolgten. Auch die ¶ Methodisten verwandelten 1891 ihre ablehnende Haltung in eine zustimmende. Bei der ¶ Heilsarmee spielt die Predigt der F. eine große Rolle. Die Generalin Booth hat zur Verteidigung derselben eine besondere Schrift verfaßt: „Female ministry, or Woman's right to preach the Gospel". Ein kleiner Nebenzweig der amerikanischen Baptisten, die „Christians", läßt gleichfalls F.enpredigt zu. In den Vereinigten Staaten zählte man 1905 nach K. Schirmacher insge-

samt 1250 Predigerinnen, die 158 verschiedenen Gemeinschaften angehörten. In England ist seit einigen Jahren eine geborene Deutsche, Gertrud von Petzold, als erste Inhaberin eines regulären Pfarramts von einer Unitariergemeinde angestellt. (Ueber Luthers Stellung zur Frauenpredigt ¶ Frau: II, 3). — Katholische ¶ Orden und ¶ Kongregationen können F.en — mit geringen Abweichungen — unter denselben Bedingungen bilden wie Männer. — Inhaberinnen von Patronatsrechten (¶ Patronat) können F.en in der evangelischen wie in der katholischen Kirche unter denselben Voraussetzungen sein wie Männer. Doch sind sie in der Form der Ausübung ihrer Rechte, z. B. hinsichtlich des Eintritts in den Gemeindekirchenrat (¶ Gemeindeverfassung), anders gestellt als männliche Patrone; sie müssen einen Vertreter an ihrer Stelle entsenden. Im übrigen besitzen sie, sofern sie einfache Gemeindeglieder sind, in der katholischen Kirche keinerlei rechtlichen Anteil an der Gemeindeleitung; in den deutschen evangelischen Kirchen gilt dasselbe mit wenigen in besonderen Verhältnissen begründeten Ausnahmen. Nach dem preußischen Allgemeinen Landrecht haben F.en, sofern sie nicht einem mitwählenden Gemeindeglied untergeordnet sind, in der Versammlung der ganzen Gemeinde (die freilich auch nur in bestimmten Fällen wahlberechtigt ist) das Recht, bei ¶ Pfarrwahlen und bei Protesten gegen solche mitzustimmen, dürfen dies Recht aber nur durch geeignete bevollmächtigte männliche Stellvertreter ausüben. In Schleswig-Holstein haben Besitzerinnen adliger Güter, falls Kirchenlasten auf ihnen ruhen, aktives Wahlrecht unter der gleichen Bedingung der Vertretung; nach der bremischen Landgemeindeordnung kann eine Witwe sich in der Gemeindeversammlung durch ihren majorennen Sohn vertreten lassen; in Mecklenburg haben Gutsbesitzerinnen, wenn sie den Nachweis des Herkommens führen können, das Wahlrecht. — Neuerdings hat im Verfolg der Frauenbewegung die Agitation für Gewährung kirchlicher Frauenstimmrechte lebhaft eingesetzt. Der deutsche Verband für Frauenstimmrecht bildete eine Kommission für kirchliches Frauenstimmrecht (CcW 1905, S. 568); der Deutsch-evangelische Frauenbund petitionierte 1905 mehrfach bei preußischen Synoden um Gewährung kirchlichen Stimmrechts an die F.en unter denselben Bedingungen, unter denen die Männer es besitzen, doch nur wenn erstere „das Gelübde eines religiösen und kirchlichen Lebens ablegen" (CcW 1905, S. 544. 592). Die Petitionen fanden nicht unfreundliche Aufnahme, zeitigten aber keine praktischen Ergebnisse. In Elsaß-Lothringen hat das Oberkonsistorium der Kirche Augsb. Konf. den Entwurf einer Kirchenordnung angenommen, in welcher den F.en das aktive Wahlrecht für den Gemeindekirchenrat unter denselben Bedingungen wie den Männern eingeräumt wird. Ebenso ist ihnen das passive Wahlrecht zugesprochen worden, nur darf die Zahl der weiblichen Mitglieder im Kirchenrat nicht mehr als ein Drittel betragen. Für die Wahlen in die Konsistorien, das Oberkonsistorium und das Direktorium sind keine Einschränkungen gemacht worden. Die Entscheidung liegt nun bei der Regierung, die Bedenken tragen soll wegen der angeblichen Konsequenzen für die politischen Wahlen. Die Synode der reformierten Kirche von Elsaß-Lothringen erklärte sich 1909 grundsätzlich für das aktive und passive Wahlrecht der F.en und beauftragte eine Kommission mit Ausarbeitung eines entsprechenden Gesetzentwurfs, der nach Genehmigung durch die Synode der Regierung vorzulegen sein wird. In außerdeutschen Ländern ist das kirchliche Frauenstimmrecht evangelischerseits bereits mehrfach zur Einführung gelangt. Z. B. in den freien Kirchen der französischen Schweiz besitzen die F.en das kirchliche Stimmrecht; in der unabhängigen Kirche von Neuenburg ist es durch die Synode gegen die Urabstimmung der weiblichen Kirchenglieder verworfen. Die waadtländische Nationalkirche hat es eingeführt (diese Notizen nach Stuckert). Der Kanton Zürich beschloß 1905 das passive (nicht das aktive) Stimmrecht für die F.en (CcW 1905, S. 587). In Finnland hat die Landessynode 1908 das allgemeine, gleiche kirchliche Stimmrecht, eingeschlossen Frauenstimmrecht, und die Wählbarkeit der F. zur Mitgliedschaft in Kirchenrat und Synode beschlossen. Doch kann der Beschluß erst durch Zustimmung der staatlichen Faktoren Gesetz werden (CcW 1909, S. 251). Manche der englisch-amerikanischen Kirchengemeinschaften betrachten Männer und F.en im Gemeindeleben als ganz oder z. T. gleichberechtigt. Die Quäker lassen Männer und F.en in ihren verschiedenen „Meetings" getrennt, aber stets gleichzeitig verhandeln; nur Eingangs- und Schlußandacht ist gemeinsam.

Grundsätzlich ist gegen die Gewährung irgendwelcher Rechte an die F. in der christlichen Kirche unzählige Male I Kor 14_{34} angeführt worden; das Mulier taceat in ecclesia (das Weib schweige in der Gemeinde) galt und gilt noch heut vielen als ein Gesetz, dessen Grenzen nicht leicht zu weit gefaßt werden können. Es bedarf keines Wortes, daß durch ein derartiges Zitat für Fragen der gemeindlichen und kirchlichen Organisation nichts bewiesen und nichts entschieden ist; die religiöse Gleichstellung von Mann und Weib im Christentum (Gal 3_{28}) muß vielmehr in der Richtung auf gleiche Behandlung und Stellung beider in der Kirche führen. Die Rücksicht auf festeingebürgerte Sitten und eingewurzelte Anschauungen und auch auf ganz bestimmte, in der Gestaltung unserer sozialen Verhältnisse liegende praktische Schwierigkeiten, die dieser Gleichstellung im Wege stehen, muß allerdings von überstürzten Reformen abhalten; aber sie darf nicht verhindern, daß für dieselben in ruhiger Arbeit Verständnis geweckt und Bahn gebrochen wird. Daß das kirchliche Gemeindeleben, das schon jetzt zu einem guten Teil von F.en getragen wird, durch die Gewährung kirchlichen Stimmrechts an die F. an Lebendigkeit gewinnen wird, steht außer Frage. Ob F.en zum Predigtamt zuzulassen sind, ist eine von der Stimmrechtsreform gesondert zu behandelnde, jedenfalls aber im letzten Grund nur praktische Frage; sie kann nur unter Beachtung aller für die Amtsbefähigung in Betracht kommenden Gesichtspunkte entschieden werden. Mit Recht wird diese Frage in der gegenwärtigen Bewegung, soweit deutsche Verhältnisse in Frage kommen, ganz ausgeschieden.

Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888; — Ders.: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1909[6]; — Ernst Kalb: Kirchen

und Sekten der Gegenwart, (1905) 1907²; — Theodor Kolde: Die Heilsarmee, 1899²; — Die Artikel von RE³ über die verschiedenen Kirchengemeinschaften (Quäker usw.); — Helene Lange und Gertrud Bäumer: Handbuch der Frauenbewegung I, 1901 (leider mit Bezug auf die kirchlichen Rechte sehr unvollkommen orientierend); — Elsbeth Krukenberg: Die Frauenbewegung, ihre Ziele und ihre Bedeutung, 1905; — Kaethe Schirmacher: Die moderne Frauenbewegung (Aus Natur und Geisteswelt 67), 1905; — Fritz Fleiner: Die Verfassungsänderung in der Kirche Augsburgischer Konfession von Elsaß-Lothringen, DZKR 1909, S. 23 ff; — Helene von Mülinen: Art. Frauenbewegung in Reichesbergs Handwörterbuch d. schweiz. Volkswirtschaft II, S. 45; — A. Locher: Vom Frauenstimmrecht, insbes. in kirchlichen Angelegenheiten. Schweiz. Zentralblatt für Staats- und Gemeindeverwaltung, 1903, S. 1 ff. 11 ff; — Karl Stuckert: Was ist den Reichsdeutschen an den kirchlichen Zuständen der Schweiz interessant? Hefte z. Christl. Welt 55, 1906; — Martin Schian: Besteht ein Gegensatz zwischen dem Christentum und der modernen Frauenbewegung?, 1903; — Paula Müller und Adolf Stöcker: Rechte und Pflichten der Frau in der kirchlichen und der bürgerlichen Gemeinde, 1903; — Hans Schmidt: Der Streit um das kirchliche Frauenstimmrecht in Hamburg, MkPr, 1904; — Gräfin Bernstorff und Adolf Stoecker: Heranziehung der Frauen an die kirchliche Arbeit, 1905; — Martha Zietz: Wie urteilen Theologen über das kirchliche Stimmrecht der Frau? Gesammelte Antworten, 1905; — Friedrich Siegmund-Schultze: Die Teilnahme der Frau an der Arbeit der organisierten Kirche, DEBl 1906, S. 279 ff. 348 ff. 419 ff; — Elisabeth Malo: Die Teilnahme der Frau an der Arbeit der organisierten Kirche, ebda. 1907, S. 490 ff; — Erich Haupt: Die Frauenfrage und die Bibel, ebda. 1907, S. 539 f; — W. Meyer: Einordnung der Frau in die kirchliche Gemeindeverwaltung?, ebda. 1908, S. 453 ff; — Emil Güder: Das Stimmrecht der Frauen in kirchlichen Angelegenheiten, 1904; — Martin Schian: Die ev. Kirchgemeinde, 1907, S. 41 ff. **Schian.**

Frauenämter.

1. F. und Frauendienst in der alten Kirche; — 2. Im Mittelalter und späteren Katholizismus; — 3. Im Protestantismus.

1. Der Rolle, die die Frauen zu allen Zeiten bei der Verbreitung neuer Kulte und speziell in der römischen Kaiserzeit bei der Verbreitung orientalischer Kulte gespielt haben, entspricht die Bedeutung, die die Frauen auch für die älteste christliche Mission gehabt haben, mögen sie nun die Predigt vom Heiland in die den Männern verschlossenen Frauengemächer unter der Hand getragen haben, oder gelegentlich auch einmal wenigstens vor Frauen öffentlich oder halböffentlich aufgetreten sein, und der Bedeutung der Frauen für die urchristliche Mission entspricht ihr Hervortreten in den ältesten christlichen Gemeinden: in Jerusalem nehmen sie an den Gemeindeversammlungen teil (Apgsch 1_{14}), und stellt Maria, die Mutter des Johannes Marcus, sogar einen Versammlungsraum (Apgsch 12_{12}); in den paulinischen Gemeinden besitzt neben Prisca und ihrem Gatten Aquila in Rom (Röm 16_3) auch Nympha in Kolossae eine eigene Hausgemeinde (Kol 4_{15}) und haben neben ihnen auch andere eifrig für das Evangelium gearbeitet (Röm $16_{1.6.12.13.15}$; Phil 4_3). Die Frauen streben mächtig empor und versuchen (z. T. wenigstens) den Grundsatz, daß in Christo weder Mann noch Weib sei (Gal 3_{28}), in die Praxis umzusetzen: in Korinth beten und weissagen sie z. B. nicht nur im Gottesdienst, sondern tun es auch aller Sitte zuwider wie die Männer mit unbedecktem Haupt (I Kor 11_4 ff). Außerhalb der Großkirche haben sie in dieser Beziehung auch viel erreicht: ¶ Apelles und seine Anhänger schätzten die Offenbarungen der Philumene auf das Höchste; Kainiten (¶ Gnostizismus) und Marcioniten (¶ Marcion) gestatteten Frauen zu lehren und zu taufen; der Gnostiker Marcus weihte Frauen zu Prophetinnen und ließ sie die Eucharistie vollziehen, Montanisten (¶ Montanismus) wußten von weissagenden, taufenden und das Abendmahl konsekrierenden Frauen; nach einer allerdings sehr unsicheren späteren Nachricht sollen sie sogar weibliche Presbyter und Bischöfe besessen haben. Aber innerhalb der Großkirche sind die Verhältnisse andere gewesen. Denn obwohl man auch hier weissagende Frauen ursprünglich gekannt hat, wie, um von den ungenannten des ersten Korintherbriefes des Paulus abzusehen, die Töchter des Philippus (Apgsch 21_9) und die etwa 150 in Asien lebende Prophetin Ammaea, und obwohl auch hier bis mindestens in den Anfang des 3. Jhd.s lehrende Frauen vereinzelt vorgekommen sind und wenigstens in späterer Zeit und im Orient ihnen auch einmal ein Amt wie das, Kindern unter 5 Jahren die vom Priester konsekrierte Kommunion zu reichen, übertragen worden ist, so hat man hier im allgemeinen doch schon frühzeitig, bestimmt und mit gutem Erfolg den Frauen das Recht der öffentlichen Lehre oder gar des Sakramentsvollzuges abgesprochen. Schon Paulus verbietet ihnen I Kor 14_{34} (doch vgl. 11_4 ff) das öffentliche Reden in der Gemeindeversammlung, und seinem Beispiel folgen der von Paulus doch wohl zu differenzierende Verfasser bezw. Redaktor des I Timotheusbriefes, wenn er $2_{11.12}$ schreibt: „ein Weib soll in der Stille lernen in jeglichem Gehorsam; zu lehren aber gestatte ich einem Weibe nicht", ebenso Tertullian, wenn er urteilt, daß ein Weib weder lehren, noch taufen, noch die Eucharistie darbringen, noch irgend ein männliches Amt oder eine priesterliche Stellung für sich verlangen dürfe, auch Origenes und andere. — Zu den männlichen Aemtern der Großkirchen hatten die Frauen also keinen Zutritt. Und doch waren auch sie anfänglich nicht ohne weiteres vom Klerus ausgeschlossen. Vielmehr gab es in der ältesten Kirche zwei spezifisch weibliche Aemter, das der Witwen und das der Diakonissen. Die Witwen werden wohl schon I Tim 5_3 ff, die Diakonissen, wenn nicht schon Röm 16_1 und I Tim 3_{11} (vgl. den Zusammenhang von Vers 8 und 12), so im Briefe des Plinius an Trajan über die kleinasiatischen Christengemeinden erwähnt. Ihre Aufgaben sind in älterer Zeit nicht recht erkennbar, in späterer dadurch angedeutet, daß die Diakonissen — (wodurch die Witwen sich von ihnen unterschieden, wissen wir nicht bestimmt) — nicht nur weibliche Kranke zu pflegen und Hausbesuche zu machen haben, sondern auch weibliche Katechumenen vor der Taufe unterweisen, die Salbung am Körper erwachsener Frauen nach der Taufe vollziehen, an den für die Frauen bestimmten Eingängen der Kirche wachen, Waisen und armen Frauen in der Kirche ihre Plätze anweisen usw. Die Geschichte beider Aemter ist keine sehr glückliche. Denn was den Orient angeht, so sind, während vor und um

200 die Witwen den Diakonissen mindestens gleichstanden (einzelne Gemeinden wie z. B. die alexandrinische müssen sogar nur Witwen gehabt haben), in der Folgezeit zunächst die Witwen mehr und mehr zurückgetreten, und mindestens seit dem 8. Jahrhundert sind auch die Diakonissen immer bedeutungsloser geworden und haben mehr formell als tatsächlich fortbestanden: Aebtissinnen und Nonnen sind damals zu Diakonissen geweiht oder auch nur so genannt worden. Und was den Okzident betrifft, so scheinen die Diakonissen hier ursprünglich überhaupt nicht bekannt gewesen zu sein, und verschwinden die Witwen seit etwa 250 so vollständig, daß zur Zeit des ¶ Hieronymus die abendländische Großkirche keinerlei Frauenamt besitzt; in späterer Zeit werden dann gelegentlich auch in ihr Diakonissen erwähnt; irgendwelche Bedeutung können sie, selbst wenn es sich nicht um einen bloßen Titel handeln sollte, nicht gehabt haben; die Priscillianisten (¶ Priscillianus) mit ihren regelmäßigen Diakonissen und die irische Kirche mit ihren sogar den eucharistischen Kelch austeilenden Frauen nehmen eine ganz isolierte Stellung ein.

2. Im Mittelalter hat sich an dieser Sachlage nicht viel geändert. Ein eigenes Frauenamt hat auch da in der Kirche nicht bestanden (es ist überhaupt nie wieder aufgelebt), und die kirchliche Liebestätigkeit — (sie vornehmlich kommt in Zukunft als Feld für weibliche Arbeit innerhalb der Kirche in Frage) — ist gerade, was die Frauen angeht, in seiner ersten Hälfte relativ zurückgetreten. Denn hier herrschte als kirchlich weibliches Ideal ganz unbedingt die Nonne, bei der soziale und ähnliche Interessen gewiß nicht fehlen, aber doch erst in zweiter Linie stehen, und die überdies von der Welt und daher auch von einer irgend bedeutenderen Liebestätigkeit in der Welt durch ihre Klostermauern abgeschlossen, höchstens in einem innerhalb der Umfriedigung des Klosters gelegenen Hospital und höchstens Frauen und Mädchen Pflege und Versorgung zu Teil werden lassen kann. In der zweiten Hälfte des Mittelalters ist das z. T. anders geworden: weltliche Frauen wie ¶ Elisabeth von Thüringen oder die schlesische Fürstin ¶ Hedwig haben sich christlichem Liebesdienst hingegeben; Spitalorden wie der der Johanniter oder der Deutschen Ritter (¶ Ritterorden) haben Frauen wenigstens als Halbschwestern zugelassen; Männer und Frauen zugleich umfassende Kongregationen wie die ¶ Tertiarier-Orden der Franziskaner und Dominikaner oder der ¶ Birgittenorden haben im Gegensatz zu den alten Klostergemeinschaften ihren Mitgliedern ans Herz gelegt, Werke der Barmherzigkeit innerhalb der Welt zu tun, Brüder und Schwestern in Anfechtungen, Unglückszeiten und Krankheiten zu besuchen und zu trösten. Das 12. und dann vor allem das 13. und 14. Jhd. sind es, die das alles hervorgebracht haben. Aber es hat nicht Bestand gehabt, und mit dem allgemeinen Verfall der Kirche ist auch der der kirchlichen Liebestätigkeit eingetreten; im 15. Jhd. sind die einzigen, die weiblichen Liebesdienst noch in größerem Umfange üben, die mit der Kirche in beständiger Spannung lebenden ¶ Beginen. — Da setzt die katholische Restauration (Gegenreformation) ein, zunächst in Spanien und Italien, wo im Zusammenhang mit ihr 1535 die Kongregation der ¶ Ursulinen entsteht mit der Aufgabe der Krankenpflege und des Unterrichts, dann auch in Frankreich, wo (um von kleineren zu schweigen) ¶ Franz von Sales die Kongregation der ihr Leben in den Dienst der Armen- und Krankenpflege stellenden Visitantinnen (¶ Salesianerinnen) stiftet, und vor allem Vincenz von Paul seine in der Geschichte des kirchlichen Frauendienstes epochemachende Tätigkeit entfaltet (¶ Lazaristen ¶ Vinzentinerinnen); er gründet zunächst an verschiedenen Orten seine Confréries de la charité pour l'assistence spirituelle et corporelle des pauvres malades und stiftet, als diese ihren Aufgaben nicht voll genügen, die Genossenschaften der Filles servantes des pauvres de la charité, in der einfache Mädchen zum Krankendienst ausgebildet werden, und der für vornehmere Kreise bestimmten Dames de la charité. Besonders die ersteren haben weitergelebt und bilden zusammen mit den Soeurs de la charité oder ¶ Borromäerinnen noch heute den Grundstock und überwiegenden Teil der sog. ¶ Barmherzigen Schwestern. Im übrigen sind in der Restaurationszeit auch für Unterrichtszwecke Frauenkongregationen geschaffen worden. Die besonders für Deutschland wichtigste ist aus den ursprünglich als ein weiblicher Jesuitenorden gedachten ¶ Englischen Fräulein herausgewachsen.

3. Die protestantischen Kirchen sind in der Organisation des Frauendienstes der katholischen erst spät und langsam gefolgt. Denn die Schöpfungen Luthers und Calvins sahen einen organisierten Frauendienst nicht vor, und die Folge davon war, daß nicht nur die Fürsorge für Arme und Kranke oder die Betätigung der Frauen am Mädchenunterricht in ihnen die längste Zeit den Charakter des Zufälligen trug, sondern daß auch, als die calvinistischen, niederländischen und niederrheinischen Gemeinden von sich aus einen Diakonissendienst organisierten (¶ Diakonissen), und Graf ¶ Zinzendorf in seiner Brüdergemeinde entsprechende Helferinnen anstellen ließ, „daß sie bei ihrem Geschlechte in allerhand Vorfällen in der Gemeinde zur Hilfe wären", die Menge der Kirchen davon zunächst unbeeinflußt blieb. Erst als Aufklärungsideen auch die Frau im Dienst der Volkes nutzbar zu machen strebten, die Not der Freiheitskriege dem Vaterland dienende Frauenvereine hervorrief, und die Schöpfungen des Vincenz teils direkt, teils durch die unter ihrem Einfluß entstandenen Genossenschaften der „Barmherzigen Witwen" Petersburgs, des „Zentralen Wohltätigkeitsvereins" Württembergs und des „Patriotischen Instituts der Frauenvereine" Weimars auch auf das protestantische Deutschland Einfluß gewannen, ist die Stimmung umgeschlagen. Seit dem Anfang des 19. Jhd.s sind eine ganze Reihe von Vorschlägen und Versuchen gemacht worden, um auch den protestantischen Kirchen Aehnliches zu schenken (¶ Diakonissen, 1). Verwirklicht worden ist von ihnen nicht viel, und was etwa zur Ausführung gekommen, das ist bald zurückgetreten hinter den großen Schöpfungen ¶ Fliedners in Kaiserswerth und ¶ Löhes in Neuendettelsau; sie vornehmlich haben der protestantischen Kirche den Dienst des Vincenz geleistet und ihr Helferinnen gestellt, die neben den Aufgaben des Krankendienstes und des Unterrichtes je länger je mehr auch als Gemeindeschwestern in dem allgemeinen Gemeindedienst Verwendung finden und sich da-

mit den altkirchlichen Diakonissen langsam wieder nähern. — ¶ Diakonissen ¶ Diakonievereine.

Zu der Literatur über ¶ Diakonissen füge hinzu: RE³ IV, S. 604 ff. 616 ff; V, S. 390 ff; VI, S. 236 ff; XVIII, S. 82 ff; XX, S. 357 ff. 696 ff; — ‡ Lydia Stöcker: Die Frau in der alten Kirche, 1907; — ‡ Leopold Zscharnack in: „Frauenhilfe", 1908—09. **Loeschcke.**

Frauenarbeit.

1. Einleitendes; — 2. Die Erwerbsarbeit der Mütter; — 3. Die Erwerbstätigkeit der Mädchen.

1. So mannigfaltige Formen die Tätigkeit der Frau in den verschiedenen Zeitaltern und Völkerkulturen angenommen hat, so blieb ihr in der bisherigen Geschichte doch ein einheitlicher Zug erhalten: die F. war im wesentlichen Familienarbeit; sie diente den materiellen und seelischen Bedürfnissen der Hausgemeinschaft. Charakteristisch für die moderne Entwicklung ist dagegen die in großem Umfange betriebene Erwerbsarbeit der Frau, die berufsmäßige und bezahlte Verwertung der weiblichen Arbeitskräfte. Mit dem Eintritt in ein Erwerbsverhältnis teilt die Frau das soziale Schicksal des betreffenden Berufstandes, seine wirtschaftliche und rechtliche Lage, Lohnkämpfe, Krisen, staatliche Versicherung usw. Das Arbeitsverhältnis bringt aber auch besondere Wirkungen für ihr weibliches Leben hervor und beeinflußt die Psyche der Frau aufs tiefste. Als Mutter und Tochter sieht sich die moderne Berufsarbeiterin vor neue schwierige Lebensfragen gestellt.

2. Die Berufszählung vom 14. Juni 1907 gibt von der F. im Deutschen Reich das folgende Zahlenbild:

Berufsabteilungen	Stellung im Beruf	Von den weiblichen Erwerbstätigen sind: ledig	verheiratet	verwitwet oder geschieden	Summe der weiblichen Erwerbstätigen
A. Landwirtschaft, Gärtnerei und Tierzucht, Forstwirtschaft und Fischerei.	a) Selbständige	30 863	40 867	256 504	328 234
	b) Angestellte	13 023	1 393	1 848	16 264
	c) Arbeiter	2 045 809	1 971 155	237 525	4 254 488
B. Industrie einschließlich Bergbau und Baugewerbe.	a) Selbständige	241 175	111 717	124 398	477 290
	b) Angestellte	59 196	3 211	1 528	63 936
	c) Arbeiter	1 111 691	333 018	117 989	1 562 698
C. Handel und Verkehr einschließlich Gast- und Schankwirtschaft.	a) Selbständige	46 619	77 791	122 231	246 641
	b) Angestellte	75 925	2 345	1 419	79 689
	c) Arbeiter	397 753	182 933	24 357	605 043
D. Häusliche Dienste, auch Lohnarbeit wechselnder Art.		177 053	52 822	91 029	320 904
E. Oeffentlicher Dienst, freie Berufsarten.		235 032	31 611	21 688	288 311
F. Ohne Beruf und Berufsangabe.		605 714	141 465	1 045 028	1 792 207
Zusammen		5 039 853	2 950 329	2 045 523	10 035 705

Nach Abzug der Zahlen von Gruppe F. waren demnach 8 243 598 Frauen in Deutschland berufstätig, davon 3 809 359 verheiratet, verwitwet oder geschieden, also Frauen, welche ganz überwiegend die Verantwortung für ein Hauswesen und das heranwachsende Geschlecht tragen. Wohl haben im allgemeinen Staat und Gemeinde die verheiratete Frau, und zwar aus grundsätzlichen Bedenken, nicht in ihren Dienst gezogen. Dafür ist sie umso stärker in das private Arbeitsverhältnis getreten. Von den berufstätigen Frauen standen nur 733 508 in selbständigem Wirkungskreis, nach Abzug der 53 279 in freien Berufen tätigen waren 3 022 572 als Angestellte oder Arbeiterinnen beschäftigt. Als abhängige Lohnarbeiterin verliert aber die Frau die Möglichkeit, in ihrem weiblichen Pflichtenkreise frei zu walten. Sie wird einer fremden Arbeitsorganisation unterworfen. Sei sie Arbeiterin im Großbetriebe, die der Fabrikuhr folgen muß, oder Heimarbeiterin, welche an bestimmte Lieferungszeiten gebunden ist, sie hat mit einem fremden Faktor in ihrer Lebensgestaltung zu rechnen und ihr Haus ihm untertan zu machen. Der Konflikt zwischen zwei Pflichtgebieten ist gegeben und zerstört die Einheit ihres Wesens, die der Frau im abgerundeten häuslichen Dasein bewahrt blieb. Die Mutter hört auf, der feste Pol des Hauses zu sein, die Stätte an der die auseinanderstrebenden Interessen der Kinder zusammengehalten und die Keime ihres seelischen Lebens ruhig gepflegt werden können. Nur körperlich und sittlich starke Frauen werden den Dualismus, der durch die Berufsarbeit in ihrem Leben hervorgerufen wird, auszugleichen vermögen und innerlich gesammelte Persönlichkeiten bleiben. Die schwächeren Naturen verzweifeln in diesem Widerstreit und geben den Versuch auf, eine moralisch befriedigende Lösung zu finden. — Die Schwierigkeiten ihrer Lebensführung werden durch die Fürsorge von Staat, Kirche und Kommune (Arbeiterschutzgesetze, Mutterschaftsversicherung, Bewahr- und Pflegestätten für Kinder und Jugendliche) wohl zu mildern, doch nicht zu überwinden sein. Am meisten ist durch die Gesetzgebung der modernen Industriestaaten, zum Teil auf dem Wege internationaler Arbeiterschutzverträge, für eine Beschränkung der Arbeitszeit der arbeitenden Frauen geschehen. Durch § 137 der Gewerbeordnung in der vom 1. Januar 1910 ab gültigen Gestalt ist im deutschen Reich für alle weiblichen Arbeiter der sog. „Zehnstundentag" und das Verbot der Nachtarbeit eingeführt. Die Beschäftigung von Arbeiterinnen darf in den der Gewerbeordnung unterstellten gewerblichen Betrieben mit mindestens

10 Arbeitskräften die Dauer von 10 Stunden täglich, an den Vorabenden der Sonn- und Feiertage von 8 Stunden, nicht überschreiten. Wöchnerinnen dürfen während 8 Wochen nicht beschäftigt werden.

Durch diese Erleichterungen ist die Lage der arbeitenden Frauen wohl etwas verbessert. Die gegenwärtige Verfassung unsres Wirtschaftslebens dürfte aber auf lange hinaus einen harmonischen Ausgleich in ihrem Leben nicht überall ermöglichen. Am gesundesten würde sich das Leben der Mütter in einem industriellen Staate wohl durch eine Entwicklung gestalten, in der die Männerlöhne zu ausreichendem Familieneinkommen steigen, und durch Gründung ländlicher Heimstätten auch für die gewerblichen Arbeiter die Frau aus der Verkehrswirtschaft wieder mehr in die Naturalwirtschaft gezogen wird. Jedenfalls bedarf es der regelnden und helfenden Tätigkeit der Gesellschaft, um auf dem Gebiete der F. die Schäden der mechanischen Wirtschaftsentwicklung zu bekämpfen und diese unter sittlich-soziale Forderungen zu beugen.

3. Drohen der Mutter durch die Einbeziehung in die moderne Verkehrswirtschaft ganz besondere Gefahren, so hat dieselbe andererseits auch große Entwicklungsmöglichkeiten für die weibliche Persönlichkeit geschaffen. Denn die Frau wird nun nicht mehr in allen Lebensphasen durch den Dienst der Familie beschlagnahmt, der sie früher ganz, oft auf Kosten der eigenen Weiterbildung, absorbierte. Sie bleibt nicht nur Glied der Familie und setzt deren Charakter und Traditionen fort, sondern wird zum Individuum mit selbstgewonnenen Begriffen und selbständiger Lebensgestaltung. Die Frau wird wirtschaftlich unabhängig durch den eigenen Verdienst, der, wenn auch oft eine Gefahr für die unreife weibliche Jugend, doch das Verantwortlichkeitsgefühl und die Verfügungsfähigkeit entwickelt und so ein Mittel für die Persönlichkeitsbildung werden kann. Vor allem entwickelt sich die Vorstellungswelt des Mädchens durch den Eintritt in das bürgerliche Leben und seine Beziehungen. Es empfängt Eindrücke unmittelbar, die es bisher nur durch das Medium der männlichen Familienmitglieder erhielt, und sein Interesse, das bisher ausschließlich mit dem Dienst am Einzelmenschen beschäftigt war, weitet sich durch die unpersönliche Arbeit über die persönlichen Lebenszwecke hinaus. Die Schwierigkeiten dieser Entwicklung liegen in der frühzeitigen Emanzipation von der elterlichen Autorität, sowie in der übermäßigen Geltendmachung der Persönlichkeitsrechte gegenüber den Bedürfnissen der Familie. Welcher Kompromiß von der Einzelnen zwischen dem Wunsche nach freier Selbstentwicklung in einer unabhängigen Berufsarbeit und den töchterlichen Pietätspflichten geschlossen wird, das wird wesentlich davon abhängen, in welchem sittlich-religiösen Grunde sie verankert ist. Für die erziehenden Faktoren muß es darauf ankommen, das Mädchen sowohl für die Familie als für die bürgerliche Sphäre vorzubilden und zu disziplinieren, damit es durch die Berufsarbeit zu geistiger und ökonomischer Selbständigkeit gelangen kann, und andererseits befähigt wird, seine Arbeit im Dienste der Einzelfamilie richtig einzusetzen. Die gesamte Literatur über die F. wird im Grunde von der Frage beherrscht: „Wie ist die Erwerbstätigkeit der Frau im Hinblick auf die Familie zu regeln?“. — Die Antwort der konfessionell organisierten Frauen und des gemäßigten Flügels der interkonfessionell organisierten Frauen lautet hierauf, daß die gewerbliche Arbeit der Frau ihrem weiblichen Pflichtenkreise unterzuordnen sei, während die Sozialdemokratie und die radikalbürgerliche Linke der Frauenbewegung den weiblichen Pflichtenkreis zugunsten des selbständigen Berufslebens einschränken will. Nach diesem obersten Gesichtspunkte bestimmt sich dann auch die Antwort auf die weiteren Fragen der Ausbildung der Mädchen, der öffentlichen Rechte der Frau, der Konkurrenz der Geschlechter, des Arbeiterinnenschutzes usw.

Julius Pierstorff: Frauenarbeit und Frauenfrage (Handwörterbuch d. Staatswissenschaften, Bd. III, 1900, S. 1195), nebst Bibliographie; — „Frauenerwerb“, Reichsstatistik Bd. 111, 1899, S. 157; — Alfred Weber: Die Entwicklungsgrundlagen der großstädtischen Frauenhausindustrie (Schriften des Vereins für Sozialpolitik Bd. 85, 1899); — Lily Braun: Die Frauenfrage, ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite, 1901; — Helene Lange und Gertrud Bäumer: Handbuch der Frauenbewegung, Bd. IV, 1902; — Elisabeth Gnauck-Kühne: Die deutsche Frau an der Jahrhundertwende, 1900; — Gertrud Bäumer: Die sozialen Forderungen der Frauenbewegung im Zusammenhange mit der wirtschaftlichen Lage der Frau (Verhandl. d. ev.-soz. Kongresses 1906); — Robert Wilbrandt: Die Frauenarbeit, ein Problem des Kapitalismus, 1906; — Charlotte Perkins-Stetson: Women and Economics. Deutsch: Mann und Frau. Uebers. von M. Stritt, 1901. **Dyhrenfurth.**

Frauenfrage.

1. Die wirtschaftliche Frauenfrage; — 2. Die Frauenbewegung als ethisch-politische Strömung.

1. Der Begriff der modernen F. ist nicht erschöpft mit der Darstellung des wirtschaftlichen Tatbestandes, der ihr zu Grunde liegt. Vielmehr beruht ihr Wesen darin, daß gewisse wirtschaftliche Zustände zusammentreffen mit gewissen in geistigen Entwicklungen entstandenen Wertmaßstäben und inneren Lebensansprüchen. Diese inneren, ideenhaften Tatsachen bestimmen die Art, wie die wirtschaftliche Erscheinung der F. empfunden und erlebt wird, und die Wege, auf denen ihre Lösung gesucht wird. Das schwierigste Problem der wirtschaftlichen F. ist die Einbeziehung der Frau in die moderne Verkehrswirtschaft als Berufsarbeiterin (¶ Frauenarbeit). Daneben hat die volkswirtschaftliche Entwicklung der neuesten Zeit eine Reihe von Erscheinungen gezeitigt, die auf die soziale Stellung der Frau von entscheidender Bedeutung waren. Der Familienwirtschaft wurden durch die größeren Kulturkreise, durch Handwerk und Industrie, durch Gemeinde und Staat (öffentl. Erziehung usw.) eine nach der andern von den Aufgaben entzogen, die sie früher zu leisten hatte. Für den Mann bedeutet die wachsende Spezialisierung der Arbeit, in der sich dieser Prozeß fortsetzt, ein Hinaufrücken der Eheschließung in gewissen Gesellschaftsschichten, die Umwandlung Tausender von selbständigen Kleinunternehmern oder -besitzern in Gehaltsempfänger, die in ihrer wirtschaftlichen Existenz auf gewisse unveränderliche Grenzen angewiesen sind. Für die Frau kommt im Lauf dieser wirtschaftlichen Entwicklung der Zeitpunkt, wo die aus der Großfamilie allmählich entstandene Kleinfamilie nur noch einer weiblichen Arbeitskraft, der Mutter, dauernd Lebensinhalt und wirt-

schaftliche Existenz sichern kann. An diesem Zeitpunkt, den die rapide industrielle Entwicklung des 19. Jhd.s für Tausende von Familien mit einem Schlage herbeiführte, entstand die „Frauenfrage“.

2. Für die Betrachtung dieses Problems und für die Lösungsversuche entscheidend sind nun die geistigen Maßstäbe, die das 19. Jhd. für ihre Beurteilung lieferte. Und da ist es vor allem wichtig, daß es eine Frauenbewegung als rein ethisch-politische Strömung gab, ehe von einer wirtschaftlichen F. im modernen Sinn die Rede sein konnte. Die theoretischen Grundlagen dieser Frauenbewegung waren in dem Augenblick gegeben, als sich das Individuum, von religiös-philosophischer Seite her zum Ichbewußtsein geweckt, der Gesellschaft kritisch gegenüberstellt mit der Frage: was darf und muß ich als Mensch, als sittliche Persönlichkeit, als Träger der göttlichen Vernunft, von der Gesellschaft verlangen? Die Frauenbewegung wächst um die Wende des 18. Jhd.s aus den naturrechtlichen Theorien heraus, die das historische Verhältnis des Einzelnen zum Staat einer Kritik und einer Neuordnung unterziehen wollten. Im Lichte dieser Kritik ist es Aufgabe des Staates, der sittlichen Persönlichkeit Freiheit und Entfaltung, Schutz und Betätigung auf allen Lebensgebieten zu sichern. Mit einer Art innerer Notwendigkeit, die in jedem solchen neuen Menschheitsideal liegt, hat sich dieser Gedanke dem Gewissen der Menschheit, ihrem sittlichen Bewußtsein eingegraben und drängt auf Erfüllung. Es ist schlechthin unerträglich, in seiner persönlichen Lebensentfaltung gehindert zu sein, wenn diese als ein sittliches Recht und als eigentliches Kennzeichen sittlicher Würde gilt. — Neben dieser einen beherrscht aber das Lebensgefühl jener Zeit noch eine andere geistige Bewegung, der ästhetische Individualismus, den Goethe und nach ihm die Romantik verkündete. Sie schuf eine Empfindlichkeit für organische Entfaltung aller individuellen Kräfte, lehrte die Persönlichkeit als Wert betrachten, ja als den Wert schlechthin. Frei und ungehindert muß sie die „geprägte Form“, ihrer Eigenart lebend, entwickeln dürfen. Wo dieser Entwicklung durch Sitte und Gesetz Schranken gesetzt sind, geht Wertvolles unrettbar und unwiederbringlich verloren. — Also auf der einen Seite ein neues Gefühl für den Wert des Individuums, das seinen eigenen Gesetzen gemäß sich entwickelt, auf der andern Seite die sittliche Forderung, daß dieses Recht auf Selbstbestimmung allen gleichmäßig durch die Ordnung der Gesellschaft gesichert werden muß: diese beiden großen Ergebnisse der modernen Geisteskultur wurden in den Frauen zum Maßstab ihrer eigenen gesellschaftlichen Lage. Es konnte nicht ausbleiben, daß sie aus den Werten, die von der Weltanschauung der Zeit in Kurs gesetzt waren, persönliche Ansprüche ableiteten. Der ethisch-politische Gedanke der autonomen Persönlichkeit, von einem weiblichen Denken nachgebildet, mußte konsequenter Weise zur Forderung der Menschenrechte für die Frauen führen. Man forderte für sie Erwerbsfreiheit, privatrechtliche und politische Selbständigkeit. Zunächst noch gar nicht, weil sie unter der durch Sitte und Gesetz gebotenen Eingeschränktheit ihrer wirtschaftlichen und rechtlichen Sphäre tatsächlich Not litten, sondern aus dem rein sittlichen Grunde, daß diese Rechte als ein von der Menschenwürde untrennbarer Besitz galten. Und ebensowenig konnten sich die Frauen den Forderungen des ästhetischen Individualismus entziehen, sofern sie überhaupt zu dem geistigen Leben ihrer Zeit in ein inneres Verhältnis traten. Das alles hätte, mindestens in dem kleinen Kreise der geistig führenden Schichten, mit der Zeit zu einer „Frauenbewegung“ geführt, auch ohne wirtschaftliche F. Im Zusammenstoß nun der wirtschaftlichen F. mit diesen geistigen Ansprüchen kam eine zwiefache Wirkung zustande: 1. Die Lösung der F. wurde in emanzipatorischem Sinne gesucht. Es hätte ja für die rein wirtschaftlichen Probleme auch andere Lösungen gegeben: Junggesellensteuer, Verbot der Frauenarbeit usw. Diese Lösungen wurden abgelehnt, weil sie dem neuen Denken, den geistigen Ansprüchen der Frauen an Selbstbestimmung und persönliche Kraftentfaltung nicht entsprechen. 2. Die geistige Entwicklung wurde durch diese wirtschaftlichen Verhältnisse an Energie und Breite ungemein gesteigert. Aus der rein innerlichen, auf ideelle Werte gerichteten Bewegung wird eine soziale, in der zeitweise die wirtschaftlichen Dinge als die praktisch naheliegenden und akut besserungsbedürftigen die beherrschende Rolle spielen. — Die F. ist also nicht ohne weiteres von dem Rahmen rein wirtschaftlicher Tatsachen umschlossen. Sie ist ihrem geistigen Charakter nach durch den — im letzten Grunde in dem protestantischen Postulat der Gewissensfreiheit wurzelnden — modernen Individualismus bestimmt. Als solche ist sie die Frage nach dem Maße von Bewegungsfreiheit und Selbstbestimmung, das die Gesellschaft der Frau als geistig-sittlicher Persönlichkeit gewähren soll. Sie wird nicht zum Schweigen kommen — ganz abgesehen von allen wirtschaftlichen Rücksichten —, so lange der anderen Hälfte der Menschheit augenscheinlich weitere und mannigfaltigere Möglichkeiten individueller Lebensgestaltung, ein höheres Maß von Selbstbestimmung, und bessere Gelegenheiten zur Verwertung ihrer Kräfte im Dienst des Ganzen gegeben sind. — Vgl. unter ¶ Christentum, seine Lage in der Gegenwart, 2 c, Nr. 3. Auch ¶ Coeducation ¶ Doppelte Moral, 3, ¶ Ehe: II, 4.

Literatur s. unter ¶ Frauenarbeit. **Gertrud Bäumer.**

Frauenraub ¶ Entführung.

Frauenverbände, kirchliche, in Deutschland.

1. Frauengruppe der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz; — 2. Frauenhilfe des Evg.-kirchlichen Hilfsvereins; — 3. Deutsch-evg. Frauenbund; — 4. Der Kapellenverein; — 5. Internationaler Verein der Freundinnen junger Mädchen; — 6. Verband der evg. Jungfrauenvereine Deutschlands; — 7. Katholischer Frauenbund (¶ Charitas, 10).

1. Frauengruppe der Freien ¶ Kirchlich-sozialen Konferenz, 1899 in Berlin gegründet. Sitz daselbst. Jetzige Mitgliederzahl 350. In Berlin 12 Kreise unter je einer Leiterin; auswärtige Gruppen 12. Jahresbeitrag 3 Mk. Die Berliner Gruppe veranstaltet monatliche Vorträge mit Diskussion zur Anleitung in der Arbeit. Praktisch strebt sie seit 1900 Sammlung und Organisation der Heimarbeiterinnen an; seit 1902 Fürsorge für entlassene Strafgefangene und Gefangenenseelsorge; jetzt auch Jugendfürsorge durch Vormünderin und Waisenpflegerin; künftig soll Fürsorge für Schulentlassene, für mittellose Frauen aller Stände, (unter anderm durch „Mütterversammlungen“ aufgenommen werden. 10 Kommissionen unter je einer Leiterin bearbeiten die verschiedenen Auf-

gaben: 1. Gefängnisseelsorge und Fürsorge; 2. Vormundschaft; 3. Fürsorge für Gefährdete und Jugendliche; 4. Sittlichkeitsarbeit und Rettung Gefallener; 5. Antialkoholbewegung; 6. Mädchenschulreform; 7. Käuferbund; 8. Hausfrauenbund; 9. Dienstbotenberufsvereine; 10. Heimarbeit. Die Gruppe ist angeschlossen an den Berliner Stadtausschuß für innere Mission und an den deutsch-evangelischen Frauenbund.

2. Frauenhilfe des Evangelisch-kirchlichen ¶ Hilfsvereins. Gegründet 1898, auf Veranlassung der Kaiserin, umfaßt heute 1530 Vereine, 600 sind aus früher bestehenden Frauenvereinen hervorgegangen. 14 Provinzialverbände gliedern sich in Kreisverbände, diese in lokale Gruppen. 2 außerpreußische und 3 Auslandvereine kommen hinzu. Die Vereine haben 1,8 Mill. Mk. Jahreseinnahme und 4 Mill. Mk. Vermögen. Die Leitung liegt in den Händen des engeren Ausschusses des evangelisch-kirchlichen Hilfsvereins und des Verwaltungsrats der Frauenhilfe. Der Verein will kirchlicher Verein sein und zu persönlicher Arbeit erziehen, Anstellung von Diakonissen und andern geeigneten Persönlichkeiten fördern, ebenso Begründung von Gemeindehäusern und andern den Bedürfnissen der Gemeinde entsprechenden Liebeswerken. Er begann mit der Errichtung selbständiger Krankenpflegestationen in Berlin (gegenwärtig 15 mit 130 Schwestern), die, über die ganze Stadt verbreitet, jedermann ohne Unterschied der Konfession zur Verfügung stehen. Sonstige Veranstaltungen sind Instruktionskurse, Kurse zur Ausbildung ländlicher Krankenpflegerinnen; verschiedene Provinzialverbände unterhalten auch Feierabendhäuser, Heilanstalten u. dgl.; sogar Kreisverbände haben eigene Unternehmungen. Neben der Armen-, Kranken-, Jugend-, Kinder- und Gefangenenfürsorge macht sich der Verein noch die Hilfeleistung bei besonderen Notständen zur Aufgabe.

3. Deutsch-Evangelischer Frauenbund. Angeregt durch ¶ Stöcker und ¶ Weber-M.-Gladbach, gegründet in Kassel etwa gleichzeitig mit der Frauengruppe der kirchlich-sozialen Konferenz 1899. 1901 nach Hannover verlegt. 1907 bestehen 83 Ortsgruppen mit über 8000 Mitgliedern. Vorsitzende Frl. Paula Müller, Hannover. Der Vorstand besteht aus 18 Mitgliedern, dazu 3 männlichen Beiräten. Ein Ausschuß wird gebildet durch die Vorsitzenden der Ortsgruppen. Der Verein hat 9 Arbeitskommissionen zur Bearbeitung besonderer Fragen: 1. Zentrale der Stellenvermittlung mit Auskunftsstelle in Berufs- und Erwerbsfragen; 2. Kommission für die christlich-soziale Frauenschule; 3. Literarische Kommission, Propaganda und Einwirkung auf die Presse; 4. Rechtskommission; 5. K. für Kinderschutz und Jugendfürsorge; 6. K. für Arbeiterinnenfürsorge; 7. K. zum Studium der Sittlichkeitsfrage; 8. K. für die Dienstbotenfrage; 9. K. für das kirchliche Stimmrecht. Jede hat eine besondere Vorsitzende. Die Arbeit der Ortsgruppen umfaßt folgende Gebiete: I. Wissenschaftliche, hauswirtschaftliche und gewerbliche Ausbildung. II. Christliche Liebes- und soziale Hilfstätigkeit. III. Hebung der Sittlichkeit und Bekämpfung der Trunksucht. IV. Rechtsschutz. Diese Rubriken umfassen eine weitverzweigte, vielseitige Arbeit, über die hier nicht ausführlich berichtet werden kann. Dem Verein angeschlossen sind eine ganze Reihe anderer Vereine, teils allgemein deutsche, wie z. B. die Frauengruppen der freien kirchlich sozialen Konferenz, teils lokale, wie der Frauenbund zur Hebung der Sittlichkeit in Heidelberg, der Verein christlicher Lehrerinnen, Hannover, der Verein christlicher junger Mädchen ebenda u. a. Der letztgenannte ist vorbildlich für die Arbeitsweise an kaufmännischen Angestellten, Konfektionsarbeiterinnen u. dgl.

4. Der Kapellenverein. Gegründet 1885 unter Stöckerschem Einfluß. Sitz Berlin. Der ursprüngliche Zweck war, der Kirchennot Berlins durch den Bau von Kapellen und Kirchen abzuhelfen. 1904 richtete der Verein Ausbildungskurse für Frauen ein, die in der Gemeinde Hilfstätigkeit üben wollen; seit 1905 finden die Kurse unter Mitwirkung des Vereins zur Fürsorge für die weibliche Jugend statt. An ihnen beteiligten sich im Winter 1908/09 35 Kursistinnen und 39 Hospitantinnen. Im ganzen gingen durch die Kurse 140 Kursistinnen und 200 Hospitantinnen. Angestellt sind von ersteren 38. Dauer der Kurse anfänglich 3 Monate, jetzt 6. Neuerdings betreibt der Verein auch Wohlfahrtspflege, gründet Krippen, Buchhandlungen u. dgl. Im ganzen sind es 1678 Mitglieder, der Mitgliedsbeitrag beträgt 3 Mk.

5. Internationaler Verein der Freundinnen junger Mädchen (arbeitet, wenn auch nicht auf einer im engeren Sinne kirchlichen, so doch auf religiöser Grundlage). Sitz des Zentralvorstandes ist Neuchâtel. Geschäftsführerin des Nationalvorstandes für Deutschland Oberin H. Vollmar, Berlin, Köthenerstr. 43. Provinzial- und Lokalvorstände in allen Landesteilen. Jahresbeitrag 1 Mk. Der Verein hat den Zweck, stellungsuchenden jungen Mädchen, besonders solchen, die ins Ausland gehen, Auskunft, Rat und Schutz zu vermitteln. An unzähligen Orten des In- und Auslandes haben sich Freundinnen gefunden, die bereit sind, im voraus Erkundigungen einzuziehen, sowie sich der Ortsfremden, die an sie empfohlen sind, anzunehmen. Auch am Bahnhof wird bei vorheriger Benachrichtigung abgeholt. Die „Mitgliederliste des deutschen Zweiges des Vereins der Freundinnen junger Mädchen“, die sämtliche Mitglieder erhalten, gibt Auskunft über die Adressen Deutschlands, eine internationale Liste, meist im Besitz der Landesvorstände, auch über außerdeutsche. Die jungen Mädchen erhalten den sogen. Ratgeber, der zugleich als Ausweis dienen kann. Er enthält ein Verzeichnis empfehlenswerter Herbergen und Hospize, Adressen hilfsbereiter Freundinnen, und Ratschläge für in Dienst gehende junge Mädchen. Die Wirksamkeit des Vereins könnte ausgedehnter sein, wenn er bekannter wäre, als dies bisher leider der Fall ist.

6. Verband der evangelischen Jungfrauenvereine Deutschlands. Aus dem 1892 gegründeten Vorständeverband ging er schon 1893 hervor. Sitz Berlin. Zweck: Fürsorge für die weibliche Jugend aller Stände; Erforschung der Arbeitsaufgaben, Austausch und Nutzbarmachung der gesammelten Erfahrungen, gemeinsame Inangriffnahme größerer Liebesarbeiten. Beitritt ganzer Vereine wie einzelner Personen ist möglich. Er verpflichtet die Fachschrift zu halten. Beitragshöhe freiwillig. 4000 Vereine Deutschlands gehören zum Verband. Eine sogen. „Kaiserinspende“ bezweckt die

Eröffnung von Erholungshäusern. — Ueber die Jungfrauenvereine im einzelnen ¶ Jugendfürsorge.

7. Ueber den katholischen Frauenbund, der auf manchen Gebieten in enger Fühlung mit dem Deutsch-Evangelischen Frauenbund arbeitet, ¶ Charitas, 10 (vgl. auch 5). (Vgl. die Zeitschrift Charitas 1909, Nr. 10, Freiburg i. B., Charitasverlag).

Bericht über die Arbeit der Berliner Frauengruppe der freien kirchl. sozialen Konferenz, 1906; — Frauenhilfe des Ev. kirchl. Hilfsvereins, Jahrbuch 1908; — Handbuch zur Frauenfrage, 1907; — Frauenkalender, 1909; — Neue Zeiten, 1909; — Internationale und deutsche Mitgliederliste des Vereins der Freundinnen junger Mädchen; — H. Vollmar: Der Freundinnenverein (o. J.); — Satzungen des Verbandes der evang. Jungfrauenvereine Deutschlands. Jahresbericht des Verbandes, 1907; — Burckhardt: Des Jungfrauenvereins Bedeutung usw., 1907; — Jährliche Berichte in J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch, unter: Vereine, Innere Mission und Kirchlich-soziale Chronik. **Helene von Dungern.**

Fravaschi (im Mittelpersischen frōhar, modern ferver) heißen die Schutzgeister in der zoroastrischen Religion. Das Wort kann ebensogut „Schutz" wie „Glaubensbekenntnis" bedeuten. Die Idee der F.s wurzelt in dem Glauben, daß jeder Fromme seinen besonderen Schutzengel oder guten Geist habe. In manchen Zügen erinnern sie an die Genii der Römer. Nur der Rechtgläubige hat eine F. Die F. ist das göttliche und ewige Element des Menschen, sein himmlisches Urbild und Vorbild, das zu Lebzeiten im Himmel verbleibt als sein guter Stern. Im Mainyo i Khard 49,22 werden sie den unzähligen Sternen gleichgesetzt. Nach dem Tode vereinigt sich die Seele mit ihrer F. und wird so unsterblich. Im Zoroastrismus ist der F.-Glaube an die Stelle des älteren Manenkultus getreten. Auch verschmilzt mit ihm die spätere Lehre von der geistigen Schöpfung des Ormazd, welche der materiellen Schöpfung vorausging. Die F. sind die geistigen Urbilder aller Wesen und diesen gleichgeartet (a. a. O. 23). Nicht nur die frommen Menschen, sondern auch die Engel, einschließlich des Ormazd, haben ihre besondere F. Obwohl sie eine einheitliche geschlossene Heerschar bilden, sind sie dennoch je nach ihrem Träger individuell verschieden. Die F. der einen Menschen sind stärker als die anderer je nach den geistigen Gaben. Die F. der Lebenden sind stärker als die der Toten. Die größte, beste, schönste und weiseste F. besitzt Ormazd. Mit den ihnen zugehörigen Menschenseelen teilen sie die Anhänglichkeit an ihre engere Heimat. Wann die Regenzeit naht, suchen sie in edlem Wetteifer eine jede für ihr Haus und Heim am meisten Wasser zu bekommen. Sie bilden eine Art streitbarer Leibgarde des Ormazd und sind seine unermüdlichen Helfer bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt und im steten Kampf wider die bösen Geister. Man stellte sie sich als kleine Mädchen vor, trotzdem sind sie kriegerische Wesen, die in eiserner Rüstung mit der Waffe in der Hand in der Schlacht eingreifen zu Gunsten eines gerechten Herrschers, der sie stets verehrt. In diesem Punkt sind sie sehr eifersüchtig und empfindlich. Ihren treuen Verehrer lassen sie in keiner Gefahr im Stich. Die letzten zehn Tage des Jahres sind ihnen geweiht. An diesen kommen sie herab auf die Erde zu ihrem Clan, zu dem ihre Seelen gehören, und bitten um ein Loblied, um Opferspeisen und sonstige Gaben. Dafür spenden sie zum Dank reichen Segen. Nach ihnen ist auch der erste Monat und der neunzehnte Monatstag des Parsenkalenders, Farvardīn benannt. Ihrer Beschreibung ist der lange dreizehnte Yascht im Avesta gewidmet. In den Gāthās werden sie nicht genannt. Es ist darum fraglich, ob ihr Kult nicht erst nachträglich aus dem Volksglauben in die zoroastrische Religion aufgenommen worden ist.

N. Söderblom: Les Fravashis, 1899. **Geldner.**

Frecht, Martin (1494—1556), Theologe der Reformationszeit. Nach vollendetem Studium war er zuerst in Heidelberg als philosophischer Lehrer im humanistischen Geiste tätig und wurde 1529 Theologieprofessor. Schon durch ¶ Luthers Heidelberger Disputation (1518) für die Reformation gewonnen, nahm er 1531 den Ruf in seine eben reformierte Vaterstadt Ulm an, deren Kirche er dann 1533 bis zu den ¶ Interims-Streitigkeiten von 1548 leitete; dabei näherte er sich immer mehr Luther, dessen Abendmahlsstreit er früher als Schmach empfunden hatte, und kämpfte energisch gegen die Spiritualisten, besonders die in Ulm lebenden Seb. ¶ Franck und Casp. ¶ Schwenkfeld, deren Verdammung er auf dem Konvent zu Schmalkalden (1540) durchsetzte. Sein Kampf gegen das Interim führte seinen Sturz herbei; abgesetzt und monatelang gefangen gehalten, folgte er 1551 einem Ruf nach Tübingen, erst als Vorsteher des Stifts, 1552 als Theologieprofessor.

RE³ VI, S. 242 ff; — F.s Briefwechsel und Tagebücher (beide noch nicht ediert) sind wertvolle Geschichtsque llen. **Zsch.**

Fredegisus (auch Fridugis) von Tours († 834), Schüler ¶ Alkuins, mit dem er von York ins Frankenreich kam, und dem er 804 als Abt von Tours folgte; als Kanzler Ludwigs des Frommen (819—832) nahm er dann eine bedeutende Stellung ein. — Seine Schrift De nihilo et tenebris (Ueber das Nichts und die Finsternis) behandelt die Schöpfung aus dem Nichts; da jeder Name etwas bedeute, so faßt F. auch das Nichts des biblischen Schöpfungsberichts als etwas Reales auf, als eine unbekannte Materie (vielleicht deutete er es auf die göttliche Natur). Zu seinen Gegnern gehört u. a. ¶ Agobard (Adversus Fredegisum).

MSL 105, S. 751 ff; — KL² IV, S. 1942 f; — KHL I, S. 1532. **Zsch.**

Freder, Johann (1510—62), Schwager des Justus ¶ Jonas, ist für die Kirchengeschichte bedeutsam geworden durch den mit Johannes Knipstro geführten Ordinationsstreit. Er war 1540 zum Prediger am Dom in Hamburg berufen worden, hatte aber nicht ordiniert werden können, da die katholischen Domherren die Handauflegung verweigerten. Als ihn nun 1547 der Rat von Stralsund zum Superintendenten dortselbst berief, verlangte Knipstro als Generalsuperintendent vorherige Ordination; da sie aber zugleich die kirchliche Unterordnung Stralsunds unter die Generalsuperintendentur Wolgast dartun sollte, lehnte die auf ihre kirchliche Selbständigkeit wachsame Stadt das Ansinnen ab. Der Streit blieb unerledigt, F. mußte 1549 als Gegner des ¶ Interims weichen, wurde Professor in Greifswald, 1550 Superintendent von Rügen, das kirchlich zum Bistum Roeskilde gehörte. Die Ordination unterblieb wiederum; Knipstro, der bisher die Superintendenturgeschäfte

versehen hatte, führte F. ein. Der Roeskilder Bischof Petrus Palladius forderte jedoch die Ordination durch ihn selbst, territoriale Gegensätze zwischen Pommern und Dänemark spielen in diese Reibereien hinein. Als F. nur Palladius als seinen Vorgesetzten anerkennen wollte, stellte Knipstro die Prinzipienfrage: wie kann F. ordinieren, ohne selbst ordiniert zu sein? F. rechnete die Ordination zu den ¶ Adiaphora. Die Wittenberger Universität entschied 1551: maßgebend für rechtmäßige Anstellung ist die ordnungsmäßige Berufung; die Handauflegung ist zwar ein löblicher, apostolischer Brauch, aber nicht notwendig. Oktober 1551 ließ sich F. trotzdem von Palladius durch Handauflegung ordinieren, sich damit dänischer kirchlicher Jurisdiktion unterstellend. Es kam ihm nur darauf an, von der Unterordnung unter Knipstro frei zu sein; nach wie vor verficht er gegen diesen die Nicht-Notwendigkeit der Ordination. Eine 1556 zu Greifswald tagende Synode entschied aber gegen ihn und bestritt die Gültigkeit der vor seiner eigenen Ordination vollzogenen Handauflegungen. F. verließ nun seine Stelle und ging als Superintendent nach Wismar. Der ganze Streit ruht nicht sowohl auf dogmatischen Differenzen als auf persönlichen Reibereien, hervorgerufen durch das Unnatürliche einer Superintendentur Rügen unter dänischer kirchlicher Oberleitung — ¶ Ordination, rechtlich.

G. Mohnike: Joh. Frederus, 3 Teile, 1837—40; — RE³ X, S. 594 ff.; — ADB VII, S. 327 ff. **Köhler.**

Free Church of Scotland ¶ Freikirchen: II, 4. — Free Presbyterian Ch. of Sc. ebenda: II, 5. — United Free Church ebenda: II, 6.

Freethinker ¶ Freidenker ¶ Deismus: I, 1.

Freewill Baptists ¶ Baptisten, 3 b.

Freiburg, 1. Erzbistum, erst eine Schöpfung des 19. Jhd.s. Infolge der territorialen Neugestaltung Deutschlands auf dem Wiener Kongreß wurde F. für ¶ Baden und ¶ Hohenzollern aus Teilen der ehemaligen Diözesen ¶ Konstanz, ¶ Basel, ¶ Straßburg (Bist.), ¶ Speyer, ¶ Worms und ¶ Mainz durch die Bulle Provida sollersque 1821 als Teil der Oberrheinischen Kirchenprovinz gebildet. Seine Suffraganbistümer sind ¶ Fulda, ¶ Limburg, ¶ Mainz, ¶ Rottenburg. F. zählt ungefähr 1 200 000 Seelen in Baden (¶ Baden, 7) und 63 000 in Hohenzollern, neben 770 000 bezw. 4000 Andersgläubigen. Eingeteilt ist es in 43 Dekanate (3 Stadt-, 36 badische, 4 hohenzollersche Dekanate) und 875 Pfarreien. Männerklöster gibt es nur in Hohenzollern; in Baden sind sie bisher nicht genehmigt, obwohl ihrer Einführung nichts entgegensteht; das Kirchengesetz vom 9. Oktober 1860 (§ 11) macht die Einführung religiöser Orden und die Errichtung von Anstalten durch diese nur abhängig von der widerruflichen Genehmigung der Staatsregierung. Dagegen gibt es in beiden Ländern Frauenklöster (in Baden: der Orden für Erziehung und Krankenpflege) verschiedenster Art. Das Metropolitankapitel besteht aus dem Dekan, 6 Kapitularen, 6 Präbendaren; für die theologische Erziehung bestehen 1 Priesterseminar in St. Peter, 1 theologisches Konvikt in Freiburg, 5 Knabenseminare; ebenso eine kath. theologische Fakultät an der Universität ¶ Freiburg. Die Geschichte des Erzbistums ist aufs engste verbunden mit der Geschichte der katholischen Kirche in Baden. Die Unstimmigkeiten in den Forderungen von Kurie und Regierung bewirkten nicht nur, daß erst 8 Jahre nach der Errichtung das Erzbistum besetzt wurde, sie verschuldeten auch viele Reibungen zwischen dem jeweiligen Inhaber des Erzbischöflichen Stuhls und dem Ministerium. So ließ das letztere den Erzbischof Herrmann von ¶ Vicari 1854 sogar mehrere Tage in seinem Palaste internieren. 1867—1881 blieb der Erzbischöfliche Stuhl unbesetzt. Erst 1882 wurde die Spannung durch gegenseitiges Nachgeben wenigstens einigermaßen behoben.

KL² IV, S. 1949 ff; — KHL I, S. 1533 f; — Der Literatur über ¶ Baden und ¶ Hohenzollern seien hinzugefügt Emil Friedberg: Der Staat und die katholische Kirche im Großherzogtum Baden seit dem Jahre 1860, 1871, und die ultramontanen Schriften von H. Maas (1891) und Hermann Lauer (1908) über die „Geschichte der katholischen Kirche im Großherzogtum Baden". **Schornbaum.**

2. Universität (Alberto-Ludoviciana).

1. Von der Gründung bis zur Durchführung der Gegenreformation; — 2. Das 18. und 19. Jhd.

1. Die Universität F. wurde von Erzherzog Albrecht VI mit Genehmigung des Papstes Calixtus III am 21. Sept. 1457 errichtet und mit reichen Patronaten in Vorderösterreich ausgestattet. Unter ihrem ersten Rektor „Meister Matthäus Hummel, geistlicher Rechte und der Arzneikunde Lehrer", aus Villingen wurden 1460 von Lehrern, die aus Heidelberg und Wien berufen waren, die Vorlesungen eröffnet. In zwei Perioden ihres Bestehens hat sie ihren Beruf, „ein Brunn des Lebens zu werden", rühmlich erfüllt, in ihren ersten 6 Dezennien und wieder seit ihrer Neugründung im vorigen Jahrhundert. Wohl hatte es seit ihrer Stiftung nicht an bedeutenden Gelehrten gefehlt; der philosophische Encyklopädist Gregor Reisch († 1525), der Theologe Joh. ¶ Eck (1502—1510), der Humanist ¶ Erasmus von Rotterdam (1529—1535), der Jurist Ulrich Zasius († 1535, ein Reformator in seinem Fach, aber nach anfänglicher Zuneigung sehr intolerant in der kirchlichen Frage) waren an ihr tätig. An Joh. ¶ Geiler von Kaisersberg (1460—70 und 1476—77) und dem Ordinarius der Poetik Philipp Engelbrecht († 1528) besaß sie Männer, die der Reformation in Wort und Schrift vorarbeiteten, und manche spätere Reformatoren weilten hier teils als Lehrer teils als Schüler, wie Matthäus ¶ Zell, Kaspar ¶ Hedio, W. F. ¶ Capito, Jakob ¶ Otter, Jakob ¶ Sturm, Urbanus ¶ Rhegius. Allein die Universität war zu Luthers Zeiten bereits im Niedergang, nicht im letzten Grunde wegen ihrer ablehnenden Stellung zur Reformation, zu welcher sie durch den Stadtrat, die Regierung zu Ensisheim und den Erzherzog Ferdinand selbst sich hatte drängen lassen. Das Wormser Edikt wurde streng durchgeführt, und in einem Gutachten für den Speyerer Reichstag 1526 wurden „38 Lehrsätze der Neuerer" verworfen. Seit 1567 wurde sogar die Immatrikulation von der Anerkennung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses (¶ Tridentinum) abhängig gemacht. Die strengste Bücherzensur wurde geübt. Infolgedessen ging die Frequenz zurück. Die philosophische Fakultät begann zwar mit der Reform der Studien, indem sie 1572 ihr Pädagogium gründete. Reformen in den anderen Fakultäten scheiterten aber teils am guten Willen, teils wurden sie durch die „Pest" hinausgeschoben, die 1501—1594 fünfzehnmal auftrat und die Universität zur Flucht, meistens nach Villingen,

zwang, teils durch die Tätigkeit der Jesuiten vereitelt. Dieselben hatten schon 1577 den Versuch gemacht, sich an der Universität festzusetzen, waren aber durch das mannhafte, freisinnige Auftreten des theol. Dekans Jodokus Lorichius daran gehindert worden. Nachdem ihnen aber der Münsterpfarrer Christoph Pistorius die Wege gebahnt hatte, wurden sie am Geburtstag ihres Protektors, des Erzherzogs Leopold, Bischofs von Straßburg, (16. Nov. 1620) feierlich eingeführt. Auch die Stellen der philosophischen Fakultät wurden mit Jesuiten besetzt. Im Bann ihrer strengen Zensur wie unter dem Druck der folgenden Kriege konnte kein wissenschaftliches Leben mehr gedeihen.

2. Im 20jährigen Krieg ihrer Fonds beraubt und durch die Kämpfe mit Frankreich schwer geschädigt, flüchtete die Universität nach dem Nymweger Frieden (1678) sogar nach Konstanz, kehrte aber 1698 wieder zurück. Während die vorderösterreichischen Landstände die juristische und medizinische Fakultät unterstützten, suchte Maria Theresia (1740—1780) durch den Lehrplan von 1752 das geistige Leben der Universität von der jesuitischen Lehrweise zu befreien. Aber noch ¶ Joseph II (1780—1790) mußte bei der Studienreform mit dem Widerstand der theologischen und philosophischen Fakultät kämpfen. Wohl reformierte der Benediktiner Stephan ¶ Rautenstrauch nach Aufhebung des Jesuitenordens die theologische Fakultät, aber nur der einstimmige Widerspruch der Professoren konnte es verhindern, daß sie den Benediktinern in Konstanz in die Hände gespielt wurde. Durch den Preßburger Frieden 1805 an Baden gekommen begann jedoch die Universität sich allmählich zu neuer Blüte zu erheben. Bei ihrer schlechten Finanzlage drohte ihr zwar wiederholt die Aufhebung oder Verkümmerung neben der Heidelberger Schwester, deren katholische Fakultät sie 1807 aufnahm, aber sie fand in Großherzog Ludwig (1818—1830) ihren Restaurator und Dotator. Durch Gewährung eines ständigen Staatszuschusses, durch ein Gesetz über Studierfreiheit 1822 und wichtige Aenderungen in der Organisation, sowie durch Berufung tüchtiger Lehrkräfte erstarkte das äußere wie innere Leben. Die theol. Fakultät blieb nicht unberührt von dem Geiste ¶ Wessenbergs († 1860); in seinem Sinn wirkte besonders der Exeget J. L. Hug (1791—1846), der auch als Gegner von D. Fr. ¶ Strauß bekannt wurde. Nach den politischen Wirren der Revolutionsjahre konnte sich die Universität unter der wohlwollenden Regierung des Großherzogs Friedrich in aufsteigender Linie weiter entwickeln. In der katholisch-theologischen Fakultät ragte besonders Franz Xaver ¶ Kraus hervor. Eine Fakultät für protestantische Theologie besteht in F. nicht.

KL² IV, S. 1953 ff; — KHL I, S. 1534; — H. Schreiber: Gesch. d. Albert-Ludwigs-Universität zu F., 1857—60; — H. Mayer: Gesch. d. Univ. Fr. 1806—1852, 1892/94; — Ders.: Die Matrikel der Univ. F. 1460—1656, 1908; — J. König: Beiträge zur Geschichte der theologischen Fakultät F. (im Freiburger Diözesanarchiv XI—XII, 1877); — ‡ Fritz Baumgarten: F. im Breisgau, 1907. — Weitere Literatur bei Erman und Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, 1904. **Schaller.**

Freidenker (auch Freigeister; englisch: Freethinkers; französisch: Libres penseurs, auch libertins und esprits forts; italienisch: liberi pensatori) werden die Denker genannt, die sich unter Loslösung von der Autorität, speziell von der Autorität der Kirche, der positiven christlichen Religion und ihres Dogmas, das Denk- und Gewissensfreiheit hindere und entsittlichend wirke, auf das eigene Denken stützen und in Glaubens- und Sittenfragen an Stelle des Autoritätsglaubens selbständiges Denken erstreben. — Der sehr allgemeine Name ist nicht geeignet, auf eine bestimmte geschichtliche Gruppe angewendet zu werden. Man setzt F. meist schlechthin mit Deisten oder Rationalisten gleich (¶ Deismus: I, 1, ¶ Rationalismus, gesch.), aus der deutschen Aufklärung insbesondere mit Leuten nach ¶ Edelmanns, ¶ Dippels, K. F. ¶ Bahrdts oder ¶ Reimarus' Art, aus der französischen besonders mit den ¶ Enzyklopädisten und der Gruppe um ¶ Holbach und ¶ Helvetius, aber auch ¶ Voltaire und ¶ Rousseau. Aber all diese Größen decken sich nicht vollständig. Allerdings hat sich der Begriff besonders während der Aufklärung des 18. Jhds. eingebürgert und ist von einigen Aufklärern jener Zeit als Selbstbezeichnung verwendet worden. Neben ¶ Shaftesbury hat ihm ¶ Collins — er redet geradezu von einer „Sekte" der „Freidenker" — durch seinen oft aufgelegten Discourse of Freethinking (1713) weite Verbreitung verschafft (französische Ausgabe 1714): er erweist darin das Recht des Freidenkens überhaupt (Kap. 1) und insbesondere in Sachen der Religion (Kap. 2) und zeigt dessen ethischen Nutzen an den „Freidenkern" von Sokrates bis ¶ Locke und ¶ Tillotson. Collins hat dadurch die Bewegung nicht wenig gefördert, obwohl gegen ihn sofort zahlreiche Gegner auftraten (vgl. die ¶ Boyleschen Predigten Benjamin Ibbots 1713/14, die anonymen „Remarks" ¶ Bentleys, des „Phileleutherus Lipsiensis", 1713, deutsch 1745 von F. E. Rambach, und die „Reflections" von W. ¶ Whiston); die Mehrzahl der von Collins zur Reklame aufgebotenen Namen war übrigens mit Unrecht angeführt. Für den auf deutschem Boden damals gebräuchlicheren Namen Freigeist sei z. B. verwiesen auf Lessings Jugenddrama „Der Freigeist" (1749) oder auf die ältere (seit 1745) gleichnamige, übrigens ziemlich zahme Zeitschrift seines Freundes Mylius. — Während der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s ist die F.-Bewegung wieder stärker angewachsen unter dem Einfluß der modernen naturwissenschaftlichen Entwicklung und der theologischen Kritik, die schon in den 40er Jahren zur Propaganda des sogenannten ¶ Deutschkatholizismus und der ¶ Lichtfreunde und demzufolge zur Entstehung von freireligiösen Gemeinden (¶ Lichtfreunde) und zur Bildung von freidenkerischen Gruppen geführt hatten. Im letzten Viertel des Jhd.s ist es sogar zu einer festen Organisation gekommen, die den älteren F.n gefehlt hat. Der Name F. haftet heute als Selbstbezeichnung vor allem an dem 1880 in Brüssel gegründeten internationalen F.-Bund und seinen einzelnen Gruppen; als ein Glied dieses großen Bundes konstituierte sich 1881 der „Deutsche F.-Bund". Das Bundesorgan „Der F." gibt Bruno ¶ Wille heraus. In die Gedankenwelt dieser F. führt ebendesselben „Lehrbuch für den Jugendunterricht freier Gemeinden" (1905²) ein oder Andreas Bards „Freidenkertexte" (1909), für das Ausland sei Edgar Monteils radikal positivistischer (¶ Positivismus) Catéchisme du libre penseur genannt. Zu ihren naturwissenschaftlichen Autori-

täten und den Hauptstützen ihrer Kongresse gehörte in älterer Zeit Ludwig ¶ Büchner, bis zu seinem Tode (1899) der Vorsitzende des deutschen Bundes, danach ¶ Häckel, der dem im September 1904 in Rom tagenden Kongreß auch die Gründung eines Monistenbundes (¶ Monisten) nahe gelegt und dazu im „Freien Wort“ (1904, H. 13) seine Weltanschauungsthesen veröffentlicht hat. Eine weitere Organisation, ja eine F.-Kirche, ist Ende 1908 begründet worden, der internationale „Orden für Ethik und Kultur“, dessen Zentrale in Bern ist, und dessen Ortsgruppen („Heime“) in ihren wöchentlichen Versammlungen auch Erbauung pflegen sollen. Denn — so führte es A. ¶ Forel in dem großen Aufruf dieses Ordens vom Nov. 1909 (vgl. CcW 1909, S. 637) aus — die Gruppen der ¶ Ethischen Kultur und des Freidenkertums müssen, als der zeitgemäße „Ersatz für die zerfallenden Religionen“ und Kirchen auch „dem Gemüt Nahrung“ geben und nicht mehr nur „dem Geist freie Bahn“ schaffen. Sie predigen die metaphysikfreie Religion des „menschlichen Sozialgefühls“ und der „tatkräftigen Nächstenliebe“; man hofft auch nach und nach die Organe schaffen zu können, die bei Trauungen, Todesfällen u. dergl. an Stelle der Geistlichen der alten Kirchen treten können.

J. M. Robertson: Short history of free thought, 1899; — Wilh. Dilthey: Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus im 17. Jhd. nach ihrem Zusammenhange (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1894); — G. V. Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 222 ff (über Collins). 456 ff; — Ludwig Noack: Die F. in der Religion, 2 Bde., 1853—1855; — Vgl. aus älterer Zeit die Schriften von Christoph Gottlob Grundig: Geschichte der heutigen Freigeister, 1749; — Joh. Anton Trinius: F.-Lexikon oder Einleitung in die Geschichte der neueren Freigeister, 1759 („Erste Zugabe“, 1765); — Urban Gottlob Thorschmidt: Versuch einer vollständigen engländischen F.-Bibliothek, 1765—1767, 4 Teile; — Für die neuere Bewegung vgl. außer den im Text genannten Schriften die Literatur im Artikel ¶ Monisten. — Zur Kritik: M. Steiner: Die Rückständigkeit des modernen Freidenkertums, 1905. **Zscharnack.**

Freie Berufe.

1. Einteilung; — 2. Sozialethische Bedeutung.

1. Der Sprachgebrauch der Bezeichnung „freie Berufe“ kann kaum auf eine feste Formel gebracht werden. Es gelten wohl dafür von Haus aus die der „freien Künste und Wissenschaften“ Beflissenen. Aber die ¶ artes liberales sind uns heute nicht mehr als eine Redefloskel. Man rechnet etwa zusammen: Arzt, Rechtsanwalt, Schriftsteller, Künstler, Privatgelehrter, Menschen, die weder in einem staatlichen Beamtenverhältnis stehen, noch ihren Lebensunterhalt durch Teilnahme am gewerblichen Leben im engeren Sinn verdienen. Vorzugsweise begreift man darunter Berufe von akademischem Grad oder Charakter. Dabei fließen die Grenzen. Der Berufscharakter des Arztes und Rechtsanwaltes ist bis zu einem gewissen Grad aus sozialer und staatlicher Notwendigkeit beschränkt: er erfordert bestimmte Studienzeit, bestimmte Prüfungen; zudem bestehen für beide zur Kontrolle der sittlichen Würdigkeit große Standesorganisationen. Gleichfalls unterliegen Honorare und Bezüge gewissen festgesetzten Taxen.

2. Das soziale Charakteristikum der „freien Berufe“ ist die relative Unabhängigkeit. Sie wird für die schwächeren Elemente unter Umständen zur Gefahr: sie bedürften eines festen Arbeits- und Berufsverhältnisses, um ersprießliches zu leisten. Wer wenig taugt, sinkt beim „freien Beruf“ leicht zum Proletariat. Aber im allgemeinen sind die Angehörigen der freien Berufe für die Volksentwicklung sehr wertvolle Kräfte. Während der Beamte den Staatsgedanken trägt und damit einer geschlossenen, schwerfälligen Organisation dient, der Gewerbetreibende vorzugsweise dem bloßen Wirtschaftsleben sein Können widmet, erfährt das soziale und kulturelle Leben im engeren Sinn von der Seite der „freien Berufe“ die stärkste Befruchtung. Sie teilen die Arbeit des Lehrers und des Pfarrers. Oft sind sie literarisch oder propagandistisch die Quelle neuer gesellschaftlicher und kultureller Bildungen und Bewegungen. **Heuß.**

Freie Forschung ¶ Lehrverpflichtung.

Freie Gemeinden ¶ Freikirchen: I—III ¶ Lichtfreunde ¶ Deutschkatholizismus, 2.

Freie Liebe ¶ Doppelte Moral, 3, ¶ Ehe: II, 3 und 4.

Freigeist ¶ Freidenker.

Freiheit ¶ Apriorismus ¶ Willensfreiheit.

Freiheit, Freunde evangelischer, ¶ Parteien, kirchliche.

Freiheit (der Kleriker) von Steuern ¶ Immunität.

Freiheiten, Gallikanische, ¶ Gallikanismus ¶ Frankreich, 8.

Freikirche ist entweder eine Kirche, die keine geborenen Mitglieder, sondern nur solche anerkennt, die sich durch ausdrückliche Willenserklärung (und Glaubensbekenntnis) ihr anschließen; oder eine vom Staat unabhängige, sich selbst verwaltende und regierende Kirche. Gegensatz zur F. in jenem Sinne ist die ¶ Volkskirche, in diesem die ¶ Staats- oder ¶ Landeskirche. F. jener Art war die urchristliche, die hugenottische, die niederrheinisch-reformierte; dieser Art die auf dem Boden des Calvinismus erwachsenen Kirchengebilde, wie die nordamerikanischen Denominationen, die waadtländische, schottische F., aber auch die Kirche der preußischen ¶ Altlutheraner u. a. Sind diese durch Separationen vom Staate entstanden, weil es sich als unmöglich erwies, auf die Dauer den Staat unter religiöser Leitung zu halten, und sich deshalb die Scheidung als das der Religion relativ Bessere und Würdigere empfahl, so sind neuerdings die Kirchen in Frankreich durch den Staat in die Stellung der F. hineingedrängt worden (¶ Kirchenverfassung: III). Ueber die Frage, welche Form für das religiöse Leben die passendste oder für den Staat die vorteilhafteste ist, wird in der Gegenwart unter dem Eindruck der in Frankreich vollzogenen Separation viel gestritten. — ¶ Kirche (V) und Staat ¶ Deutschland: II, 4.

Eine sehr besonnene Abwägung unter ersteren Gesichtspunkten bei Eduard Simons: Freikirche, Volkskirche, Landeskirche, 1895. — Weitere Lit.: Wilhelm Faber: Landeskirche, Volkskirche, Freikirche (PrJ 1892). **Foerster.**

Freikirchen (geschichtlich).

Unter den zahlreichen freikirchlichen Bildungen (s. die rechtliche Definition der ¶ Freikirche) sollen hier diejenigen (meist im 19. Jhd. entstandenen), die sich als Sezessionskirchen ausdrücklich durch den Namen Freikirche (Eglise libre, Free Church) in Gegensatz zu den älteren Kirchen stellten, ihre besondere Darstellung finden: I. Schweizerische F. (1. Genfer; — 2. Neuenburger; — 3. Waadtländische); —

II. Schottische F.; — III. Französische F. — Ueber die italienische freie christliche Kirche ¶ Chiesa evangelica italiana; über die lutherischen Freikirchen Deutschlands ¶ Altlutheraner. Auch die Sekten haben Sonderartikel: ¶ Baptisten, ¶ Methodisten (daselbst auch die United Methodist Free Church), ¶ Darbysten, ¶ Mormonen, ¶ Irvingianer usw. Außerdem: ¶ Herrnhuter, ¶ Tempel, deutscher, ¶ Waldenser, ¶ Kongregationalisten, ¶ Bornholmer usw. Ueber andere freikirchliche Bestrebungen und ihre Bedeutung für die Landeskirchen orientieren die Länderartikel, z. B. ¶ England: II, 1. 2. 4; ¶ Dänemark, 3a (Wahlgemeinden); ¶ Vereinigte Staaten usw.

I. Schweizerische Freikirchen. Nicht die deutsche, sondern nur die ihrer Geistesrichtung nach partikularistischere und dem Prinzip des alten Manchesterliberalismus noch treuere französische ¶ Schweiz, die von dem Freisinn des Reformertums (Hegelianismus) wenig berührt wurde, besitzt organisierte F.n. Die deutsche Schweiz hat zwar vereinzelte freie Gemeinden infolge örtlicher Schismen, aber keine zusammenschließende Organisation.

1. Die Genfer Freikirche (Eglise évangélique de Genève) wurde 1848 als eine Verschmelzung seit dem Anfang des Jahrhunderts in der Stadt bestehender Gemeinden gegründet, die von Geistlichen geleitet wurden, die um ihrer pietistischen oder orthodoxen Richtung willen durch die radikale Regierung abgesetzt waren. Die Genfer F. ist wie die andern schweizerischen eine orthodoxe F.; aber unter den schweizerischen F.n ist sie bezüglich der Lehre wie der Zucht die strengste. Zu ihr steht die 1831 gegründete ¶ Evangelische Gesellschaft von Genf mit ihrer theologischen Schule in engem Verhältnis. Für die sechs Pfarreien der Genfer F. wäre eine Fakultät überflüssig, hätte sie nicht starken Zuzug aus den Waldenser Gemeinden und aus den verschiedensten Alters- und Bildungskreisen von Leuten, die keine regelmäßige Vorbildung genossen haben, oft auch aus anderen Berufen kommen, um sich der Theologie und dem Pfarramt zu widmen. Die Bildung der Theologen steht zwar wissenschaftlich recht hoch, aber die Abgangszeugnisse der freien Fakultät werden weder von irgend einer Staatskirche noch von den andern beiden F.n ohne Nachprüfung anerkannt. Seit die positive Richtung in der Genfer staatlichen Fakultät mit zwei Namen vertreten ist, seit vor allem die Trennung der Genfer Kirche vom Staat erfolgt ist (1907 ¶ Genf), haben die 700 Anhänger der F. nur noch ein historisches Recht auf ihre Sonderstellung. Zu größerem Einfluß in ihrem Kanton ist sie bei aller anerkennenswerten Regsamkeit und Tüchtigkeit nie recht gelangt. Auch für die Zukunft besteht dazu keine begründete Hoffnung.

2. Die Neuenburger Freikirche (Eglise évangélique neuchâteloise indépendante de l'Etat) mit ihren etwa 12000 Mitgliedern in 21 Pfarreien mit etwa 30 Pfarrern ist nicht nur der Zahl nach bedeutender. Sie zweigte sich 1873 ab, als das kantonale Parlament die Befugnisse der landeskirchlichen Synode einschränkte, den Bekenntniszwang aufhob und unbegrenzte Lehrfreiheit einführte. Es handelte sich hier offenbar um eine Bewegung der Positiven gegen die „Wunderleugner". Eine eigentliche Notwendigkeit der Trennung lag hier nicht vor. Immerhin ist die äußerst schroffe Haltung der Behörden an der Spaltung schuld. Ein Antrag auf Trennung von Kirche und Staat war in Neuenburg 1871 vom Großen Rat abgewiesen worden und wurde auch 1906 von dem Neuenburger Volk verworfen; es wäre interessant gewesen, zu sehen, wie sich die alte, verhältnismäßig große F. zu der vom Staate neu losgelösten F. gestellt hätte. Im übrigen erfreuen sich beide einer normalen und befriedigenden Entwickelung, leiden aber auch beide unter den engen Verhältnissen. Die Fakultäten beider Kirchen werden von Pfarrern oder Lehrern bedient, die meist nur im Nebenamt Professoren sind. Aus der F. sind als Theologen F. ¶ Godet und August Gretillat bekannt. Ihre Richtung ist konservativ geblieben.

3. In der Waadt, dem größten der drei Kantone mit F.n, zählt die F. (Eglise évangélique libre du Canton de Vaud) nur etwa 5000 Mitglieder mit etwa 42 Gemeinden und etwa 50 Pfarrern. Einige Gemeinden aus dem französischen Teil des Kantons Bern haben sich ihr angeschlossen. Ursache der Spaltung war auch hier ein schon seit Jahrzehnten sich verschärfender Gegensatz der positiv-pietistisch-orthodoxen und der politisch gefärbten, radikal-liberalen Richtung, Anlaß ein Gesetz von 1839, das dem Staate größere Rechte über die Kirche verlieh und die Bekenntnisgrundlage erschütterte. Die theoretische Grundlage der Neugründung war durch ¶ Vinets bekannte Schriften geschaffen. 150 Geistliche traten 1845 aus oder wurden abgesetzt. Seitdem hat sich vieles verändert. Der Staat ist in allen drei Kantonen, vor allem in der Waadt, von seinen Ansprüchen zurückgetreten, läßt der „Staatskirche" in allen Angelegenheiten völlige Freiheit und beschränkt sich auf die Bestätigung ihrer Beschlüsse. In beide Fakultäten ist durch den Einfluß deutscher Theologie der neue Geist eingezogen, und es herrscht andererseits auch in der F. eine Lehrfreiheit, die von manchen Laien peinlich empfunden wird. Ein Gegensatz zwischen beiden Kirchen besteht nicht mehr. Gemeinsame theologische Versammlungen und Gottesdienste sind keine Seltenheit. Die theoretisch-wissenschaftliche Vorbildung ist auch in der F. so vorzüglich, daß mehrere treffliche Köpfe bei ihrer vorwiegend theoretischen Veranlagung ihrer Kirche den Rücken kehrten, um wissenschaftlich weiterzuarbeiten. Es erfolgten sogar in den letzten Jahren zwei Austritte wegen zu enger Fassung des Glaubensbekenntnisses. Das alles gefährdet die Existenz der F. keineswegs und ist eher ein Ruhmestitel als ein Unglück. — Die Frage einer Wiedervereinigung mit der Staatskirche wurde öfter aufgeworfen. Ein Bund von jungen Pfarrern beider Kirchen tritt in letzter Zeit für sie ein. Doch scheint die Stunde noch nicht gekommen. Andererseits ist die Trennung von Kirche und Staat bei dem gegenwärtigen vorzüglichen Einvernehmen beider in der Waadt erst später zu erwarten, als etwa in Neuenburg, Basel, Zürich, St. Gallen usw. Kommt es aber dazu, so ist eine Vereinigung der zwei Schwesterkirchen mit ziemlicher Sicherheit zu erwarten.

Die drei F.n der welschen Schweiz stehen in bestem Einvernehmen. Man kann aber nicht sagen, daß sie einander verwandter sind, als eine jede der Staatskirche ihres Kantons ist; zumal die Genfer F. steht etwas abseits. Einen Bund untereinander zu schließen haben

sie mehrmals versucht, stets ohne Erfolg; haben sie es doch noch nicht einmal zu einem gemeinsamen Gesangbuch gebracht. Einsichtige Mitglieder aller drei Kirchen leiden unter dieser Zersplitterung der Kräfte, die heute weniger denn je ein Recht hat, da der Gegner nicht nur der Kirche und der Kirchenformen, sondern aller Religion der gemeinsame Feind aller ist. Ihn heißt es zu bekämpfen und nicht kirchenpolitische Haarspalterei treiben. Ein Zeitalter der Zusammenfassung aller Kräfte wie das unsere spricht den F.n ihr Urteil. Aber noch sind die historischen Streitigkeiten stärker als der Drang zu gemeinsamem Handeln. Die Zeit der Versöhnung wird kommen und bereitet sich heute schon vor. Möge es schon jetzt bei noch getrenntem Marschieren möglich sein, vereint zu schlagen.

RE³ VI, S. 252—259. **Platzhoff-Lejeune.**

Freikirchen: II. Schottische. ¶ Schottland ist das klassische Land der Freikirchen. In diesem Lande, das bis etwa zum Jahre 1760 wirtschaftlich und geistig völlig isoliert war, bewohnt von einem ärmlichen Volk, das in schwerer Arbeit und unter kaum jemals veränderten patriarchalischen Verhältnissen dem Erdboden die kärgliche Frucht abrang, haben der puritanische Lebensernst (¶ Puritaner) und die großen Grundgedanken des ¶ Calvinismus so feste Wurzel schlagen können wie nirgends sonst. Kein Glaubenssatz aber ist dem Volk der Schotten so tief ins Herz gegraben worden, wie der Satz von der freien, presbyterianischen Kirche, die Christum allein zum Könige hat. Für diesen Glaubensartikel hat Schottland 150 Jahr gegen die Stuarts blutig zu kämpfen gehabt, die ihm die bischöfliche Kirchenform aufzwingen wollten, bis Wilhelm von Oranien 1690 die presbyterianische Kirchenform endgültig zur allein berechtigten und staatlich anerkannten erhob. Wurde nun dies teuer erkaufte Gut von Fremden angetastet, oder wurde es von der Kirche selbst nicht in voller Reinheit bewahrt, so erschien das Heiligste gefährdet, und der Bruch mit einer befleckten Kirche war dann Gewissenssache. So sind die schottischen F.n entstanden: niemals aus rein dogmatischen Gründen, niemals infolge religiöser Bewegungen, niemals um einen Fortschritt zu erzwingen, sondern stets um das alte Kirchenideal zu wahren, stets mit dem Anspruch, daß die neue F. die allein rechtmäßige Kirche Schottlands sei.

1. Die Bildung der F.n beginnt unmittelbar mit dem Ende des großen Kampfes 1690. Ein paar hartnäckige Presbyterianer verweigerten die Anerkennung der Established Church, weil in den Urkunden von 1690 die große Bundesurkunde der Väter, der sogen. Covenant (¶ Puritaner), nicht in aller Form anerkannt sei. Sie schlossen sich 1743 zur Reformed Presbyterian Church zusammen, von der ein Rest, 12 Gemeinden, noch heute vorhanden ist.

2. Die weiteren freikirchlichen Bildungen nehmen ihren Ausgang von der Wiederherstellung des Patronats i. J. 1712 im Interesse des grundbesitzenden Adels. Als die General-Assembly, in Milderung dieses Patronatsrechts, die Einführung des präsentierten Kandidaten von der Zustimmung der Aeltesten und der Grundbesitzer, also nicht der gesamten Gemeinde abhängig machte, beantwortete Ebenezer Erskine († 1754; sein Bruder Ralph bedeutsamer Prediger und Liederdichter) diesen Verrat am Kirchenbegriff der Väter i. J. 1733 mit der Gründung der Secession Church, von der sich 26 Gemeinden als United Original Seceders bis auf den heutigen Tag erhalten haben.

3. Im Jahre 1752 kam es zur Bildung der Relief Church durch Thomas Gillespie, der seines Amtes entsetzt worden war, weil er sich weigerte, einen präsentierten Kandidaten einzuführen, den die Mehrheit der Gemeinde ablehnte. Zu dieser R. Ch. und zur Secession Church (2) traten im Laufe der Zeit immer zahlreicher diejenigen Glieder der Staatskirche über, denen der Geist religiöser und kirchlicher Lauheit, der um die Wende des 18. Jhd.s in der Staatskirche Platz griff, unerträglich war. Beide F.n waren auf etwa 500 Gemeinden angewachsen, als sie sich 1847 zur United Presbyterian Church verschmolzen. Die R. Ch. hatte damit aufgehört zu existieren. Ueber die weitere Verschmelzung s. 6.

4. Bei weitem die bedeutendste freikirchliche Organisation auf schottischem Boden war die Free Church of Scotland, i. J. 1843 unter dem überragenden Einfluß von Thomas ¶ Chalmers gegründet. Auch hier gab das Patronatsrecht den äußeren Anlaß zum Streit. Aber der Kampf wuchs sich diesmal zu einem zehnjährigen erbitterten, prinzipiellen Streit zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt aus. Die staatlichen Gerichtshöfe erklärten alle kirchlichen Gesetze, die nicht die staatliche Sanktion erhalten hätten, für null und nichtig; sie zogen diejenigen Geistlichen, die den Weisungen der General-Assembly folgend, den staatlichen Anordnungen Trotz boten, vor ihre Schranken. Andrerseits setzte die General-Assembly kurzerhand diejenigen Geistlichen ab, die sich Anordnungen des Staates in Dingen des geistlichen Amtes unterwarfen. Vermittlungsversuche blieben erfolglos. So schieden am 18. Mai 1843 mehr als 470 Geistliche, von der begeisterten Zustimmung ihrer Gemeinden getragen, aus der Staatskirche aus und bildeten die F. Ch. Diese Kirche entfaltete nun eine wahrhaft großartige Tätigkeit. Binnen Jahresfrist waren mehr als 500 Kirchen gebaut, Pfarrhäuser, Kolleggebäude und Schulen folgten; und trotz der ungeheuren Opfer, die dieser Aufbau eines neuen Kirchenwesens erforderte, hatte die Kirche noch Kraft und Geld genug, im Jahre nach der sogen. Disruption mehr an Missionsgaben aufzubringen, als die ungebrochene Church of Scotland im Jahre vorher getan hatte.

5. Diese F. hat eine kleine Absplitterung erlebt. Im Jahre 1892 beschloß die General-Assembly die sogen. Declaratory-Akte, die etwa besagt, daß die Unterzeichnung der kirchlichen Bekenntnisse, wie sie für Geistliche und Aelteste gefordert wird, nicht als Zustimmung zu einer engherzigen Auffassung des Calvinismus gemeint sei. Dadurch sah eine Anzahl von Geistlichen und Laien die Grundlagen der Kirche verletzt und konstituierte sich als die Free Presbyterian Church of Scotland, die heute 20 Gemeinden zählt. Auch hier überwogen die kirchlichen Gesichtspunkte die dogmatischen.

6. Durch all diese kleineren und größeren Kirchentrennungen war die kirchliche Zersplitterung Schottlands so groß geworden, daß sich das Bedürfnis nach einer Einigung immer stärker regte. Im Jahre 1900 verschmolzen sich United Presbyterian Church (3) und Free Church (4)

zur United Free Church, die nun mit 1620 Gemeinden und 506 000 Kommunikanten der Church of Scotland mit ihren 1442 Gemeinden und 702 000 Kommunikanten nahezu ebenbürtig zur Seite steht. 27 Geistliche der Free Church erkannten indessen die Union nicht an und konstituierten sich als rechtmäßige F. Schottlands. Durch Entscheidung des höchsten Gerichtshofs wurde ihnen das gesamte Riesenvermögen der alten F. Ch., das bewegliche und unbewegliche, zugesprochen. Dieser ungeheuerliche Urteilsspruch wurde indessen durch die Einsetzung einer staatlichen Kommission nach dem Grundsatze etwas eingeschränkt, daß der kleinen F. Ch. nur dasjenige Eigentum zu übergeben sei, das sie sachgemäß zu benutzen imstande wäre. Immerhin hat (CcW 1910, S. 54 f) die Kommission Ende 1909 fast die Hälfte vom Kapitalvermögen der ursprünglichen Freikirche der kleinen F. Ch., also einer verschwindenden Minderheit von einigen tausend Gemeindegliedern, zugesprochen. Es sind gegenwärtig 185 Gemeinden mit 72 Geistlichen, die diese Kirche bilden; sie ist fast ausschließlich auf das Hochland beschränkt und wirkt dort in Kultus und Lehre ihre reaktionären Prinzipien aus.

Diese F.n waren im 18. Jhd. der Hort religiösen Eifers und religiöser Kraft gegenüber der nüchterner und weitherziger werdenden Nationalkirche. Die Disruption bedeutet zweifellos den Höhepunkt des kirchlichen Lebens in der Geschichte ¶ Schottlands, und ihre Nachwirkungen sind noch heute in der großen kirchlichen Opferwilligkeit und in dem lebendigen Gemeindeleben zu spüren. Immerhin führt das Nebeneinanderarbeiten zweier gleich großer und gleichorganisierter Kirchen zu einer Zersplitterung der Kraft; und so ist gegenwärtig der Wunsch nach einer Vereinigung der Church of Scotland und der United Free Church sehr lebhaft. Allein die Zeit scheint dafür noch nicht reif zu sein. Die kleinen F.n (1. 2. 5. 6.) sind für das kirchliche Leben Schottlands völlig bedeutungslos.— ¶ Schottland; dort auch genauere Statistik.

RE³ VI, S. 246 ff (dort ältere Literatur); — C. G. Mac Crie: The Church of Scotland. Her Divisions and her Re-Unions, 1901; — P. Carnegie Simpson: The life of Principal Rainy, 1909. O. Dibelius.

Freikirchen: III. Französische.

1. Die Anfänge der freikirchlichen Bewegung in Frankreich gehen auf die Erweckung zurück, die nach den napoleonischen Kriegen den Protestantismus französischer Zunge aus dem geistigen Schlaf aufrüttelte. Nach Frankreich kam die Bewegung durch die aus der Genfer Nationalkirche ausgetretenen oder ausgeschlossenen ¶ Mômiers (¶ Genf). Daneben haben von Anfang an viele übergetretene Katholiken für die freie Evangelisation gewirkt. Ebenso fanden sich unter den Gliedern dieser ersten freien Gemeinden manchmal mehr ehemalige Katholiken als ausgetretene Protestanten: die freie Kirche von Lyon, 1832 von A. ¶ Monod gegründet, zählte von 1832—1907 unter ihren 2439 Anhängern 1385 Katholiken und nur 1044 Protestanten (außerdem 8 Israeliten und 2 Buddhisten). Lyon war das typische Beispiel der in den dreißiger Jahren inmitten des Kampfs zwischen dem absterbenden Supranaturalismus und der an religiöser Kraft überlegenen neuen Orthodoxie gebildeten separierten Gemeinden. Als dann durch die Fakultät Montauban (G. de ¶ Félice, ¶ Jalaguier, A. ¶ Monod) das nachwachsende Theologengeschlecht immer mehr für die Theologie des Réveil und unter dem Einfluß Alex. ¶ Vinets für die freikirchlichen Ideen gewonnen wurde, traten die dogmatischen Gegensätze innerhalb der reformierten Nationalkirche so schroff auseinander, daß eine Krisis unvermeidlich wurde. Das Jahr 1848 brachte mit der politischen Umwälzung auch den äußeren Anlaß zur kirchlichen Revolution im französischen Protestantismus. Auf der offiziösen (d. h. nicht von der Regierung einberufenen) Generalsynode in Paris (September 1848) verlangten die Orthodoxen unter Führung von Friedrich ¶ Monod und Agenor de ¶ Gasparin die Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses für die reformierte Kirche. Die Ablehnung ihres Antrags beantworteten sie mit dem Austritt aus der Kirche in der Hoffnung, daß die orthodoxen Mitglieder der Synode ihrem Beispiel folgen werden. Aber nur wenige taten es. Vor allem versagte, trotzdem er die dogmatischen Ueberzeugungen seines Bruders teilte, Ad. Monod. Dagegen gelang es Fr. Monod, die früher infolge des Réveil entstandenen freien Gemeinden zu einer gemeinsamen Organisation zu veranlassen. So schlossen sich auf der konstituierenden Synode vom 20. Aug. bis 1. Sept. 1849 zehn freie Gemeinden zusammen zur Union des Eglises évangéliques libres de France.

2. Die nächsten Jahre bedeuteten für die Union eine Zeit fröhlichen Wachstums. Dabei kamen ihr die inneren Wirren in der durch den Kampf zwischen Liberalen und Orthodoxen zerrissenen reformierten Nationalkirche zu gut, vor allem aber eine mit dem Feuer der ersten Liebe geübte Evangelisationsarbeit und Bibelkolportage, in der die Union durch die ¶ Evangelischen Gesellschaften von Frankreich und Genf kräftig unterstützt wurde. So stieg die Zahl der zur Union gehörigen F.n bis auf 46 im Jahr 1873. Damit hatte aber die freikirchliche Bewegung ihren Höhepunkt erreicht. Es beginnt die Rückwanderung in die Nationalkirche, die nach den Ereignissen von 1872 in der Synode général officieux unter Ausschluß der Liberalen sich die Bekenntnisgrundlage gegeben hatte, die Fr. Monod einst vergebens gefordert hatte. Damit fiel der dogmatische Anlaß zur Scheidung. Hervorragende Führer der freien Kirche, wie Theodor ¶ Monod, der Sohn des Gründers der Union, und Eug. ¶ Bersier kehrten in die Nationalkirche zurück. Andere blieben der Union treu; aber nicht um ihres orthodoxen Bekenntnisses willen, sondern weil sie in ihr die Verwirklichung ihres kirchenpolitischen Ideals fanden, der Trennung von Kirche und Staat, und der Ueberzeugung waren, daß die reformierten F.n als erste Repräsentanten dieses Prinzips in Frankreich noch eine Aufgabe und eine Zukunft haben würden: so Edmond de ¶ Pressensé, Roger ¶ Hollard, Leopold Monod (zweiter Sohn Fr. ¶ Monods). In E. de Pressensé hat die Union dem Gedanken der Trennung von Kirche und Staat einen der wirksamsten Wegbereiter im Parlament und in der Presse gestellt. Nachdem das Trennungsgesetz (¶ Kirche und Staat) am 9. Dezember 1905 verabschiedet war, konnte die Union schon am 16. November 1906 ohne wesentliche Organisationsänderungen als Union d'associations cultuelles dem neuen Gesetz Genüge leisten. Wie der Voll-

zug des Trennungsgesetzes für die Union ohne ernstliche Erschütterungen verlief, so auch die Erledigung einer viel heikleren Frage: die Revision ihres Glaubensbekenntnisses. Die theologische Entwicklung war an den freien Kirchen nicht spurlos vorübergegangen. Gerade die Männer, denen die Union ihre Blütezeit verdankte, die Bersier, de Pressensé, Hollard, die weit über die Mauern ihrer kleinen Sonderkirche hinaus mit dem geistigen Leben ihrer Nation in engster Fühlung standen, hatten bei allem persönlichen Festhalten an konservativen Gedanken ein warmes Verständnis für die Probleme der modernen Theologie und die Bedürfnisse einer wirksamen Apologetik. Zwar sprach die Synode von Orthez 1893 noch einmal ihre Zustimmung zu dem Bekenntnis von 1849 aus; aber mit dem Zusatz „tout en réservant à chacun la liberté de ses opinions théologiques" nahm sie ihm gleichzeitig seinen verpflichtenden Charakter. Nachdem die Synode von Moncoutant 1905 die Frage der Revision prinzipiell als zulässig anerkannt hatte, wurde 1907 auf der Synode von St. Etienne von den vier Gemeinden St. Etienne, Marsillargues, Lyon und Paris-Nord der formelle Antrag auf eine zeitgemäße Fassung des Bekenntnisses der Union gestellt und am 23. April 1909 auf der Synode von Sainte-Foy mit 65 Stimmen gegen 2 Enthaltungen eine von Prof. Raoul ¶ Allier nach dem Vorbild des 1905 revidierten Bekenntnisses der waadtländischen F. formulierte rein religiöse Erklärung als Symbol der Union angenommen.

3. Die Verfassung der Union läßt der Einzelgemeinde in allen Fragen der Verwaltung, des Kultus, der Disziplin freie Hand. Die Gemeinden stellen je nach ihrer Größe 1—3 Abgeordnete (auch Frauen haben aktives und passives Wahlrecht) zu der alle 2 Jahre tagenden Synode, für deren Verhandlungen vier je aus fünf Mitgliedern bestehende ständige Kommissionen die Tagesordnung vorbereiten. Die Ausführung und die Gesamtverwaltung liegt in den Händen der Commission synodale, des Synodalausschusses, dessen erster Präsident Friedrich Monod war (1849—1863). Seine Nachfolger sind: G. ¶ Fisch (1864—1881), Ed. de ¶ Pressensé (1881 bis 1891), R. ¶ Hollard (1891—1902), E. Gruner, ein Laie (seit 1902). Die Commission d'Evangélisation (seit 1852) leitet die Arbeit auf den Evangelisationsposten, die seit 1907 von 20 auf 11 zurückgegangen sind, nachdem die Synode von St. Etienne eine Reihe von Evangelisationsposten in die Zahl der Gemeinden aufgenommen hat, die dadurch von 35 auf 46 mit 2912 Seelen gestiegen ist. Die Commission d'Etudes (seit 1856) sorgt für die Ausbildung von Predigern durch Gewährung von Stipendien. Nach dem Bericht der Commission des Finances von 1909 betrugen die Ausgaben der Union im Jahr 1908 Frs. 148 915, die Einnahmen Frs. 154 466, d. h. pro Kopf etwa 53 Frs. Eine amtliche Kirchenzeitung hat die Union nicht: die seit 1869 erscheinende Eglise libre (Redakteur: Pf. Ch. Luigi, Montpellier) vertritt die streng konservative Richtung; die ursprünglich freikirchliche, 1854 von Ed. de Pressensé gegründete Revue Chrétienne ist mit der Zeit zu einem vornehmen Organ des französischen Gesamtprotestantismus ausgewachsen.

L'Union des Eglises libres de France: ses origines, son histoire, son oeuvre (Jubiläumsschrift), 1899; — L. Maury: Réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France (1810—1850), 2 Bde., 1892; — Art. über Friedrich Monod in RE³ XIII, S. 362—367; — IIe Synode de St. Etienne, Notice historique, 1907; — IIIe Synode de Sainte-Foy, Notice historique, 1909. **Lachenmann.**

Freimaurerei.

1. Ursprung und Geschichte; — 2. Gegenwärtige Ausdehnung und Verfassung; — 3. Literatur und Wirksamkeit nach Außen; Wohltätigkeit; — 4. Wirken nach Innen; Symbolik; Geheimlehre; — 5. Beziehung zu Staat, Kirche und Religion; — 6. Verwandte Bestrebungen.

1. Der Ursprung der Maurerei liegt im Dunkeln, und auch einzelne Erscheinungen ihrer späteren Entwickelung sind nicht genügend geklärt. Das brachte ihr Wesen als Geheimkult mit sich. Ihre Quellen wurden nicht nur nicht bloßgelegt, sondern es herrschte sogar jeweilig die Absicht vor, ihre Anfänge in mystisches Dunkel, in die ältesten Perioden der Geschichte, ja sogar in die Vorgeschichte (!) der Menschheit, zu verlegen. Es stehen sich hier zwei Hauptrichtungen gegenüber. Die einen betrachten die F. als die Fortsetzung eines altorientalischen Geheimkults, der seine Ausbildung im Mithrasdienst, in althellenischen und christlichen Mysterien und besonders auch im Gnostizismus gefunden und dann als eine Laienreligion im Unterschied und zum Teil im Gegensatz zu der christlichen Priesterreligion sich fortentwickelt habe. Sie trete dann wieder zu Tag in den Baugenossenschaften der Römer, in den ¶ Bauhütten des englischen und deutschen Mittelalters, in den Genossenschaften und in den ¶ Akademien Italiens und Deutschlands, bis es dann endlich im Anfange des 18. Jhd.s zur Gründung der englischen Großloge gekommen sei. (So u. a. der „Einheitsbund deutscher Freimaurer" in Braunschweig und Ludwig Keller.) Diese Grundanschauung findet dann noch mancherlei Modifikationen, zum Beispiel Ableitung der F. von Christus und der ältesten Christengemeinde oder von dem Tempelorden. (So die sogenannten christlichen Systeme mit ihren Hochgraden. Sie bilden numerisch die sehr überwiegende Majorität und lehnen die Aufnahme jüdischer Mitglieder meist grundsätzlich ab; eine Großloge von ihnen schließt die Juden zwar nicht grundsätzlich aus, weist aber jeden einzelnen durch Auskugelung tatsächlich ab.) Immer datiert man hier die rein geistigen Bestrebungen der F., wenn auch verbunden mit der Werkmaurerei, in alte Zeiten. Die andere Richtung dagegen läßt die Geschichte des Logenwesens mit der Gründung der englischen Großloge im Jahre 1717 beginnen und betrachtet die Arbeiten der früheren deutschen und englischen Werkmeister lediglich als eine Art Vorstufe, aus der zwar gewisse Symbole und Ritualbestandteile übernommen seien, die aber dennoch zu dieser geistigen Maurerei in keinem anderen Verhältnis stünden, als etwa die Raupe und Puppe zum Schmetterling. Denn auf dieser Vorstufe habe es sich der Hauptsache nach um wirkliche Werkmaurerei gehandelt, während die heute bestehende rein geistige Logenarbeit lediglich mit dem Jahr 1717 beginne. (So die rein humanitäre oder Johannes-Maurerei. Hier werden auch Juden aufgenommen; doch gibt es Logen, die auch nur vorwiegend aus israelitischen Brüdern bestünden, nur sehr wenige.) Die englische Großloge, entstanden in den Zeiten des englischen ¶ Deismus, war durchdrungen von dessen Geist, und war stark beeinflußt von den

politischen und religiösen Wirren, die während und nach der englischen Revolution Großbritannien so lebhaft erregten. Sie blühte rasch auf und dehnte sich bald auch auf das übrige Europa, besonders Frankreich, Schottland, Irland, Deutschland und Schweden aus. Ihre Grundidee ist die bekannte Trias: Gott, Freiheit (Sittlichkeit) und Unsterblichkeit. Aber sehr bald zeigt sich auch eine Entartung dieser ursprünglichen Einfachheit. Phantasterei und Mystizismus, persönlicher Ehrgeiz und Größenwahn, ja offenbarer Betrug und Geldschinderei machten sich geltend. Für derartige Phantastereien bot sich umsomehr Platz, als die Form des maurerischen Arbeitens die der Symbolik war und ist (s. u. 4), deren Auslegung vielfach der subjektiven Willkür überlassen bleibt. Andererseits wurde dieser Hang zur Phantasterei wesentlich gefördert durch den Mangel einer quellenmäßigen Geschichte. Dafür schuf man sich eben eine Geschichte, und der den Menschen, zumal den Menschen des 18. Jhd.s, so nahe liegende Hang zum Geheimnisvollen fand hier den weitesten Spielraum. Erst gegen Ende des 18. und im Beginne des 19. Jhd.s werden jene Entartungen fast gänzlich wieder abgestoßen. Es ist aber ein Hauptfehler der ultramontanen und hie und da auch der protestantischen Kritik, daß sie diese von der Maurerei selbst verworfenen und überwundenen Verirrungen und Tollheiten als noch zu Recht bestehend und allgemein herrschend darstellt. Seitdem entwickelt sich die F. fast in allen Kulturländern der Welt. Nur Rußland, die Türkei und Oesterreich (aber nicht Ungarn) sind logenfrei. (In Oesterreich gibt es sog. humanitäre Vereine, die mit denselben Tendenzen und zum Teil in denselben Formen arbeiten wie die Logen.)

2. Die Einzellogen sind in der Regel wieder zu V e r b ä n d e n oder Großlogen verbunden. An Bedeutung und Mitgliederzahl sind diese einzelnen Logen und Großlogen sehr verschieden. So zählt die Großloge von England 2668 Tochterlogen mit 152 000 Mitgliedern, während die Großloge von Luxemburg nur aus e i n e r Loge mit etwa 50 Brüdern besteht. In Europa gibt es insgesamt 27 Großlogen mit 5737 Tochterlogen und über 400 000 Mitgliedern, in Nordamerika 58 Großlogen mit etwa 13 000 Logen und weit über einer Million Brüder, ungerechnet 35 weitere Großlogen mit etwa 30 000 farbigen Mitgliedern. Ebenso gibt es zahlreiche Großlogen in Zentral- und Südamerika, in Australien, sogar in Aegypten, Südafrika, Deutsch-Südwestafrika und in China (Schanghai). — Deutschland hat 8 Großlogen und 5 unabhängige Logen mit zusammen 52 000 Brüdern; Frankreich etwa 32 000 Freimaurer. Die Gesamtzahl der Logenbrüder kann auf etwa 1 800 000 veranschlagt werden, ungerechnet eine große Anzahl Winkel- (d. h. offiziell nicht anerkannter) Logen. Aber diese große Anzahl von Logen und Logenmitgliedern ist doch tatsächlich durch kein anderes Band verknüpft als durch den allen gemeinsamen Gedanken der Humanität, und auch dieser Gedanke wird wieder in den verschiedenen Logensystemen mannigfaltig genug aufgefaßt. Wohl pflegen sich die einzelnen Großlogen durch Bestellen von Vertretern gegenseitig anzuerkennen, um in einer gewissen, wenn auch sehr losen, Fühlung zu bleiben. In Deutschland haben sich die Großlogen wieder zu einem Großlogenbund unter jährlich wechselndem Präsidium zusammengeschlossen. Jedoch dies Band ist außerordentlich schwach und die erstrebte Gemeinsamkeit der Arbeit recht wirkungslos. Aber noch weit weniger Berechtigung hat die so manchmal, besonders von ultramontaner Seite, aufgestellte Behauptung einer gemeinsamen Oberleitung durch bekannte oder gar durch unbekannte Obere oder „Freimaurergeneräle" nach dem Vorbilde etwa des Jesuitenordens. Solche gemeinsamen „Ordensgeneräle" existieren nicht, haben niemals existiert, ja wurden nicht einmal je erstrebt. Durch solche Behauptungen suchte und sucht man besonders von ultramontaner Seite wohl das Logenwesen gegenüber ängstlichen Regierungen als eine gefährliche Verschwörung gegen Staat und Kirche zu verdächtigen oder einzelne Brüder, deren Ruf und Wandel einwandsfrei war, als betrogene Betrüger darzustellen. Tatsächlich ist aber der Zusammenhang zwischen den Einzellogen, ja sogar der Einfluß der Großlogen auf ihre Tochterlogen ungemein gering. Zwischen den verschiedenen Systemen innerhalb der F. herrscht häufig genug ein großer Gegensatz, ja bisweilen ein erbitterter Kampf, und bei aller Gemeinsamkeit der Grundidee, nämlich des humanitären Denkens und Handelns, bietet die Loge im ganzen doch das Bild großer Zerrissenheit und Zersplitterung.

Es gab eine Zeit, in den letzten Dezennien des 18. und den ersten des 19. Jhd.s, wo so ziemlich alles, was Anspruch auf Bildung und bedeutendere Betätigung im öffentlichen Leben machte, der Loge angehörte. Die hervorragendsten Fürsten, Dichter und Philosophen, Theologen, Staatsmänner und Offiziere waren fast alle Freimaurer. Damals, zur Zeit eines ¶ Friedrich des Großen und ¶ Joseph II, war die Loge zugleich der bevorzugte Hort der Denkfreiheit. Auch heute noch stehen in England und Skandinavien Fürsten und königliche Prinzen, bisweilen auch die obersten Vertreter der Kirche, an der Spitze der Großlogen. Von Friedrich dem Großen bis auf Friedrich III waren alle preußischen Könige Mitglieder und Protektoren der Loge. Erst Kaiser Wilhelm II hat die persönliche Teilnahme an der Loge abgelehnt. Dennoch ist er den Freimaurern gegenüber freundlich gesinnt, und (jedenfalls mit seinem Willen) ist ein königlicher Prinz (Friedrich Leopold) Protektor der drei altpreußischen Großlogen und Ordensmeister in einer derselben. In den romanischen Ländern, Frankreich, Italien, Spanien und Portugal, wo ein herrschsüchtiger Klerikalismus in dem aufstrebenden Bürgertum seinen Hauptgegner sieht, suchen häufig die Besten der Nation und darunter besonders auch die Staatsmänner in der Loge einen Rückhalt.

Im übrigen aber läßt es sich nicht verkennen, daß heutzutage die F. kaum noch auf die Großen und Reichen dieser Welt einen Einfluß ausübt. Sie ist vielmehr so recht der Typus des Mittelstands unserer Zeit. Aber auch in diesen Kreisen nimmt der Einfluß der F. eher ab als zu. Denn die Bildung dieses Mittelstandes ist durch Pflege des Schulwesens, durch wissenschaftliche und humanitäre Vereine aller Art so viel reicher (wenn auch nicht gerade tiefer) geworden und erstreckt sich auf so viel weitere Schichten unseres Volkes, als es ehedem der Fall war; auch eine veredelte Geselligkeit, verbunden mit reichlicher, wenn auch nicht immer tiefer Pflege der Kunst, beson-

ders der Musik, hat sich allerorten so sehr geltend gemacht; ein gewisses Maß von staatsbürgerlicher Freiheit und Mitwirkung am öffentlichen Leben nimmt das Interesse des Bürgertums so weit in Anspruch, daß für die Pflege des Logenwesens nicht mehr dasselbe Bedürfnis vorhanden ist, wie etwa vor 70 Jahren. Immerhin steht in der Kette der Brüder noch so manch tüchtiger Mann, der mit Eifer bemüht ist, das geistige Leben der Loge und damit weiter Bürgerkreise zu pflegen und zu heben. Für zahlreiche andere Brüder, die von der konfessionell ausgeprägten Religion nicht mehr erfaßt werden und durch den Dogmatismus der Einzelkirchen sich abgestoßen fühlen, bildet dann die Logenarbeit eine Art von Surrogat der Religion gegenüber der drohenden Verflachung des Lebensideals und dem Versinken in platten Materialismus. Gänzlich verfehlt ist es aber, nun die Logen als die Stätten des Unglaubens, der Oberflächlichkeit oder der Gleichgültigkeit gegen die Religion zu betrachten. Solche Gesinnungen kommen allerdings gar manchesmal auf dem weiten Gebiet der Maurerei vor. Daneben kann man dorten auch Vorträge und Ansichten hören, deren sich auch der orthodoxeste Pastor nicht zu schämen brauchte — und sie werden meist unbeanstandet entgegengenommen.

— ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, H 4.

3. Der großen Ausdehnung des Logenwesens entspricht nun auch seine reiche L i t e r a t u r. Wohl die meisten Großlogen und sehr viel Einzellogen verfügen über ansehnliche Bibliotheken. Daneben erscheint noch eine große Anzahl periodischer Zeitschriften — gegenwärtig etwa 150 —, in allen Kulturländern, dazu Jahrbücher und Kalender, mancherlei Erzeugnisse der Kunst, besonders der Musik, wie denn edle Musik bei den Zusammenkünften der Loge eifrig gepflegt wird. Die Frauen haben an der Logenarbeit keinen unmittelbaren Anteil; jedoch werden sie häufig zu geselligen Zusammenkünften und Vorträgen über allgemein interessante Gegenstände aus allen Gebieten der Wissenschaft zugelassen. Ja in neuester Zeit tritt die Frauenfrage insofern auch an die Pforten der Logen, als man hie und da anfängt, in besonderen Abteilungen innerhalb der Logen den Frauen und Töchtern der Brüder Gelegenheit zu organisierter humanitärer Arbeit zu geben. — Die oft so gerühmte W o h l t ä t i g k e i t s- und Wohlfahrtsarbeit der Loge entspricht kaum den Anschauungen, welche man darüber in der profanen Welt zu hegen pflegt. Zwar dürfte es nur wenig Logen geben, die nicht wenigstens e i n e n derartigen Wohltätigkeitsverein unterhielten. Aber die Arbeit dieser Vereine erstreckt sich meist nur auf die Fürsorge für die Witwen und Waisen der Mitglieder, hie und da auch auf die Unterstützung in Not geratener Brüder und ähnliche Zwecke, stellt also eine Art gegenseitiger Versicherung dar. Gemeinnützige Veranstaltungen zum Besten auch der Nichtfreimaurer fehlen zwar nicht, sind aber doch im Ganzen selten und können in ihrer Zahl und Bedeutung nicht mit dem verglichen werden, was die verschiedenen Religionsgemeinschaften in dieser Hinsicht leisten. Um so häufiger und nachdrücklicher aber wird in den Logen die Anregung zur Gründung und Unterstützung solcher öffentlichen Wohltätigkeitsunternehmungen gegeben, und sehr häufig sind in den humanitären Vereinen unserer Großstädte Freimaurer die treibenden und hervorragend tätigen Kräfte, ohne daß die Welt es sonderlich merkte, wo die Quelle solchen Eifers entsprungen ist.

4. W a s t r e i b e n n u n d i e F r e i m a u r e r in ihren Logen? Neben den oben angedeuteten Vorträgen über alle möglichen Gegenstände des Wissens, handelt es sich meistens um die nach bestimmten Ritualen ausgearbeitete Erklärung der maurerischen Symbole, besonders bei feststehenden Gelegenheiten, wie Aufnahmen neuer und Beförderungen alter Mitglieder. Diese Symbole stammen zum Teil aus uralter Zeit, sie kehren zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten wieder, beziehen sich teils auf kosmische Objekte wie Sonne, Mond, Himmelsgegenden, den Tierkreis und dergleichen, teils auf Gegenstände und Geräte der Baukunst wie Zirkel, Winkelmaß, Wasserwage, rauher Stein, behauener Stein u. a. m., teils auf Gegenstände des salomonischen Tempels. Bisweilen auch sind es altbiblische Namen (Tubalkain, Schibboleth, Jehovah, Hiram u. a. m.), die man zu der maurerischen Arbeit in Beziehung setzt, und besonders häufig stammen diese geheimnisvollen Wörter — was den meisten auch unter den Freimaurern unbekannt ist — aus den Zeiten der englischen Revolution und der Vertreibung der Stuarts. Oft ist der Sinn und Name dieser Gegenstände nicht richtig gedeutet, und man erklärt lediglich nach der Phantasie oder nach einer gewissen Tradition, die sich im Laufe der Jahrhunderte ausgebildet hat. Durchweg aber ist die Tendenz dieser Symbole und ihrer Erklärung moralisch und teilweise sogar auch religiös. Gott, Menschenliebe, Selbstveredelung, Unsterblichkeit der Seele sind die Ideale, die man dort lehrt. Nun werden ja freilich diese Deutungen leicht phrasenhaft und oberflächlich; die an sich gerechtfertigte Abneigung gegen den Dogmatismus führt zu deistischen, das immer wieder geforderte Streben nach Selbstveredelung zu pelagianischen Anschauungen. Dadurch, daß die an sich einfachen Ideen der Sittlichkeit sich durchaus an die freimaurerischen Symbole und Formen des Rituals anpassen müssen, werden sie mit der Zeit in noch höherem Grade langweilig und stereotyp, wie dies für viele Christen gegenüber den immer wiederholten Formen kirchlicher Liturgie der Fall ist. Und so kommt es, daß viele Freimaurer — und nicht immer die schlechtesten — dieser Art maurerischen Arbeitens überdrüssig werden. Aber natürlich hängt hier sehr viel von dem Geist und der natürlichen Begabung der Redner und leitenden Beamten ab — ganz ähnlich wie es in der Kirche mit ihren bald langweiligen, bald geistvollen Predigern, Liturgien und Ritualen der Fall ist. Mag also auch diese Art des Arbeitens in mancher Hinsicht unzulänglich sein, so ist doch ihr Ziel löblich: die Rede gewinnt durch ihre Anknüpfung an konkrete Bilder und Zeichen eine lebendigere Wirksamkeit, so lange als diese Symbole sich nicht durch ihre beständige Wiederholung abgestumpft haben. — Diese Symbole und Rituale sind aber auch das Einzige, was heutzutage in der Maurerei geheim gehalten wird. Es sind Erkennungszeichen für den Verkehr der Brüder untereinander, Formen, in welche der Geist und die Methode des Arbeitens gegossen ist, Formen, durch welche die maurerische Arbeit in ihrer Eigentümlichkeit sich bewahrt und von allem Fremden sich unterscheidet. Allerdings hat man in der Entartung des Frei-

maurertums während der Mitte des 18. Jhd.s auch ein über diese Formen hinausgehendes Geheimwissen beansprucht, gar sehr zum Schaden der F.; denn die Welt und noch mehr die Kirche, die ja ihrerseits die höchste und abschließende Wahrheit zu vertreten beansprucht, witterte in dieser Behauptung eines besonderen Wissens gefährliche Verschwörungstendenzen. Im übrigen aber ist das, was heutzutage in den Logen, zumal der Johannes-Maurerei, geheim gehalten wird, höchstens der Quantität, nicht aber dem Grundsatze nach mehr, als was so mancher weltliche oder kirchliche Verein als sein Internum zu beanspruchen pflegt. Von Eidschwüren, die „den Oberen" zu leisten wären, ist wenigstens in den humanitären Logen — höchstwahrscheinlich auch in den Hochgraden — nicht die Rede. Das war im 18. Jhd. der Fall. Heute begnügt man sich mit dem einfachen Versprechen, die Erkennungszeichen und interna des betreffenden Grades geheim zu halten. — Auch die Vorwürfe, die man bisweilen gegen die Geselligkeit der Logen erhebt, sind ungerechtfertigt. Diese Geselligkeit ist durchaus mäßig und wohlanständig, gewürzt durch musikalische und rednerische Vorträge und auch ihrerseits nach den moralischen Grundsätzen des Logenwesens überhaupt geregelt und bestimmt. Durch die Abgeschlossenheit des Logenlebens ist hier die Möglichkeit eines offenherzigen und zugleich diskreten Verkehrs geboten, der ein weiteres Moment für den Zusammenhalt der Brüder darbietet.

5. Der stärkste Vorwurf, der besonders von ultramontaner Seite gegen die Loge erhoben zu werden pflegt, ist der, daß sie gegenüber dem Staat, der Kirche und der Religion feindlich gesinnt sei. In Wirklichkeit bekämpft sie nur den Klerikalismus, den Dogmatismus und die fanatische Unduldsamkeit. Dagegen betont und verlangt sie mit aller Energie die Treue gegen den Staat und die bestehende Regierung, die Achtung jeder religiösen Ueberzeugung, soweit dieselbe auf dem Boden der Sittlichkeit steht, den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der der Seele, die Ablehnung eines groben Materialismus und die Anerkennung des absoluten Werts des Guten. Diese Grundsätze sind von jeher in den Statuten sämtlicher Großlogen ausgesprochen und werden auch in der Praxis entschieden behauptet. Und wenn je einmal einzelne Großlogen, z. B. die französischen, neuerdings diese religiösen Verpflichtungen weglassen, so geschieht das, wie stets ausdrücklich bemerkt wird, nicht in dem Sinne einer Leugnung, sondern vielmehr in der Absicht, von einem verpflichtenden Bekenntnis abzusehen. Es wird keine größere gesellige Vereinigung abgehalten, ohne des Landesfürsten feierlich zu gedenken. Diskussionen über Politik oder über parteimäßig ausgeprägte Religion sind grundsätzlich verboten. Im großen und ganzen herrscht in den Logen, wenigstens denen germanischer Rasse, weit mehr ein gewisser konservativer Ton als umstürzende Tendenzen. Alle politischen Parteien sind in der Loge vertreten, nur die Sozialdemokratie und der Anarchismus haben dort keine oder doch nur verschwindend wenige Anhänger. Etwas anders freilich ist es in den romanischen und vorwiegend katholischen Gebieten. Die katholische Kirche kann ihrem Wesen und ihrer Geschichte nach die Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen nicht anerkennen; auch eine Bevormundung des Staates, des Volkslebens und des Laienbewußtseins liegt in ihrer Tendenz. Darum hat sie auch von jeher in der F. ihren Antipoden, ja ihren satanischen Gegner gesehen, und auch konservative evangelische Richtungen sind ihr hinsichtlich der Abneigung gegen die F. in dem Maße gefolgt, als sie Verwandtschaft mit jenem katholischen Kirchenideal in sich trugen. Da ist es dann begreiflich, daß bei den Freimaurern jener Länder, welche vornehmlich unter dem Druck des Ultramontanismus leiden, sich Gegnerschaft gegen das Kirchenregiment ausbildet und je länger je mehr zu wachsen scheint. Im allgemeinen aber sind die Freimaurer, besonders auch die in Deutschland wohnenden, viel zu harmlos und gegen die Kirche oft zu gleichgültig, um ihr gefährlich werden zu können.

6. Eine mit den Freimaurern verwandte Bewegung haben wir in dem Orden der odd Fellows. Er hat eine kurze Vorgeschichte im 18. Jhd. und zwar in England. Seine eigentliche Gründung aber erfolgte am 26. April 1819 in Baltimore. Diese Loge stiftete späterhin auch anderwärts Großlogen, behielt aber ihre Oberleitung und Verbreitung hauptsächlich in Amerika. Die odd Fellows arbeiten nach einem ähnlichen Ritual wie die Freimaurer, fordern auch das Bekenntnis zum Dasein Gottes und einen sittlichen Lebenswandel, legen aber das Hauptgewicht auf die Uebung der Wohltätigkeit und der gegenseitigen Unterstützung. Sie haben auch eine weibliche Abteilung, die sogenannten Rebekkalogen. Der Stand des Ordens war im deutschen Reich im Mai 1907 99 Logen mit 5806 Mitgliedern. Er zahlte in Deutschland von Mai 1906—07 141 000 Mark. Die Mitgliederzahl auf der ganzen Erde, besonders in Amerika, beträgt gegenwärtig etwa 2 Millionen, sein Vermögen am Ende des Jahres 1906 44 117 842 Dollar; an Unterstützungen wurden von den odd Fellows im Jahre 1906 5 005 763 Dollar gezahlt.

Auch in gewissen jüdischen Kreisen redet man von „Großlogen", „Logen", „Orden", „Bund" und „Brüdern". Es sind dies die Bene Berīth, also „Söhne des Bundes". Wie weit auch hier freimaurerische Vorbilder nachgeahmt werden, stehe dahin. Jedenfalls stehen die Bene Berīth in keiner direkten Beziehung zu Freimaurern und odd Fellows. Ihre Arbeit erstreckt sich der Hauptsache nach auf die Unterstützung hilfsbedürftiger und verfolgter israelitischer Brüder, z. B. der Opfer russischer Pogroms.

Tschackert: RE[3] VI, S. 259 ff (stützt sich, wie er selbst angibt, auf A. Raich); — A. Raich: KL[2] IV, S. 1869 ff (vom ultramontanen Standpunkt); — Allg. Handbuch der Freimaurerei (3. Aufl. von Lennings Enzyklopädie der F.), 2 Bde., 1900—01; — Georg Kloß: Die Freimaurerei in ihrer wahren Bedeutung aus den alten und echten Urkunden der Steinmetzen, Masonen und Freimaurer nachgewiesen, (1846) 1855[2]; — Otto Neumann: Das Freimaurertum, 1908 (kurz, übersichtlich und warm); — Hermann Settegast: Die deutsche Freimaurerei, 1908[10]; — J. G. Findel: Geschichte der F., 1900[7]; — Heinrich Boos: Geschichte der F., 1906[2]; — Robert W. Gould: History of Freemasonry, 6 Bde., London 1884 ff; — Wilhelm Begemann: Vorgeschichte und Anfänge der F. in England I, 1909 (als erster Band eines umfassenden Werkes, das auch die F. in Schottland, Irland, Frankreich, Schweden behandeln soll). — Vgl. Ludwig Kellers zahlreiche Schriften und Aufsätze, besonders

auch in den Monatsheften der ¶ Comeniusgesellschaft; — F. Scholz: Sursum corda!, 1898; — van Dalens Kalender für F., bearbeitet von Herm. Merker. — Bulletin, Internationales Bureau für maurerische Beziehungen. Redaktion: Ed. Quartier-La-Tente, Neuenburg (Schweiz). **Battenberg.**

Freireligiöse. Unter F.n sind hier nicht die ¶ Freidenker im allgemeinen gemeint, sondern die in besonderen freireligiösen Gemeinden zusammengeschlossenen Freidenker. Diese Gemeinden bilden die Fortsetzung der sogen. „lichtfreundlichen" Bewegung. Daher empfiehlt es sich, die Darstellung der freireligiösen Bewegung an die Geschichte der ¶ Lichtfreunde anzuschließen. **Drews.**

Freising, Bistum, 739 durch Winfrid ¶ Bonifatius organisiert. Es umfaßte nur einen Teil des heutigen Kreises Oberbayern. Noch geringer war das Gebiet, das 1294 reichsunmittelbar wurde. Die Schenkungen von Gütern in Kärnten durch Kaiser Arnulf, die Erwerbung der krainischen Mark durch Bischof Abraham (957—993) und des Werdenfelser Landes unter Emicho (1283—1311) boten vielmehr die Unterlage für den Reichsfürstenstand, nachdem Bischof ¶ Otto I, der bekannte Geschichtsschreiber (1137—1158), die Vogtei der Wittelsbacher abzuschütteln verstanden hatte. Im 16. und 17. Jhd. hatten den Bischofssitz meist Wittelsbacher Prinzen inne. Der letzte Fürstbischof Joh. Konrad von Schroffenberg (1790—1803) starb zu Berchtesgaden mitten in der Säkularisation, die seit 1802 rücksichtslos durchgeführt wurde. 1817 wurde das Erzbistum ¶ München-Freising errichtet und der Sitz desselben nach München verlegt. In F. blieb nur ein Lyzeum und ein Klerikal- und Knabenseminar. — Das Bistum zählte zahlreiche Klöster; die bekanntesten sind Tegernsee, Altomünster, Scharnitz, Schäftlarn. Bischof Joseph von Welden (1769—88) wurde 1785/86 in den Münchener ¶ Nuntiaturstreit verwickelt.

A. Brackmann in HZ Bd. 102, H. 2, 1909 (behandelt F. als Musterbeispiel zu einer Geschichte der Germania sacra). **Schornbaum.**

Freistädte, Asylstädte, ʿārē ham-miklāṭ, sind die an der Stelle der älteren kultischen Asyle von der späteren Gesetzgebung festgesetzten Städte, in denen der Totschläger vor dem Bluträcher Schutz findet. — ¶ Asyl. **G.**

Freistätte ¶ Asylrecht.

Freitag, der Sonntag der Muslime, ¶ Islam.

Fremde und Heiden in Israel. Die Vorstellung, daß in alter Zeit die Völker gegeneinander abgesperrt gewesen seien, hat längst der richtigeren weichen müssen, daß auch damals zwischen Ländern, die einmal eine gewisse Kulturstufe erreicht haben, ein reger Wechselverkehr stattgefunden hat. Politik (vgl. z. B. Jes 18_{2}), Handel (Jes 23_{7} Ezech 27), Handwerk (II Sam 5_{11} I Kön 5_{20}), speziell auch Kriegshandwerk (II Sam 15_{19} f), aber nicht zum wenigsten die Not, namentlich Hungersnot (I Mos 12_{10} 26_{1} 47_{4} Ruth 1_{1}), Aechtung und Feindschaft (I Mose 4_{16} II 2_{15} I Sam 27_{1} ff II 13_{38}) usw. waren die Haupttriebfedern, welche die Leute, einzeln oder in größern Verbänden, bald dauernd, bald vorübergehend in fremdes Land trieben. Auch das israelitische ist davon nicht ausgenommen, im Gegenteil; schon seine Lage mitten zwischen zwei Kulturzentren von der Bedeutung Babyloniens und Aegyptens war dazu angetan, daß Fremde öfter ihren Fuß auf israelitischen Boden setzen mußten; führten doch von alters her wichtige Karawanenstraßen durch palästinensisches Gebiet, so daß Ezechiel (26_{2}) nicht umsonst Jerusalem die Tür der Völker nennt. Israel selber, im Kulturlande von Haus aus ein Fremdling, wuchs in seinen Besitz zum guten Teil dadurch hinein, daß es die frühern Bewohner allmählich in sich aufsog und so fremdes Blut in sich aufnahm (vgl. z. B. I Mose 38_{2} Richt 3_{6}). Den beliebten Gedanken der jüdischen Exklusivität muß man sich also für die alte Zeit durchaus aus dem Kopfe schlagen. Naturgemäß wird aber — schon im Sprachgebrauch — ein wesentlicher Unterschied gemacht zwischen dem Fremden, der sich nur vorübergehend unter Israeliten aufhält, und dem, der dauernd unter ihnen seinen Wohnsitz aufschlägt; jenen bezeichnet der Hebräer als „nokhrî", diesen als „gêr". Unter den ersten Begriff fällt z. B. der Hausierer, nach einem kulturgeschichtlich lehrreichen Ausdruck „Kanaanäer" genannt (z. B. Spr 31_{24}), und der Karawanenreisende (vgl. I Mose 37_{25} Jes 60_{6} f Jer 6_{20} Hiob 6_{19}); unter diesen fallen u. a. die Bewohner der kanaanäischen Enklaven, welche die Israeliten nach der Eroberung des Landes noch in ihrer Mitte duldeten, aber auch fremde Händler, deren Staaten zuweilen, z. B. als eine Friedensbedingung nach einer Niederlage, das Niederlassungsrecht eingeräumt wurde (I Kön 20_{34}).

Nun gilt, vom Verhalten im Kriege gar nicht erst zu sprechen, im allgemeinen, daß man sich dem Fremden gegenüber nicht der gleichen sittlichen Verpflichtungen bewußt ist wie den eigenen Leuten gegenüber (vgl. I Mose 12. 26. 30_{37} ff II 3_{22} 12_{36} I Sam 27_{8} ff). Auf fremdem Boden ist der Mensch von Haus aus rechtlos (vgl. I Mose 14_{14}). Aber schon die Wechselseitigkeit der Interessen verlangt, ganz abgesehen von menschlicheren Gefühlen des Erbarmens und Mitleides, Mittel und Wege, das Los des Fremden zu erleichtern, und ¶ Gastfreundschaft ist die selbstverständliche Tugend des Orientalen (vgl. I Mose 18 f 24. 43. II 2 Richt 13. 19 I Kön 17 Hiob 31_{32}). Wer einmal das Zelt oder das Haus betreten hat, ist trotz aller Rohheit der Draußenstehenden in sicherm Schutz (I Mose 19_{4} ff Richt 19_{22} f). Auch von der Hilfe, die man durchziehenden Karawanen entgegenbringt, ist im AT öfter die Rede (IV Mose 20_{19} Jes 21_{13} f Jer 31_{21}). Dagegen sind öffentliche Herbergen (vgl. Luk 10_{34}) erst eine Einrichtung der griechischen Zeit. Gastfreundschaft herrscht auch am Heiligtum (vgl. I Sam 9_{22} ff), indem die Gottheit selbst als die natürliche Beschützerin der Fremden gilt. Daher weilen in ihrem Tempel „gêrîm", d. h. in diesem Falle Tempeldiener oder Tempelsklaven, die ihr etwa als Kriegsgefangene geschenkt worden sind, oder die bei ihr Hilfe gesucht haben (vgl. Jos 9_{27} und V Mose 29_{10} Ezech 44_{7} ff, ferner den bildlichen Ausdruck Pslm 15_{1} 61_{5}). Im Fremdenschutz wird der König Vertreter der Gottheit auf Erden, und der Hof wird der natürliche Sammelpunkt fremder Elemente (vgl. I Sam 22_{3} f Davids ¶ Krethi und Plethi). Wie strenge Sühne ein Bruch des vom König einmal übernommenen Schutzverhältnisses nach sich ziehen kann, zeigt II Sam 21_{2} ff. — Während vorübergehende Gastfreundschaft unentgeltlich ist, erwächst aus längerem Aufenthalt ein Hörigkeitsverhältnis. Dafür ist z. B. Davids Verweilen bei König ¶ Achis von Gath charakteristisch: er muß die Grenze beschützen, sich

zum Heerbann stellen, vielleicht auch Beute einliefern (I Sam 27. 29 f). Zu Grundbesitz kann es der gêr nicht bringen, wohl aber zur Heirat mit einer Israelitin (vgl. I Mose 29_{19} ff II 2_{21} mit 3_{1}); wie denn überhaupt Ehen mit Fremden in der ältern Zeit, zumal am Königshof, nichts Ungewöhnliches gewesen sind (vgl. I Mose 41_{45} IV 12_{1} V 21_{10} ff Richt 14_{1} ff 16_{4} ff II Sam 3_{3} 11_{3} I Kön 11_{1} 16_{31}). Wie wenig im übrigen die Stellung des gêr beneidenswert war, zeigt der Umstand, daß schon im ¶ Bundesbuch vor seiner Bedrückung gewarnt wird (II Mose 22_{20} ff 23_{9}). Die Kehrseite allerdings ist, daß von den Fremden wenigstens ein gewisses Mindestmaß der Verehrung der Landesgottheit erwartet und verlangt wurde (vgl. II Kön 17_{24} ff), was praktisch vor allem einer Achtung der Stammsitte gleichkam (vgl. II Sam 1_{14} Amos 8_{5}). Das schließt aber nicht aus, daß es Fälle gab, wo zum fremden Quartier ein Altar, wo nicht gar ein Tempel des fremden Gottes gehörte (I Kön 11_{7} f II 23_{13}), womöglich auf heimatlicher Erde errichtet (vgl. II 5_{17}). Das enthob allerdings seine Anhänger schwerlich einer gewissen Ehrerbietung dem Gotte Israels gegenüber.

Während sich also in der alten Zeit von einem prinzipiellen Gegensatz gegen Fremde im Lande nichts bemerken läßt — das fremdenfeindliche Gebahren der Aegypter erregt geradezu Erstaunen (I Mose 43_{32}) — wird das in der prophetischen Zeit anders. Die Reaktion gegen die Gefahren einer Vermischung, vorab einer Vermischung mit phönizischem Wesen, ist das Lebenswerk eines ¶ Elias. In ¶ Nasiräern und ¶ Rechabiten verkörpert sich der Protest gegen alles fremdländische Wesen, in das man im Kulturlande ganz von selbst und nur allzuleicht hineingewachsen war. Dergleichen blieb auf das Empfinden der Zeit nicht ohne Einfluß. Schon werden Ehen mit Stammfremden weniger gerne gesehen (I Mose $24_{3.\ 37}$). Man erkennt in ihnen Gefahren für die Reinheit der eigenen Religion (IV Mose 25_{1-5}), und die Abweisung fremder Kultbräuche dringt bis in die ältesten Gesetze (II Mose 34_{26} 23_{19}). Die Propheten eifern gegen die Verderbtheit des Handels und der Politik, die von dem Einen, worauf es in der Religion ankommt, abziehen. Vor allem gegen den unter kanaanäischem Einfluß zur Entwickelung gekommenen Kult erhebt Hosea scharfen Einspruch. Von ihm stammt das inhaltsschwere Wort (9_{1}): „Israel soll sich nicht freuen wie die Völker“ — zum ersten Male ist man versucht zu sagen „Heiden“. Also Israel anders als die andern Völker, Israel eine Elite der Menschheit — das ist einer der Grundgedanken des ¶ Deuteronomiums, das Israel aus dem Umkreis der Völker (gojjîm), d. h. der Heiden heraushebt, die so gerechte Satzungen und Rechte nicht haben (V Mose 4_{8} vgl. 26_{19}). Ihnen hat Jahve nur die ihm untergeordneten Gestirngötter zugeteilt, während Israel sein Eigentumsvolk ist (4_{19} f vgl. 29_{25}). So wird aus dem nationalen Gegensatz jetzt auch ein religiöser, der sich notwendig noch steigert, wo die abschätzigere Beurteilung des Heidentums aufkommt, daß es Götter verehre, die in Wirklichkeit überhaupt keine seien (Jer 2_{11} 16_{20}). Die praktische Kehrseite solcher Gedanken ist nach außen die wachsende Abkehr von allen Fremden, der Abbruch des Konnubiums mit ihnen (V Mose 7_{3} Jos 23_{12}), ihre geringschätzigere Behandlung (vgl. V Mose 23_{20} f 15_{2} f). Nach innen freilich das Umgekehrte: die Fremden, die in Israel dauernd weilen, nähert man sich religiös an: das bedeutet, daß man sie durch Aufnahme in den eigenen religiösen Verband unschädlich zu machen versucht. Damit erhält schon der Ausdruck gêr die Nebenbedeutung eines Fremden, der zur religiösen Verfassung des Volkes in eine gewisse Beziehung eingetreten ist (vgl. V Mose 16_{10} f 26_{11} 5_{14} und die deuteronomistisch überarbeiteten Stellen II Mose 20_{10} 23_{12}). Als solcher wird der gêr auch Gegenstand besonderer menschlicher Behandlung (V Mose 10_{18} f 14_{28} f $24_{14.\ 17.\ 19-21}$). In alledem ist eine Nachwirkung der universalistischen Gedanken der Propheten nicht zu verkennen. Noch ist zwar im Deuteronomium der gêr nicht zu allen religiösen Geboten verpflichtet (14_{21}); aber er ist auf dem Wege, es zu werden (29_{9} ff 31_{12}); und die Verhältnisse im Exil mußten das ihre dazu beitragen, den Anschluß zu befördern (vgl. Ezech 47_{22} f 14_{7} Jes 56_{1} ff). Im ¶ Priesterkodex sehen wir ihn gänzlich vollzogen, nicht was bürgerliche, wohl aber religiöse Gleichstellung anbelangt. An einem Vergleich von IV Mose 17_{15} f mit V 14_{21} läßt sich der Fortschritt ermessen: einerlei Gesetz gilt jetzt für den gêr wie für den Eingeborenen (II Mose 12_{49} III 24_{22} IV 9_{14} $15_{16.\ 29}$). Höchstens der Mangel der Beschneidung trennt jenen noch von diesem; aber schon wird sie ihm nahegelegt (II Mose 12_{48}). Das verlangt die Heiligkeit der Gemeinde. Hand in Hand damit geht der wachsende Ausschluß alles nicht rein Jüdischen. Für Ezechiel (Kap. 25—32) ist das Vernichtungsgericht über die Heiden die unerläßliche Bedingung für ein sicheres Wohnen Israels (28_{25} f 34_{27} f); beschämt müssen sie dadurch zur notgedrungenen Anerkennung von Jahves Gerechtigkeit und Macht gebracht werden. Je mehr dieser letzten gegenüber die absolute Nichtigkeit der Götzen und ihrer Bilder betont wird (z. B. Jes. 41_{21} ff 44_{9} ff Jer 10 u. a.), um so mehr wird das Heidentum als solches ins Unrecht gesetzt. Die Stimmen, die es anders beurteilen, werden seltener (Maleachi 1_{11} f JSir 17_{17}). Der Sieg ¶ Esras und ¶ Nehemias bedeutet den Sieg des Grundsatzes der absoluten Scheidung von allem Heidentum (Neh 9_{2} 13_{30}); besonders lehrreich ist Esras entschiedenes Vorgehen gegen die Mischehen (Esra 9 f vgl. Neh 10_{31}). Je mehr aber der Gedanke des Einen Gottes über alle Götter durchbrach, um so weniger konnte es dabei bleiben, daß die außerisraelitische Menschheit nur eine „massa perditionis“ (eine zum Untergang bestimmte Menge) sei. Der Gedanke ihrer Bekehrung, der vielleicht schon bei Jesaja anklingt (wenn er als Urheber von 2_{2-4} in Anspruch zu nehmen ist) und bei Jeremia weiterwirkt (z. B. 16_{19}), erreicht seinen Höhepunkt im Buche Deuterojesaja (Jes 40—55; vgl. z. B. 41_{25} 44_{5} $45_{14\ ff.\ 22}$), namentlich in den sogenannten Ebed-Jahvestücken, wo geradezu von einer Mission an den Heiden gesprochen wird (42_{6} vgl. ¶ Knecht Jahves). Freilich steht dieser Gedanke einer Propaganda erst unter dem Zeichen der Zukunftshoffnung. Was in der Gegenwart durch die Einführung des Priesterkodex praktisch verwirklicht ist, bedeutet nur eine Angliederung der innerhalb der Gemeinde wohnenden Fremden. Aber doch unterläßt es das Gesetz nicht, die Ansprüche der Gemeinde oder vielmehr ihres

Gottes auf die außerisraelitische Menschheit durch die Forderung zu bekunden, daß sie wenigstens zu einem gewissen Maß von Gesetzeserfüllung, zur Meidung des Blutvergießens und Blutgenusses, verpflichtet sei (I Mose 9_{4} ff ¶ Noachische Gebote). Der nächste Schritt, die eigentliche Missionstätigkeit, die nach innen zu Recht bestand, nach außen auszudehnen, wie sie im NT durch Mtth 23_{15} bezeugt ist, blieb der Folgezeit vorbehalten (vgl. die Andeutungen I Chron 13_{2} II 15_{9} 30_{1} Pslm 80_{3} 68_{28}), wobei gêr ganz in die Bedeutung: Proselyt übergeht. Die gewaltsamen Bekehrungen, welche die Makkabäer den Besiegten auferlegten, waren ein unmißverständlicher Ausdruck der Forderung, daß wenigstens, wer unter jüdischem Regiment lebe, sich der jüdischen Religion unterwerfen müsse. Die Beurteilung des Heidentums wurde, Hand in Hand mit der Beurteilung des Götzen- und Bilderdienstes, in der Regel immer abschätziger; dagegen schwankten die Aussagen über sein endgültiges Los zwischen der Androhung der Vernichtung (z. B. Esther, Judith, Jes 34, Jer 46—51 viele Psalmen) und der Verheißung einer Bekehrung (Jona, Sach 14 Tobit 14_{6}). Das Mindeste, was man verlangte, aber ganz unbedingt verlangte, war die Anerkennung der überlegenen Macht Jahves, sogar seitens eines Erzbösewichtes vom Schlage Nebukadrezars (Dan 2_{47} 3_{31} ff 4_{34}). Weiter ging man vor allem auf hellenistischem Boden: hier geschah alles, um den Heiden das Judentum mundgerecht zu machen: man verteidigte es gegen den vielgehörten Vorwurf des Fremdenhasses, man versuchte sich im Nachweis der Abhängigkeit hellenischer Kultur von der jüdischen, deren Alter und deren Vorzüge zu rühmen man nicht müde wurde, man pries die Vernunftgemäßheit jüdischen Gottesglaubens und die Reinheit jüdischer Sitte; und der Erfolg in der Gewinnung von ¶ Proselyten lohnte reichlich die Anstrengungen (¶ Propaganda, jüdische).

Alfred Bertholet: Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896; — Emil Schürer IV, 1909⁴, S. 150—188; — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, 1906, S. 88—94. 349—352. **Bertholet.**

Frenssen, Gustav.

1. Sein Leben; — 2. Seine Dorfpredigten; — 3. Seine Romane.

1. F. ist 1863 in Barlt in Dithmarschen geboren als Sohn eines Dorfschreiners, hat die Dorfschule und das Meldorfer Gymnasium, dann die Universitäten Tübingen, Berlin, Kiel besucht, war von 1892 bis 1902 Pastor in dem völlig unkirchlichen Dorf Hemme am Ausfluß der Eider in das Wattenmeer, veröffentlichte dort seine Romane „Die Sandgräfin“ 1895, „Die drei Getreuen“ 1898, „Jörn Uhl“ 1901, gab von 1899 bis 1902 3 Bände Dorfpredigten heraus, legte 1902, nicht etwa vom Kirchenregiment wegen religiöser oder sittlicher Anstößigkeit seiner Romane gedrängt oder innerlich dem Evangelium entfremdet, aber durch den Zwiespalt zwischen seinem pastoralen Beruf und seiner poetischen Lebensaufgabe veranlaßt, sein Pfarramt nieder und widmete sich zunächst in Meldorf, dann in Blankenese seiner Schriftstellerei, durch den außerordentlichen buchhändlerischen Erfolg seiner Bücher unabhängig gestellt. Die Universität Heidelberg ernannte ihn 1903 zum Ehrendoktor der Theologie. Sein letzter Roman „Hilligenlei“, 1905 erschienen, 1906 schon im 100. Tausend, erregte einen Sturm von Gegenschriften, worüber am besten in der ChrW Jahrgang 1906 referiert ist. Seitdem wartete man gespannt auf die Fortsetzung seines Suchens nach dem heiligen Land, da man in „Hilligenlei“ die Lösung allgemein vermißte. Statt dessen bot er der deutschen Nation 1906 auf Grund von vortrefflichen Aufzeichnungen eines Mitstreiters eine ihre Gleichgültigkeit und Lässigkeit strafende Feldzugsgeschichte: „Peter Moors Fahrt nach Südwest“. Ende 1909 erschien dann „Klaus Hinrich Baas“, eine an „Jörn Uhl“ gemahnende Lebensgeschichte, die aber nicht als Antwort auf die in „Hilligenlei“ aufgeworfenen Fragen gelten kann, höchstens dessen Eindruck verschärft.

2. F.s Dorfpredigten sind in über 40 000 Exemplaren verbreitet, zweifellos die gelesensten Predigten der Gegenwart. Sie sind ausgezeichnet durch einen neuen, schlichten, menschlichen Stil, der nur an Wiederholung bestimmter bevorzugter Wendungen leidet; der Verzicht auf alle rationalistische Lehrhaftigkeit und die Abwesenheit auch der leisesten Erinnerung an die Sprache Kanaans, die Umsetzung der biblischen Texte in Situationen und Gedanken- und Gefühlsgänge der dithmarsischen Gegenwart, verbunden mit einer ungemeinen Plastik und Sinnlichkeit der Sprache, mußte als eine Erlösung wirken von dem herkömmlichen Stil und Jargon der Predigt. Dazu die überall hervorleuchtende Heimatkunst, die alles, auch das Fernste, auf den Erfahrungs- und Stimmungsboden der Marsch versetzt. Neben dem Dichter wirkte aber auch der Vereinfacher des Evangeliums: alles konzentriert er auf den synoptischen Jesus, der uns den Vater zeigt. Er „predigt ein helläugiges, frohgemutes, tapferes Christentum. Er erzählt frisch und warm von dem Himmelskönig, dem Starken, Reinen und Guten, der durch die Lande zieht, den Menschen das Glück zu bringen. Und er erzählt mit verhaltenem Herzton von dem Vater, der brennenden Auges am Hoftor steht, die Rückkehr des verlorenen Kindes zu erwarten“ (Habermann). Obschon aber F. den Rationalismus und sein Kind, den Materialismus, als Todsünde des Christentums verabscheut und Wunder über Wunder in der ganzen Welt, unter unsern Füßen und über unserem Kopf sieht — vgl. die bezeichnende Skizze: „Vor der Christvesper“ ChrW 1899 —, geht seine impressionistische, rhapsodische Predigtweise inhaltlich wesentlich in den Geleisen der modernen historisch-kritischen Theologie. Die Altgläubigen haben ihm eine „zerflossene christliche Glaubenswelt“ vorgeworfen; zweifellos herrscht in seinen Predigten nicht bloß ein undogmatisches, auch ein in gewissem Sinn natürliches Christentum, das nicht durch den Bruch mit der Natur, durch Wiedergeburt und Versöhnung, sondern unmittelbar zur Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater führt. „Dorfpredigten“ sind es nur insofern, als ihre Illustrationen und Anschauungsbilder ganz im dörflichen Milieu stehen; sie bewegen sich dagegen durchaus nicht in der Empfindungs- und Denkweise des Landvolkes, sondern genügen dem verfeinerten Naturgefühl und komplizierten Seelenleben des differenzierten städtischen Kulturmenschen. Was also ihre ungemeine Verbreitung bewirkte, war

3. der Dichter F. War bereits in der „Sandgräfin“ die wunderbare Feinheit und Wucht

der Naturbetrachtung aufgefallen und neben einer nicht recht überzeugenden psychologischen Entwickelung die bodenständige Energie der alten Weissagungen, der Ahnungen und Visionen, so ist in den „Drei Getreuen“ das romantische Element meisterhaft mit dem religiösen verwoben: die Natur gewinnt überall eigenes persönliches Wesen; die Elfen und Wichte, Frau Holle und die Engel sieht er mit der Phantasie des Volkes, das jene Gestalten schuf. Dabei ist das Christentum eigentümlich germanisiert, christlich und deutsch verschmolzen: „seine Christen sind nicht schwächliche, frömmelnde Menschen mit weichen, losen Händen und demütigen Augen, sondern gegen Gott demütig, aber gegen Menschen stolz, d. h. rein und frei“. Der typische Vertreter des Christentums, Pastor Frisius, schaut neugierig, mit großen, fragenden Augen in das Leben, in die Natur und in die Bücher, zuletzt auch in das neue, jenseitige Land. — Die große Andacht, die F. zu allen seinen Menschen hat, fesselt am meisten bei seinem „Jörn Uhl“. Ungezählte in unserem Volke haben durch diese andächtige Lebensgeschichte eines Bauern, der seine Seele zurückfordert von seinem Hof, zu einer reinen Sinnlichkeit genest und dann zu einem freien und fröhlich-schöpferischen Gottvertrauen geführt wird, wieder Vertrauen gefaßt zu einem ganz männlichen, ganz natürlichen, ganz deutschen Christentum, das, wenn auch mit bangen, tastenden Schritten, doch mit dem Vertrauen eines Kindes auf die göttliche Kraft des Vaters sich seinem Schöpfer naht. Die mit diesem sich mühsam durchringenden modernen Christentum kontrastierende offizielle Kirchlichkeit, auch der Katechismusbetrieb findet in dem Roman eine vornehme, aber rückhaltlose Kritik. Von größter Bedeutung für die Folkloristik sind die eingestreuten Episoden, obenan die von Wieten Klook, die den reichen farbigen Hintergrund des abgeklärten Christentums im naiven Volksgemüt aufzeigen, mit einem „ganz wundersamen Witterungsvermögen für lebendige, wildwachsende Religion“ (Bernoulli). Ebenso stark und echt ist die volkstümliche Erotik, die in verschiedensten Gestalten sich ihr Recht erobert gegenüber der asketischen und krankhaften Scheu vor sexueller Hingabe. So wendet sich der Roman auch energisch gegen ein vermeintlich christliches Eheideal, das das Grab innerer Wahrhaftigkeit und leibgeistiger Gemeinschaft ist. — Während nun F. durch diesen Roman der Bannerträger einer modernen, aber keineswegs radikalen oder naturalistischen Religiosität und Sittlichkeit geworden war, überschritt er mit seinem nächsten Roman „Hilligenlei“ die zuvor innegehaltene Grenze nach der naturalistischen Seite hin. Der enorme Erfolg des Werkes ward zum Teil dem niederdeutschen Ingrimm verdankt, womit F. „dem modernen Geschlecht im deutschen Volk auf den Grund seines Herzens zu sehen, ihm seine ureigensten Fragen von den Augen abzulesen und auf diese Fragen — die tiefsten und größten! — ernste, warme Antwort zu geben“ (Schian) vermochte. Der Sucher nach dem heiligen Land, der es weder in seiner Heimat, unter den Bauern, Klein- und Großstädtern, noch in weiter Ferne, unter dem Schiffervolk, noch in Berlin unter den Proletariern fand, findet es schließlich in dem Leben seines Heilandes; so mündet das Ganze aus in die Erzählung dieses Lebens als Grundlage deutscher Wiedergeburt. Da dies Heilandsleben nach dem Nachwort auf Grund der angeführten modern-theologischen Literatur entworfen ist, entfesselte es einen theologischen Kampf, in dem die Positiven den Modernen in F.s Jesus das konsequente Resultat ihrer destruktiven Arbeit vorhielten, die Modernen selbst fast ausnahmslos den rein subjektiven, von ihrer wissenschaftlichen und religiösen Anschauung abweichenden Charakter der F.schen Nachdichtung betonten. Sicher ist die Klarheit und innere Hoheit Jesu in den unausgesetzten Grübeleien und Klittereien des mit dem Helden des Romans allzu verwandten Sinnierers untergegangen, so daß der „Erlöser“ Gegenstand unseres Mitleidens wird. Sodann fehlt ihm alles Herbe und Fordernde, zumal im Verkehr mit den weichmütig mehr verstandenen als beurteilten Sündern — hier wirkt die viel beklagte naturalistische Erotik des Romans nach —. Und endlich ist durch die Verdeutschung und Vergegenwärtigung der Evangeliensprache deren Wucht und Naivität, Tiefe und ergreifende Unmittelbarkeit verloren gegangen (doch vgl. ¶Germanisierung des Christentums). Indem die moderne Theologie sich von diesem Lebensbild Jesu lossagte, so weit es sich als Resultat ihrer Arbeit gab, lehnte sie es zugleich als eine Grundlage der deutschen Wiedergeburt ab, weil ihr zu solcher die männliche Entschlossenheit des überweltlichen, die Natur meisternden Glaubensgeistes unentbehrlich schien. Eine ebenso energische Ablehnung fand bei Alten und Jungen die neue Ethik des Romans, der zwar nach einem „Schlußwort“ F.s in Anna und Heinke Boje nur „Wirre,“ „Irre“, „Wahnsinnige des Lebens“, und in dem Hin- und Herschwanken der Beurteilung des Ehebruchs: „Heilig — unheilig — heilig“ nicht seine eigene Stellung, sondern die Wirrnisse der Verirrten schildern soll, aber tatsächlich einer weitgehenden, verständnisvollen Sympathie mit denen Ausdruck gibt, denen ihr Naturrecht auf Ausleben des sexuellen Triebes durch Schicksal und Gesellschaft beschränkt wird. Während die Mutterschutz-Bewegung in dem Roman, besonders in der „Jungweibernot“, die lieber sterben als ohne Kinder bleiben will, eine mächtige Unterstützung für ihr Erbarmen mit der Not der sinnlichen Liebe in der Welt fand, vermögen auch solche, die in „Jörn Uhl“ die Rechte gesunder Sinnlichkeit vertreten finden, in der Freude an ungebundenem Waltenlassen des sexuellen Triebes, die das Ganze durchzieht, kein Element der Wiedergeburt des deutschen Volkes zu erkennen. Dies Urteil vermag auch der neuste Roman „Klaus Hinrich Baas“ nicht umzustoßen, da er zwar viel mehr männliche Entschlossenheit und sittliche Feinfühligkeit im Helden bildend wirksam sein läßt, aber auch von erbitterter Feindseligkeit wider das „muffige Gequäk“ von Kirche und Schule gegen eine tüchtige, d. h. vom Geist und der Zukunftsverantwortlichkeit nicht disziplinierte Sinnlichkeit erfüllt ist. Dies Buch dürfte noch eine Rolle spielen bei der Propaganda für das neue Eheideal und die Ehrenfelssche ¶Rassenethik.

Die Christliche Welt, besonders Jahrgang 1906; — Martin Schian: Frenssens Roman „Jörn Uhl“, seine Wirkung und sein Wert, 1904; — Otto Baumgarten: Gustav F.s Glaubensbekenntnis, 1906; — Fr. Niebergall: Hilligenlei und moderne Theologie, 1906; — Ernst Schütz: F.s Jesus, 1906. **Baumgarten.**

Freppel, Charles Emile (1827—1891), französischer Bischof, geb. in Oberehnheim (Elsaß), studierte in Straßburg, wurde 1849 Priester, 1854 Professor der geistlichen Beredsamkeit an der theologischen Fakultät in Paris; 1869 zur Vorbereitung des Konzils nach Rom einberufen, war er einer der eifrigsten Verfechter des Unfehlbarkeitsdogmas. 1870 wurde er Bischof von Angers. Nach dem Krieg von 1870/71 richtete er als Elsässer an Kaiser Wilhelm einen Protest gegen die Annexion des Reichslandes. Während des Kulturkampfes in Preußen mischte er sich in die deutschen kirchenpolitischen Streitigkeiten ein, so daß die französische Regierung ihm entgegentreten mußte. Die Organisation der chauvinistischen Wallfahrten nach ¶ Paray-le-Monial und ¶ Lourdes 1872 und 1873 war hauptsächlich sein Werk. Als Mitglied der Conseil supérieur de l'Instruction publique (1873) vertrat er eifrig die Forderung des Religionsunterrichts gegenüber den antiklerikalen Tendenzen. In Angers gründete er eine freie katholische Universität. Nach dem Tod ¶ Dupanloups (1878) war F. der Wortführer des antirepublikanischen hohen Klerus. 1880 wurde er als monarchistischer Abgeordneter von Brest in die Kammer gewählt, wo er die Forderung des obligatorischen Volksschulunterrichts aufs heftigste bekämpfte. 1882 verbot er seinem Klerus die Teilnahme am Nationalfest (14. Juli), das er l'anniversaire des massacres les plus odieux de notre histoire nannte. F. gehört zu den katholischen Prälaten, die in Frankreich den politischen und religiösen Kredit der römischen Kirche erschüttert und gegen ihren Willen der Trennung von Kirche und Staat aufs wirksamste vorgearbeitet haben.

Von seinen Schriften sind zu nennen: Les pères apostoliques et leur époque, (1859) 1870[3]; — Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan, 1863; — Tertullien, 1864; — Saint-Cyprien et l'Eglise d'Afrique au IIIe siècle, (1865) 1873[2]; — Clément d'Alexandrie, (1865) 1873[2]; — Origène, 1868; — L'Eglise et les Ouvriers, 1876; — Les devoirs du chrétien dans la vie civile, 1876; — A propos du Centenaire de Luther, 1883; — Oeuvres pastorales et oratoires, 10 Bde., 1869—1888; — Oeuvres polémiques et discours politiques, 9 Bde., 1874—1888; — La Révolution française à propos du centenaire de 1789, 1889; — Lesur et Bournand: Un grand évêque, Mgr. F., 1893; — Cornut: Mgr. F., 1893; — A. Pavie: Mgr. F., Paris 1906. **Lachenmann.**

Frères ¶ Fratres. Die einzelnen Brüder unter den charakteristischen Stichwörtern, z. B. Frères de la Charité ¶ Barmherzige Brüder. Frères de l'instruction chrétienne und Frères des écoles chrétiennes ¶ Schulbrüder und viele andere.

Fresenius, Johann Philipp (1705—61), von 1743 bis zu seinem Tode Pfarrer, später Senior, in Frankfurt a. M., orthodox, mit Neigung zum praktischen Pietismus A. H. ¶ Franckes, mit heftiger Abneigung gegen die ¶ Herrnhuter, die er literarisch bekämpfte („Nötige Prüfung der Zinzendorfschen Lehrart", 1748, u. a.). Goethe erwähnt ihn im 4. Buche von „Dichtung und Wahrheit" als einen „sanften Mann, von schönem, gefälligen Ansehen, welcher von seiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner verehrt ward."

RE[3] VI, S. 265 ff. **Landgrebe.**

Freunde der Christlichen Welt ¶ Christliche Welt. — Freunde Evg. Freiheit ¶ Parteien, kirchliche.

Frey, Johannes, evang. Theologe, geb. 1867 in St. Petersburg, seit 1898 Privatdozent der exeg. Theol. in Dorpat.

Vf. u. a.: Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, 1898; — Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus, 1901; — Die theologische Fakultät der kaiserlichen Universität Dorpat-Jurjew 1802—1903, 1905; — Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu I, 1907; — Der slavische Josephusbericht über die urchristliche Geschichte nebst seinen Parallelen kritisch untersucht, 1908; — Die letzten Lebensjahre des Paulus, 1910. — Bearbeitete die Neutestamentliche Theologie in der „Theologie der Gegenwart" II, 1908. — Redigierte 1904—1905 die „Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland".

Freybe, Albert, ev. Theologe, geb. 1835 zu Waldeck, 1860—1905 Lehrer am Gymnasium zu Parchim, lebt in Parchim.

Vf. viele Schriften zur Geschichte der deutschen Volkssitten und der älteren deutschen Literatur, u. a.: Altdeutsches Leben, 1878 ff; — Faust und Parzival, 1896; — Das deutsche Haus und seine Sitte, (1892) 1909[2]; — Die hl. Taufe und der Taufschatz in deutschem Glauben usw., 1899; — Weihnachten in deutscher Dichtung, 1906[2]; — Der deutsche Volksaberglaube, 1910. **M.**

Freylinghausen, Johann Anastasius (1670—1739), seit 1695 A. H. ¶ Franckes Gehilfe, später Schwiegersohn, seit 1723 Subdirektor und endlich Nachfolger A. H. Franckes in Halle, sanfter als jener in seinem Auftreten, aber doch nachhaltig in seinen Wirkungen, wegen seiner Predigtgabe von der Fakultät mit der Leitung homiletischer Uebungen betraut, einer Neuerung im akademischen Betrieb. F. verfaßte eine „Grundlegung der Theologie" (1703 und öfter), die in Halle noch unter S. J. ¶ Baumgarten den Vorlesungen zu Grunde gelegt wurde. Am bekanntesten ist F. als Dichter von 44 geistlichen Liedern und Herausgeber von Gesangbüchern (Sammlung I 1704, II 1714, Auszug 1718; 1741 von Gotth. Aug. ¶ Francke in einer Ausgabe vereinigt als „Geistreiches Gesangbuch"). Er hat die pietistischen geistlichen Lieder mit ihrem Subjektivismus, auch eine Anzahl lebhafter, „menuettartiger" Melodien in den kirchlichen Gebrauch eingeführt; einige seiner Lieder („Wer ist wohl wie du", „Mein Herz, gib dich zufrieden", „Der Tag ist hin" u. a.) stehen noch heute im Gesangbuch.

RE[3] VI, S. 269 ff; — ADB VII, S. 370 f; — Wilh. Stolze: Friedrich Wilhelm I u. d. Pietismus (Jahrbuch für brandenb. Kirchengesch. V), 1909, S. 172 ff. **Landgrebe.**

Frick, Karl, katholischer Theologe, geb. 1856 in Feldkirch, trat 1872 in den Jesuitenorden ein, wurde 1897 Rektor des Ignatiuskollegs in Valkenburg (Niederlande), seit 1903 Superior des Schriftstellerheims auf Bellevue in Luxemburg und Hauptredakteur der „Stimmen aus Maria-Laach". **Kübel.**

Fricke, Gustav Adolf (1822—1908), ev. Theologe, geb. zu Leipzig, aufgewachsen in ärmlichsten Verhältnissen, wurde 1846 hier Privatdozent für Theologie und Philosophie, beteiligte sich eifrig in freiheitlichem Sinne am öffentlichen Leben, trat insbesondere 1848 für Trennung von Staat und Kirche und für die Reformforderungen der Volksschullehrer ein, wurde 1849 a.o. Prof. in Leipzig, 1851 ord. Professor der syst. Theologie in Kiel. 1865 kehrte er als Oberkatechet an der Peterskirche nach Leipzig zurück, wurde 1867 hier zugleich ordentl. Professor. Sein Pfarramt hat er bis 1887 ver-

waltet, seine Lehrtätigkeit bis 1901 ausgeübt. F.s literarische Produktion war verhältnismäßig gering; ein gutes Teil seiner erstaunlichen Arbeitskraft hat er dem ¶ Gustav-Adolf-Verein gewidmet, dessen Vorsitzender er ein Vierteljahrhundert lang war, und durch dessen Versammlungen er eine der bekanntesten Personen im kirchlichen Leben Deutschlands wurde. Als Universitätslehrer vermochte er oft durch seinen ehrwürdigen Idealismus echte Begeisterung zu wecken; hat er in der Theologie keinerlei Schule hinterlassen, so lag das großenteils an der Originalität seiner (u. a. Leibnizsche Ideen verwertenden) Spekulation; Theologen ohne spekulatives Interesse schätzte er gering. Daß A. ¶ Ritschl auch viele der jüngeren sächsischen Theologen stark beeinflußte, vermochte er freilich nicht zu hindern, aber für die kirchliche Entwicklung Sachsens hat er dennoch namhafte Bedeutung gewonnen als Vertreter einer, zwar im wesentlichen die überlieferten Anschauungen wahrenden, sich jedoch keineswegs an die Formeln der Bekenntnisschriften gebunden fühlenden Theologie und einer vermittelnden Kirchenpolitik in der Zeit, wo ¶ Kahnis, ¶ Luthardt u. a. in Leipzig ein erneutes strenges Luthertum lehrten und dadurch die Landeskirche aufs stärkste beeinflußten, während es doch auch an solchen nicht fehlte, die, wie ¶ Sulze, scharf entgegengesetzten Anschauungen huldigten. In diesem Sinne hat F. namentlich auf der Landessynode und als Vorsitzender der Meißner Kirchen- und Pastoralkonferenz gewirkt. ¶ Sachsen, Königreich.

Von seinen Schriften seien genannt: Zur Verständigung über Republik, konstitutionelle Monarchie und deutsches Erbkaisertum, 1848; — Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1850 (unvollendet, umfaßt die ersten 8 Jhd.e); — Metaphysik und Dogmatik unter besonderer Beziehung auf die Ritschlsche Theologie, 1882; — Gottesgrüße (Predigten), 1883 u. 1886; — Der paulinische Grundbegriff der dikaiosýnē theû, 1888; — Ist Gott persönlich?, 1896; — Aus dem Feldzuge 1866, 1889. — Ueber F.: Georg Buchwald in den Beiträgen zur sächs. Kirchengeschichte, 1908. **Mulert.**

Fridolin, dem die Stiftung des zuerst 878 erwähnten Klosters Säckingen zugeschrieben wird, vielleicht aus Irland stammend, soll sich nach erfolgreicher Bekehrungstätigkeit unter den Arianern in Aquitanien besonders für die Verehrung des ¶ Hilarius von Poitiers eingesetzt und zu Ehren dieses Heiligen mehrere Kirchen z. B. in den Vogesen, in Straßburg, in der Schweiz, darunter 510 auch die Kirche und das Frauenkloster auf der ihm vom Frankenkönig geschenkten Rheininsel gegründet haben. Als Todestag des durch viele Wunder bezeugten „ersten Apostels der Alemannen", der als Patron des Kantons Glarus in dessen Wappen steht, gilt der 6. März. Jedoch kommt der vom Mönch Balther von St. Gallen im 11. Jhd. verfaßten, weitschweifigen Vita Fridolini, auf der diese sowie alle späteren Nachrichten beruhen, keine Glaubwürdigkeit zu.

RE³ VI, S. 272 f. **Glaue.**

Friedberg, 1837 gegründetes hessisches Predigerseminar (Externat) mit 1jährigem Kursus. ¶ Predigerseminare.

Friedberg, Emil, Kirchenrechtslehrer, geb. 1837 in Konitz, 1862 Priv.-Doz. in Halle, 1865 a.o. Prof. in Halle, 1868 o. Prof. in Freiburg, seit 1869 in Leipzig.

Verfaßte u. a.: Das Recht der Eheschließung in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1865; — Geschichte der Zivilehe, 1877²; — Die Grenzen zwischen Staat und Kirche, 3 Bde., 1872; — Der Staat und die Bischofswahlen, 1874; — Lehrbuch des kath. u. evang. Kirchenrechts, 1903⁶; — Die geltenden Verfassungsgesetze der ev. deutschen Landeskirchen, 1885 ff; — Corpus iuris canonici, 1879 ff (kritische Ausgabe, dazu 1882 die Quinque compilationes antiquae); — Das geltende Verfassungsrecht der evang. Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888. — F. gab (bis 1890, mit ¶ Dove) die Zeitschrift für Kirchenrecht heraus, seit 1891 mit Sehling deren Folge als Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht. **Andrae.**

Friedensbewegung.

1. Grundgedanken; — 2. Geschichte; — 3. Träger der F.

1. Die in unsrer Zeit noch vielfach verkannte und mißachtete F. hat ein Anrecht darauf, zum mindesten gerechte Beurteilung zu fordern. Dazu ist aber in erster Linie Kenntnis ihrer treibenden Grundgedanken nötig. — Es handelt sich hier nicht darum, durch die Forderung allgemeiner Abrüstung den Krieg aus der Welt zu schaffen, sondern darum, die Beziehungen der einzelnen Kulturstaaten zu einander aus der Sphäre der Gewalt zu erheben und sie auf den Boden des Rechts zu stellen. Das ist bereits in großem Umfange Wirklichkeit geworden; es sind in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe ernster politischer Streitfragen zwischen Kulturmächten, aus denen schwere Verwickelungen zu entstehen drohten, durch freies Uebereinkommen beider Kontrahenten oder durch Unterwerfung unter schiedsrichterliches Urteil nach den Grundsätzen der Vernunft und Billigkeit geschlichtet worden. Die Staaten wurden auf diesen Weg gedrängt durch die nüchterne Berechnung, daß bei der heute ausgebildeten Kriegstechnik unserer Kulturnationen jeder Krieg beide Gegner unermeßlich schädigen und für Jahrzehnte in ihrer inneren staatlichen Entwicklung niederhalten würde. Der Krieg ist nach Ansicht der Friedensfreunde gleichwohl damit nicht aus der Welt geschafft, aber er wird aus einem Akt brutaler Selbsthilfe zum Mittel strafender Exekutivgewalt in den Händen der auf rechtlicher Grundlage kontraktlich mit einander verbundenen Mächte gegenüber einem Rechtsbrecher in ihrem eignen Kreis oder gegenüber unzivilisierten Völkern, die sich dem Rechtsverband der Kulturstaaten noch nicht angeschlossen haben. Die Größe der stehenden Heere könnte, davon sind die Friedensfreunde überzeugt, bei jeder Nation ganz bedeutend vermindert werden; das durch seine enorme Kostspieligkeit bedeutendste Hemmnis kultureller und nationalökonomischer Weiterentwicklung der einzelnen Staaten wäre damit aus der Welt geschafft. Es würde, so nehmen sie an, für jeden innerhalb des Rechtsverbandes befindlichen Staat eine verhältnismäßig kleine Präsenzstärke genügen; sie sehen im heutigen Zustand, wo die Nationen sich wechselseitig in ihren Rüstungen hinauftreiben, die vollendete Sinnlosigkeit, die in gar nicht allzu ferner Zukunft damit enden müsse, daß die einzelnen Staaten von der enormen Kostspieligkeit des Kriegsmolochs ausgesaugt und ihrem sichern wirtschaftlichen Ruin entgegengetrieben werden.

2. An Stimmen, die den Krieg bekämpften und für Frieden warben, hat es in der Geschichte der europäischen Menschheit nicht gefehlt. Aber erst die Proklamierung des ewigen Landfriedens durch Maximilian I auf dem Reichstag zu Worms 1495

brachte einen ersten Fortschritt im Sinne der Friedensidee, indem an Stelle der bisherigen Fehde nunmehr das Reichskammergericht trat. Der Quäker William ¶ Penn mit seinem „Essay on the present and future peace of Europe“ vom Jahre 1693 ist zwar als ein wichtiger Vorläufer der modernen F. zu betrachten, aber erst ¶ Kant hat 1795 in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ als Ergebnis seines tiefbohrenden Nachdenkens dies ausgesprochen, daß im Laufe der historischen Entwicklung die Völker gezwungen sein werden, in ein föderatives, jeden Krieg ausschließendes Verhältnis zu einander zu treten, indem die Kulturstaaten sich einem von ihnen selbst zu konstituierenden Zwang unterwerfen. Der Wiener Kongreß vom Jahre 1815 mit seinem Auftrag an die Herrscher von Rußland, Oesterreich und Preußen zur Wahrung des Friedens Europas bedeutet bei aller Unvollkommenheit die erste Umsetzung der Theorie, daß eine Gemeinschaft von Kulturstaaten die allgemeinen Interessen friedlich zu ordnen habe, in die Praxis; von diesem ihrem Geburtsjahr ab befindet sich die moderne F. in zwar langsamem, aber ununterbrochenem Aufstieg. — Die Gedanken von Penn und Kant wirkten fort, unterstützt vom Gange der historischen Entwicklung. Von Quäkern gegründet, entstand 1815 die erste Friedensgesellschaft in New-York, die in erweiterter Gestalt als American Peace Society mit dem Sitz in Boston noch heute besteht; die erste europäische Friedensgesellschaft ist die ebenfalls von Quäkern 1816 gegründete, noch heute bestehende Peace Society in London, die erste kontinentale die 1830 vom Grafen von Sellon in Genf ins Leben gerufene Friedensgesellschaft, die von Friedrich Wilhelm IV durch ein Handschreiben an den Gründer beifällig begrüßt wurde. Die erste deutsche Friedensgesellschaft wurde 1850 in der Kantstadt Königsberg von Dr. Motherby begründet. Ein erster Friedenskongreß trat 1843 in London zusammen, der erste auf deutschem Boden im Jahre 1850 in Frankfurt a. M., der seine Sitzungen in der 15 Monate vorher so berühmt gewordenen Paulskirche abhielt. Die Weltausstellung in Paris von 1889 als Zentenarfeier der französischen Revolution bezeichnet den Anfang der Weltfriedenskongresse, die von da ab in regelmäßigen Zwischenräumen abgehalten wurden. — Nachdem es 1835 den Amerikanern und 1849 in Europa den Engländern gelungen war, der Friedensidee Eingang in die Parlamente zu verschaffen, gewann der Gedanke der Schiedsgerichtsverträge auch in andern Ländern zunehmende Bedeutung. Im Jahre 1873 erfolgte in Gent die Gründung des Institut du droit international, das seitdem eifrig an der Ausbildung des internationalen Privatrechts und des Völkerrechts arbeitet und für internationale Schiedsgerichtsbarkeit wirkt. In Bern wurde 1892 ein internationales Friedensbureau und ein interparlamentarisches Amt begründet. Seit dem Weltfriedenskongreß von 1889 tagten alljährlich in den verschiedensten Ländern interparlamentarische Konferenzen, als Veranstaltungen der 1888 von dem englischen Arbeiter Randal W. Cremer und dem französischen Grafen Frédéric Passy in Paris begründeten interparlamentarischen Union. Jetzt hat auch Deutschland dieser Bewegung seine Tore geöffnet; im September 1908 tagte unter Mitanwesenheit von Passy der interparlamentarische Kongreß zum ersten Male auf deutschem Boden im Reichstagsgebäude zu Berlin, vom Reichskanzler freundlich begrüßt. Kirchlicherseits nimmt man bei uns die Friedensbestrebungen noch bedeutend weniger ernst, als das z. B. in England der Fall ist. — Nicht unerwähnt bleiben darf die Wirksamkeit der österreichischen Baronin v. Suttner für die F. durch ihren 1890 erschienenen Roman „Die Waffen nieder“, sowie das auch nach dieser Seite anspornende Testament des Dynamiterfinders Alfred Nobel vom Jahre 1895; die Zinsen des fünften Teils eines ca. 40 Millionen Mark betragenden Vermögens sollen demjenigen zugute kommen, der am besten für die Friedenssache gewirkt hat (¶ Nobelpreis). Der Friedenspreis dieser Stiftung kam zum erstenmal am 10. Dez. 1901 zur Verteilung; Frédéric Passy und der Schweizer Henri Dunant wurden zu gleichen Teilen bedacht. (Auf Dunant führt die Genfer Konvention vom Jahre 1864 sich zurück, die auf humanere Kriegsführung drängte und das Los der im Feld verwundeten Soldaten erträglicher zu gestalten suchte.) Das Zarenmanifest vom 28. Aug. 1898 blieb insofern nicht ohne Wirkung, als mit durch seine Veranlassung am 18. Mai 1899 im Hause im Busch die Haager Konferenz zusammentrat, die seitdem wiederholt als Hüterin des Friedens sich bewährt hat. Bedenkt man, daß diese Konferenz, die bis zum 29. Juni tagte, keineswegs den Schlußstein, sondern erst den Anfang eines großen völkergeschichtlichen Werkes bildet, so muß man ihre Bedeutung hoch anschlagen. Sie hat nicht nur durch Errichtung eines ständigen internationalen Schiedsgerichtshofes die bisher bedeutendste Neuerung in das Völkerrecht eingeführt, sondern hat vor allem den Rechtsgedanken im Verkehr der Völker ausgebaut, indem sie es erreichte, daß wesentliche Bestandteile des Völkerrechts, das bisher bloßes Gewohnheitsrecht war, geschriebenes Recht wurden. Das ist ein wesentlicher Schritt vorwärts auf der Linie, die zur obligatorischen Unterordnung der Kulturvölker unter das Recht führt, wo dann Politik und Moral nicht mehr zwei von einander unabhängige Begriffe sein werden.

3. Für dieses Ziel wirken außer dem offiziellen, von 25 Staaten unterhaltenen Institut des Haager Schiedsgerichtshofes eine ganze Reihe privater Institute und Verbände internationaler Art samt einer fast unübersehbaren Zahl von Gesellschaften und Vereinen und vielen politisch und gesellschaftlich bedeutenden Einzelnen.

Eine Hochflut pazifistischer Literatur geht dem zur Seite. Alfred H. Fried gibt in seinem Handbuch der Friedensbewegung, Wien und Leipzig 1905, S. 435 ff eine erschöpfende Uebersicht; — Sam. M. Melamed: Theorie, Ursprung und Geschichte der Friedensidee, 1909. — Das Organ der deutschen Friedensgesellschaft sind die seit 1900 im Verlag von W. Langguth in Eßlingen monatlich zweimal für einen Jahresbeitrag von 1 M. erscheinenden „Friedensblätter“. — Der Sitz der deutschen Friedensgesellschaft befindet sich in Stuttgart, Wächterstraße 3 A. **H. Goetz.**

Friedensburg, Walter, Historiker, geb. 1855 zu Hamburg, 1889 Prof. in Halle a. S., 1892 erster Sekretär am preuß. historischen Insti-

tut zu Rom, seit 1901 Archivdirektor in Stettin.

F.s Arbeiten gelten hauptsächlich der Reformationsgeschichte; genannt sei hier besonders seine Herausgabe der Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken (1533—49, 8 Bände), 1889 ff. — Seit 1903 gibt F. das Archiv für Reformationsgeschichte heraus. **M.**

Friedenskuß („heiliger Kuß" Röm 16 $_{16}$ I Kor 16 $_{20}$ und sonst), beim Abendmahl und anderen gottesdienstlichen Feiern, hat sich als kirchliche Sitte im Abendland bis ins 13. Jhd. erhalten, ist von der Brüdergemeine wieder aufgenommen worden; in der morgenländischen Kirche findet er noch am Ostermorgen statt; dem neugewählten Papst küssen die Kardinäle den Fuß und er erteilt ihnen auf die Wange den F.

Friedhof ¶ Begräbnis ¶ Kirchhofsrecht. — Ueber die Orientierung der Friedhöfe ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, 3 b; — Ueber Friedhofsmäler ¶ Ausstattung, kirchliche, 3 f.

Friedrich I Barbarossa, 1152—90 deutscher Kaiser (¶ Deutschland: I, 4). Um 1122 geb., als schwäbischer Herzog (seit 1147) emporgekommen, gelangte F. als Nachfolger seines Oheims Konrad III durch Fürstenwahl auf den deutschen Königsthron. Er gab dem Reiche durch Versöhnung des staufisch-welfischen Gegensatzes die langentbehrte Einigkeit zurück (bis 1156) und stärkte die Königsmacht namentlich dadurch, daß er die durch den Investiturstreit (¶ Deutschland: I, 4) gelockerte Abhängigkeit des deutschen Episkopates durch kräftige Wahrnehmung aller nach dem Wormser Konkordat noch verbliebenen Kronrechte, gelegentlich selbst darüber hinaus, herstellte. Deutsche Kirchenfürsten waren nun F.s Staatsmänner, Feldherren und Verwaltungsorgane, vor anderen Reinald v. ¶ Dassel. Der nach dem Scheitern des zweiten Kreuzzuges (¶ Kreuzzüge) mächtig anschwellende weltfreudige, der Papstkirche abholde Geist der Zeit trug F.s Politik, die bald in scharfen Gegensatz zu den Ansprüchen der Kurie geriet. Anfangs freilich verbündete er sich mit ¶ Eugen III im Konstanzer Vertrage (1153) gegen die aufständischen Römer und feindlichen Normannen, lieferte auf seinem ersten Romzuge (1154/5) ¶ Arnold v. Brescia der Kurie aus und empfing die Kaiserkrone von ¶ Hadrian IV. Ebendieser aber vollzog, als die kaiserliche Hilfe gegen Süditalien ausblieb, im Vertrage von Benevent (1156) seinen Anschluß an den reichsfeindlichen Normannenkönig Wilhelm I. Seitdem herrschte Spannung zwischen Kurie und Kaisertum. Auf dem Reichstage zu Besançon (1157) machte sie sich, als in einem von Legaten überbrachten Schreiben Hadrians die Kaiserkrone doppeldeutig als päpstliches Beneficium (Wohltat oder Lehen) bezeichnet wurde, in Gewaltmaßregeln gegen die Legaten Luft. Sie wuchs, als auf dem zweiten Romzuge (1158—62) seit den Beschlüssen von Roncaglia F.s Streben nach einem straffen Beamtenregiment in Reichsitalien immer deutlicher hervortrat; denn mit solcher politisch-militärischen Beherrschung Italiens schien die Entschlußfreiheit des Papsttums kaum noch vereinbar. Nach Hadrians Tode (1159) bedeutete die Wahl ¶ Alexanders III den offenen Bruch. Eine reichsfreundliche Kardinalsminderheit erhob ¶ Victor IV als Gegenpapst. Die Niederwerfung Mailands (1162) entschied F.s Ueberlegenheit in Italien. Alexander flüchtete nach Frankreich. Bald gewann F. Heinrich II von England, der eben durch den Erzbischof Thomas ¶ Becket von Canterbury auch mit Alexander in scharfen Konflikt geraten war (1165). Unter dem Eindruck dieses Erfolges wurde dann auf dem Würzburger Reichstage (1165) der schwankende deutsche Episkopat nicht ohne Zwang dauernd für das Gegenpapsttum verpflichtet. Darauf richtete F. den Angriff unmittelbar gegen den nach Rom zurückgekehrten Alexander. Dieser selbst entkam zwar, aber die Stadt fiel in die Hände des Kaisers (1167). Da raffte eine plötzlich ausbrechende, furchtbare Seuche die besten Staatsmänner F.s, auch Reinald v. Dassel, und einen großen Teil seines Heeres hinweg, und nun erhoben die zurückgedrängten Gegner allenthalben ihr Haupt, der Lombardenbund zwang F., aus Italien zu weichen. Sein erneutes Eingreifen (1174) führte zur militärischen Niederlage von Legnano (1176) und zum Sonderfrieden mit der Kurie (¶ Alexander III). Aber der Vertrag von Venedig (1177), der durch die Anerkennung Alexanders († 1181) dem Papsttum die erstrebte Selbständigkeit zugestand, ließ die Herrschaft Fs. über die deutsche Kirche im wesentlichen unangetastet. In der Tat hat er die Bahn freigemacht für eine Reihe großer Erfolge F.s: die Niederwerfung Heinrichs des Löwen (1181), den verhältnismäßig günstigen Friedensschluß mit den Lombarden in Konstanz (1183), der dem Reiche wenigstens das notwendige Mindestmaß von Hoheitsrechten sicherte, endlich die Vorbereitung des künftigen Anfalls von Sizilien durch die Vermählung des Thronfolgers Heinrich VI mit der normannischen Erbin Konstanze (1186). Die dadurch auf neuer Grundlage hergestellte Ueberlegenheit des Kaisertums über das Papsttum trat deutlich hervor in einem letzten Streite F.s mit der Kurie. ¶ Urban III fand im Reiche zwar einige Bundesgenossen, namentlich Erzbischof Philipp von Köln, mühte sich jedoch vergeblich, vom Kaiser die Mehrheit des deutschen Episkopats loszureißen, der vielmehr auf dem Reichstage von Gelnhausen (1186) eine wirksame Kundgebung gegen den Papst erließ. Urbans Nachfolger lenkten bald ein; sogar die Kaiserkrönung Heinrichs VI wurde in Aussicht gestellt. Das Kaisertum hatte seine alte Stellung an der Spitze Europas wieder gewonnen und drückte das Papsttum zur Ohnmacht herab. Dem entsprach es, daß F. die Leitung des dritten Kreuzzugs übernahm (1189 ¶ Kreuzzüge). Nach anerkennenswerter Ueberwindung bedeutender Schwierigkeiten im griechischen Reiche und in Kleinasien fand F., ehe er sein Ziel erreichte, am 10. Juni 1190 in den Fluten des Saleph seinen Tod. Seine echt heldenhafte Persönlichkeit, ein vollkommenes Urbild des damaligen deutschen Rittertums, haftete im Gedächtnis des Volkes, aber erst im 19. Jhd. trat Barbarossa in der deutschen Kaisersage an die Stelle seines Enkels ¶ Friedrich II.

Wilh. v. Giesebrecht: Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd. V, 1888 u. VI (v. Simson), 1895; — Henry Simonsfeld: Jahrbücher des deutschen Reiches unter F. I, Bd. I, 1908; — Paul Scheffer-Boichorst: Kaiser Friedrichs I letzter Streit mit der Kurie, 1866; — Alb. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. IV, 1903; — Karl Hampe: Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, 1909. **K. Hampe.**

Friedrich II, der Hohenstaufe (1194—1250).

1. Einleitung; — 2. Jugend und Erhebung auf den deutschen Thron; — 3. Sizilien; — 4. Der Kampf mit dem Papsttum; — 5. F. als Aufklärer.

1. Wenn Friedrich Rückert in seinem Gedichte vom „alten Barbarossa, dem Kaiser Friederich" das Sehnen des Volkes nach dem rettenden Kaiser in poetische, sinnige Form kleidete, so hat diese Sehnsuchtserwartung ursprünglich seinem Enkel, Kaiser F. II, gegolten. Schon zu seinen Lebzeiten hat ihn die dichtende Sage mit ihrem Schimmer umwoben. Er sollte der große Kaiser sein, der das Nahen des jüngsten Tages ankündete; er sollte weiter der Fürst sein, der das h. Grab auf Golgatha lösen würde aus den Händen der Ungläubigen, und wiederum sollte er der Imperator sein, der in dem vom Volke lebhaft mitempfundenen Riesenkampfe zwischen Papsttum und Kaisertum die Ketten der Kurie sprengen und den freien deutschen Einheitsstaat aufrichten würde. Und als nun der Kaiser mitten im Ringen um diese Güter unerwartet starb, da hat das in Erregung hochgespannte Volk den Tod des erhofften und ersehnten Retters nicht glauben wollen; bald hier, bald da tauchte die Kunde auf, er lebe, halte sich im Aetnaberge auf Sizilien, aus dem später der deutsche Kyffhäuserberg wurde, verborgen und müsse und werde wiederkommen zu seiner Zeit, des deutschen Reiches Herrlichkeit neu zu schaffen. Erst allmählich wird, lediglich durch Verwechslung, in der Geschichte der Kaisersage und Kaiserprophetie aus F. II Friedrich der Rotbart. — Aber ist dieses Idealbild das historische? Moderne Forscher haben in F. einen krassen Egoisten sehen wollen!

2. 1194 geboren, wurde F. schon als Knabe durch den frühen Tod der Eltern, Heinrichs VI und der Konstanze v. Sizilien, in das Intriguenspiel der Politik hineingestellt. In Deutschland entbrennt der Thronkrieg zwischen Otto IV und Philipp v. Schwaben; sein sizilisches Erbe aber verwaltet der Papst ¶ Innocenz III als Vormund (¶ Deutschland: I, 4). Die ganze spätere Charakterentwicklung F.s, die Skrupellosigkeit in der Wahl seiner Mittel, sein Mißtrauen und Imperatorenbewußtsein erklären sich aus diesen Jugendschicksalen. Das Vorrücken Ottos IV im Kirchenstaate läßt den Papst in einer Art Verzweiflungsschritt den jungen Staufen zum deutschen Könige proklamieren. F. erringt Erfolge, aber sein Königtum wird ein solches von des Papstes Gnaden. F. bestätigt die Ansprüche der Kirche an italienischen Besitzungen und verzichtet auf den Einfluß bei den kirchlichen Wahlen (sogen. Goldbulle von Eger 1213). Wenn F. nach der Niederwerfung seines Gegners Otto den Schwerpunkt seiner Politik nach Italien verlegte, infolgedessen um die Reichsangelegenheiten sich wenig kümmerte und dem Territorialfürstentum Vorschub leistete, so war das eine nüchterne realpolitische Erwägung, die man nicht als Pflichtverletzung brandmarken sollte. Die von F. in Sizilien erzielten wunderbaren Erfolge sind der beste Beweis für die richtige Einschätzung dieses Landes, das er zur Basis einer Weltpolitik im Sinne seines Vaters Heinrichs VI machen wollte.

3. Gewiß ist F.s Sizilien nicht Originalwerk im strengen Sinne des Wortes. Sein Großvater Roger und andere Fürsten aus Tancreds Geschlecht haben erhebliche Vorarbeit geleistet. Aber die Bewunderung bleibt vor der Leistung, das von der Revolution durchwühlte Land binnen weniger Jahre in einen Musterstaat umgewandelt zu haben. An die Stelle der Willkür und Zuchtlosigkeit traten das Recht und die Ordnung, ein neues Gesetzbuch, die Assisen von Capua (1220), band die Vergebung von Besitz an den Willen der Krone, wehrte der Anhäufung von Grund und Boden in der toten Hand und setzte die wirtschaftliche Ausnutzung der Leistungsfähigkeit des Landes an ihre Stelle. F. besiedelt die zahlreichen in den Kämpfen verödeten Striche der Insel mit Kolonisten, errichtet als Wächter der Krone allenthalben Burgen und Festungen und umspannt das gesamte wirtschaftliche und soziale Leben mit seinen Gesetzen, deren berühmteste die Konstitutionen von Melfi (1231) sind, im wesentlichen Verwaltungsrecht, auf dem geltenden Landesrechte aufgebaut. Monopole, hoher Zolltarif u. dgl. brachten Geld in die königlichen Kassen. Aber das Geld kam z. T. dem Lande wieder zu gute; nicht genug, daß Ordnung und Sitte ihren Einzug in Sizilien hielten, für das Bildungswesen eröffnete F. 1224 die Staatsuniversität Neapel, die er auf jede Weise zu fördern suchte. Insgesamt hat F. in Sizilien ein geschlossenes Staatswesen geschaffen, eine trotz formeller Beibehaltung der Lehenshoheit des Papstes absolute Monarchie, deren Selbständigkeit schon die Münzen (sogen. Augustalen) mit der Büste F.s in römischer Imperatorentracht kundtaten, — eine Antezipation des Staates Ludwigs XIV, nicht ohne Brutalität, aber auch nicht ohne einen Zug von Großartigkeit!

4. Wer Sizilien beherrschte, saß dem Kirchenstaate auf dem Nacken; von dem Augenblicke an, wo eine starke Macht, die der Normannen, sich in Sizilien festgesetzt hatte, war daher die Politik der Kurie dahin gegangen, den Herrn Siziliens in ihre Dienste zu zwingen. Diese kurialistische Politik durchkreuzte F.s sizilischer Machtstaat, ja, der Kurie drohte die Umklammerung durch den Staufen, sofern F. entgegen dem dem Papsttum gegebenen Versprechen auch die Oberhoheit über Deutschland sich wahrte und damit die Personalunion Deutschland-Sizilien tatsächlich restituierte, die das Papsttum unter allen Umständen hatte verhindern wollen. Ferner: die Passage zwischen Deutschland und Sizilien sperrten im Norden die lombardischen Städte, die alten Gegner ¶ Friedrich I Barbarossas. Wenn F. ihre frisch erkämpfte Freiheit zerbrechen wollte, so war das ebenso begreiflich wie das Interesse der Kurie, hier im Norden Italiens eine selbständige Macht zu haben, die durch Sperrung der Alpenpässe den Sizilianer im Schach hielt und die Union Deutschland-Sizilien praktisch unwirksam machte. So lag hier ein zweiter casus belli zwischen F. und dem Papsttum. War damit der Kampf zwischen beiden eine Notwendigkeit, so hat nicht F., sondern der Papst den gespannten Bogen zum Springen gebracht. F. dachte politisch viel zu klug, um einen Bruch zu provozieren; so lange es irgend anging, sollten Staat und Kirche als die beiden weltbeherrschenden Mächte in Einklang neben einander regieren. Unbedenklich hat F. der Kirche den weltlichen Arm zur Verfügung gestellt für die Vernichtung der Ketzer (¶ Ketzer und Ketzerprozeß); auf diesem Gebiete

des Glaubens und der Zucht ließ F. der Kirche völlig freie Hand; aufbegehrt hat er erst dann, als man die Würde des Staates — und das war seine persönliche Ehre — antastete. Nach einem Wetterleuchten unter ¶ Honorius III brach der Sturm unter ¶ Gregorius IX los. Der Papst bannt den Kaiser, als dieser durch Pest in der Armee und eigene Krankheit an der Ausführung des alten Versprechens eines Kreuzzuges sich gehindert sieht (¶ Kreuzzüge). F. anerkennt den Bann, zieht als Gebannter nach Palästina, krönt sich als solcher selbst in Jerusalem und erzielt durch kluge Diplomatie große Erfolge. Aber als er nun nach Italien zurückkehrt und die Lösung vom Banne als sein gutes Recht fordert, weigert sie der Papst, der den Kampf w o l l t e. F. in kluger Mäßigung wirft die feindlichen Truppen aus Sizilien hinaus und schließt dann Frieden zu S. Germano (1230). Aber ein neuer Krieg bricht alsbald über der lombardischen Frage aus. Und hier verläßt F. seine maßvolle Ueberlegung. Er verlangt nach seinem Siege über die Lombarden bei Cortenuova (1237) bedingungslose Unterwerfung und veranlaßt damit den Uebertritt des Papstes auf die Seite der Rebellen. Papsttum und Kaisertum verdammen sich gegenseitig als Antichrist; Flugschriften und Erklärungen wühlen die Massen auf. Der Kampf läßt auch unter dem neuen Papste ¶ Innocenz IV nicht nach; in Deutschland und Italien züngeln die Aufruhrflammen empor; der Papst wagt es, auf dem Konzile zu Lyon (1245) F. absetzen zu lassen, Gegenkönige stehen auf, und mitten in diesem Ringen, in einem Augenblicke, da es mit seiner Sache besser zu werden schien, stirbt F. am 13. Dez. 1250 — die „kaiserlose, die schreckliche Zeit" beginnt; in Italien wird Frankreich F.s Erbe.

5. In jenem Kampfe zwischen F. und Gregor ist von päpstlicher Seite das berühmte Wort gegen den Kaiser gefallen, er habe gesagt, von drei Schwindlern, Moses, Christus und Muhammed, sei die Welt betrogen worden, und albern seien alle, die da glaubten, daß von einer Jungfrau der Gott hätte geboren werden können, der die Natur und Alles geschaffen habe. Diesem Satze fehle der Erfahrungsbeweis, und was er nicht beweisen könne, solle der Mensch nicht glauben. F. hat dieses Wort zurückgewiesen; nachweisbar ist es bei ihm nicht; daß er es gesprochen haben k a n n, ist zuzugeben. Denn F. war Schüler des ¶ Averroës und als solcher Intellektualist, der auf den Glauben als etwas Minderwertiges, für die Menge gerade gut genug, skeptisch herabblickte. Den Satz: was der Mensch nicht beweisen kann, soll er nicht glauben, hat F. in staunenswertem Wissensdrange zu betätigen gesucht, als Zoologe (sein Buch „über die Kunst, mit Vögeln zu jagen"), als Mediziner, Mathematiker, Kenner von sieben Sprachen, Architekt, Philosoph ist er geschätzt. Er ist zu reich an Wissen und Bildung, um in den engen mittelalterlich-supranaturalistischen Rahmen sich spannen zu lassen; ihm, der überall Wahrheitskeime zu finden fähig war, blieb es sogar unmöglich, die Wahrheit in eine einzige Religion gefaßt zu denken. In seinem Sizilien stehen Griechen, Christen, Muhammedaner gleichberechtigt nebeneinander — der erste Toleranzstaat! Dabei macht F. persönlich kein Hehl aus seiner Vorliebe und Sympathie für orientalische Kultur und Lebensauffassung, orientalischen Prunk und orientalische Sinnlichkeit. Das Christentum braucht und achtet er nur, sofern es ihm nützlich ist. Ein selten geistvoller Mensch, ein Stückchen Uebermensch, gehört F. in die Geschichte der ¶ Aufklärung hinein, wenn anders die Aufklärung die Zerbrechung des mittelalterlichen Supranaturalismus bedeutete.

‡ K. H a m p e: Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufen, 1909; — A l b. H a u c k: Kirchengeschichte Deutschlands IV, 1903 (dazu K. H a m p e in HZ Bd. 93); — W. K ö h l e r: Emperor Frederic, the Hohenstaufe (American Journal of Theology 1903); — A u g. F o l z: Kaiser F. II und Papst Innocenz IV, 1907; — Weitere Literatur ¶ Deutschland: I. **Köhler.**

Friedrich III ¶ Deutschland: I, 4.

Friedrich III, der Fromme (1515—76), Kurfürst von der P f a l z seit 1559, ¶ Bayern: II, 1.

Friedrich I, König von P r e u ß e n ¶ Preußen, Königreich, ¶ Akademie, 3.

Friedrich II, der Große (1712—1786).

1. Religiöse und philosophische Entwicklung; — 2. Religiöse und philosophische Grundgedanken; — 3. Stellung zu Christentum und Konfessionen; — 4. Fr. d. Gr. und die Jesuiten.

1. F.s Jugendzeit stand unter der denkbar stärksten religiösen Beeinflussung. Schon in der ersten Erziehung spielte das religiöse Moment eine wichtige Rolle, und mit dem 7. Jahre begann der planmäßige Unterricht, dem Friedrich Wilhelm I dieselbe Instruktion zu Grunde legte, nach der er einst erzogen worden war. Der Prinz ist zur wahren christlichen Religion anzuleiten; vor allem soll dem künftigen Träger der menschlichen Gesetzen übergeordneten souveränen Macht durch biblische und geschichtliche Beispiele die Gottesfurcht eingeschärft werden. Irrungen und Sekten, wie Atheismus, Arianismus, Sozinianismus und Deismus dürfen in Gegenwart des Zöglings gar nicht genannt werden, vor der absurden katholischen Religion, die jenen „mit gutem Fug" gleichsteht, aber nicht ignoriert werden kann, sowie vor der calvinischen Prädestinationslehre ist ihm kräftiger Abscheu einzuflößen. Zwei Jahre darnach wird F.s religiöses Tagewerk aufs genaueste geregelt. Dem Sonntagsgottesdienste gehen zweistündige Frömmigkeitsübungen voraus, die aus vorgeschriebenem Gebet, Lied, Katechisation, Bibellektüre und -auslegung bestehen; Montag und Dienstag sind mit entsprechenden geistlichen Uebungen ausgestattet. Trotz dieser starken religiösen Beeinflussung mußte der kronprinzliche Erzieher kurz vor der Konfirmation seines Schülers (1727) urteilen, dieser habe wenig vom Christentum profitiert. Daß sich überhaupt allmählich eine innere Wandlung bei F. vollzog, erfuhr z. B. der jüngere (G. A.) ¶ Francke, den der Prinz gelegentlich eines Besuches einen Pharisäer nannte und wegen seines Gespensterglaubens verspottete. Mehr und mehr machen sich die Folgen der verkehrten Erziehungsweise bemerkbar, die durch F.s ganzes Leben nachgewirkt hat. Gewiß nicht zufälligerweise schaltet das politische Testament von 1752 die Religion aus der Fürstenerziehung aus und empfiehlt dafür „Vertiefung der Herzensbildung und Anspornung des Seelenadels." — Auch in den Konflikt mit dem Vater spielte das Religiöse hinein. Kein Wunder, daß der grübelnde Kronprinz unter dem niederdrückenden Zwange, der auf ihm lastete, zu einem strengen Fatalitätsglauben kam. Der König ließ ihn daraufhin durch

den Gendarmenprediger Müller in Küstrin bearbeiten. Täglich disputierten die beiden über religiöse Fragen und vor allem über die Prädestination. F. wollte sie nur aufgeben, wenn er mit schlagenden Gründen widerlegt würde, und berief sich auf Schriftstellen und Luther („Daß der freie Wille nichts sei"). Durch geschicktes Eingreifen hätte sich damals noch vieles retten lassen. Aber der Vater verdarb wieder alles; die Hartnäckigkeit des Sohnes reizte ihn zum äußersten Zorne und veranlaßte neue Strafmaßregeln (dreimaliger Kirchenbesuch am Sonntag, Uebersendung geschriebener Predigten, Beschränkung der Lektüre auf Bibel, Gesangbuch und J. ¶ Arndts „Wahres Christentum"). Wenn F. schließlich den geforderten Widerruf leistete, so tat er es sicher nicht aus Ueberzeugung, sondern nur in der Erkenntnis, daß die Sache ein Martyrium nicht verlohne. Die Folgezeit milderte den Groll gegen den Vater und führte den Kronprinzen zu aufrichtiger Verehrung; allein, was an seinem Innenleben in diesen Jahren gesündigt worden war, das ließ sich nie wieder gut machen. F. hat zwar auch weiter den Gottesglauben festgehalten: gegen den Atheismus, den man ihm gelegentlich vorwarf, konnte er nicht genug scharfe Worte finden; aber er entwickelte sich mehr und mehr zu dem „philosophischen Unchristen", als den ihn Herder bezeichnet hat. Seit Rheinsberg stand das Studium der Philosophie dauernd im Mittelpunkt seiner Interessen. Von ¶ Descartes (Gottesbeweis) ging er aus. Manteuffel und Suhm vermittelten ihm die Bekanntschaft mit Chr. ¶ Wolffs Gedanken; in den Sätzen vom Widerspruch und zureichenden Grunde entdeckt er die „Arme und Beine" seiner Vernunft, die dadurch von den „Krücken des Aberglaubens und des Irrtums" frei wird. F. fand das Beglückende dieses Systems vor allem darin, daß man es vertreten könne, ohne die Anklage auf Irreligiosität fürchten zu müssen, und legte ein Glaubensbekenntnis ab, das von Freundesseite die Zensur einer eigenartigen Orthodoxie erhielt. Indes die Annäherung an ¶ Voltaire (1736) brachte einen völligen Umschwung mit sich; der begeisterte Jünger Wolffs wendet sich immer gründlicher von dem bisher verehrten Meister ab, dessen Philosophie ihm schließlich absurd erscheint, und schließt sich an ¶ Locke und die englisch-französische Aufklärung (¶ Shaftesbury, ¶ Bayle) an. Auf diesem Standpunkte ist F. im wesentlichen stehen geblieben, ohne sich in allen Einzelheiten mit dem neuen Denken zu identifizieren (Abneigung gegen ¶ Rousseau und die ¶ Enzyklopädisten).

2. Bei aller eindringenden Beschäftigung mit philosophischen Fragen ist F. nie zu einem geschlossenen System gekommen; dieser Verzicht entsprach der Weite seines Gesichtskreises, seiner starken Entwicklungsfähigkeit und der Skepsis, zu der er immer wieder unter Bayles Einfluß zurückkehrte, wenn er Gründe und Gegengründe einer Auffassung abwog. Erkennen gilt ihm gleichbedeutend mit Zweifeln, wir gelangen nur zu Wahrscheinlichkeiten. Die Metaphysik gleicht einem durch Schiffbrüche berüchtigten Meere; der Mensch ist vielmehr geschaffen zu handeln. Die Moral ist darnach die „wahrhaft fruchtbare unter den Provinzen der Philosophie"! Aus jener skeptischen Haltung ergab sich als Konsequenz der Grundsatz der Toleranz. Bereits der „Antimachiavell" bezeichnete es als Aufgabe eines Souveräns, den Glauben seiner Untertanen unangetastet zu lassen und sie mit dem Geiste der Milde und Duldung zu erfüllen. Kurz nach dem Regierungsantritt folgte der berühmte Bescheid: „Die Religionen müssen alle toleriert werden, und muß der Fiskal nur das Auge darauf haben, daß keine der anderen Abbruch tut; denn hier muß ein jeder nach seiner Fasson selig werden", und von dem alten König noch hören wir das schöne Wort: „Ein jeder kann bei mir glauben, was er will, wenn er nur ehrlich ist". Nach den schmerzlichen Jugenderfahrungen sah F. in jedem religiösen Zwang einen Eingriff in die Rechte Gottes, dem allein die Herrschaft über die Gewissen gebührt. Der Förderung des Toleranzgedankens sollte die Berliner Akademie dienen (¶ Akademie, 3). Preußen wurde durch F. der Staat, in dem man kaum nach der Konfession eines Einwandernden fragte. Wenn die Juden trotzdem eine gewisse Ausnahmestellung behielten, so war das gerade dem Umstande zuzuschreiben, daß sie als besonders intolerant galten. In derselben Linie liegt der „bedenkliche Opportunismus", den F. gegenüber den „geheiligten Vorurteilen" des Volkes bewies, indem er mit einer fast ängstlichen Vorsicht alle öffentliche Religionsspötterei abzuschneiden suchte. Er für seine Person hielt sich jedenfalls praktisch nicht an die von ihm aufgerichtete Grenze; oft genug ergoß sich seine beißende Ironie über christliche Glaubenssätze, und er fand gar nichts darin, „mit vollen Händen Lächerlichkeit über den Aberglauben auszustreuen." — Das auf dieser Grundlage sich aufbauende philosophische Denken F.s gruppiert sich im wesentlichen um drei Ideen, die den König immer neu beschäftigten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. F. hat bis zum Ende — noch ein nachgelassenes Gedicht verteidigt die Existenz Gottes — den Gottesglauben festgehalten gegenüber allen atheistischen Argumenten, die ihm zumal Maupertuis in den Weg stellte. Das dem Menschen geschenkte Licht der Vernunft und die wunderbare Zweckmäßigkeit der Welt sind die Hauptstützen seines Theismus. Die Uebel sind kein schlagender Beweis dagegen; wir verstehen nur ihre Bedeutung für den Gesamtverlauf nicht. Gott hat zwar nicht die Welt aus dem Nichts geschaffen, denn beide sind ewig. Aber er ist das „Sensorium" des Kosmos, die in dem Weltenorganismus entgegentretende Intelligenz. Auf eine genauere Begriffsbestimmung des göttlichen Wesens verzichtet F. „Wir werden nicht die einzigen sein, die dazu verurteilt sind, die Natur Gottes immerdar nicht zu erkennen." Hatte F. anfangs eine göttliche Vorsehung im Sinne direkter Ueberwachung und Leitung der individuellen Geschicke vertreten, so leugnet er sie später. Die Welt funktioniert gleich einer Uhr nach den von Gott aufgestellten Gesetzen, das höchste Wesen übt nur eine „allgemeine Oberaufsicht". Das Individuum ist etwas zu Geringfügiges, als daß sich Gott zu ihm herabließe; zudem wird durch den Glauben an eine Vorsehung der Mensch nicht besser. Da das Ziel unserer Wege zwar notwendig feststeht, aber menschlichen Augen verschlossen ist, so kommt es vor allem darauf an, „sich für alle Ereignisse fertig zu machen." Diese theoretischen Gedanken des Königs (¶ Deismus: II) fanden in der Praxis mannigfache Korrektur. Zumal in den schweren Kriegsjahren brach immer

wieder die Hoffnung auf die Hilfe von oben mächtig bei ihm durch; anderseits verstärkten gerade die hier durchlebten Nöte die resignierte Ueberzeugung, Gott sei „taub gegen die Bitten der zu Boden geschmetterten Menschen." — Im Punkte der menschlichen Willensfreiheit haben sich die Anschauungen F.s stark verändert, ohne daß sich eine geradlinige Entwicklung konstatieren ließe; hier tritt das Impulsive und Unsystematische des königlichen Philosophen besonders klar zu Tage. Die Grübeleien der Konfliktsjahre hatten ihn zur Annahme der Prädestination in ihrer orthodoxesten Gestalt geführt. Diese schon im Kampfe mit dem Vater standhaft festgehaltene Position wird weiter angegriffen durch den Briefwechsel mit Voltaire, der menschliche Freiheit mit strenger Kausalität vereinbar findet; doch auch jetzt bleibt F. bei seiner Meinung. Der dem Pendel vergleichbare Mensch handelt nur scheinbar unabhängig; in Wirklichkeit erfüllt er mit all seinem Tun nur das von der Gottheit Vorhergesehene und wird von dem Strome folgerichtiger Ereignisse willenlos mit fortgerissen. Diese empirisch gewonnene Ueberzeugung einer absoluten Fatalität hatte für F. etwas Beruhigendes und Tröstliches, wenn es galt, Bitteres zu schmecken, und vertrug sich bei ihm mit dem Gefühl steter Verantwortlichkeit und dem selbstauferlegten Gebot strenger Pflichterfüllung. Aber das ganze Problem reizte zu immer neuem Nachdenken. Vorübergehend war F. geneigt, eine begrenzte Freiheit anzuerkennen, die sich in der Möglichkeit des Widerstandes gegen die Leidenschaften und der sittlichen Besserung offenbart. Schließlich jedoch siegte wieder die alte Resignation. Die Menschen sind Marionetten, bewegt von göttlichen Händen, tyrannisiert von den bei der Geburt empfangenen Leidenschaften. Die Verwirklichung ihrer Vorsätze hängt nicht von ihnen ab, sondern von unberechenbaren, dunklen Ursachen zweiter Ordnung (causes secondes), die ein planvolles Handeln ausschließen; „der heilige Vater Zufall", der „Hasard" bestimmt $^3/_4$ aller Weltereignisse. — Die Schwierigkeiten, die schon der Prinz bei dem Gedanken der Unsterblichkeit empfand, löste ihm zunächst Wolff; die Seele ist ein einfaches und unteilbares Ding, das Gott nicht vernichten wird. Aber durch Locke erwachen neue Zweifel. Der Geist ist bloß „ein Anhängsel des Körpers"; die Seele gleicht der züngelnden Flamme, die mit dem Scheite stirbt. Seitdem ist F. nie wieder zu dem alten gewissen Glauben an die Unsterblichkeit gekommen; kein „Wiedersehen im Tale Josaphat" ist zu erhoffen, dem Tode folgt tiefes Vergessen und dauernde Ruhe. Nur ab und an leuchtete wie ein fernes, verzaubertes Schloß die Möglichkeit vor F. auf, der Geist werde die irdische Hülle überdauern. Als der Greis kurz vor dem Sterben einmal in die Sonne schaute, hörte man ihn murmeln: „Vielleicht werde ich dir bald näher sein." — F.s Moral blieb von allen Wandlungen seines philosophischen Denkens ziemlich unberührt. Stets standen ihm peinliche Pflichterfüllung als höchstes Gebot und Hingabe an das Wohl der Gemeinschaft als menschliche Bestimmung fest; nur die Motivierung des sittlichen Handelns verschob sich für ihn. Galten ihm anfangs Menschen- und Vaterlandsliebe als wirkungskräftige Antriebe, so begeisterte ihn später die interesselose stoische Moral, die das Gute um seiner selbst willen tut. Persönliche Erfahrung brachte ihm schließlich die Erkenntnis, daß sein Temperament nie diesen übermenschlichen Standpunkt der Unempfindlichkeit erreichen werde; darum verteidigt er im Alter den amour-propre (Eigenliebe) als das allen anderen überlegene Moralprinzip und zeigt in einem Katechismus, wie sich ein darauf aufgebauter Moralunterricht praktisch gestaltet. Ueberhaupt wendet sich je länger desto ausschließlicher F.s Interesse dem Gebiete der Erziehung und Hebung des Volkes zu. Freilich hatte er dabei mit starker Menschenverachtung zu kämpfen; die „zweibeinige Spezies ohne Federn", die maudite race mit ihrem „Sauerteig von Wildheit" verdient eigentlich nicht aufgeklärt zu werden. Aber wenn es auch aussichtslos erscheint, dem Pöbel das Dialektische nahe zu bringen und allen Aberglauben zu beseitigen, so ist es doch möglich, die der Gesellschaft schädlichen Irrtümer auszurotten.

3. Die ziemlich gleichmäßige Entfremdung des Königs von allen konkreten Formen der Religion erleichterte ihm die Verwirklichung der seinen Untertanen zugesicherten Glaubens- und Gewissensfreiheit. Er wußte, was für eine wertvolle Stütze der Altar für den Thron sei, aber er hatte kein persönliches Verhältnis zu einem der in seinem Reiche vorhandenen Religionssysteme. Das bestehende Christentum betrachtete er als eine klerikale Entstellung der reinen Urform, die er in den Lehren der „herrlichen Bergpredigt" und vor allem in dem Gebot Matth 7 $_{12}$ fand. „Unsere heutige Religion gleicht der Religion Christi ebensowenig wie der Religion der Irokesen." Jesus war im Grunde ein Essäer und vertrat einen ursprünglichen ¶ Deismus, der die Religion aller Philosophen ist. Die Unterschiede der christlichen Konfessionen waren F. infolgedessen sehr gleichgültig. Wohl war ihm der Protestantismus wegen seines geringeren Aberglaubens und seiner größeren Duldsamkeit sympathischer als der Katholizismus, aber im allgemeinen erklärte er sich als „neutral zwischen Rom und Genf". Für Luther hatte F. um seiner leidenschaftlichen Energie willen manches übrig, doch hielt er den Reformator für inkonsequent, weil er den Protestantismus nicht zur „Religion eines einzigen Gottes" gestaltet hätte. Im übrigen war nach F. die Zeit vorüber, wo man sich für Luther oder Calvin fanatisieren ließ. — Nach alledem erscheint es merkwürdig, daß ein Mann, der so unkonfessionell dachte, doch mehrfach von einem bestimmten Bekenntnis in Anspruch genommen wurde. Schon von dem Kronprinzen wurde gesagt, er wolle zum Katholizismus übertreten, ein Gerücht, das später noch wiederholt auftauchte. Ebenso suchte ein Herrnhuter ihn für seine Gemeinschaft zu gewinnen. Daß F. von den schlesischen Protestanten enthusiastisch als Gottesstreiter begrüßt und mit innigen Gebeten begleitet wurde, hing mit dem starken religiösen Einschlag des siebenjährigen Krieges zusammen. — Das Prinzip der Toleranz, auf die praktische Kirchenpolitik angewendet, bedeutete keine volle bürgerliche Gleichstellung der einzelnen Religionsgemeinschaften. Der Staat schützte die Freiheit ihres Glaubens und ihren Gottesdienst nur unter der Voraussetzung, daß sie ihre Glieder zur Treue gegen den Staat und zum Gehorsam gegenüber den Gesetzen anhielten. Mit den Angelegenheiten der Evangelischen hat sich F. eigentlich nur dann befaßt, wenn an seinen Summepiskopat appelliert wurde. Den

Dualismus der Bekenntnisse ließ er ruhig bestehen, da ihm jedes unionistische Interesse abging. Im einzelnen hielt der König darauf, daß die Gemeindeorthodoxie geschont und nicht unnötig an alten Ueberlieferungen gerüttelt wurde. So wandte er sich gegen die gewaltsame Einführung eines rationalistisch gefärbten Gesangbuchs in widerstrebenden Gemeinden; wenn es auch „verständlicher, vernünftiger und dem wahren Gottesdienst angemessener" sei, so stehe doch jedem „frei zu singen: Nun ruhen alle Wälder oder dergleichen dummes und törichtes Zeug mehr." Anderseits verbot er kirchliche Ausnahmemaßregeln gegen liberale Christen und schirmte Geistliche, wie den sogenannten Zopf-Schulz und den Königsberger Generalsuperintendenten Stark, die wegen ihrer literarischen Tätigkeit, nicht wegen ihrer Predigten, als Ketzer verdächtigt wurden. Wenn ein Seelsorger seinen Gemeindegliedern ein gutes Vorbild gibt und sie zu wohlgesinnten Menschen bildet, so liegt für das Kirchenregiment kein Grund zum Einschreiten vor. Wo Protestantismus und Katholizismus nebeneinander bestanden, zeigte F. eine fast ängstliche Objektivität. Die schlesischen Protestanten wurden auch durch den Hubertusburger Frieden (1763) nicht von allen Einschränkungen befreit, die ihnen die Gegenreformation auferlegt hatte; ja in den ersten Zeiten der preußischen Herrschaft mußten sie sogar noch Stolgebühren an die katholischen Pfarrer entrichten. Der Katholizismus stellte den König vor viel schwierigere kirchenpolitische Aufgaben, zumal seitdem durch die Erwerbung Schlesiens die Zahl der preußischen Katholiken sich auf das Sechsfache des bisherigen Bestandes erhöht hatte. F. hat nie ein Hehl aus seiner starken Abneigung gegen die katholische Religion gemacht; ihre Ausübung durch die Ungebildeten erschien ihm einfach als Götzendienst. Um so mehr bemühte er sich, in seinem praktischen Verhalten jeden Schein von Ungerechtigkeit zu vermeiden. Gleich bei Beginn der schlesischen Kriege verpflichtete er sich zur Aufrechterhaltung des bestehenden kirchlichen Zustandes. Auch wenn in einem Orte nur ein einziger Katholik vorhanden war, so verblieb die Kirche in katholischem Besitz, und selbst bei völligem Aussterben der Römischen war das Gotteshaus für etwaige künftige Kolonisten zu reservieren. Solches übertriebene Entgegenkommen schloß die energische Geltendmachung der staatlichen Oberhoheit nicht aus. Bei den dadurch entstehenden Konflikten mit der Kurie blieb F. fast stets Sieger; die Päpste wußten, was die preußischen Katholiken dem Könige zu verdanken hatten, und zeigten sich deshalb hier viel nachgiebiger als anderwärts. In Westpreußen ging der kirchliche Grundbesitz in die Verwaltung des Staates über. In Schlesien setzte F. die Wahl eines ihm genehmen Koadjutors durch, knüpfte die Veröffentlichung päpstlicher Erlässe an das königliche ¶ Plazet, forderte von allen Klerikern einen strengen Treueid, sowie Kenntnis der deutschen Sprache, beschränkte die Zahl der katholischen Feiertage und erleichterte die Schließung gemischter Ehen. Alles in allem ist es F. durch diese Kirchenpolitik gelungen, sich ganz allmählich die Herzen seiner neuen Untertanen zu gewinnen und Schlesien unauflöslich mit Preußen zu verbinden. Auch die kleinen Religionsgemeinschaften, wie Herrnhuter (nach F. eine „miserable Sekte"), Sozinianer und Mennoniten hatten Anteil an der vom König versprochenen Duldung; nur war ihnen das Agitieren verboten.

4. Von jeher ist der Schutz, den der Vorkämpfer des Toleranzgedankens den Jesuiten zuteil werden ließ, als eine „geschichtliche Anomalie" empfunden worden, und in der Tat liegt darin viel Befremdliches. Die Mönchsorden waren überhaupt dem Könige unsympathisch; es ist nicht zufällig, daß die Zahl der schlesischen Klosterinsassen in dreißig Jahren preußischen Regiments fast auf die Hälfte zurückging. Unter allen Mönchen aber erschienen ihm die Jesuiten als „die gefährlichste Art", als „schädliches Gewürm". Unter dem Eindruck ihrer Vertreibung aus Portugal bezeichnete er die völlige Aufhebung der Gesellschaft Jesu als wünschenswert, und noch 1763 ließ er, erbittert durch ihre feindselige Haltung während des Krieges, ein Gutachten ausarbeiten, das sich mit der Verwirklichung dieses Gedankens befaßte. Für die plötzliche Aenderung seines Standpunkts waren sehr verschiedene Motive maßgebend. Wie anderwärts, so lag auch in Schlesien fast der gesamte Gymnasial- und Universitätsunterricht in jesuitischen Händen. Bei der finanziellen Notlage des Staates ließ sich ein entsprechender Ersatz für diese unentgeltlich arbeitenden Lehrkräfte kaum beschaffen. Außerdem sah der König die jesuitische Erziehungsweise mit ihrem Eingehen auf das Individuelle und Formale als nachahmenswert an; auch ein Voltaire war von Jesuiten herangebildet worden. Für F.s Empfinden lag ein besonderer Reiz darin, im Gegensatz zu ganz Europa als Beschützer der Verfemten aufzutreten. Ihre Gefährlichkeit schätzte er jetzt, allen Einwänden d'Alemberts zum Trotz („die Friedriche gehen, und die Jesuiten bleiben"), gering ein; der Staat besitzt genug Machtmittel, um Uebergriffe von dieser Seite zu vermeiden. Die hartnäckige Versagung des königlichen Titels durch Clemens XIV und der Umstand, daß der Papst eine seiner Schriften auf den Index gesetzt hatte, spielten bei F.s Entscheidung keine Rolle; denn beides war ihm gleichgültig. So wurde denn die Aufhebungsbulle von 1773 (¶ Jesuiten, 2) in Preußen nicht veröffentlicht. Die schlesischen Jesuiten bestanden unter dem Namen „Geistliche des königlichen Schulinstituts" weiter, behielten als einzelne das Recht des Jugendunterrichts, der Predigt und der Austeilung des Beichtsakraments und blieben in den alten Ordenshäusern wohnen; nur mußten sie ihr Ordensgewand ablegen und sich der bischöflichen Jurisdiktion und der staatlichen Beaufsichtigung unterstellen. Die Gesellschaft Jesu dankte dem König, dem sie noch vor 1773 das Protektorat des Ordens angeboten hatte, durch lautes Lob; täglich wurden 15 Messen für das königliche Haus gelesen.

Oeuvres de Frédéric le Grand, 30 Bde., 1844—57 (1—7: historiques, 8. 9: philosophiques, 10—15: poétiques, 16—27: Correspondance); — Fr. d. Gr. im Lichte seiner Werke. Ein Seelenbild von Karl Bleibtreu. (Aus der Gedankenwelt großer Geister Bd. 8), 1907; — Fr. d. Gr. Auswahl aus seinen Schriften, hrg. von Fritz Lienhard (Bücher der Weisheit und Schönheit), 1907; — J. D. E. Preuß: Fr. d. Gr., eine Lebensgeschichte (mit Urkundenbuch), 9 Bde., 1832—34; — H. Droysen und R. Koser: Fr.s d. Gr. Briefwechsel mit Voltaire (bisher 2 Bde., 1908—09); — Thomas Carlyle: Geschichte Fr.s II von Preußen. Deutsch von J. Neuberg, 6 Bde., 1863—69 (gekürzte Ausgabe von K. Linnebach, 1906[2]); — Dieudonné Thiébault: Mes souvenirs de vingt

ans de séjour à Berlin ou Fréd. le Grand., 5 Bde., 1804 (deutsch: „Fr. d. Gr. und sein Hof", 2 Bde., 1901; — Onno Klopp: Der König Fr. II von Preußen und die deutsche Nation, 1860 (katholische Auffassung); — F. R. Paulig: Fr. d. Gr. (Familiengeschichte des hohenzollernschen Kaiserhauses III) 1902[4]; — ‡Hermann von Petersdorff: Fr. d. Gr., 1902; — Wilh. Wiegand: Fr. d. Gr. (Monographien zur Weltgeschichte XV), 1902; — Reinhold Koser: Fr. d. Gr. als Kronprinz, 1901[2]; — Ders.: König Fr. d. Gr., 2 Bde., 1903/5[3]; — Ders.: Staat und Gesellschaft zur Höhezeit des Absolutismus (in: Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Abt. 2: Teil V 1, 1908, S. 231—332); — Georg Winter: Fr. d. Gr., 3 Bde., 1908; — ‡Th. Bitterauf: Fr. d. Gr., 1909; — Friedr. Nippold: Religion und Kirchenpolitik Fr.s d. Gr. (Deutsche Zeit- und Streitfragen, Heft 126), 1879; — H. Pigge: Die Toleranzanschauungen Fr.s d. Gr., 1897; — Groß: Fr.s d. Gr. Panegyrikus auf den Schuster Reinhart (DEBl 31, 1906, S. 636—652); — Leopold Witte: Fr. d. Gr. und die Jesuiten, 1901[2]; — E. Lochmann: Fr. d. Gr., die schlesischen Katholiken und die Jesuiten seit 1736, 1903; — Ottmar Hegemann: Fr. d. Gr. und die katholische Kirche in den reichsrechtlichen Territorien, 1904; — Eduard Zeller: Fr. d. Gr. als Philosoph, 1886; — ‡E. Normann: Fr. d. Gr. als Mensch und Philosoph, 1908. **Herz.**

Friedrich der Weise (1463—1525), Kurfürst von ¶ Sachsen, seit 1486, der Landesherr Luthers, der in ihm den sorgsamen, liebevollen, treubesorgten Förderer und Schutzherrn erblicken durfte, dessen kluge Diplomatie, namentlich in den kritischen Jahren 1518—1521, das Reformationswerk geradezu gerettet hat (für die Einzelheiten ¶ Deutschland: II, 2). Die Forschungen Kalkoffs haben dargetan, daß nicht (so Kolde) das Interesse des Landesherrn am Gedeihen seiner Universität den berühmten Dozenten schützen ließ, vielmehr schon seit etwa 1518 ein persönliches Verhältnis zu Luthers Lehre eintrat. Der bisher so eifrige Sammler von Ablaß und Reliquien für seine Schloßkirche in Wittenberg hört damit unter dem Einflusse des Ablaßkampfes auf; F. d. W. wird „einer der ersten Schüler und Anhänger Luthers", und dabei haben Reformator und Landesherr nie persönlich auch nur ein Wort mit einander gewechselt! Wenn eine Flugschrift, die das Thema „Luther in Worms" in der literarischen Form des Passionsspieles 1521/22 behandelte, in F. d. W. den Petrus sah, der seinen Herrn dreimal verleugnete, so hat sie seinem stillen Wirken hinter den Kulissen eine vom Laienstandpunkt, der nur das Spiel auf der Bühne sah, zwar verständliche, aber gänzlich falsche Deutung gegeben. Er hat mehr gearbeitet denn sie alle! Auf seinem Sterbelager hat er als erster evangelischer Fürst das Abendmahl unter beiderlei Gestalt genommen; in der Schloßkirche zu Wittenberg, für deren künstlerischen Schmuck sein feines, sehr tätiges Kunstgefühl hervorragend sorgte, liegt er begraben.

Kolde: RE[3] VI, S. 279 ff; — R. Bruck: Fr. d. W. als Förderer der Kunst, 1903; — C. Gurlitt: Die Lutherstadt Wittenberg (ohne Jahr); — H. Virck: Fr. d. W. und Luther (DEBl Band 29); — P. Kalkoff: Ablaß und Reliquienverehrung an der Schloßkirche zu Wittenberg unter Fr. d. W., 1907; — A. Krencker: Fr. d. W. von Sachsen beim Beginn der Reformation, 1906. **Köhler.**

Friedrich, Johann, altkatholischer Theologe, geb. 1836 in Poxdorf (Oberfranken), 1859 Priester und Kaplan in Markt Scheinfeld, 1862 Privatdozent und 1865 a.o. Professor der Kirchengeschichte an der Universität München. 1869/70 wohnte er dem vatikanischen Konzil als theologischer Berater des Kardinals Hohenlohe bei; außer Lord ¶ Acton war er es, der ¶ Döllinger das Material zu seinen „Römischen Briefen" lieferte. Sein „Tagebuch während des vatikanischen Konzils geführt" (1871, 1873 [2]) und seine Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum (1871) haben ihren geschichtlichen Wert noch heute nicht verloren. Nach dem Konzil verweigerte er die Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas und wurde mit Döllinger 1871 exkommuniziert. Trotzdem ernannte ihn König Ludwig II 1872 zum o. Professor der Theologie. In der Folge nahm F. lebhaften Anteil an der altkatholischen Bewegung. 1875 ließ er sich auf ein Semester nach Bern beurlauben und hielt dort Vorlesungen über Kirchengeschichte. 1882 wurde er aus der theologischen in die philosophische Fakultät der Universität München versetzt. — ¶ Altkatholiken ¶ Bayern: I, 4.

Veröffentlichte außer den genannten Schriften: Kirchengeschichte Deutschlands, 2 Bde., 1867—69; — Wortbrüchigkeit und Unwahrhaftigkeit deutscher Bischöfe, 1873[4]; — Der Kampf gegen die deutsche Theologie und die theologischen Fakultäten in den letzten 20 Jahren, 1875; — Der Mechanismus der vatikanischen Religion, 1876[2]; — Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jhd.s, 1876; — Geschichte des vatikanischen Konzils, 3 Bde., 1877—1887; — Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, 1881; — Johann Adam Möhler, der Symboliker, 1894; — Ignaz von Döllinger, 3 Bde., 1899—1901. — Außerdem gab F. 1890 die zweite Auflage von Döllingers „Papstfabeln des Mittelalters" und 1892 unter dem Titel „Das Papsttum" eine Neubearbeitung von Döllingers „Janus" heraus. **Kübel.**

Friedrich Wilhelm, der große Kurfürst, ¶ Preußen (Brandenburg) ¶ Gerhardt, Paulus.

Friedrich Wilhelm I ¶ Preußen, Königreich, ¶ Friedrich II der Große, 1, ¶ Akademie, 3.

Friedrich Wilhelm II ¶ Preußen, Königreich, ¶ Wöllner.

Friedrich Wilhelm III (1770—1840), König von Preußen 1797—1840. Unter den nachreformatorischen Hohenzollern ist er für die Kirchengeschichte der wichtigste. „Von der Schuld wie von dem Ruhme seiner langen Regierung gebührt ihm selber weit mehr, als die Zeitgenossen annahmen", — dieser Satz Treitschkes gilt auf kirchlichem Gebiete in besonderem Maße; denn hier standen dem Könige, da er ¶ Schleiermachers Kraft unverwertet ließ, nicht wie auf staatlichem und militärischem Gebiete schöpferische Geister zur Seite. Seine wichtigsten kirchlichen Ratgeber waren ¶ Altenstein und ¶ Eylert, die beide infolge einer tiefen Verehrung und ihrer Kenntnis von der zähen Eigenwilligkeit des Königs oft auch da nachgaben, wo sie ursprünglich anders dachten. Die Faktoren, die seine religiöse und kirchliche Haltung bestimmten, waren der Einfluß der milden deutschen ¶ Aufklärung (seine Lehrer J. J. ¶ Engel und Fr. S. G. ¶ Sack), der Abscheu vor dem Naturalismus und der Sittenlosigkeit der französischen Aufklärung, die niederbeugenden und erhebenden Erlebnisse von 1806—14, dazu ein pietätvoll-konservativer Zug und ein bei aller persönlichen Bescheidenheit und Nüchternheit doch hochgespanntes Bewußtsein königlicher Würde.

Sein Eingehen auf die preußische und die von Metternich geleitete internationale Reaktion ist religiös wichtig, sofern sie infolge der Verquickung

mit religiösen Motiven den politischen Liberalismus allmählich in Kirchenfeindschaft treiben half. Doch kommt hier nur sein direkter Einfluß auf die kirchliche Entwicklung in Betracht. Daß er das ¶ Wöllnersche Religionsedikt sofort preisgab, entsprang nicht einer Vorliebe für die Aufklärung, sondern religiös-sittlicher Abneigung gegen äußeren Zwang und gegen die beteiligten Persönlichkeiten. Im übrigen war Herstellung der kirchlichen Ordnung und Stärkung der Autorität auch sein Ziel. Da er von seiner schlichten Laienerfahrung ausging, so wandte sein Interesse sich zunächst der einheitlichen Regelung der Liturgie zu (¶ Agende). An allerlei Vorschläge besonders Sacks anknüpfend, setzte er noch 1798 eine Kommission zu ihrer Förderung ein. Wie bei Sack, so verband sich auch bei ihm mit dem liturgischen Ziele von vornherein das der Union (¶ Unionsbestrebungen, protestant.). Aber die Beratungen fanden, ebenso wie die von allen Seiten auftauchenden umfassenden Vorschläge zur Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse, zur Veredelung des religiösen Lebens und des geistlichen Standes, vorläufig unüberwindliche Hemmnisse, teils in der Schwerfälligkeit der Behörden, teils in der politischen Not der Zeit. Als Stein der Kirche durch die engste Verbindung mit der Neuordnung des Staates aufzuhelfen suchte, ließ der König es geschehen. Für seine eigene weitere Kirchenpolitik aber entnahm er daraus nur die Anregung, auf eine gleichmäßige zentralisierende Organisation der ganzen preußischen Kirche hinzustreben. Die kirchlichen Rechte und Pflichten, die Stein für den Staat in seinen verschiedenen Gliedern gefordert hatte, suchte er vielmehr auf seine landesfürstliche Person zu sammeln: das landesherrliche Kirchenregiment (¶ Landesherrliches Kirchenregiment) verdankt in hohem Grade seiner Initiative die heutige Gestalt. Bald nach seiner Rückkehr von Paris (1814) setzte er mit seinen Bestrebungen ein. Doch war die Aufgabe inzwischen weit schwerer geworden. Denn das neue Preußen verband die verschiedensten Gebiete mit den mannigfaltigsten kirchlichen Gewöhnungen; ein hochgespannter Drang nach kirchlicher Selbständigkeit regte sich, zumal aus den pietistisch-gläubigen Kreisen (¶ Pietismus: II) heraus, in engem Zusammenhang mit der Sehnsucht nach politischer Selbstverwaltung. Leider verkannte der König diese Schwierigkeiten. — Im Mittelpunkt stand ihm nach wie vor die Ordnung der liturgischen Wirrnis, wiederum verbunden mit dem Streben nach Union der beiden protestantischen Konfessionen. Hier warf er seine persönliche Autorität und Arbeit mächtig in die Wagschale, während er das Gebiet der Verwaltungsorganisation dem langsamen Gang der Kommissionen und Behörden überließ, — freilich um auch hier seine Lieblingsgedanken (z. B. Einführung der Bischofswürde, Ernennung ¶ Borowskis zum Erzbischof) gegen allen Widerspruch durchzusetzen. Da die Kirche nun keine Organe besaß, um über Einführung der Union und Agende zu beschließen, so war der König von vornherein auf Wege gedrängt, die religiösen oder rechtlichen Bedenken begegnen mußten. War doch auch seine Vorstellung von der Union äußerst unklar und seine liturgische Ueberzeugung trotz ehrlicher Studien recht angreifbar (vgl. seine Schrift von 1827: „Luther in bezug auf die preußische Kirchenagende von 1822 und 23"). Die einheitliche Durchführung und Verbesserung der Agende und die Klärung der Union gelang daher nur sehr allmählich, unter vielen Kämpfen; durch die lutherische Separation (¶ Altlutheraner) gingen dabei der Landeskirche wertvolle Kräfte verloren. Das Ziel aber wurde erreicht: als der König und Altenstein 1840 starben, war das evangelische Christentum Preußens im wesentlichen einheitlich organisiert um eine Verfassung und eine Agende. Dogmatisch hat der König im Laufe der Kämpfe seine Haltung geändert: er drängte immer stärker auf Anerkennung der Bekenntnisse und war infolge der Halleschen Denunziation von 1830 (¶ Hengstenberg) sogar zur Beschneidung der akademischen Lehrfreiheit geneigt (¶ Altenstein), ohne zu erkennen, daß eine volle Aufrichtung des Bekenntniszwangs die Union ausschließen mußte; ja er geriet durch Erbitterung über die steten Widerstände auf die ihm anfangs verhaßte Bahn des äußeren Zwangs. So ist das Denkmal, das der fromme und überall Gutes wollende König sich mit der Organisation der preußischen Landeskirche gestiftet hat, durch große Schatten verdüstert. — Seine Haltung gegenüber dem Katholizismus war erst durch Sympathie mit kirchlicher Autorität und Fürsorge für die katholischen Untertanen geleitet; in seinen Hoffnungen getäuscht und gereizt, ging er aber auch hier zu Gewaltmitteln über (¶ Konkordate, ¶ Kölner Kirchenstreit). — Vgl. seine Teilnahme an der hl. ¶ Allianz.

ADB VII, S. 700—29; — Friedrich Eylert: Charakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben F. W.s III, 3 Bde., 1842—46 (Volksausgabe 1847); — Alfred Nicolovius: Erinnerungen an die Kurfürsten v. Brandenburg u. Könige v. Preußen hinsichtlich ihres Verhaltens in Angelegenheiten der Rel. und der Kirche, 1838; — Erich Foerster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung F. W.s III, 2 Bde., 1905—07; — Walter Wendland: Die Religiosität und die kirchenpolitischen Grundsätze F. W.s III in ihrer Bedeutung für die Geschichte der kirchl. Restauration, 1909 (reichliche Literaturangaben).

Stephan.

Friedrich Wilhelm IV (1795—1861), König von Preußen 1840—61. Als ältester Sohn ¶ Friedrich Wilhelms III und der Königin Luise empfing er eine treffliche Erziehung. Seine Lehrer waren erst der gemäßigte Aufklärer Delbrück, dann der mehr romantisch gerichtete ¶ Ancillon, dazu auf Spezialgebieten die bedeutendsten Fachmänner (Niebuhr, Savigny u. a.). So kam zu seinen hohen Gaben eine vorzügliche Ausbildung; der Reichtum der Zeit an Wissen, ihre Fähigkeit der Einfühlung in vergangene Perioden, ihr hoher Geistesschwung gingen über in seine empfängliche Seele. Doch gelang es seinen Erziehern nicht, seinen früh hervortretenden Eigenwillen und Mangel an Selbstbeherrschung zu meistern: doppelt schlimm in einer über ihre eigentlichen Tendenzen so unklaren Zeit. Durch Geburt, hohes Bewußtsein königlicher Würde, edeln Sinn und reiches Wissen zum Führer berufen, entbehrte er der Stetigkeit, der Energie, des ruhigen Wirklichkeitssinnes, die allein zur Führung befähigen; „er hatte vielleicht mehr Gemüt, als der Staat ertragen konnte" (Ranke). Das Leitmotiv seines Handelns wurde negativ der Zorn gegen die nivellierende und revolutionäre ¶ Aufklärung, positiv das echt romantische, aber gefährliche Streben, in der Fortbildung von Staat und Kirche direkt an die vor-aufklärerische Vergangenheit anzuknüpfen.

Er gehört also, obwohl geistig viel reicher und auch mit freier Denkenden wie ¶ Bunsen eng befreundet, zu der Gruppe der Brüder ¶ v. Gerlach; nur daß er noch mehr als diese in der wirklichen Romantik wurzelte. Das war möglich für eine politische Partei, aber nicht für den Leiter eines modernen Staates. So erklärt sich die Tragik seines Königtums. — Schon als Kronprinz hatte er überall die Sache des romantischen Neupietismus (¶ Pietismus: II) und Konservatismus gefördert. Trotzdem wurden 1840 an seinen Regierungsantritt begeisterte Erwartungen geknüpft. Daß er sofort die Zwangsmaßnahmen seines Vaters gegen die katholischen Kirchenfürsten (¶ Kölner Kirchenstreit) und die ¶ Altlutheraner zurücknahm, E. M. ¶ Arndt wieder in seine Professur einsetzte u. a., schien sie zu rechtfertigen. Allein bald zeigte es sich, daß er die realen Gegensätze noch weiter verwirrte, statt sie zu überwinden: so den Gegensatz zwischen den großdeutschen und den preußischen Interessen, zwischen Absolutismus und Konstitutionalismus, zwischen fortschreitender Geistesbildung, lebendiger Frömmigkeit und Dogmenzwang. Die kirchliche und staatliche Reaktion kam zur vollsten Blüte. In der Politik führte seine Haltung zur Ablehnung des durch das Frankfurter Parlament ihm übertragenen erblichen Kaisertums (1849) und zur Olmützer Demütigung (1850), im Innern zur Revolution von 1848. Die folgende kurze liberale Aera legte zwar in der oktroyierten Verfassung von 1848 und 50 den Grund zu stetiger Weiterentwicklung, wich aber bald einer neuen Herrschaft der konservativen Partei. — Der Kirche und Religion wandte er wie sein Vater das höchste und innerste Interesse zu, doch ganz im romantisch-neupietistischen Sinn. Der Katholizismus erhielt nicht nur Freiheit, sondern Förderung. J. A. Fr. ¶ Eichhorn wurde Kultusminister (1840—48); als philosophische und juristische Stützen der Offenbarung wurden ¶ Schelling und ¶ Stahl nach Berlin berufen; der Einfluß der Neulutheraner, besonders ¶ Hengstenbergs, wuchs immer höher. Alle andern kirchlichen Bestrebungen des Königs erhielten dadurch ihre Farbe — und ihre Hindernisse. Die evangelische Kirche sollte vorzüglich ihre Selbständigkeit zurückerhalten; aber der König dachte sie organisiert nach dem Vorbild der anglikanischen Kirche und des 4. Jahrhunderts, unter einer bischöflichen Hierarchie. So wurden zwar die eingeschlafenen Kreissynoden und endlich 1844 auch Provinzialsynoden berufen (¶ Synodalverfassung). Als aber die kirchliche Notabelnversammlung von 1846 („Generalsynode") sich weder dem strengen Bekenntnisstandpunkt noch dem Verfassungsideal des Königs anbequemte, scheiterte diese ganze Politik. Andrerseits vermochten sich die liberalen Verfassungsversuche von 1848 nicht gegen den König und die herrschenden kirchlichen Autoritäten durchzusetzen. Als nun die neue Verfassung 1850 den Kirchen das Recht zusprach, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen, hatte zwar die katholische starken Vorteil davon, der evangelischen aber fehlte es an Organen dazu. Einiges wurde wenigstens noch 1850 dadurch erreicht, daß ein Gemeindekirchenrat eingeführt und der Kirche im Oberkirchenrat eine nicht dem Ministerium, sondern dem Landesherrn als Kirchenoberhaupt (¶ Landesherrliches Kirchenregiment) direkt verantwortliche Spitze verliehen wurde. Weiter gedieh die Entwicklung unter F. W. IV trotz neuer Versuche (Monbijou-Konferenz 1856) nicht. Den anti-unionistischen Bestrebungen des Neuluthertums gab er zwar 1852 fast bis zur Aufhebung der Union nach, betonte aber 1853 energisch die Erhaltung der unierten Landeskirche und schenkte sein Vertrauen in wachsendem Maße dem pietistischen Unionisten Wilhelm ¶ Hoffmann. So hatte die direkte evangelisch-kirchliche Tätigkeit des Königs wesentlich nur das Resultat, daß zwar die Frage der evangelischen Kirchenverfassung wieder lebhaft ins öffentliche Bewußtsein trat, daß sie aber zugleich durch katholisierende Einengung erschwert wurde. — Reiner äußerte der tief religiöse Sinn des Königs und seine Freude an frommer Lebensbetätigung sich in der Förderung der ¶ Innern Mission, der ¶ Kirchentage und Evangelischen ¶ Allianz. — Es war für Staat und Kirche ein Glück, daß seine Regierung früh endete: unheilbar erkrankt, mußte er 1858 seinem Bruder Wilhelm endgültig die Regentschaft übertragen.

L. v. Ranke: ADB VII, S. 729—76; — Herm. v. Petersdorff: König F. W. IV, 1900; — L. v. Ranke: Aus dem Briefwechsel F. W.s IV u. Bunsens, 1874[2]; — Otto v. Manteuffel: Unter F. W. IV, 3 Bde., 1901; — Friedrich Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908; — Emil Friedberg: Die Grundlagen der preußischen Kirchenpolitik unter König F. W. IV, 1882; — W. Nithack-Stahn: Die preuß. Landeskirche unter F. W. IV (PrJ 128, 1907, S. 191—208); — Am. Ludw. Richter: König F. W. IV und die Verfassung der evg. Kirche, 1861; — R. Schultze: F. W.s IV Gedanken über die Zukunft der preuß. Landeskirchen, 1867. — Ferner die Aufzeichnungen der beiden ¶ Gerlach. **Stephan.**

Fries, 1. Jakob Friedrich (1773—1843), Philosoph der Kantischen Schule. Seine eintönige Erziehung in der Herrnhuter Brüdergemeinde (geb. in Barby) schildert er selbst. Im Seminar weiß er sich trotz des Verbotes ¶ Kants Kritiken zu verschaffen, vor denen seine bisherige Weltanschauung zusammenbricht. Auch Lessing, Herder und Schiller wirkten stark auf ihn. Nach Beendigung der theologischen Studien soll er als Lehrer Verwendung finden. Sein freimütig niedergeschriebenes Glaubensbekenntnis zieht ihm aber die Versetzung in eine sehr entlegene Stelle zu. Da verzichtet er ganz und geht 1795 auf die Universität Leipzig. In Jena wird er Privatdozent, dann Philosophieprofessor in Heidelberg, wo er Gruner, ¶ De Wette u. a. kennen lernt und sein Hauptwerk, die „Neue Kritik der Vernunft" (1807), schreibt, die weitere Ausführung der 1805 in „Wissen, Glaube und Ahndung" gegebenen Prinzipien. Aus politischen Gründen kehrt er 1816 nach Jena zurück. Hier wird er wegen Beteiligung am Wartburgfest 1817 auf Preußens Veranlassung gemaßregelt, und, freilich nur für einige Jahre, suspendiert. — F. unterscheidet mit ¶ Kant zwischen den a priori- und den a posteriori-Elementen unserer Erkenntnis, zwischen Vernunft und Verstand. Er übernimmt von Kant die Kategorien, schließt aber nicht mit ihm von deren Apriorität auf ihre Subjektivität, sieht vielmehr in ihnen eine selbständige Art der Erkenntnis, eine Urerkenntnis vor aller Erfahrung, die er Glaube nennt. Ihm ist also Glaube weder ein Fürwahrhalten aus bloßer Wahrscheinlichkeit noch ein Fürwahrhalten aus moralischem Interesse (Kant). Freilich kann der Glaube seine Erkenntnisse nur negativ aus-

drücken, indem er bei Beschreibung der „Welt an sich" die Schranken der sichtbaren Welt leugnet; alles Positive an jener eigentlichen, ewigen Welt bleibt Geheimnis. Gesichert aber ist auf diese Weise die Existenz Gottes, der Seele und der Willensfreiheit. Diese Ideen des Glaubens wertet unser Gefühl (Urteilskraft), sodaß sie zu Motiven für den Willen werden. Die Kantschen Antinomien lösen sich dadurch auf, daß sie sich teils auf die Welt als Erscheinung, teils auf die Welt an sich beziehen. — Eine dritte Art des Erkennens neben Wissen und Glauben ist nach F. die Ahndung. Sie läßt uns das Ewige im Zeitlichen schauen, im Schönen, dessen Wirkung sich begrifflicher Begründung im wesentlichen entzieht. Die Freude am Schönen beruht auf der Zustimmung jener dunkeln apriorischen Urerkenntnis zu einer Erscheinung. So wird das Aesthetische ins Religiöse verklärt; eine Anschauungsweise, die F. der Aesthetik der ¶ Romantik (Solger) sehr nahe bringt. Ihrer Gefühlsverschwommenheit gegenüber aber betont er den Wert strenger Denkarbeit. Mit dem ¶ Deismus verbindet F. die Geringschätzung der historischen („positiven") Religionen im Gegensatz zu der natürlich-vernünftigen. Seine ursprünglich antikirchliche Haltung wich erst später dem Streben nach Anknüpfung an die gegebenen Formen des religiösen Lebens. Sein Schüler ¶ De Wette führte dann vollends seine philosophischen Ideen in die Theologie ein. Rudolf ¶ Otto sieht in F. heute noch die sicherste philosophische Grundlage für die Theologie. Von ¶ Schleiermacher unterscheidet sich F. durch die verstandesmäßigere und eingehendere Erklärung des religiösen Gefühls. — ¶ Idealismus, deutscher.

Ue[10] IV, S. 56 ff; — F.s „Wissen, Glaube und Ahndung" gab L. Nelson 1905 neu heraus; — Lebensbeschreibung von E. Th. Henke (seinem Schwiegersohn), 1867; — Theodor Elsenhans: F. u. Kant, 2 Bde., 1906; — Rudolf Otto: Kantisch-Friessche Religionsphilosophie, 1909. **Strecker.**

2. Samuel Andreas, evang. Theologe, geb. 1867 in Linköping (Schweden), einer der bedeutendsten Theologen Schwedens, dem aber wegen seiner freien Stellung die akademische Laufbahn abgeschnitten wurde; seit 1894 ist er Geistlicher in Stockholm, seit 1907 Konsistorialrat daselbst.

Schriften: Den israelitiska kultus centralisation, 1895; — Israels historia, 1894; — Fredrik Fehr, 1896; — Det fjärde evangeliet och Hebreerevangeliet, 1898; — Moderne Darstellungen der Geschichte Israels, 1898; — Jesu lif, 1902; — Die Gesetzesschrift des Königs Josia, 1903; — Konfirmationsundervisning, 1903; — Gamla testamentets religion, 1908; — Religionsvetenskapliga kongressens i Stockholm 1897 alster, 1898. **R. Schmidt.**

Friesen, germanischer Volksstamm an der Nordseeküste. Die Bekehrungsversuche (¶ Heidenmission: III, 2), die in der ersten Hälfte des 7. Jhds. in den zum Frankenreiche gehörigen Teilen Frieslands mit Unterstützung König Dagoberts I unternommen wurden, hatten keine dauernde Wirkung. Die gegen Ende des 7. Jhd.s einsetzende angelsächsische Mission, die von dem fränkischen Hausmeier Pippin dem Mittleren gefördert wurde, und deren Hauptvertreter ¶ Willibrord war, hatte im fränk. Friesland größeren Erfolg; Willibrord, 695 in Rom zum Erzbischof geweiht, erhielt von Pippin ¶ Utrecht als Bischofssitz angewiesen. Dagegen blieben die Bekehrungsversuche in dem unabhängigen Friesenreiche Herzog Radbods erfolglos; ja dieser stellte sogar durch die Rückerwerbung des fränkischen Teiles auch dort alles bisher Erreichte wieder in Frage. Dieser ungünstige Zustand war jedoch nur von kurzer Dauer. Nach Radbods Tode (719) wurde das wiedergewonnene fränkische Friesland durch Willibrord, dem zeitweise sein Landsmann Wynfrith (¶ Bonifatius) zur Seite stand, dauernd für das Christentum gewonnen. Dagegen blieben die von Karl Martell im Jahre 734 neu eroberten friesischen Gebiete noch längere Zeit heidnisch, hier ist Bonifatius auf einem Missionszuge im Jahre 754 erschlagen worden; erst unter ¶ Karl dem Großen, der ganz Friesland eroberte, gelangte das Christentum überall zum Siege. Den Plan Pippins des Mittleren, eine besondere friesische Kirchenprovinz mit Utrecht als Metropole zu schaffen, hat Karl aber nicht ausgeführt; er hat keine eigenen friesischen Bistümer gegründet, sondern das Land unter die Bistümer ¶ Utrecht, Bremen (¶ Hamburg-Br.) und ¶ Münster aufgeteilt.

RE[3] VI, S. 284 ff; — Albert Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands I, (1887) 1904[3]. II, (1890) 1900[2]. **Voigt.**

Frind, Anton Ludwig (1823—81), kath. Theologe, geb. zu Hainspach (Böhmen), Priester und Lehrer an verschiedenen Orten Böhmens, seit 1879 Bischof von Leitmeritz.

Neben einer Kath. Apologetik für gebildete Christen, 1877[3], verfaßte Fr. namentlich: Kirchengeschichte Böhmens, 4 Bde., 1864 ff (reicht bis 1561). **M.**

Frith (auch Fryth), John (1503—34), englischer Reformator und Märtyrer. In Cambridge durch William ¶ Tyndale für lutherische Gedanken gewonnen, wurde er 1525 vom Kardinal Wolsey, dem Günstling König ¶ Heinrichs VIII, in das Kardinalskolleg (später Christ Church College) in Oxford berufen, aber bald mit andern wegen seiner evangelischen Gesinnung gefangen gesetzt. Seit 1528 zog er als Flüchtling durch Holland und Deutschland. Bei seiner Rückkehr nach England (wohl 1534) geriet er sofort wieder in Gefangenschaft und wurde diesmal wegen Leugnung der Transsubstantiation und des Fegfeuers zum Tode verurteilt.

Aus seinen zahlreichen Schriften seien genannt: Die Uebersetzung der Loci Patrick ¶ Hamiltons unter dem Titel: Fruitful Gatherings of scripture, 1529; — A Disputacyon of Purgatorye (etwa 1531; gegen Rastell, Thomas ¶ Morus, ¶ Fisher). — Er hat auch bei ¶ Tyndales Bibelübersetzung geholfen. — RE[3] VI, S. 286 ff. **Zsch.**

Fritzen, 1. Adolf, kathol. Bischof, geb. 1838 in Cleve, 1862 Priester, 1866 Lehrer am bischöfl. Seminar in Gaesdonck, 1874 Hofkaplan und Erzieher bei dem Prinzen, nachmaligem König Georg in Dresden, 1887 Direktor des bischöflichen Gymnasiums in Montigny bei Metz, 1891 Bischof von Straßburg. Als solcher hat er sich um die Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Straßburg verdient gemacht.

2. Alois, Bruder des vorigen, ultramontaner Parlamentarier, geboren 1840 in Cleve, 1866 Assessor am Landgericht in Cleve, 1868 erster Beigeordneter der Stadt Düsseldorf, 1875 Landesrat bei der rheinischen Provinzialverwaltung, legte 1889 sein Amt nieder und widmete sich fortan ausschließlich der Politik, ist seit 1881 Mitglied des Reichstags und war von 1889 bis 1903 auch Mitglied des preußischen Landtags; von 1900 bis 1903 war er Vorsitzender der Landtagsfraktion des Zentrums. **Kübel.**

Fritzlar, ehemals Benediktinerabtei und Stift in Hessen. 732 gründete Winfrid ¶ Bonifatius in F. eine Abtei (erster Abt Wigbert) und baute eine dem hl. Petrus geweihte Kirche; 738 errichtete er auf der nahen ¶ Büraburg (vgl. Köhler in ZKG 1905) einen Bischofssitz, der nach der Zerstörung durch die Sachsen 774 nach F. verlegt wurde und mit dem 2. Bischof einging. Um 1000 wurde die Abtei in ein Chorherrenstift verwandelt, mit dessen Propstei das Archidiakonat über die 9 Landdechaneien des fränkischen Hessens verbunden wurde; im 11. Jahrhundert kam das Petersstift an Mainz. In der Reformationszeit hielt es, im Gegensatz zur Stadt, zur katholischen Lehre, wurde 1632 vom Landgrafen Wilhelm V aufgehoben, nach der Rückgabe an Mainz 1638 wieder hergestellt. Durch den Frieden von Luneville säkularisiert, kam es als Entschädigung an Kurhessen (1802 in Besitz genommen), mit diesem 1866 an Preußen.

A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands I, 1904[4], S. 493 f; — Joh. B. Rady: Geschichte der katholischen Kirche in Hessen vom hl. Bonifatius bis zu deren Aufhebung durch Philipp den Großmütigen (herausg. von Joh. M. Raich), 1904; — ‡ C. Heßler: Hessische Landes- und Volkskunde I 2, 1907, S. 173 ff. **Lins.**

Fritzsche, 1. Christian Friedrich (1776—1850), evangelischer Theologe, war nach anderweitiger pfarramtlicher Tätigkeit als Superintendent in Dobrilugk an der Neuordnung der Kirchen- und Schulverhältnisse der an Preußen übergegangenen Nieder-Lausitz erfolgreich beteiligt. Schwerhörigkeit nötigte ihn, sein Amt niederzulegen. Er wurde in Halle 1827 Honorarprofessor, 1830 Ordinarius, und hat hier als Vertreter des ¶ Supernaturalismus, aber der neumodischen Orthodoxie der ¶ Hengstenbergschen Kirchenzeitung abhold, mit W. ¶ Gesenius und ¶ Wegscheider befreundet, zwischen den erregten Parteien für friedliche wissenschaftliche und kirchliche Arbeit gewirkt.

2. Karl August Friedrich (1801—46), ältester Sohn des vorigen, evangelischer Theologe, 1823 Privatdozent, 1825 a.o. Professor in Leipzig, 1826 o. Professor in Rostock, 1841 in Gießen. Ein Schüler des Philologen Gottfried Hermann, hat er dessen Methode auf das NT angewandt und in lateinischen Kommentaren zu Matthäus (1826) und Markus (1830), die auch D. Fr. ¶ Strauß im Vorwort zum ersten Bande des Lebens Jesu von 1835 als die trefflichste Vorarbeit für eine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu anerkannte, und zum Römerbrief (1836—43), eine streng grammatische, historisch-philologische Auslegung durchgeführt. Er hat sich dadurch neben dem Leipziger ¶ Winer das große Verdienst erworben, das Ende „der Zeiten des Faustrechts in der neutestamentlichen Grammatik" herbeiführen zu helfen. Mit seinen peinlichen textkritischen Bemühungen geriet er mit Lachmann (¶ Bibel: II, B 6) in eine heftige Fehde, da er an dessen NT von 1831 wohl das Ungenügende der Durchführung, nicht aber das methodische Recht der neuen Textesherstellung zu durchschauen wußte. Es fehlte ihm auch der weite und scharfe geschichtliche Blick der gleichzeitigen Tübinger (¶ Baur u. d. Tübinger Schule), wie seines Gießener Kollegen ¶ Credner.

3. Otto Fridolin (1812—96), evangelischer Theologe, jüngster Bruder des vorigen, 1836 Privatdozent in Halle, 1837 a.o., 1842 o. Titularprofessor, 1860 o. Professor in Zürich, Anfangs für das NT, später auch für Kirchengeschichte. Aus der gleichen philologischen Schulung hervorgegangen wie sein Bruder, haben ihn, von einzelnen kirchengeschichtlichen Untersuchungen und biographischen Darstellungen abgesehen, Herstellung und Erklärung alter Texte beschäftigt (Ausgaben von Lactantius; Theodor von Mopsuestia, Anselm von Canterbury). Seine Lebensaufgabe aber fand er in dem Schrifttum, das sprachlich unserm NT am nächsten steht. Er hat Esther, Ruth, Richter in ihrer griechischen Uebersetzung neu herausgegeben, um damit Proben einer neuen kritischen Ausgabe der Septuaginta (¶ Bibel: I, 4 Nr. I) zu liefern. Vor allem aber hat er eine Ausgabe der ¶ Apokryphen des AT (1871) veranstaltet, der ein, im Verein mit Willibald ¶ Grimm bearbeitetes, „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch" (1851—60) in 6 Bänden vorausgegangen war. Diese Arbeiten haben Hilfsmittel für Studien und Forschungen geschaffen, deren Bedeutung erst in der Gegenwart weiteren Kreisen aufgeht.

RE[3] VI, S. 289 ff (über 1—3). **Eck.**

Fröbel, Friedrich (1782—1852).

1. Leben; — 2. Pädagogisches Werk; — 3. Religiös-philosophische Anschauungen.

1. F. wurde geboren in Oberweißbach (Schwarzburg-Rudolstadt). Sein Vater war Pfarrer daselbst. Frühzeitig verlor er seine Mutter und bald darauf durch eine Stiefmutter auch sein Vaterhaus. Nach seiner Konfirmation wurde er zu einem Förster in die Lehre gegeben, aber nur zwei Jahre hielt er aus, dann ging er auf eigene Faust nach Jena, wo er Naturwissenschaften und Mathematik studierte. Nachdem er sich an verschiedenen Orten als Geometer und Privatsekretär aufgehalten, kam er endlich als Lehrer an Gruners Musterschule in Frankfurt a. Main. Zwei Jahre später wurde er Erzieher der drei Söhne des Herrn von Holzhausen, mit denen er von 1808—1810 in Yverdon bei Pestalozzi weilte. Von 1811 an setzte er in Göttingen und Berlin endlich seine Studien fort. Hier gewann der Kristallograph Weiß den größten Einfluß auf ihn. Als Lützower nahm F. am Befreiungskriege teil, nach dessen Beendigung er Assistent bei Weiß wurde. Doch bald trieb es ihn wieder fort aus Berlin, um seine Gedanken über Erziehung zu realisieren, die er schon seit einem kurzen ersten Aufenthalt bei Pestalozzi (1805) in sich trug. Zu diesem Zweck gründete er 1816 eine Erziehungsanstalt in Griesheim bei Stadtilm, die er 1817 nach Keilhau bei Rudolstadt verlegte, wo sie noch heute blüht. 1831 ging F. nach der Schweiz, um neue Anstalten ins Leben zu rufen (Wartensee, Willisau, Burgdorf). Nach Deutschland zurückgekehrt lebte er von 1837—1844 in Blankenburg im Schwarzatal der Verwirklichung seiner neuen Ideen. Die folgenden Jahre wurden durch große Agitationsreisen ausgefüllt (Frankfurt a. M., Darmstadt, Dresden, Hamburg u. a.) und durch die Gründung einer Anzahl von Kindergärten. Endlich nahm er 1849 dauernd Wohnung in Liebenstein. Seit 1850 bewohnte er bis zu seinem Tode das in der Nähe liegende Jagdschloß Marienthal, das ihm der Herzog von Meiningen zur Verfügung gestellt hatte.

2. Im Jahre 1826 schrieb F. sein Hauptwerk „Die Menschenerziehung", von dem leider nur der erste Band erschienen ist. Kein vollständiges

pädagogisches System enthält diese Schrift, aber eine Fülle feinster psychologischer Beobachtungen und eine Unmenge überraschender pädagogischer Wahrheiten. Von ¶ Hegel und K. Chr. Fr. ¶ Krause beeinflußt gewann F. die Ueberzeugung, daß eine neue Epoche der Menschheitsentwicklung bevorstehe. Sein deutsches Volk reif zu machen für die anbrechende große Zeit, es durch Erziehung hinaufzuheben auf die neue Stufe, dazu fühlte sich F. berufen. In der Schweiz klärten sich während der 30er Jahre seine pädagogischen Anschauungen mehr und mehr. Immer deutlicher erkannte er, daß nicht die Schule, sondern nur das Haus, nur die Familie der Ort sein könnte, wo wahre echte Menschenbildung möglich sei. Die Familien zu befähigen, diese schwere Aufgabe zu lösen, das trat nun in den Mittelpunkt seiner Bestrebungen. Nicht Bücher wollte er zu diesem Zwecke schreiben, sondern einen großen zusammenhängenden Bildungsstoff wollte er schaffen, an dem sich jeder Einzelne selbsttätig durch Uebung und Verfeinerung aller Seelenkräfte zu den Höhen reinen Menschentums emporarbeiten könnte. Mit diesem Plan kam F. 1837 nach Blankenburg. Unter dem Namen einer „Autodidaktischen Anstalt" eröffnete er nun hier ein großes industrielles Unternehmen. Allmählich beschränkte er sich bei der Herstellung von Bildungsmitteln immer mehr auf die vorschulpflichtige Kindheit. All die unklaren Ideen von Höherbildung der Menschheit im ganzen versanken jetzt vor dem neuen engumgrenzten Ziele: das Kind gleich von seiner Geburt an angemessen zu beschäftigen. „Anstalt zur Pflege des Beschäftigungstriebes der Kindheit und Jugend" nannte er nun sein Geschäft; und in rascher Folge erschienen jetzt, durch Zeichnungen und Texte erläutert, seine „Gaben". Mit den einfachsten Festgestalten beginnen sie, mit Ball, Kugel, Würfel und Walze, aber in ihrer Gesamtheit bieten sie eine ungeahnte Fülle von Gestalten und Formen, von Anregungen und Beschäftigungen. — Um seine Spiele ins Leben, besonders in die schon zahlreich bestehenden Kleinkinderbewahranstalten einzuführen, hielt F. seit 1839 regelmäßige Bildungskurse für Kinderpfleger und -pflegerinnen in Blankenburg ab. Die öffentliche Meinung war sich damals noch nicht ganz klar darüber, ob eine Kleinkinderbewahranstalt besser von einem Mann oder von einer Frau geleitet würde. F. erkannte indessen immer deutlicher, daß die Frauen die berufenen Pflegerinnen der ersten Kindheit seien und daß ihr eigentlicher hoher Kulturberuf darin bestehe, schon die aufkeimende Menschheit mit Bewußtsein zu einem neuen höheren Menschentum emporzubilden. Mit begeisterten Worten rief er daher die deutschen Frauen und Jungfrauen auf zum Zusammenschluß, zu einem mächtigen Bund, damit durch Gewalt der Menge und allmählich auch durch Gewohnheit jede, auch die nachlässigste Mutter, gezwungen würde, ihre Kinder angemessen zu erziehen. Das war seine Absicht, als er am 28. Juni 1840 seinen „allgemeinen deutschen Kindergarten" begründete. Der Mittelpunkt dieses Riesenbundes sollte eine glänzende Anstalt werden, die F. in Blankenburg ins Leben rufen wollte, gleichsam eine Hochschule des weiblichen Geschlechts. Der gewaltige Plan scheiterte an Geldmangel. — Mit den Bildungskursen für Kinderpfleger hatte F. „Spielstunden" für Kinder verbunden, damit seine Schüler das praktisch anwenden lernten, was er ihnen in den theoretischen Stunden vortrug. Erst mehrere Jahre später entstand aus diesen ziemlich regellosen Spielstunden ein Kindergarten in unserm heutigen Sinne. — Der Verbreitung solcher Kindergärten widmete F. das ganze letzte Jahrzehnt seines Lebens. Nicht Selbstzweck sollten die Kindergärten sein, sondern nur Mittel zum Zweck: sie sollten Stätten der Anschauung werden für echte Kindererziehung. In ihnen sollten die Mütter für ihren hohen, heiligen Beruf lernen. Der Kindergarten sollte die Familie nicht überflüssig machen, sondern sie nur befähigen, wirklich ein Ort gegenseitig sich erhebender Menschenbildung zu werden. Alle Publikationen F.s verfolgen im Grunde diesen Zweck, freilich erst mit allmählich steigender Klarheit, von der Zeitschrift „die erziehenden Familien" (1826) an über das „Sonntagsblatt" (1838 u. 1840) bis zu den „Mutter- und Koseliedern" (1844).

3. F.s religiöse Ueberzeugungen schwanken in unbestimmtem Dämmerlicht. Wie bei so vielen großen, starken Naturen, greifen auch bei ihm in diesem Punkte zwei Welten ineinander: eine christlich-religiöse Gemütswelt und eine philosophische Verstandeswelt. — Von Jugend auf streng religiös erzogen, hat F., seinem sinnigen, tiefen Gemüte folgend, zeitlebens treu zur Kirche gehalten und rückhaltlos bekannt: „Alle und jede Erziehung, die sich nicht auf die christliche Religion, auf die Religion Jesu gründet, ist mangelhaft und einseitig". Nach den Aussagen derer, die seine pädagogischen Anstalten kannten, hat er auch in der Praxis stets nach diesem Wort gehandelt. Vom Kindergarten allerdings hat er, wie jeden Unterrichtsstoff, so auch die biblische Unterweisung ausgeschlossen. Das zog ihm den Haß der kirchlichen Reaktion zu, und 1851 verbot der Kultusminister von Raumer die Kindergärten für Preußen, weil sie „auf Heranbildung der Jugend zum Atheismus berechnet" seien. Fast 10 Jahre hat dieses Verbot bestanden, und erst jetzt sieht man allmählich ein, wie unrecht man dem Pädagogen F. damit getan hat. — Freilich wo nur sein Verstand, nicht sein Gemüt sprach, folgte F. dem mächtigen spekulativen Zuge der nachkantischen Philosophie, die Welt dem Göttlichen näher zu bringen und auf diese Weise Gott in jedem Punkt des Weltalls in lebendiger Wirksamkeit zu erfassen. Doch auch in seinem Streben, die alten religiösen Vorstellungen mit den neu erreichten Begriffen der Natur- und Geisteswissenschaften auszugleichen, ist er nie Pantheist oder Atheist gewesen. Am treffendsten läßt sich wohl seine ganze Weltanschauung mit dem Krauseschen Ausdruck „Panentheismus" bezeichnen: die Welt wird von einer lebendigen Einheit getragen und zusammengehalten. Sie ist ein Reich der Vernunft, ein großer Organismus. Darin herrscht eine unermeßliche Mannigfaltigkeit, die das Allleben an jedem Punkte neu und eigentümlich gestaltet. „Die selbstbewußte absolute Einheit", die Ursache ihrer selbst und zugleich die Grundursache des ganzen Alls, das ist für F. das höchste Wesen. Ein Wesen aber, das Selbstbewußtsein hat, nennen wir eine Persönlichkeit. Gott als

Persönlichkeit ist Geist, ein Geist, der sich als das einheitliche, alles vereinigende Subjekt weiß. Gott und Welt sind demnach nicht eins. „Alles Endliche ist in Gott, aber Gott selbst geht nicht in der Welt auf. In Gott ist die Welt, nicht außer Gott, denn er ist alles, was ist, sie ist aber ebensowenig Gott selbst, sondern nur in und durch Gott, gleich wie das Gedachte, in und außer dem Denkenden ist". So strebt F. nach einer Synthese der Transzendenz und Immanenz, wie er auch den modernen Evolutionismus der Naturwissenschaft mit seiner Emanationslehre, alles ist hervorgegangen aus dem Göttlichen, aus Gott, auszugleichen sucht. — Und wie offenbart sich Gott? Er ist das Leben an sich und ist daher überall gegenwärtig, demnach muß die Natur die erste Sach- und Tatoffenbarung Gottes sein. Im Materiellen offenbart sich Gott, das Unsichtbare im Sichtbaren, das Innere im Aeußeren. Nur auf dem Wege des Zurückschließens kann man auf die absolute Einheit zurückgehen. Gestalt ist für F. stets der Ausdruck eines inneren Lebens, daher seine sonst unverständliche Vorliebe für mathematische Figuren und „Festgestalten", daher der merkwürdig mathematische Charakter aller seiner Spiele und Beschäftigungen. Durch sie, durch die Stufenfolge seiner „Gaben", hoffte er eben „ein Abc und ein Einmaleins zu liefern, daß man endlich Gottes Sach- und Tatoffenbarung, die Natur, werde lesen lernen" und dadurch zu inniger Einigung gelange mit der Gottheit.

Eine Gesamtausgabe der Werke wird für die MG Paedagogica vorbereitet; — Gesammelte pädagogische Schriften. Hrsg. von Wichard Lange, 3 Bde., 1862—63; — Pädagogische Schriften. Hrsg. von Fr. Seidel, 3 Bde., 1883; — R. Eucken: Fr. F. als ein Vorkämpfer innerer Kultur (in: Gesammelte Aufsätze z. Philosophie u. Lebensanschauung, 1903, S. 97—102); — H. Goldschmidt: Was ich von F. lernte und lehrte, 1909; — Hermann Hagen: Fr. F. im Kampf um den Kindergarten, 1882; — Alex. Bruno Hanschmann: Fr. F., die Entwicklung seiner Erziehungsidee in seinem Leben, 1900[3]; — E. Heerwart: Wilhelmine, F.s erste Gattin (Nr. 2 d. Fröbel-Museum-Serie), 1905; — W. Lange: Zum Verständnisse Fr. F.s. Zwei Beiträge, 1849—50; — Berta v. Marenholtz-Bülow: Gesammelte Beiträge zum Verständnis der F.schen Erziehungsidee, 1877; — H. Morf: Ein Gründer und eine Gründung höheren Ranges (in: Dittes Pädagogium, 1894, S. 500 ff u. 564 ff); — Eugen Pappenheim: Fr. F.s Aufsätze aus den Jahren 1861—1893; — Ad. v. Portugall: Fr. F., sein Leben und sein Wirken (Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 82), 1905; — H. Pösche: F.s Menschenbildung als System, 1862; — Ders.: Fr. F.s Kindergartenbriefe, 1887; — Joh. Prüfer: Die pädagogischen Bestrebungen Fr. F.s in den Jahren 1836—42 (in: Mitteilungen d. Gesellschaft f. deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, 1909, S. 131—188); — R. Regmann: Fr. F.s Geistesart u. Philosophie, Diss 1907; — Hermann Reinecke: Fr. F.s Leben und Lehre, Bd. I, 1885; — J. Schulz: Die philosophische Grundlage der Pädagogik Fr. F.s, Diss 1905; — Friedr. Aug. Steglich: Ueber die pädagogische Idee F.s in ihrer philosophischen Begründung durch Frohschammer, Diss 1898. — E. Heerwart: Einführung in die Theorie und Praxis des Kindergartens, 1901; — A. Köhler: Die Praxis des Kindergartens, 3 Bde., I 1908[6], II 1907[4], III 1899[3]; — Berta v. Marenholtz-Bülow: Die Arbeit und neue Erziehung nach F.s Methode, 1875[2]; — Dies.: Handbuch der F.schen Erziehungslehre, 2 Teile, 1886; — Eugen Pappenheim: Grundriß der Kleinkinder- und Kindergartenpädagogik Fr. F.s, 1895; — Zeitschriften: „Kindergarten", herausgeg. v. deutschen Fröbel-Verband, 1860 ff; — Zeitschrift für das Kindergartenwesen, 1882 ff (Organ des Vereins für Kindergärten in Oesterreich); — Louis Walter: Fröbelliteratur, 1881. **Prüfer.**

Fröhlichianer nennen sich gewisse noch heut im Elsaß, in der Schweiz u. a. bestehende äußerst kirchenfeindliche baptistische Gemeinschaften („Neutäufer"), die in ihrem Ursprung auf Samuel Fröhlich (geb. 1808 im Argau) zurückgehen. Als abgesetzter Kandidat begann er im Anfang der dreißiger Jahre in der Schweiz seine Erweckungspredigt und schuf der neuen Bewegung besonders in Hauptwyl (Kanton Thurgau; seit 1833) einen Mittelpunkt. Die Gemeinschaft, deren Glieder dem Berufe der Apostel leben sollten, schied sich streng von dem in der „teuflischen" Kirche lebenden „ehebrecherischen Geschlecht"; die Wiedergeburt, zeitlich bestimmbar und hin und wieder durch äußere Mittel (Nadelstiche, Kreuzeinbrennen) befördert, wurde gefordert, die Glaubenstaufe durch Untertauchen in fließendem Wasser eingeführt, neben der Glaubensgerechtigkeit die Lohnidee stark betont, den Gläubigen völlige Sündlosigkeit (nach Röm 8_1) zugeschrieben; Schwören ist verboten; infolge der herrschenden biblischen Tradition sind biblische Gebräuche wie der Bruderkuß, Wahl durchs Los usw. üblich. Fröhlich wurden auch Wunderheilungen durch ¶ Exorzismus und Gebet zugeschrieben. — Der Pfarrer von Hauptwyl, J. A. Pupikofer (s. Literatur) griff zwar sofort literarisch ein, und die Regierung wies Fröhlich aus. Aber die Bewegung dauerte im Kanton Thurgau besonders unter der Handwerker-Bevölkerung fort und griff nach dem Elsaß über, zumal seitdem Fröhlich Anfangs der vierziger Jahre nach Straßburg übergesiedelt war und die Pietisten in Illkirch (bei Straßburg), dem Mittelpunkt der Bewegung im Elsaß, für sich gewonnen hatte. Die F. sind, besonders auch durch Auswanderung nach Amerika, in Deutschland und der Schweiz an Zahl sehr zurückgegangen, übrigens wegen ihrer Verwandtschaft mit andern „Taufgesinnten" statistisch schwer zu fassen. Die ungarischen ¶ Nazarener (seit etwa 1845) gehen in ihren Anfängen wahrscheinlich auf dieselbe Bewegung zurück und stehen noch heute mit den F.n in Verkehr.

J. A. Pupikofer: Die neue Kirche in der Schweiz, besonders in Hauptwyl, oder Darstellung der kirchlichen Bewegungen in Hauptwyl, samt einer Predigt über Taufe, Kindertaufe, Wiedertaufe und ein Glaubensbekenntnis der neuen Glaubensgesellschaft, 1834; — A. Frölich: Sektentum und Separatismus im jetzigen kirchlichen Leben der evang. Bevölkerung Elsaß-Lothringens, 1889, S. 23—35; — L. S. Szeberengi: Die Sekte der Nazarener in Ungarn (JpTh 1890, S. 484 ff). **Zscharnack.**

Frohschammer, Jakob (1821—1893), katholischer Theologe und spekulativer Philosoph, geb. zu Illkofen (Niederbayern), 1847 Priester, 1850 Privatdozent der Theologie in München, 1854 Professor der Philosophie ebendort, 1863 exkommuniziert. — F. war eine durchaus selbständige, ernste Natur. Wie er auf der einen Seite das Papsttum (Vatikanum, Syllabus) und den Thomismus energisch bekämpfte, so stand er auf der andern Seite seinen Mann ebensowohl gegen Karl Vogt (in: Menschenseele und Physiologie, 1855) wie gegen D. Fr. Strauß (in: Das neue Wissen und der neue Glaube,

1873) und war trotz Exkommunizierung weit entfernt, sich dem Altkatholizismus oder der evangelischen Kirche anzuschließen. Seine Selbständigkeit ließ ihn auf philosophischem Gebiet zu einem besonderen System gelangen, das mehrfache Darstellung in späterer Zeit, aber keine Nachfolge gefunden hat. Was für Hegel der Begriff, war für F. die Phantasie. Die Phantasie ist die große Zauberin, die alles Sein und Geschehen bewirkt. Sie ist nicht nur subjektiv ein Erkenntnismittel, sie ist vielmehr objektiv im Naturprozeß wirksam. Denn die Weltphantasie bringt, zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt, alles materiell Existierende hervor und erzeugt in dem Einzelbewußtsein die sich weiter gestaltende Individual-Phantasie, die ihrerseits wieder Mutter der im Völkerdasein sich auswirkenden Sozial-Phantasie ist. So wird die Phantasie zum Prinzip der Welt und des Weltgeschehens; sie lehrt das psychische Leben und die Außenwelt als wesenseins begreifen.

F. verfaßte u. a.: Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen, 1854; — Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft, 1868; — Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses, 1877; — Ueber das Mysterium Magnum des Daseins, 1891. — Autobiographie in: Deutsche Denker und ihre Geistesschöpfungen II. — Ueber F.: Ed. Reich: Weltanschauung und Menschenleben. Betrachtungen über die Philosophie F.s, 1884; — Bernh. Münz: Der Philosoph der Weltphantasie, 1894; — Ders.: Briefe von und über J. F., 1897; — Joh. Friedrich: J. F., 1896; — Attensperger: J. F.s philos. System im Grundriß, 1899; — Heinze: ADB, Bd. 49. **Heydorn.**

Froissart, Jean (1338—etwa 1405), als geistlicher und weltlicher Dichter und durch seine Reisen kenntnisreicher Chronist berühmt; seine Chroniques de France, d'Angleterre, d'Espagne, de Bretagne über die Jahre 1326—1400 und die Chroniques abrégées über die Zeit von 1322 bis 1378 sind trotz ihrer phantasiereichen Darstellung eine Hauptquelle für jene Zeit. F. war seit 1361 Hofkaplan in England, dann in den siebziger Jahren Sekretär beim Herzog von Brabant, 1393 Kanonikus von Lille und 1394 von Chimay.

KHL I, S. 1553; — KL² IV, S. 2061 f; — Potthast: Bibliotheca historica medii aevi, (1862) 1896², Bd. I, S. 472 ff; — Sein Roman Meliador ist 1897—1900 von Lognon neu ediert (3 Bde.), seine Chroniques in kritischer Ausgabe von Siméon Luce und Raynaud (1869—99, 11 Bde.); ¶ Sleidanus hatte 1537 einen lateinischen Auszug veranstaltet. **Zich.**

Froment, Anton (1508—1581), spielte eine wichtige Rolle in der ersten Zeit der Reformation in ¶ Genf. Er trat mit ¶ Faber Stapulensis und ¶ Farel in Verbindung und begleitete letzteren in die Westschweiz. 1532 eröffnete er in Genf eine Schule, in der er in einem Monat jedermann französisch lesen und schreiben lehren wollte. „Wer in besagter Zeit nicht lernt", so hieß es auf der Einladung, „braucht nichts zu bezahlen. — Auch heilt er viele Krankheiten umsonst". F. lehrte auch das Evangelium. Neujahr 1533 hielt er auf offnem Markte die erste evangelische öffentliche Predigt in Genf über Mtth 7_{15} f. — Mehrfach aus Genf verjagt, kehrte er doch, von Bern geschützt, immer wieder dahin zurück, spielte dort aber seit Farels und Virets Anwesenheit nur eine untergeordnete Rolle. F. hatte schon 1534 bei den Waldensern in Piemont und in der Dauphiné gewirkt. 1536 zog er als Reformator in den Bern gehörenden Landstrich Chablais und Faucigny. Juli 1537 wurde er Diakonus in Thonon. Aber häusliche Verhältnisse (Untreue seiner Frau) trieben ihn bald aus dem geistlichen Amt. 1552 ließ er sich zum Notar ernennen, wurde aber 1562 wegen Unzucht eingekerkert und verbannt; 1572 erst erhielt er die Erlaubnis zur Rückkehr nach Genf und 1574 zur Wiederaufnahme seines Notariats.

F.s Hauptwerk ist die Chronik: Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève, nouvellement convertie à l'Evangile, . . . par A. Froment. Mis en lumière par G. Revilliod, Genève 1854. — RE³ VI, S. 296 ff. **Choisy.**

Fromme Arbeiter, Name religiöser Genossenschaften: 1. Die von dem ehrwürd. Carlo Caraffa (1561—1633, bis 1595 Offizier, seit 1599 Priester und eifriger Volksmissionar in Neapel) 1601 zu Neapel zur Seelsorge unter den religiös verwahrlosten unteren Ständen gestiftete Weltpriesterkongregation der Pii operarii, 1621 approbiert; wenige Reste in Italien. — 2. Die Anfang des 19. Jhd.s in Capua zur Abhaltung von Volksmissionen gegründete Weltpriesterkongregation der Pii operarii, 1833 bestätigt, Mutterhaus in Rom. — 3. Die ¶ Calasantiner. — 4. Die belgischen „Feldkapläne der Arbeit" oder ¶ Aumôniers du travail. — 5. Die ¶ Arbeiter im Weinberg.

Zu 1: Heimbucher² III, S. 427 f. **Joh. Werner.**

Frommel, 1. Emil (1828—98), evang. Theologe. Geb. in Karlsruhe als Sohn des Malers und Kupferstechers Karl Ludwig F., wuchs er mit seinem jüngeren Bruder Max F. (s. u.) in einer ebenso künstlerischen wie entschieden christlichen Atmosphäre auf, wußte sich aber im Unterschied von diesem und seinen Eltern dem engen Pietismus und der lutherischen Separation fern zu halten. Auf den Universitäten Halle, Erlangen und Heidelberg hat er nur so viel Theologie in sich aufgenommen, als sich mit seinem biblischen, poesievollen Laienchristentum vertrug. 1850 Vikar in Altlußheim, 1853 Vikar ¶ Henhöfers, dessen Leben er später schrieb, in Spöck, 1854 Hof- und Stadtvikar, 1863 Stadtpfarrer in Karlsruhe, nahm er in weit zurückhaltenderer Form als sein Freund ¶ Beyschlag an den badischen kirchlichen Kämpfen (Streit um ¶ Schenkel) teil, und verließ den heißen Boden gern, um 1864 Pfarrer in Barmen zu werden. Die fünf Jahre im Wuppertal nötigten ihn zu einer ungemeinen Konzentration auf die Bibel, ließen aber den Künstler und Humanisten in ihm unangesprochen und unbefriedigt. 1869 als Garnisonpfarrer nach Berlin berufen, konnte er die Weite seiner Anlage und das Feuer seiner christlichen Seele ausleben, zunächst als Feldprediger im deutsch-französischen Krieg, dann 1872, zum Hofprediger ernannt, als Seelsorger und Hausfreund der bedeutendsten Kreise, im Staatsdienst, in Armee und Kunst. Durch und durch Gemütsmensch, mit einer Virtuosität der Einfühlung in alle Naturen und Bedürfnisse, mit einem geradezu glänzenden Humor, der die Grenzen des feinsten Taktes nie überschritt, ist F. in Berlin der nie erreichte Meister evangelischer, ebenso weltoffener wie gemütstiefer Seelsorge geworden, wofür seine gefeierten Kasual- und Tischreden und seine Briefe aus Amt und Haus klassische Zeugnisse bieten. Vertrauensmann ebenso des ersten Kaisers wie des Kutschers, der ihn fuhr, stets nur nach Anständigkeit der Gesinnung, nie nach Stand-

punkt oder Parteizugehörigkeit fragend, mit seiner dichterischen Subjektivität unfähig zu harten Kämpfen um die Weltanschauung, darum allem Parteitreiben und theologischen Zank von Herzen gram, wirkte er als die Verkörperung der Union zwischen Christentum und Humanität, Religion und Kunst, zwischen Kopf und Herz, Nord und Süd, in unvergeßlichem Segen. Er starb 1898 in Plön als Religionslehrer und Seelsorger der beiden ältesten Söhne Kaiser Wilhelms II. Seine Predigten: „Die zehn Gebote Gottes" (1857), „Das Gebet des Herrn" (1861), „In Fest- und Fastenzeit" (1872) und „Das Evangelium Lukas in Predigten und Homilien ausgelegt" (1895—97) zeichneten sich vorzüglich durch die unmittelbar biblisch-praktische, aller dogmatischen Lehrentwicklung und apologetischen Dialektik fremde, alle kasualen Beziehungen von Text und Zuhörern ausnutzende Richtung aus; selten wohl ist das Fabuliertalent so glücklich in den Dienst der Erbauung gestellt: wer gedankliche Vertiefung der christlichen Grundanschauung vermißte, konnte sich an die seine Rede von Anfang zu Ende durchziehenden Illustrationen, eigene und anderer Erlebnisse, Geschichten, Ausdeutungen, Veranschaulichungen halten. Inhaltlich zeigen die Predigten die ganze Sonnigkeit einer christlich verklärten Humanität, eines mit der Kultur und den Spitzen der Welt im Bunde lebenden schlicht biblischen Christentums. Da die persönliche Art des Predigers hier das Entscheidende, die Gedankenarbeit Nebensache ist, läßt sich aus diesen Predigten wenig lernen, weniger als aus den schärfer geschliffenen seines Bruders Max. Dagegen sind die lebensprudelnden Amtserinnerungen, die F. unter den Titeln: „Aus Lenz und Herbst", „Festflammen" und „In drei Stufen" in vielen Auflagen herausgab, von außerordentlichem Wert für die Selbstschau des Seelsorgers, außerdem als kirchengeschichtliche Quellen für ihre Zeit und Gesellschaft, die sie mit künstlerischer Plastik und liebenswürdigem Humor schildern, von hoher Bedeutung.

Vielleicht am bedeutendsten wird die Nachwirkung F.s als christlichen Volksschriftstellers sein. Seine Beiträge zu der mit Kögel und Baur seit 1880 herausgegebenen „Neuen Christoterpe" und seine in 11 Bänden erschienenen „Gesammelten Schriften, Erzählungen für das Volk, Aufsätze und Vorträge" und 3 Bände „Erzählungen, Gesamtausgabe" zeigen ihn als den Meister christlicher Erzählerkunst, der die viel gerügte christliche Absichtlichkeit und abstrakte Religiosität nicht einmal als Versuchung kennt, die glücklichste Verbindung volkstümlicher, selbstverständlicher Frömmigkeit und tiefgründigen, feingebildeten Humors darstellt. „Der Heinerle von Lindelbronn" und „Aus dem untersten Stockwerk" dürften neben den Erinnerungen an den alten Kaiser in Gastein den besten Proben deutscher Erzählerkunst an die Seite zu stellen sein.

So wird denn auch das weit angelegte, von seiner Familie herausgegebene „Frommel-Gedenkwerk", das manche Nachträge zu den von ihm veröffentlichten Predigten und Kasualreden, besonders aber biographische Erinnerungen, Ansprachen, Briefe liefert, von vielen zum Segen gelesen, weil es den Stempel einer selten harmonischen, ästhetisch gestimmten, aber transzendent gerichteten, ebenso volkstümlichen wie durchgebildeten Christlichkeit überall an sich trägt.

Das Frommel-Gedenkwerk, herausgegeben von der Familie, 1900 ff. Daraus die beiden ersten Bände: Frommels Lebensbild. Von seinem Sohne Otto F., 1900 und 1903; — Konrad Kayser: Emil Frommel, 1898 (badische Erinnerungen); — F. Schöttler: Emil Frommel, 1898 (Wuppertäler Erinnerungen); — In der ChrW hat F. B.[lanckmeister] 1888, Sp. 309 „Emil Frommel und seine Schriften", Adolf Schmitthenner 1900, Sp. 735 ff. 1903, Sp. 208 sein Leben vortrefflich gewürdigt, Hermann Scholz 1897 ungemein treffsichere „Erinnerungen an Emil Frommel" veröffentlicht. **Baumgarten.**

2. Gaston Eduard (1862—1906), reformierter Theologe.

a) Sein Lebensgang; — b) Seine Theologie.

a) F. ist in Altkirch (Elsaß) geboren. Die Familie war aus Baden eingewandert, verwandt mit Emil und Max F. Nach dem deutsch-französischen Krieg ließ sich F.s Vater als Landwirt in Avenches (Waadtland) nieder. In der Absicht, aus reiner Freude an der Natur heraus Kolonist in Algier oder Amerika zu werden, besuchte F. die Tierarzneischule in Bern. Die Entscheidung für die Theologie war die Frucht einer religiösen Krisis während eines Aufenthalts bei Pfarrer Stockmayer in Hauptweil, wo er Genesung von einem Herzleiden fand. In der Rede, mit der er sein erstes Pfarramt antrat, hat er dieses für das Verständnis seiner Theologie wichtige Erlebnis geschildert (vgl. Godet, S. 12 f). F. studierte nun Theologie in Neuchâtel, Erlangen und Berlin (1883—1887). In Berlin setzte seine in literarischen Kreisen viel beachtete schriftstellerische Tätigkeit ein mit den zuerst in der Revue chrétienne veröffentlichten Essays über H. F. Amiel (¶ Dichter und Denker des Auslandes) und Pierre Loti. An das Studium in Deutschland, wo F. H. R. ¶ Frank in Erlangen am tiefsten auf ihn gewirkt hatte, schloß sich ein Aufenthalt in Paris, worauf er 1888 in Marsauceux-Nonancourt (Eure et Loire) Pfarrer wurde. Dann setzte er seine Studien und literarischen Arbeiten in England und Genf fort, wurde 1892 Pfarrer der Eglise libre in Missy-Grandcour (Waadtland), 1893 Pfarrer der Union nationale évangélique in Genf, 1894 hier Nachfolger Aug. ¶ Bouviers an der Universität auf dem Lehrstuhl für systematische Theologie, den er bis zu seinem in Frontenex bei Genf erfolgten Tod inne hatte.

b) F. hat im theologischen Nachwuchs des Protestantismus der französischen Schweiz und Frankreichs tiefe Spuren hinterlassen. Seinen Einfluß verdankte er der seelsorgerlichen Treue, mit der er sich um den einzelnen Studenten annahm, dem reichen Innenleben von seltener religiöser Tiefe, das aus seiner Person und seinem Wort sich offenbarte, und besonders der Eigenart seiner Theologie, die bei allem Festhalten an den konservativen Grundpositionen modernen Stimmungen und Fragestellungen mit feinem Verständnis entgegenkommt. Der Ausgangspunkt seiner Dogmatik liegt in der religiösen Erfahrung, deren Objekt Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, deren Form die Verpflichtung ist. Ihren Normaltypus bietet das Leben des Apostels Paulus. F.s zahlreiche Arbeiten sind feinsinnige Skizzen religiöser Biologie, in denen er die Phänomene der Bekehrung, der Vergebung, des Gebets, der Ekstase usw. mit einer reichen Kenntnis des menschlichen Herzens studiert und aus ihnen den ver-

pflichtenden Appell an das Gewissen, den impératif de conscience, ableitet. Auf die psychologische Analyse des Inhalts der religiösen Erfahrung mit ethisch-religiöser Zuspitzung beschränkt sich sein dogmatisches Interesse. „Meine Dogmatik hat zwei Teile, — pflegte er zu sagen — einen zweiten, auf den ich mich niemals einlasse, und einen ersten, der allein auf der Erfahrung beruht." Auf die dem unmittelbaren persönlichen Erleben fern gerückten Probleme der Kosmogonie und Eschatologie ging er so wenig ein als auf Einleitungsfragen und historische Schwierigkeiten. Aus dieser einseitig intuitiven Anlage stammt die Stärke, aber auch die Schwäche der Theologie F.s. Es fehlt ihr der geschichtliche Sinn. So meisterhaft er der psychologischen Vermittlung und der organischen Entwickelung des religiösen Erlebnisses im einzelnen Menschen nachzugehen weiß, so unsympathisch ist ihm die Anwendung des Entwickelungsgedankens auf die Religionsgeschichte. Während er in William ¶ James und den Vertretern der religionspsychologischen Schule in Amerika und England Bundesgenossen sah, bekämpfte er die Religionsphilosophie Aug. ¶ Sabatiers als eine Gefahr für die Frömmigkeit und die Sittlichkeit. Er fürchtete von der Evolutionstheorie eine Entleerung der Begriffe Fall und Erlösung, Sünde und Gnade, die dem Kreuz Christi seinen universalen und absoluten Wert nehme. Die Geschichte seiner eigenen Bekehrung war für ihn das Schema der religiösen Geschichte der Menschheit. Er war ein Geistesverwandter ¶ Pascals und Alex. ¶ Vinets. Auch in seinen kirchlichen Ueberzeugungen ist die Verwandtschaft mit Vinet unverkennbar. In der Organisation der waadtländischen Freikirche schätzte er die gesündeste und lebensfähigste Form für den französischen Protestantismus. Als sein Vetter Frank ¶ Thomas 1898 aus der Genfer Nationalkirche austrat, beteiligte sich F. mit ihm an der Gründung der Association chrétienne évangélique (15. Dezember 1898). Seinem Einfluß ist es hauptsächlich zu verdanken, daß in ihre Statuten mit den Worten Joh 3_{16} und Matth 16_{24} ein religiöses und nicht ein dogmatisch formuliertes Glaubensbekenntnis aufgenommen wurde. Weil er in der Association chrétienne évangélique in Genf eine geistige Heimat fand, brachte er es über sich, den verlockenden Ruf nach Lausanne als Nachfolger ¶ Bovons an der Fakultät der freien Kirche abzulehnen.

F. hat keine Gesamtdarstellung seiner Theologie hinterlassen. Seine zahlreichen Veröffentlichungen sind in Zeitschriften und Broschüren zerstreut. Am instruktivsten für die Kenntnis seiner Eigenart sind außer den Esquisses contemporaines (1891) die Schriften: Le danger moral de l'évolutionisme, 1898; — La situation religieuse et ecclésiastique à Genève, Appel en faveur d'une solution pratique, 1898; — In Memoriam, César Malan fils, 1900; — Bedingungen des christlichen Glaubens in der Gegenwart (Hefte zur ChrW 20); — La psychologie du pardon, 1905; — La prière chrétienne, ses conditions morales et psychologiques, 1905. — Von der Gesamtausgabe seiner Schriften liegen bis jetzt (1907—09) folgende Bände vor: Etudes littéraires et morales; Etudes morales et religieuses; Etudes religieuses et sociales; Etudes de théologie moderne. — Ueber F.: G. Godet: G. F., 1906. **Lachenmann.**

3. Max (1830—1890), evang. Theologe, geb. in Karlsruhe, Bruder von Emil F. Schon in seiner Heimat pietistisch beeinflußt, wurde er als Student in Leipzig und Erlangen zum konfessionellen Lutheraner; dies veranlaßte ihn, aus der unierten Landeskirche Badens auszutreten. Er war dann Prediger in mehreren separierten lutherischen Gemeinden Preußens und von 1858 an in Ispringen bei Pforzheim, 1865 löste er und seine Gemeinde das Band mit den preußischen ¶ Altlutheranern, 1880 folgte er einem Rufe in die lutherische Landeskirche Hannovers als Generalsuperintendent in Celle. Als Verfasser zahlreicher Andachtsbücher steht er noch heute bei streng konfessionellen Lutheranern in hohem Ansehen.

F. vf. u. a.: Die Kirche der Zukunft und die Zukunft der Kirche, 1869; — Charakterbilder zur Charakterbildung, 1881; — Einwärts, aufwärts, vorwärts, Pilgergedanken und Lebenserfahrungen, 1886[3]; — Herzpostille, Evangelienpredigten, 1890[4]; — Hauspostille, Epistelpredigten, 1897[4]; — Pilgerpostille, 1890. — Ueber Fr.: E. Chr. Achelis: ADB Bd. 49, S. 202 ff. **Andrae.**

Fronleichnam, Frauen von, ¶ Adoration, 2.

Fronleichnamsfest (Fest des Leibes Christi, festum corporis Christi). Den äußern Anlaß zur Einsetzung dieses Festes gaben die Visionen der Lütticher Nonne Juliane von Mont-Corneillo, die bei ihrem ekstatischen Beten in der Mondscheibe eine Lücke sah und die Offenbarung empfing, daß im jährlichen Festzyklus der Kirche noch ein Fest zur Verherrlichung des Wunders der Transsubstantiation (¶ Abendmahl: II, 6) fehle. Bischof Robert bestimmte 1246, daß ein entsprechendes Fest am Donnerstag nach Trinitatis gefeiert werden sollte. Es blühte jedoch erst recht auf, als der Lütticher Archidiakonus Pantaleon 1261 als ¶ Urban IV den Stuhl Petri bestieg und auf Drängen der Lütticher Kreise 1246 in einer Bulle, die 1311 von Clemens V auf dem Konzil von Vienne nochmals feierlich verkündigt wurde, allen Christen befahl, das Fest am Donnerstag nach der Pfingstwoche zu feiern. Von einer Prozession ist anfangs noch nicht die Rede; erst Johann XXII ordnete sie an; bald wetteiferten dabei kirchlicher Pomp und weltliches Gepränge. Hatte schon Urban IV den Teilnehmern an dem Feste reiche Ablässe bewilligt, so fügte Martin V und Eugen IV neue hinzu. So wurde das Fest das glänzendste und volkstümlichste der katholischen Kirche. Luther bekämpfte es als schriftwidrig und gotteslästerlich. Dagegen verstärkte das ¶ Tridentinum den dem Feste von vornherein eigentümlichen demonstrativen, provokatorischen und propagandistischen Charakter: „Und zwar soll die siegreiche Wahrheit so über die Lüge und Ketzerei triumphieren, daß ihre Gegner beim Anblick solchen Glanzes und bei solchem Jubel der gesamten Kirche niedergestreckt, gelähmt und gebrochen vergehen oder in Scham und Erröten endlich zur Vernunft kommen." — ¶ Feste: III, 1, ¶ Adoration, 2, ¶ Abendmahl: II, 6.

KL[2] IV, S. 2062 ff; — KHL I, S. 1554 f; — RE[3] VI, S. 298 ff; — C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1901[2], S. 221. **O. Clemen.**

Fronto, Marius Cornelius (gest. nach 175 n. Chr.), Rhetor, aus Cirta in Numidien gebürtig, gewann in Rom als Lehrer der Beredsamkeit solches Ansehen, daß ihm Kaiser Antoninus Pius die Erziehung seiner Söhne ¶ Marcus Aurelius und Lucius Verus anvertraute, und daß er Senator und Konsul (143) wurde. Sein Streben war, die griechische Sophistik mit

ihrer alles verflachenden Phrase auszurotten und die römische Sprache wieder zu ihrer alten Einfachheit zurückzuführen. Dabei verfiel er oft in den Fehler pedantischer Altertümelei. Er steht neben ¶ Celsus, ¶ Lucian v. Samosata u. a. Christentumsgegnern dieser Zeit als einer der ersten einflußreichen literarischen Bekämpfer der neuen Religion, dessen Angriffe noch ¶ Minucius Felix abwehrte.

Gesamtausgabe von S. A. Naber, 1867; — M. Schanz: Geschichte der röm. Literatur, Bd. III, 1905²; — Th. Mommsen: Die Chronologie der Briefe F.s (Hermes 1874); — Seinen Briefwechsel mit Mark Aurel hat A. Mai 1815 in einem Palimpsest entdeckt. **Preuschen.**

Froude, 1. James Anthony (1818—94), englischer Geschichtsschreiber, ursprünglich Theologe, 1842 Fellow des Exeter-College in Oxford, war unter dem Einfluß ¶ Newmans, der mit seinem älteren Bruder Richard Hurrel F. (s. 2) sehr befreundet war, schriftstellerisch im Sinne der Oxforder Bewegung tätig (¶ England: II, 1), fiel aber durch Herausgabe von The Nemesis of Faith (1849²) von ihr ab und schied aus seiner Stellung an der Universität und aus dem geistlichen Stande aus. Er bewies eine unabhängige, wenn auch oft willkürliche Geschichtsauffassung in den 12 Bänden seiner History of England from the Fall of Wolsey to the Defeat of the Spanish Armada (1856—70). Seine Short Studies on great Subjects (1867—85, 4 Bde.) zeigen seine geistvolle, von Carlyle beeinflußte Schreibweise am glänzendsten. Er wurde der Biograph seines Freundes Carlyle, das Bild seines Helden keineswegs durch Schmeichelei verfälschend (Reminiscences, 1881; Mrs. Carlyles Letters, 1883; Life of Carlyle, 1882). Seit 1892 Professor der neueren Geschichte in Oxford, gab er heraus: Life and Letters of Erasmus, 1894; — Lectures on the Council of Trent, 1896. **Wollschläger.**

2. Richard Hurrell (1803—36), englischer Theologe, hervorragender Teilnehmer an der Oxforder Bewegung (¶ England: II, 1) zur Katholisierung der englischen Staatskirche. Geboren zu Dartington (Devonshire), wurde F. 1826 Fellow, 1827 Tutor des Oriel College in Oxford, 1829 ordiniert, verfaßte den 63. der Tracts for the Time (erst nach seinem Tode herausgegeben), wandte aber das Ideal einer Herstellung des Alten, Katholischen nicht nur gegen die protestantischen Elemente des heimischen Kirchentums, sondern von 1832 an, nachdem er von einer mit ¶ Newman unternommenen Romreise völlig enttäuscht zurückgekommen war, ebenso gegen die römische Kirche als eine Verbildung der „primitiven Kirche". F.s Nachlaß wurde unter dem Titel Remains 1838/39 veröffentlicht (Vorrede Newmans; Biographie).

Dictionary of National Biography XX, 1889, S. 290 f; — RE³ XX, S. 22 ff. **M.**

Fruchtbarkeitsmagie ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 c β.

Frühmesse ¶ Messe.

Frühwirth, Andreas, Dominikanermönch, geb. 1845 zu St. Anna am Aigen (Steiermark), trat 1863 in den Orden. Er wurde Lehrer der Theologie im Ordenshause zu Graz, 1880—1891 Provinzial der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz, 1891 Generalmagister des ganzen Ordens und als solcher Konsultor des hl. Offiziums. 1908 ernannte ihn der Papst zum Nuntius in München. Seine Wahl wurde in deutschen katholischen Kreisen besonders deshalb begrüßt, weil seine Muttersprache das Deutsche ist. **Küry.**

Fry, Elizabeth (1780—1845), Begründerin der neueren ¶ Gefangenenfürsorge an Frauen, geb. 1780 als Tochter des Gutsbesitzers Gurney, gründete eine Freischule für verwaiste Mädchen, heiratete 1800 den Londoner Kaufmann F., lernte 1813 die traurigen Zustände im Frauengefängnis zu Newgate kennen, begann unter den Gefangenen religiös zu wirken, zugleich aber für Verbesserung ihrer Lage im Gefängnis und nach der Entlassung zu arbeiten, besuchte die Gefängnisse nicht nur Großbritanniens, sondern auch des Kontinents, fand Unterstützung u. a. bei ¶ Bunsen und Friedrich Wilhelm IV von Preußen, und wirkte auf ihren ausgedehnten Reisen zugleich für viele andere gemeinnützige Zwecke (Sklavenbefreiung, Bekämpfung des Opiumhandels, Dienstbotenfürsorge), ein vielbewundertes Vorbild christlicher ¶ Liebestätigkeit. Sie starb zu Ramsgate. Ihrer Konfession nach war sie Quäkerin.

Unter ihren Schriften sind zu nennen: Observations on female prisoners, 1827; — Andachtsbuch: Texts for every Day in the Year, 1831. — Ueber E. F.: Memoirs of the life of E. Fr., 1847, deutsch 1850 als Heft 2 der „Lebensbilder aus der Geschichte der inneren Mission". — Pitman: E. F., 1884. **M.**

Fryth, John, ¶ Frith.

Fürbitte ¶ Gebet: IV. — Fürbitte für die Toten ¶ Begräbnis: II, 3.

Fürsorge für Gefangene ¶ Gefangenenfürsorge.

Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung. (Ihre Geschichte ¶ Liebestätigkeit, geschichtlich. Ueber Asyle für Obdachlose ¶ Wohlfahrtspflege.)

1. Wanderarme: a) Soziale Herkunft und Bedeutung; — b) Gesetzgebung, Naturalverpflegung und Wanderarbeitsstätten; — c) Herbergen zur Heimat, Gewerkschaftshäuser; — d) Arbeiterkolonien; — 2. Auswanderermission; — 3. Die regelmäßig wandernde Bevölkerung: a) Sachsengänger; — b) Hollandgänger und Ziegler; — c) Kanal- und Eisenbahnarbeiter; — 4. a) Flußschiffermission; — b) Seemannsmission.

1. a) Das Heer der Wanderarmen ist mannigfach abgestuft, von dem reisenden Handwerksburschen und arbeitslosen Industriearbeiter bis zum Gewohnheitsbettler und bis an die Grenze des Verbrechertums. Nach neueren Forschungen ist ein überraschend großer Verhältnisteil der eigentlichen Landstreicher (Kunden) geisteskrank. Die unregelmäßigen Saisongeschäfte und die periodischen Wirtschaftskrisen lassen den Strom der Wanderarmen zeitweilig anschwellen. Im deutschen Reich schwankt ihre Zahl zwischen 70 000 und 200 000, die zum Unterhalt jährlich 25—73 Millionen Mark brauchen, d. h. in den meisten Fällen zusammenbetteln. Die Innungsgeschenke kommen allen Wandernden des betreffenden Handwerks zu, reichen aber nicht zum Lebensunterhalt aus. Die Gewerkschaften dagegen unterstützen nur ihre Mitglieder, mit 2 Pfennig für den Kilometer bis zu 1 Mark für den Tag. Außerdem haben sie die wichtigen Arbeitslosenzählungen eingeführt (1908 : 144). Wirkliche Hilfe ist erst von einer allgemeinen Arbeitslosenversicherung zu erwarten.

1. b) Nach § 361 des Reichsstrafgesetzbuches werden Bettelei und Obdachlosigkeit bestraft. Aber Zehntausende sind gezwungen, zu betteln, wenn sie nicht verhungern wollen. Diesem un-

erträglichen Zustande hilft auch das Unterstützungswohnsitz-Gesetz (nicht eingeführt in Bayern und Elsaß-Lothringen) nicht ab, dessen § 28 die Sorge für mittellose Wanderer den Ortsarmen-Verbänden überträgt, die dem aber nicht gewachsen sind. Die große Wanderarmenwelle nach dem Krach der Gründerzeit rief seit 1880 die Vereine gegen Armennot und Bettelei (V. Böhmert in Dresden) sowie die Naturalverpflegstationen (Amtmann Huzel in Blaubeuren) hervor. Seit 1884 versucht v. ¶ Bodelschwingh ein Stationennetz über ganz Deutschland auszuspannen (der barmherzige Holzstall). Da aber die Organisation nicht einheitlich durchgeführt werden konnte, gingen die kleinen Stationen wieder ein (1890: 1957, 1900: 1287 Stationen). Dem unermüdlichen Andringen v. Bodelschwinghs für seine Brüder von der Landstraße ist das Wanderarbeitsstättengesetz für Preußen (29. Juni 1907) zu verdanken. Für Elsaß-Lothringen tritt am 1. April 1910 eine umfassende Regelung des gesamten Wanderarmenwesens in Kraft. Eine gerechte und individualisierende Fürsorge wird erst möglich sein, wenn das ganze Reich mit Wanderarbeitsstätten und zentralisierten Arbeitsnachweisen versehen ist, von denen die Arbeitswilligen aufgesaugt, die Kranken zur Versorgung, die Arbeitsscheuen zur Zwangsarbeit ausgeschieden werden.

1. c) Schon 1844 hat Wichern auf die Herbergen als Verderber der Handwerksburschen hingewiesen. Der Jurist Cl. Th. Perthes begann, dem Elend abzuhelfen; er eröffnete 1854 in Bonn die Neue Herberge zur Heimat. 1869 gab es bereits 60 Herbergen christlichen Charakters. Seit 1886 besteht der Deutsche Herbergsverein. 1908 gibt es in Deutschland 454 Herbergen zur Heimat, deren Hausväter meistens in Brüderhäusern der Innern Mission vorgebildet sind. Es fanden 1908 Unterkunft: 2 587 544 Durchreisende in 3 799 478 Nächten und 34 456 Kostgänger in 747 550 Nächten. Zu Weihnachten werden in den Herbergen (und Arbeiterkolonien) etwa 50 000 Wanderarme beschenkt, während Tausende noch zurückgewiesen werden müssen. In den segensreichen Herbergssparkassen werden jährlich für etwa 40 000 Mark Sparmarken ausgegeben. — Seit 1900 befinden sich die Herbergen z. H. in einer Krisis, unter der die kleineren zu leiden haben. 1903 verweigerte der preußische Oberkirchenrat eine Kollekte für den Herbergsverein, weil „dessen Arbeiten wesentlich dem sozialen Gebiet angehören". Die christlichen Gewerkschaften verlangen eine gründliche Reform der Herbergen z. H., werden wohl aber eigene Herbergen gründen, wie die freien Gewerkschaften, die (1908) 48 teilweise musterhaft eingerichtete Zentralherbergen und 255 Herbergen beim Gastwirt haben. — Ueber die kath. Gesellenhospize ¶ Charitas, 4.

1. d) Für arbeitswillige Heimatfremde gründete Pastor v. Bodelschwingh 1882 in der Senne bei Bielefeld die Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf. 1886 gibt es 14, 1908 einschließlich der in London 35. Sie gehören dem bereits 1882 geschaffenen „Zentralverband deutscher Arbeiterkolonien" an (darunter 4 katholische von Franziskanern und Trappisten geleitete). Dazu kommt eine jüdische in Weißensee-Berlin. Nur 3 Kolonien beschäftigen ihre Insassen industriell, die übrigen landwirtschaftlich. 1905 betrug ihr Grundbesitz 6717 ha mit beträchtlichem Viehbestand. 1908 gab es 4697 Plätze mit einem Höchstbestand von 12 587 (darunter 8369 evangelische und 4106 katholische) und einem Niedrigstbestand von 3089 Kolonisten, die an 1 093 348 Arbeitstagen beschäftigt waren; in feste Stellen kamen von 11 754 Entlassenen 1903. Die Arbeiterkolonien brauchen staatlichen Zuschuß, da die Leute ungeschult sind und der Ertrag des urbar zu machenden Oedlandes gering ist. — Die Heimatkolonien (Pastor Cronemeyer-Bremerhaven seit 1886) suchen tüchtige Kolonisten durch Erbpacht und Genossenschaftsbetrieb seßhaft zu machen. Auch die Männerheime der Innern Mission, die in Verbindung mit Schreibstuben für Stellenlose bestehn, suchen ihre Insassen in feste Stellung zu bringen. Für die ganz Gesunkenen sorgen jetzt nur die Männerheime der Heilsarmee (1908: 7) und einzelne Unternehmungen wie die rasch sich vergrößernde Strandmission Emil Meyers in Hamburg, Richardstraße. Für die Berliner Obdachlosen hat v. Bodelschwingh im Kreise Oberbarnim 3 Kolonien nach Altersunterschieden eingerichtet (Gnaden-, Lobe- und Hoffnungstal).

‡ Der Wanderer, seit 1884, hg. von P. K. Mörchen, Verzeichnis der Arbeiterkolonien in jedem Heft; — ‡ Bruder Straubinger: Spalt b. Nürnberg, Halbmonatschrift in Kundensprache; — ‡ Cl. Th. Perthes: Das Herbergswesen der Handwerksgesellen, (1855) 1883[3]; — — H. Ostwald: Die Bekämpfung der Landstreicherei, 1903; — Dr. med. K. Wilmanns: Zur Psychopathologie des Landstreichers, 1906; — ‡ J. Weydmann: Die Wanderarmenfürsorge in Deutschland, 1908.

2. Die Auswandererziffer stieg in Deutschland 1881 auf etwa 220 000, 1901 fiel sie auf etwa 22 000. Dafür ist die Ziffer der Rückwanderung ungeheuer gestiegen (1907 allein über Bremen und Hamburg mit Einschluß der Nichtdeutschen 217 000). Die Hafenmissionen der 70er Jahre in Hamburg und Bremen sind der Ausgangspunkt für die Auswanderer- wie für die Seemannsmission. Seit 1882 besteht die ev.-luth. Auswanderermission in Hamburg als gemeinsames Unternehmen der deutsch-luth. Kirchen. Für Einwanderer gibt es in amerikanischen Häfen „Deutsche Gesellschaften", in New-York seit 1784, sowie Emigrantenhäuser. — Die Auswanderermission sorgt für den kirchlichen Zusammenhang bei der Uebersiedlung von der alten Heimat zur neuen, in einem zwar kurzen, aber oft für die Gesundheit Leibes und der Seele entscheidenden Zeitraum. Sie begutachtet Auswanderungspläne und warnt vor leichtfertiger Auswanderung. Sie übernimmt auch alles Geschäftliche (Fahrkarten, Gepäck, Ausweispapiere, Geldwechsel, sichere Unterkunft). Sie übernimmt jedoch keine Pflegschaft für Entgleiste; solche über See zu schicken, ist gefährlich; vier Fünftel von ihnen kommen um. — Ueber den kath. St. Raphaelsverein für Auswanderer ¶ Charitas, 6.

A. Schröter: Die kirchliche Versorgung der Ausw., 1890; — Th. Schäfer: Leitfaden d. J. M., 1903[4], § 58; — E. C. Dittmar: Die Einwanderung gebildeter weibl. Erwerbsbedürftiger nach den V. Staaten; m. Anh.: die Einw. junger Männer, 1909.

3. a) Sachsengänger (auch Ernte-, Aust-, Ostgänger), landwirtschaftliche Wanderarbeiter, haben zwar eine Heimat, arbeiten jedoch den größten Teil des Jahres in der Fremde, früher bloß auf den großen Gütern des Ostens und den Rübenfeldern der Prov. Sachsen, jetzt auch auf

den Aeckern Westeuropas. Der Sachsengänger deutscher Herkunft ist in der Industriearbeiterschaft aufgegangen. Die nötigen 300 000 Arbeitskräfte, hauptsächlich junges Volk im Alter von 18 bis 25 Jahren, werden von Agenten aus dem Gebiete, das vom Niemen und den Karpathen begrenzt wird, gezogen. Allen ausländischen Arbeitern ist der Aufenthalt im Deutschen Reich vom 21. Dezember bis 31. Januar verboten, auch wenn sie feste Stellungen inne haben; seit 1907 müssen sie besondere Legitimationskarten haben; solange der Arbeitgeber diese zurückbehält, finden sie keine andre Arbeit (1909 diplomatischer Einspruch der italienischen Regierung). Der gesetzlichen Ausnahmestellung entspricht die gesellschaftliche. Was das Gesetz über Unterkunfts- und Schlafräume, Schulbesuch der Kinder und Sonntagsruhe vorschreibt, wird vielfach nicht durchgeführt. Das Verantwortlichkeitsgefühl der Arbeitgeber und Aufseher muß geweckt werden. ¶ Landarbeiter. — 3. b) Die Fürsorge für die Hollandgänger hat der Zentralausschuß für die Innere Mission und das Konsistorium der Prov. Hannover übernommen, aus der jährlich viele Hunderte, früher bis 5000, Saisonarbeiter nach den Torfgruben und Wiesen Hollands wandern. Von 1849 ab besuchte sie Pastor Lenhartz unter Wicherns Einfluß auf ihren Arbeitsplätzen, jetzt tun das die Geistlichen der Heimatgemeinden, die auch die wirtschaftlichen Verhältnisse und Wohnungen der Hollandgänger wesentlich gebessert haben. — Ueber 10 000 Ziegler aus Lippe werden von den Geistlichen ihrer Landeskirche in der Fremde pastoriert. Pastor Zeiß in Schwalenberg sammelte aus ihnen den ersten ev. Gewerkverein. — Für diese alle und für die Flußschiffer hat der Zentralausschuß f. d. J. M. den „Wegweiser zur Heimat" als Erbauungsbuch herausgegeben. — 3. c) Die Eisenbahn- und Kanalarbeiter gelten vielfach als der Abschaum des Volkes, oft hört man von ihren Gewalttätigkeiten. Zuerst denken wir jedoch daran, wie unverhältnismäßig viele von ihnen erkranken, verstümmelt werden, ihr Leben verlieren; unsre Verkehrskultur ruht auf ihren Opfern. Die Regierungen (zuerst die württembergische) sorgen jetzt für Baracken mit Schlaf-, Wirtschafts- und Leseräumen und steuern damit dem größten Uebel, den Schnapsbudiken. Nachdem infolge des ersten Wittenberger Kirchentages einzelne Reiseprediger ausgezogen waren, übernahmen später die zuständigen Kirchen und Vereine für Innere Mission die kirchliche Versorgung.

4. a) Fluß- und Kanalschiffermission. Die deutsche Binnenschiffahrt umfaßte 1902: 23 949 Kähne und zahlte über 55 Millionen Mark Löhne aus. Durch Berlin allein fahren jährlich etwa 40 000 Kähne. Wohl die Hälfte der Schiffer hat einen ständigen Wohnsitz, die anderen schreiben sich nach dem Steuerort. Die Verheirateten führen ein geordnetes Familienleben; die unverheirateten Schiffsknechte und Schiffsjungen sind allen Gefahren des Wanderlebens ausgesetzt. — Die verstreuten Anfänge einer Flußschiffermission seit 1878 führten 1902 zu der „Vereinigung zur kirchlichen Fürsorge für die Fluß- und Kanalschiffer" in Berlin, bald zu Vereinigungen in andern Uferbezirken, deren gemeinsamer Mittelpunkt die „Deutsche Konferenz für Flußschifferseelsorge" ist. Es besteht ein christlicher Bootsmannsverein und der Jünglingsverein „Gute Fahrt" (1907). Ein Schiffergemeindehaus mit Bootsmannsheim und Kinderklinik ist geplant. Arbeitsnachweise und Rechtsauskunftstellen sind vorhanden. In Berlin gibt es eine schwimmende Kirche mit Schifferheim, größere Schifferheime in Hamburg-Dovenfleeth, Magdeburg-Werder, Ruhrort usw. 1909 gibt es um Berlin 3 Kinderhorte mit etwa 6000 Schifferkindern; Schifferkinderheime in Teltow (30 Betten) und Breslau (1909). — Kath. St. Nikolaus-Schifferverband ¶ Charitas, 4 Schluß. — 4. b) Seemannsmission. Ihr Anfänger und der Erfinder ihrer verschiedenen Hilfsmittel ist der englische Seeoffizier und spätere Prediger Charles George Smith (seit 1803). Als Arbeit an den Söldnern der Kriegsmarine wurde die Seemannsmission in England außerordentlich volkstümlich. In den skandinavischen Ländern (1864 Pastor Storjohann-Norwegen) wird sie von den Kirchen getragen und teilweise vom Staate unterstützt. — Die deutsche Seemannsmission hat in England begonnen; Pastor Harms in Sunderland bildete ein Ortskomitee, das sich 1884 mit dem Zentralausschuß für die Innere Mission zur „Generalkommission für deutsche Seemannsmission in Großbritannien" verband. — Seit 1886 besteht als Werk der luth. Vereine für Innere Mission der deutsch-luth. Seemannsfürsorge-Verband, dessen erster Vorsitzender Abt G. ¶ Uhlhorn war; er sendet Seemannspastoren aus und unterhält Seemannsheime, darunter das 1906 mit Hilfe der deutschen Schiffahrtsgesellschaften in New-York errichtete (1909: 14 Stationen). Wie neben dem Gotteskasten der Gustav-Adolf-Verein, so steht neben dem luth. Verband seit 1894 das Komitee für deutsche evang. Seemannsmission in Berlin (erster Vorsitzender Prof. Bernh. ¶ Weiß). Sein Etat betrug 1908/9: 75 100 Mk., darunter 31 262 Mk. für das Generalkomitee in Großbritannien; es stand 1909 mit 140 Stationen in Verbindung. — Größere binnenländische Vereine bestehen in Barmen (Seemanns-Missionsverein) und Stuttgart (Verein Seemannsheim), dazu sog. humanitäre wie der Berliner Verein Seemannsheim. — 1908 gab es 71 853 deutsche Seeleute und 4571 deutsche Seeschiffe; dazu kommt die deutsche Besatzung auf Schiffen fremder Länder (etwa 20 000) und die der Kriegsmarine (50 536). — Die Seemannspastoren halten in den Häfen des In- und Auslandes Gottesdienste und besuchen die Seeleute an Bord und an Land, sie richten Heuerstellen ein und verwahren den Lohn der Seeleute. (Die früher besonders schamlose Ausbeutung durch Wirte und Vermittler ist wenigstens in Deutschland durch gesetzliche Regelung des Heuerwesens teilweise unterbunden worden). Wichtig sind die Seemannsheime, gehobenen Herbergen zur Heimat vergleichbar. Einige Zahlen mögen auf die wirtschaftliche Bedeutung der Seemannsmission hinweisen. In Genua wurden 1908 rund 100 000 Lire bei ihr hinterlegt oder von ihr in die Heimat überwiesen; in Buenos Aires 77 000 Mk., in Antwerpen 77 000 Frank. Aus Antwerpen wird noch berichtet: 1908 besuchten 5229 Seeleute die Unterhaltungsabende, 12 869 verkehrten im Lesesaal, im Heim wohnten 630 Gäste an 4308 Tagen, 1987 wurden auf 502 deutsche Schiffe verheuert, 595 nahmen an der Weihnachtsfeier teil; der Seemannspastor machte 1734 Schiffs- und 679 Hospital-

besuche. — Von der Schiffsjungenfürsorge wurden 533 Bewerbungen i. J. 1908 erledigt. In Stettin wurde 1909 ein „Christl. Seemannsverein an der Ostsee" mit 45 Mitgliedern gegründet, der auf Kampf um wirtschaftliche Interessen verzichtet. Im Ganzen gibt es 1909: 30 Heime, 45 Lesezimmer und 70 Seemannspastoren und -missionare. — Das Standesbewußtsein der Seeleute ist teilweise stark ausgeprägt. Aber ihre Proletarisierung geht immer rascher vor sich; der Seemann wird zum Seearbeiter. Der deutsche Seemannsverband (freie Gewerkschaft) zählte in dem Streikjahr 1907 bereits 7720 Mitglieder in 37 Zweigvereinen mit einer Jahreseinnahme von 188 000 Mk. und Ausgabe von 254 000 Mk. (Verschmelzung mit dem Hafen- und Transportarbeiter-Verband bevorstehend). — Ueber die kath. Seemannsmission ¶ Charitas, 4 und 6.

Th. Schäfer: Leitfaden der J. M., 1903[4], § 56 und 57; — ‡ Gute Fahrt: Wochenblatt für Binnenschiffer, Herausg. P. Krause, Berlin; — ‡ Deutscher Schifferkalender, seit 1904; — ‡ Blätter für Seemannsmission, vierteljährlich, seit 1888; — E. Fritsch: Seemannsmission RE[3], XVIII, S. 145—148; — ‡ Die Jahresberichte des Hannoverschen (Am Bokemahle 2) und Berliner (Dahlem-Gr.Lichterfelde-West, Altensteinstr. 51) Komitees (mit Verzeichnis der Seemannsheime und Stationen); — ‡ Münchmeyer: Soll ich Seemann werden? Unentgeltl. vom Seemannsheim Stettin zu beziehen; — ‡ Der rechte Kurs, Organ für die höchsten Interessen des Seemanns, 2 mal monatlich, Traktätchenstil; — ‡ Seemannskalender (Auflage 12 000); — C. Schmidt (Seemannspastor in London): Gescheiterte Existenzen, 1909; In Vorbereitung: Handbuch der deutschen evg. Seemannsmission, hrsg. von Seemannspastor Münchmeyer.

Israel.

Fürsorgeerziehung.

1. Geschichtliches; — 2. Notwendigkeit; — 3. Das preußische Fürsorgegesetz vom 2. Juli 1900; — 4. Die Erfolge der F.

1. Die in das Gebiet der sozialen und pädagogischen Fürsorge gehörenden staatlichen Maßnahmen datieren aus den letzten Jahrzehnten des vorigen Jhd.s. Die alte Zeit kannte nur kirchliche, korporative und Familienhilfe auf diesem Gebiete. Immerhin reichen die gesetzlichen Bestimmungen über die Fürsorge für sittlich gefährdete Kinder bis in das 18. Jhd. zurück. Die §§ 90 und 91 Teil II des Allgemeinen Landrechts schreiben vor: „Sollten Eltern ihre Kinder grausam mißhandeln oder zum Bösen verleiten oder ihnen den notdürftigsten Unterhalt versagen, so ist das vormundschaftliche Gericht schuldig, sich der Kinder von Amts wegen anzunehmen. Nach Befund der Umstände kann den Eltern in einem solchen Falle die Erziehung genommen und auf ihre Kosten andern zuverlässigen Personen anvertraut werden." Da die Unterbringung auf Kosten der Eltern stattfinden sollte, so blieben diese Bestimmungen ohne jede praktische Bedeutung, denn diejenigen Eltern, „die ihre Kinder grausam mißhandeln oder zum Bösen verleiten oder ihnen den notdürftigsten Unterhalt versagen", sind in der großen Mehrzahl der Fälle so arm, daß sie die Kosten der Unterbringung nicht tragen können. Nachdem die Philanthropen, die Jünger Pestalozzis und die „Erweckten" am Anfang des 19. Jhd.s dem Gedanken der F. die Bahn gebrochen hatten (vgl. L. Zscharnack: Wicherns Stellung in der Geschichte der F. usw., in: Münsterbergs Zeitschrift für das Armenwesen, 1909, Nr. 10, S. 303), gingen von J. H. ¶ Wichern die stärksten Antriebe aus. Aber alles das bewegte sich auf privatem Gebiete. Oeffentlich und gesetzlich haben im Deutschen Reiche erst die Bestimmungen des Strafgesetzbuches vom 31. Mai 1870 (§§ 55 und 56) und dann die betreffenden Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches (§§ 1666 und 1838) eine allgemeine Aufnahme der staatlichen Fürsorge veranlaßt. Die betreffenden Paragraphen lauten: § 1666: „Wird das geistige oder leibliche Wohl des Kindes dadurch gefährdet, daß der Vater das Recht der Sorge für die Person des Kindes mißbraucht, das Kind vernachlässigt oder sich eines ehrlosen oder unsittlichen Verhaltens schuldig macht, so hat das Vormundschaftsgericht die zur Abwendung der Gefahr erforderlichen Maßregeln zu treffen. Das Vormundschaftsgericht kann insbesondere anordnen, daß das Kind zum Zwecke der Erziehung in einer geeigneten Familie oder in einer Erziehungsanstalt oder einer Besserungsanstalt untergebracht wird." — § 1838: „Das Vormundschaftsgericht kann anordnen, daß der Mündel zum Zwecke der Erziehung in einer geeigneten Familie oder in einer Erziehungsanstalt oder einer Besserungsanstalt untergebracht wird. Steht dem Vater oder der Mutter die Sorge für die Person des Mündels zu, so ist eine solche Anordnung nur unter den Voraussetzungen des § 1666 zulässig." — Auf Grund der §§ 55 und 56 des Strafgesetzbuches wurden die älteren Zwangserziehungsgesetze erlassen (in Preußen das Gesetz vom 13. März 1878). Ihr größter Mangel bestand darin, daß die Zwangserziehung erst dann eintreten konnte, wenn der Minderjährige bereits mit dem Strafgesetz in Konflikt gekommen war, nicht aber, um der Verwahrlosung vorzubeugen. Diese Erweiterung erfuhr die Gesetzgebung auf Grund des Bürgerlichen Gesetzbuches. Unter dem Einfluß einer weniger juristischen als pädagogischen Auffassung der Verhältnisse der Jugendlichen spricht man seitdem von F. Das preußische Gesetz vom 2. Juli 1900, das in der Vorlage noch als Gesetz über die Zwangserziehung bezeichnet war, erhielt in der parlamentarischen Beratung den Titel „Gesetz über die F. Minderjähriger". Man kennzeichnet damit die Erziehungsmittel wie die Erziehungszwecke besser als bei den älteren Gesetzen.

2. Die Notwendigkeit einer staatlichen F. wird in der Regel mit dem Verfall der Familie begründet. Es soll hier im Vorbeigehen nicht untersucht werden, ob die Arbeiterfamilie, um die es sich hier ja im wesentlichen handelt, heute pädagogisch weniger potent ist als in früherer Zeit. Ich neige zu der Ansicht, daß das Gegenteil der Fall ist. Die staatliche Regelung der F. ist in erster Linie eine Folge der Erweiterung der staatlichen Tätigkeit auf allen verwandten Gebieten. Der Polizeistaat von ehedem ist zum sozialen Staat geworden und kann darum offenbaren Schäden in der Jugenderziehung nicht mit verschränkten Armen gegenüberstehen, um so weniger, als das Mitgefühl mit den Armen und Verlassenen in der Gegenwart allgemein stärker geworden ist und den Jugendlichen gegenüber gebieterisch nach umfassender Abhilfe verlangt. Die alten Empfindungen des Mit-

leids und der Barmherzigkeit, die in der Vergangenheit zu privater Hilfe antrieben, haben in der Gegenwart auch das größte Gemeinwesen, den Staat, sich dienstbar gemacht, einer der stärksten Beweise dafür, daß das Christentum in der Gegenwart nicht ausstirbt, sondern mehr und mehr in die Gebiete und Lebensformen eindringt, die seinem Einfluß am zähesten Widerstand geleistet haben. Immer stärker tritt in das Bewußtsein der Allgemeinheit die Ueberzeugung, daß jeder Mensch, auch der ärmste und körperlich und geistig elendeste, Anspruch auf Pflege und Erziehung hat. Dazu kommt, daß die Schäden und Krankheiten im Volkskörper heute stärker zum Bewußtsein kommen. Wir zählen und registrieren heute und bringen dadurch in seiner Gesamtheit zur allgemeinen Kenntnis, was früher nur in vereinzelten Erscheinungen bekannt wurde; und unsere rührigere, öfter gar zu rührige Rechtspflege drückt auch kleinen Ausschreitungen einen Stempel auf, den oft ein jahrzehntelanges ehrbares Leben nicht wieder abwäscht. Dadurch ist der Eindruck der steigenden Verwahrlosung der Jugend entstanden. Sicher ist nur, daß die Kriminalität der Jugendlichen im allgemeinen etwa in gleichem Maße wie die Kriminalität überhaupt gestiegen ist. Die jugendlichen Verbrecher betrugen im Deutschen Reiche 1882: 9,3%, 1892: 11%, 1902: 10%, 1906: 10,4%. In absoluten Ziffern ist die Zahl der jugendlichen Verurteilten von 30 719 im Jahre 1882 allerdings auf 54 074 im Jahre 1907 gestiegen. Wie viel davon auf eine stärkere Tätigkeit des juristischen Apparates und wie viel auf eine größere Verwahrlosung der Jugend zu buchen ist, kann erst entschieden werden, wenn die neueren milderen, pädagogisch beeinflußten Anschauungen in der Rechtspflege eine längere Reihe von Jahren wirksam gewesen sind. In England wurden 1856: 11 808 Knaben und 2173 Mädchen unter 16 Jahren zu Gefängnisstrafen verurteilt, 1891 nur 3465 Knaben und 390 Mädchen desselben Alters, eine Folge der inzwischen eingetretenen allgemeinen Beschulung der Jugend und anderer juristischen Auffassungen gegenüber den Jugendlichen. Sicher ist, daß die frühzeitigere Erwerbsfähigkeit und größere Freiheit der Jugendlichen in Verbindung mit dem Anwachsen der Städte, das den Einzelnen dem Gesichtskreise der Familie und der Bekannten entrückt, für die Betätigung verbrecherischer Triebe mehr Gelegenheit bietet als die engen Verhältnisse früherer Zeiten. Aber die Folgen dieser sozialen und wirtschaftlichen Umbildungen für die sittliche Entwickelung der Jugend werden häufiger aus Parteianschauungen heraus konstruiert als an der Hand von Tatsachen nachgewiesen. Wie dem aber auch sei — die Zahl der sittlich Gefährdeten und frühzeitig an Leib und Seele verderbenden Kinder ist so groß, daß alle Erziehungsfaktoren zu Hilfe und Beistand verpflichtet sind, auch neben der staatlichen F., um die es sich in dieser Darstellung in erster Linie handelt.

3. Die neueren Fürsorgegesetze (Zwangserziehungsgesetze) der deutschen Staaten sind sämtlich kurz vor oder kurz nach dem Inkrafttreten des Bürgerlichen Gesetzbuches, also vom Jahre 1898 ab erlassen worden, und entsprechen einander in allen wesentlichen Bestimmungen. Die Begründung des preußischen Fürsorgegesetzes greift zurück auf die früheren Gesetze in Baden, Elsaß-Lothringen und Hessen, wo damals bereits zehn Jahre hindurch die Zwangserziehung ungefähr dieselbe Ausdehnung hatte, die ihr in Preußen durch das neue Gesetz gegeben werden sollte. — Nach dem preußischen Fürsorgegesetz vom 2. Juli 1900 findet die Ueberweisung in F. statt: 1. „wenn die Voraussetzungen des § 1666 oder des § 1838 des Bürgerlichen Gesetzbuches vorliegen und die F. erforderlich ist, um die Verwahrlosung der Minderjährigen zu verhüten; — 2. wenn der Minderjährige eine strafbare Handlung begangen hat, wegen der er in Anbetracht seines jugendlichen Alters strafrechtlich nicht verfolgt werden kann und die F. mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Handlung, die Persönlichkeit der Eltern oder sonstigen Erzieher und die übrigen Lebensverhältnisse zur Verhütung weiterer sittlicher Verwahrlosung des Minderjährigen erforderlich ist; — 3. wenn die F. außer diesen Fällen wegen Unzulänglichkeit der erziehlichen Einwirkung der Eltern oder sonstigen Erzieher oder der Schule zur Verhütung des völligen sittlichen Verderbens des Minderjährigen notwendig ist." — Die Unterbringung der Fürsorgezöglinge erfolgt unter öffentlicher Aufsicht und auf öffentliche Kosten in einer geeigneten Familie oder in einer Erziehungs- und Besserungsanstalt, und zwar auf Vorschlag des Vormundschaftsgerichtes. Der Beschluß kann von Amts wegen oder auf Antrag erfolgen. Anträge zu stellen sind berechtigt und verpflichtet der Landrat (in Hohenzollern der Oberamtmann), in Städten mit mehr als 10 000 Einwohnern und den in Hannover diesen gleichgestellten Städten der Gemeindevorstand, in Stadtkreisen der Gemeindevorstand und der Vorsteher der kgl. Polizeibehörde. Vor der Beschlußfassung soll das Vormundschaftsgericht außer den Eltern oder ihren gesetzlichen Vertretern und dem Gemeindevorstand auch den zuständigen Geistlichen und den Leiter oder Lehrer der Schule, die der Minderjährige besucht, hören. Die Ausführung des Fürsorgegesetzes liegt in den Händen der kommunalen Verbände, das sind die Provinzialverbände; für einzelne Landesteile (Bezirke Wiesbaden und Kassel und Lauenburg) hat der engere Bezirk die F. zu übernehmen. Auch die Stadt Berlin bildet einen eigenen Verband. Im Falle der Anstaltserziehung ist der Zögling, so weit möglich, in einer Anstalt seines Bekenntnisses unterzubringen, im Falle der Familienerziehung mindestens bis zum Aufhören der Schulpflicht in einer Familie seines Bekenntnisses. Nicht gestattet ist die Unterbringung in Arbeitshäusern und in Landarmenhäusern. Jedem in einer Familie untergebrachten Zögling ist ein Fürsorger zu bestellen. Dieses Amt kann auch Frauen übertragen werden. Die F. endigt mit der Minderjährigkeit; die frühere Aufhebung kann erfolgen, wenn der Zweck der F. erreicht oder anderweitig sichergestellt ist. Die Kosten der eigentlichen F. trägt zu zwei Dritteln der Staat, zu einem Drittel der kommunale Verband. Einige Nebenkosten (Beförderung, Ausstattung usw.) haben die Ortsarmenverbände zu übernehmen. Schulpflichtige Zöglinge besuchen die Volks-

schule, oder es muß der erforderliche Unterricht anderweitig erteilt werden. Die Aufsicht über die F. üben die zuständigen staatlichen Aufsichtsbehörden der kommunalen Verbände und in höherer Instanz der Minister des Innern aus. — Ueber die Ausführung des Gesetzes erstattet ausführlichen Bericht die alljährlich im Ministerium des Innern bearbeitete „Statistik". Danach wurden im Jahre 1901: 7787, 1902: 6196, 1903: 6523, 1904: 6458, 1905: 6636, 1906: 6923, 1907: 6921 Minderjährige der F. überwiesen, zu zwei Dritteln Knaben (1907: 4664) und zu einem Drittel Mädchen (1907: 2257). Die Konfessionen waren dabei etwa im Verhältnis der Bevölkerungsziffer vertreten. Von den 1907 der Fürsorge überwiesenen 6921 Jugendlichen waren 4982 im Elternhause, 1939 gänzlich oder teilweise außerhalb des Elternhauses erzogen, 1525 waren einmaligem oder öfterem Erziehungswechsel unterworfen. Dem Alter nach waren 205 noch nicht schulpflichtig, 3781 schulpflichtig, 2935 schulentlassen. Von den Knaben standen etwa ein Drittel (1699), von den Mädchen mehr als die Hälfte (1236) im nachschulpflichtigen Alter. Die Verwahrlosung der Mädchen erfolgt zumeist erst in späterem Alter (sexuelle Gründe). Ihre Schulbildung hatten die Zöglinge mit wenigen Ausnahmen in der Volksschule erhalten; im Jahre 1907 von den (4651) über 12 Jahre alten Zöglingen 2078 volle Volksschulbildung, 17 höhere Schulbildung, 1904 konnten fertig lesen, schreiben und im Zahlenkreise von 1—100 rechnen; 138 konnten teilweise lesen, schreiben und im Zahlenkreise von 1 bis 100 rechnen; 502 hatten zwar eine Schule besucht, konnten aber weder lesen und schreiben, noch rechnen; 12 waren ohne Schulbildung. In allen Jahrgängen hatte die Hälfte der Zöglinge die Schule unregelmäßig besucht. „Die Schulversäumnisse bilden die ersten Anfänge der Verwahrlosung. Ihnen sollten die Lehrer und charitative Einrichtungen ihre ganz besondere Aufmerksamkeit zuwenden." Von den im Jahre 1907 aufgenommenen Zöglingen waren 1977 gerichtlich bestraft, die große Mehrzahl wegen einfachen und schweren Diebstahls. Schlechten Neigungen (Landstreichen, Trunksucht, Unzucht, Diebstahl) waren 1578 ergeben. Ein Sechstel ist unehelich geboren. Von den männlichen schulentlassenen Jugendlichen war die Mehrzahl als Laufburschen, Arbeitsburschen und Fabrikarbeiter, die Mehrzahl der Mädchen als Fabrikarbeiterinnen beschäftigt gewesen. 6190 der 1907 Aufgenommenen wurden als geistig gesund, 731 als geistig nicht normal, 5727 als körperlich gesund, 1194 als mit Gebrechen und Mängeln behaftet befunden. „Das Bild des geistigen Gesundheitszustandes der Fürsorgezöglinge wird voraussichtlich eine erhebliche Verschiebung erfahren, wenn erst in allen Provinzen deren Untersuchung durch einen Psychiater stattgefunden hat und regelmäßig weiter stattfinden wird." Ein verhältnismäßig großer Teil der Fürsorgezöglinge ist erblich belastet; viele Eltern sind gerichtlich bestraft. Ein großer Teil der Zöglinge kommt aus Familien mit Stiefeltern. Untergebracht sind die Fürsorgezöglinge im Durchschnitt zu 80% in Erziehungsanstalten. Anstalten, die ganz oder zum Teil für die Aufnahme von Fürsorgezöglingen bestimmt sind, bestehen in Ostpreußen 40, in Westpreußen 15, in Brandenburg 59, in Berlin 7, in Pommern 21, in Posen 10, in Schlesien 51, in Sachsen 17, in Schleswig-Holstein 10, in Hannover 23, in Westfalen 28, in Hessen-Nassau 22, in der Rheinprovinz 64, in Hohenzollern 1. Die Mehrzahl dieser Anstalten sind konfessionell und nur für die Aufnahme eines Geschlechtes bestimmt. Unterhalten werden sie von den Provinzialverbänden, Stadtgemeinden, Kirchengemeinden, Kreissynoden, Vereinen, Stiftungen und einzelnen Personen. Einige Anstalten sind Privatanstalten. Die Gesamtzahl der Fürsorgezöglinge belief sich in Preußen am 31. März 1908 auf 38 600. Dazu kommen noch 3955 Zwangszöglinge auf Grund des Gesetzes vom 13. März 1878 und 526 nach § 56 des Strafgesetzbuches. Die Kosten der F. beliefen sich 1907 auf insgesamt 8 259 237 Mk., wovon der Staat 5 447 168, die kommunalen Verbände 2 812 069 Mk. aufbrachten. Das monatliche Pflegegeld schwankte in den Anstalten zwischen 6 und 78,6 Mk., in den Familien zwischen 1,70 und 37,50 Mk.

4. Ueber die Erfolge der F. äußert sich der preußische Bericht recht optimistisch. „Sämtliche staatliche Erziehungsanstalten glauben bezeugen zu können, daß das Resultat bei der Mehrzahl der Zöglinge ein durchaus günstiges sei." „Sind die Enttäuschungen auch zuweilen groß, besonders bei den im vorgerückten Alter in die Anstalten eingelieferten männlichen und noch mehr bei den weiblichen Zöglingen, die sich in der Anstalt wohl äußerlich der Hausordnung fügen, draußen aber meist wieder in ihr Treiben verfallen bezw. sich der Gewerbsunzucht wieder ergeben, ist der stete Kampf gegen Lüge, Diebstahl, sexuelle Ausschweifungen, Unordnung, Unehrlichkeit oft ermüdend, so darf doch festgestellt werden, daß fast jeder Zögling bei seiner Beurlaubung aus der Anstalt körperlich kräftiger, in seinem Benehmen höflicher, in seinen Gesichtszügen offener und heller, in seinem Willen stärker und für sein Fortkommen geeigneter geworden und daß bei den meisten wenigstens der Anfang zu einer günstigen Entwickelung gemacht ist." „Von den aus der Zwangs- oder F. mit 20 oder 21 Lebensjahren entlassenen männlichen Zöglingen kann von ca. 80% gesagt werden, daß ihr Gesamtverhalten befriedigend war und daß auf eine günstige Entwickelung und Bewährung im späteren Leben gerechnet werden kann. Bei den weiblichen Zöglingen ist der Prozentsatz nicht unerheblich geringer. Er beträgt ca. 50—60%".

Beim Studium der einzelnen Berichte gewinnt man allerdings ein weniger günstiges Bild. Auffällig ist insbesondere, daß nur eine verhältnismäßig kleine Zahl der Zöglinge vorzeitig aus der F. entlassen werden kann. Nicht wenige Anstalten sind viel zu groß, als daß die Zöglinge individuell gepflegt werden könnten. Wiederholte üble Vorkommnisse beweisen überdies, daß an tüchtigen, pädagogisch ernstlich gebildeten und an humanen Anstaltsleitern, vom übrigen Personal zu schweigen, noch rechter Mangel herrschen muß. Aus allgemeinen Gründen wird man vor allem auch der Unterbringung einer größeren Zahl sittlich anomaler Jugendlichen in einer Anstalt immer mit großen Bedenken gegenübertreten müssen. Eine solche Vereinigung von Gefährdeten und Abnormen schafft für die jug-

gestive Uebertragung schlechter Eigenschaften die denkbar schlimmste Gelegenheit. Da aber die Isolierung in der Anstalt nur durch gefängnisartige Abschließung möglich ist und damit auch zugleich die eigentliche erziehliche Behandlung aufgegeben wird, so stehen die Anstalten bei allen schwereren Formen von Verwahrlosung vor einer nahezu unlösbaren Aufgabe. Es ist deswegen ein anerkennenswerter Grundsatz (in der Praxis ist er leider anscheinend nicht voll durchgeführt), daß die Zöglinge nur solange in Anstalten untergebracht werden sollen, als wegen stärkerer Verwahrlosung ihre Unterbringung in guten Familien nicht möglich ist. Daß die Unterbringung sittlich gefährdeter Kinder in guten Familien in der großen Mehrzahl der Fälle auch von entsprechendem Erfolge ist, bedarf keiner besonderen Darlegung. — Keinenfalls dürfen die Erfolge der F. überschätzt werden. Eine weitblickende sozialpädagogische Fürsorge wird sich immer als eigentliche Fürsorge gegenüber der Nachsorge betätigen. Die Errichtung von Kindergärten, Kinderhorten, Kinderspeisung, angemessene Beschäftigung der Kinder, die Errichtung von Lesezimmern, Jugendvereinen (¶ Jugendfürsorge), vor allem aber die Kräftigung der Familie (¶ Eltern) durch ausreichende, dem Familienstande angepaßte Entlohnung jeder Arbeit und die besondere Fürsorge für sittlich gefährdete Kinder in der Schule wird in vielen Fällen die F. überflüssig machen und das sittlich schwache oder gefährdete Kind in Reih und Glied mit gut erzogenen Kameraden sicherer ans Ziel bringen als durch besondere Behandlung, die freilich für gewisse Verhältnisse dadurch nicht zu umgehen ist. Auf jeden Fall sollte die Schule diejenigen Kinder, die einer besonderen erziehlichen Obhut bedürfen, so sorgsam als möglich behandeln und nicht ohne dringende Not aus ihrem Verbande entfernen, selbst auf die Gefahr hin, daß über dieser echten Pestalozziarbeit die äußeren unterrichtlichen Resultate zuweilen etwas geringer ausfallen sollten. Alle Erziehungsarbeit beruht zum großen Teil auf suggestiven Einflüssen. Gute Umgebung (und dahin ist vor allem die intakte Kameradschaft, die ein sittlich schwaches Kind in einer guten Schule hat, zu rechnen) wirkt auf das Innenleben wie gute Luft und gute Ernährung auf den Körper. Nach anderer Richtung ist eine heilsame Einwirkung auf die weitere Entwicklung der F. von den Jugendgerichtshöfen zu erwarten.

Entwurf eines Gesetzes über die Zwangserziehung Minderjähriger. Vorlage der preußischen Regierung vom 8. Januar 1909; — Statistik über die F. Minderjähriger (Gesetz vom 2. Juli 1900) und über die Zwangserziehung Jugendlicher (§ 56 des Strafgesetzbuches) für die Rechnungsjahre 1901—09 (jährlich ein Band). Bearbeitet im Kgl. preuß. Ministerium des Innern, Berlin; — J. Radomsky: Zwangserziehung Minderjähriger, 1900; — C. von Massow: Das preußische Fürsorgegesetz vom 2. Juli 1900 und die Mitwirkung der bürgerlichen Gesellschaft bei seiner Ausführung, 1901; — K. Agahd: Praktische Anweisung zur Ausführung des preußischen Fürsorgeerziehungsgesetzes, 1901; — E. Wulffen: Die Kriminalität der Jugendlichen. Vortrag, 1905; — Die Jugendfürsorge. Herausgegeben von F. Pagel, seit 1900; — K. Agahd: Lehrerschaft und Jugendfürsorge in Stadt und Land, 1909. **Tews.**

Fürst, Julius (1805—73, Orientalist), jüdischer Herkunft, geb. in Zerkowo (Provinz Posen), seit 1833 Privatdozent in Leipzig, 1864 Professor der aramäischen und talmudischen Sprachen daselbst, gest. ebenda.

F. verfaßte eine Fülle von Werken über die verschiedenen Gebiete der jüdischen, insbesondere der at.lichen Wissenschaft, z. B. über Grammatik, Bibliographie, Lexikographie, Literatur-, Kultur- und Sektengeschichte, deren wissenschaftlicher Wert z. T. durch den Mangel an Gründlichkeit und Kritik beeinträchtigt wird. — J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur III, 1896, S. 746 ff. **Fiebig.**

Fürstbischof ¶ Beamte: I, 2.

Fürsten, geistliche, ¶ Kirchenverfassung: I ¶ Deutschland: I, 2 und 4.

Fugger, durch Handel, industrielle Unternehmungen und Finanzgeschäfte berühmtes Geschlecht, dessen Glieder als Männer der Kunst und Wissenschaft und als Finanziers der Kurie und der Kaiser im endenden Mittelalter und in der Reformationszeit auch kirchengeschichtlich bedeutsam waren. Die F. gehen zurück auf Ulrich F. und dessen Sohn Hans F., die Weber aus Graben (Lechfeld), die neben dem Webehandwerk den Augsburger Warenhandel begannen. Der Enkel Jakob F. I ist der Stammherr der reichen „F. von der Lilie". Er und sein Sohn Jakob F. II (1459—1525), der in den Grafenstand erhoben wurde, sind die Begründer der Weltmacht der F.; sie begannen den Bergbau (in Kärnten, Tirol, Ungarn), erlangten das Monopol im Tiroler Silberhandel und trieben Finanzgeschäfte (1495 Römische Bank; Vermittlung von Zehnten, Annaten, Palliengeldern (z. B. ¶ Albrecht, 1), auch Ablaßgeldern). Jakob F.s soziales Wirken charakterisiert die sogen. Fuggerei in Augsburg, eine 1519 erbaute, aus 53 Häusern bestehende Ansiedlung mit mehr als 100 billigen Wohnungen für Arbeiter und Arme. Auch an die von den F.n gegründete Augsburger Bibliothek (¶ Bibliothekswesen) sei erinnert. Humanistisch gerichtet, war schon Jakob F. ein entschiedener Gegner der Reformation; seine Nachfolger betätigten sich in der Gegenreformation u. a. durch die Errichtung des Augsburger Jesuitenkollegs (1580).

KHL I, S. 1557; — Al. Schulte: Die F. in Rom 1495—1523, 1904; — Max Jansen: Die Anfänge der F. [bis 1494], 1907; — Ders.: Jakob F., der Reiche (Historisches Jahrbuch XXX, 3, 1909); — Georg Lill: Hans F. (1531—98) und die Kunst, 1908; — R. Ehrenberg: Große Vermögen, ihre Entstehung und ihre Bedeutung, 1905. **Zsch.**

Fukahā, Lehrer des islamischen religiösen Rechts, ¶ Islam.

Fulbert von Chartres (etwa 960—1028), als Stifter der Schule von Chartres der einflußreichste Schüler Gerberts von Rheims (¶ Sylvester II), seit 1006 auch Bischof von Chartres. Nur selten mit eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten hervortretend, hat er doch als Pädagoge und Prediger, sowie durch seine reiche Korrespondenz das wissenschaftliche, kirchliche und politische Leben seiner Zeit mitbestimmt, ohne eine geschlossene theologische Schule zu hinterlassen: so verschieden gerichtete wie ¶ Adelmann und ¶ Berengar sind von ihm ausgegangen; F. selber vertrat die Transsubstantionslehre (¶ Abendmahl: II, 6).

RE³ VI, S. 310 f; — MSL, 141. **Zsch.**

Fulda, Benediktinerabtei und Bistum. Das Kloster F. ist von ¶ Sturmius nach den Anweisungen des Winfried ¶ Bonifatius 744 gegründet und dann nach dem Muster des Mutterklosters

Monte Cassino eingerichtet worden. Die neue Stiftung wurde der unmittelbaren Gewalt des römischen Stuhles unterstellt; Erzbischof Lul von Mainz vermochte nur vorübergehend F. gegenüber seine bischöfliche Hoheit durchzusetzen. Das Kloster, das zu Lebzeiten des Bonifatius stets unter seiner obersten Leitung geblieben war, ist als Grabstätte des Heiligen rasch emporgeblüht; vor Sturms Tod (779) lebten hier schon ungefähr 400 Mönche. Neben dem beschaulichen Leben galt die Mission als ihre Aufgabe. Schon unter Sturm (¶ Eigil) ist F. auch eine Stätte der Bildung geworden. Theologische Gelehrsamkeit war der höchste Ruhm der Klosterschule, und unter der Leitung des ¶ Hrabanus Maurus galt sie als die beste auf deutschem Boden. Seit dem 11. Jhd. trat sie mehr und mehr zurück. Die wirtschaftliche Entwicklung hat sich etwas länger in aufsteigender Linie gehalten. In karolingischer Zeit war F. wohl das reichste deutsche Kloster, und sein Landbesitz ist im 10. und 11. Jhd. durch königliche und andere Schenkungen vermehrt worden. Aber die Könige haben das Kloster, dessen Abt Reichsfürst war, auch kräftig für den Reichsdienst herangezogen. Noch Heinrich IV hat die Besetzung des Klosters in der Hand gehabt, und die ersten Staufer wußten sich Lehensgüter von F. zu verschaffen. Ueberhaupt ist die Tatsache, daß F. Reichsabtei war, von größerer geschichtlicher Bedeutung als seine unmittelbare Unterordnung unter Rom. Durch den Rückgang des königlichen Einflusses, den keine päpstliche Gnade ersetzen konnte, ist der Rückgang im Besitzstand F.s vielleicht erst ermöglicht, jedenfalls wesentlich erleichtert worden. Der reiche friesische Besitz ging dem Kloster infolge der friesischen Freiheitserklärung wohl im Beginn des 12. Jhd.s verloren, anderes später. Im Kampf um Besitz und politische Selbständigkeit gewannen die politischen Interessen vollkommen das Uebergewicht. Die Ritter des Buchenlandes und andere Welsgeschlechter brachten seit dem 13. Jhd. vornehmlich ihre Söhne in die Kapitelstellen, die bald satzungsgemäß jedem Bürgerlichen verschlossen blieben. Daß das allein wahlberechtigte Kapitel (Wahlkapitulationen seit der Mitte des 14. Jhd.s) dem Abte selbständig gegenüber stand, und daß es in seiner adligen Abgeschlossenheit durch eine tiefe Kluft von den einfachen Benediktinern des Konventes getrennt war, das hat namentlich in der Reformationszeit die Geschichte F.s wesentlich mitbestimmt. Die buchonische Ritterschaft war in ihrer großen Mehrheit rasch für Luthers Sache gewonnen; der Abt stand der evangelischen Bewegung machtlos gegenüber. Wie im Stiftsgebiet überhaupt, so bekannte sich auch in der Stadt F. um die Mitte des 16. Jhd.s die Masse der Bevölkerung zu dem neuen Glauben. Diesen Verhältnissen gegenüber hat der 1570 mit 22 Jahren zum Abt gewählte Balthasar v. Dermbach (= Dernbach, RE^{3} II, S. 375 ff; ADB II, S. 24 ff; ¶ Deutschland: II, 3) den Kampf unter Einsetzung seiner ganzen Persönlichkeit aufgenommen und zugleich die Reform des katholischen Kirchentums begonnen. Er rief die Jesuiten, die 1572 ihr Kollegium errichteten. Ritterschaft und Kapitel widersetzten sich und erzwangen 1576 gemeinsam mit dem Würzburger Bischof die Abdankung Balthasars; erst 1602 konnte er als Abt zurückkehren († 1606). Die Jesuiten hatten sich auch in der Zwischenzeit in F. zu behaupten vermocht. Ihr Kolleg zählte 1601 über 500 Schüler. Seit 1584 bestand auch ein päpstliches Seminar für Adelige. Die Hoffnung auf Rekatholisierung des buchonischen Adels blieb freilich eitel. Die Reformen des ¶ Tridentinums hat erst der Fürstabt Joh. Bernh. Schenk zu Schweinsberg (1623—32) einzuführen versucht, durch die Visitation des päpstlichen Nuntius Petr. Alois. Carafa (1627) unterstützt. Bürgerlichen Benediktinern war der Weg in das vornehme Kloster fortan erleichtert; aber sie blieben einfache Konventualen. Nach wie vor behielt das rein adlige Kapitel das ausschließliche Recht der Abtswahl und seine politischen Vorrechte, namentlich das Recht der Steuerbewilligung und der Mitwirkung bei der Gesetzgebung und in der Verwaltung.

Die Erhebung der Abtei zum Bistum hat diese Verfassung in ihrem Kerne nicht berührt. Durch die Bulle ¶ Benedikts XIV vom 5. Oktober 1752, die das Bistum F. schuf, wurden vielmehr die bestehenden Verhältnisse anerkannt und nur äußerlich umgestaltet. Der Fürstabt wurde Fürstbischof, das Kapitel der Abtei (14 Kapitulare, von denen 8 Propsteien besaßen) war fortan zugleich ¶ Domkapitel. Die Kapitelsherren blieben Benediktiner, wenn sie auch außerhalb der Klostermauern lebten und mit den Klosterinsassen kaum in Berührung kamen. Wie vorher der Abt, so war der Bischof in seinen Rechten durch das Kapitel beschränkt. Dennoch hat der zweite und einzig bedeutende Bischof, Heinrich v. Bibra (1759—88), seine Persönlichkeit zur Geltung zu bringen vermocht. Gegen den anfänglichen Widerstand der Bevölkerung und ihrer kleinen geistlichen Vormünder hat er — mit verständigem Maßhalten — der Schulbildung, der Rechtspflege, dem Volksleben überhaupt fruchtbare Gedanken der Aufklärung zugeführt. In seinem geistlichen Staate lebten die Protestanten in vollkommener Religionsfreiheit. Sein Nachfolger hat 1802 sein Land dem Prinzen von Oranien überlassen müssen. Mit dem Fürstbistum ist das Kloster zu Grabe gegangen. — 1821 wurde das Bistum F. durch Pius VII mit der Bulle „Provida solersque“ neu gegründet und der oberrheinischen Kirchenprovinz eingeordnet. In den kirchenpolitischen Kämpfen, zumal in den Streitigkeiten über die gemischten Ehen, haben Bischof und Domkapitel ihre Stellung zu behaupten gewußt. Sie verstanden es auch, die theologische Lehranstalt in F., als sie 1831 durch die Marburger katholisch-theologische Fakultät (¶ Marburg) bedroht war, zu retten. Das Bistum F. zählte 1908 200 000 Seelen, darunter 226 aktive Diözesanpriester, 132 männliche Ordensgeistliche, 6 barmherzige Brüder; 363 barmherzige Schwestern, 183 sonstige Klosterfrauen. Bischof ist seit Dezember 1906 Dr. Jos. Damian Schmitt (geb. 1858).

Eine befriedigende Gesamtdarstellung fehlt; K. Arnd: Gesch. des Hochstifts F., 1862, ist dürftig; — A. Hauck: Kirchengesch. Deutschl. I, 1904^{4}, besonders S. 580 ff, II, 1900^{2}, III, 1906^{4}, IV, 1903 (vgl. die Register); — KL^{2} IV, S. 2100—13; — RE^{3} VI, S. 313 ff; — Gregor Richter: Die ersten Anfänge der Bau- u. Kunsttätigkeit des Klosters F. (= Zweite Veröffentlichung des Fuldaer Geschichtsvereins) 1900 (auch als Freiburger Diss.); — Statuta maioris ecclesiae Fuldensis. Ungedruckte Quellen zur kirchl. Rechts- und Verfassungsgesch. der Benediktinerabtei F., herausg. u. erläutert von Gr. Richter (= Quellen u. Abhandlungen zur Geschichte der Abtei u. Diözese F. I), 1904;

— Fuldaer Geschichtsblätter, seit 1901 (darin namentlich Aufsätze von Gr. Richter: Jahrgang IV, 1905, und VII, 1908); — Bernhard Duhr: Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jhd., 1907, besonders S. 128 ff; — Paul Darmstädter: Das Großherzogtum Frankfurt, 1901, S. 51—67; — H. A. Krose: Kirchl. Handbuch I 1908, S. 29 f. **Vigener.**

Fulgentius († um 533), erst Mönch, dann Bischof von Ruspe (in Afrika); alsbald durch den Vandalenkönig Thrasamund mit mehr als 60 Kollegen vertrieben, ging er nach Sardinien, wo er ein Kloster nach der Regel Augustins (¶ Augustinerregel) gründete. Nach dem Tode Thrasamunds kehrte er zurück und verwaltete sein Bistum noch etwa 17 Jahre. Seine Schriften richteten sich vornehmlich gegen den Arianismus und gegen den Semipelagianismus; er hat den Augustinismus mit Erfolg verteidigt.

MSL 65 (hier auch S. 117 ff die von seinem Schüler, dem karthagischen Diakon Fulgentius Ferrandus [vgl. RE[3] VI, S. 315 f] geschriebene Vita F.); — RE[3] VI, S. 316—318; — Gerhard Ficker: Zur Würdigung der Vita Fulgentii (ZKG 21, 1901, S. 9—42). **Windisch.**

Fulienser ¶ Feuillanten.

Fulko von Neuilly († 1202), als Volks- und Kreuzzugsprediger berühmter Pfarrer von Neuilly bei Paris, dessen gewaltige Beredsamkeit unterstützt wurde durch seinen Ruf als Wundertäter. Er hat die starke Beteiligung Frankreichs am 4. Kreuzzug (1198; ¶ Kreuzzüge) veranlaßt.

RE[3] VI, S. 312 f. **Zsch.**

Fuller, Andrew (1754—1815), geboren in Cambridgeshire (England), datiert seine Bekehrung auf 1769 und ließ sich 1770 von den Baptisten zu Soham taufen; 1774 wurde er ihr Pastor. Von 1782 bis zu seinem Tode war er Pastor in Kettering. In dem Streit zwischen den arminianischen Freewill Baptists (¶ Baptisten, 3b) und den hypercalvinischen Leugnern jeder Freiheit und Fähigkeit zu eignem guten Handeln trat er unter dem Einfluß der methodistischen Erweckung (¶ Methodisten) und Jonathan ¶ Edwards' für den vermittelnden gemäßigten Calvinismus ein, unter starker Betonung der ethischen Religiosität, des praktischen Charakters der Religion; F. wurde so zugleich der Begründer der neueren Evangelisationstätigkeit und der Missionsarbeit der ¶ Baptisten (sein Schüler William ¶ Carey).

Von seinen Schriften ist die berühmteste das Flugblatt The Gospel worthy of all acceptation, 1784; — Weiter sei genannt: The calvinistic and socinian systems examined to their moral tendency, 1792; — RE[3] VI, S. 318 ff. **Zsch.**

Fulliquet, Georges, reformierter Theologe, geb. in Genf 1863, studierte in Genf und Marburg, wurde 1889 Pfarrer in Lyon, wo er 18 Jahre lang auf sozialem Gebiet und als Apologet des Christentums gegenüber dem die Arbeiterbevölkerung beherrschenden Materialismus eine hervorragende Tätigkeit übte. Nach dem Tode Gaston ¶ Frommels wurde er auf den Lehrstuhl für Dogmatik an die Universität Genf berufen und 1909 zum Pfarrer an der Kathedrale St. Pierre gewählt.

F. schrieb: La pensée religieuse dans le Nouveau Testament, 1893; — Essai sur l'obligation morale, 1898; — Le miracle dans la Bible, 1904; — Les Expériences du Chrétien, 1908. **Lachenmann.**

Funck, Johann (1518—66), ev. Theologe, Prediger in Wöhrd bei Nürnberg, ging 1547 nach Königsberg, wurde dort Hofprediger des Herzogs Albrecht. Anhänger Andr. ¶ Osianders, wurde er nach dessen Tod Haupt der Partei. Mit den theologischen Streitigkeiten (¶ Osianderscher Streit) verbanden sich politische, F. wurde vor Gericht gezogen und 1566 enthauptet.

RE[3] VI, S. 320 ff. **M.**

Funcke, Otto, ev. Theologe, geb. 1836 in Wülfrath b. Elberfeld, 1862 Pastor in Haspe, 1868—1904 an der Friedenskirche in Bremen. Er ist bekannt als äußerst fruchtbarer erbaulicher ¶ Volksschriftsteller.

Von seinen zahlreichen, vielfach aufgelegten Schriften seien genannt: Gottes Weisheit in der Kinderstube; — Tägliche Andachten; — Wie man glücklich wird und macht; — Die Fußspuren des lebendigen Gottes in meinen Lebenswegen; — Der Weg zum Heil; — Ungeschminkte Wahrheiten über christliches Leben; — Freud, Leid, Arbeit; — Jesus und die Menschen; — St. Paulus zu Wasser und zu Lande u. a. — Eine Volksausgabe von Gesammelten Schriften F.s erschien 1893/94 in 19 Bänden. **Andrae.**

Fundamentale Glaubensartikel ¶ Glaube: VI. Fundamentale Glaubensartikel.

Funeralien ¶ Begräbnis.

Funk, Franz Xaver (1840—1907), kath. Theologe, 1870, als Nachfolger Hefeles, außerordentlicher, 1875 ordentlicher Professor der Kirchengeschichte, Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität Tübingen. Funk ist den maßvollen Ueberlieferungen des vorvatikanischen Katholizismus, den Voraussetzungen der neuzeitlichen, historisch-kritischen Forschungsmethode treu geblieben. Daher gelang es ihm, ein „Lehrbuch der Kirchengeschichte" (1886. 1901[4]) zu schaffen, das Johann Heinrich Kurtz rühmt als das „in möglichst knapper, übersichtlicher Fassung und Objektivität, durchaus würdiger und friedlicher Haltung eine hervorragende Geschicklichkeit mit tüchtiger Sachkenntnis sowie einem auf katholischer Seite seltenem Maß geschichtlicher Unbefangenheit bewahrende Lehrbuch" (Kurtz: Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 1890[11], S. 18).

F. veröffentlichte außerdem: Geschichte des kirchlichen Zinsverbots, 1876; — Opera patrum apostolorum, 2 Bde., 1878—1881. 2. Auflage unter dem Titel Patres apostolici, 2 Bde., 1901; — Die Echtheit der Ignatianischen Briefe, 1883; — Doctrina duodecim apostolorum, 1887; — Apostolische Konstitutionen, 1891; — Das 8. Buch der apostolischen Konstitutionen und der verwandten Schriften neu untersucht, 1893; — Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, 2 Bde., 1897—1899; — Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, 1901; — Die apostolischen Väter, 1901; — Didascalia et Constitutiones apostolorum, 2 Bde., 1905; — Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit (in der 1. Aufl. von Kultur der Gegenwart I, 4, S. 221—252), 1906; — Zahlreiche Aufsätze in der Tübinger „Theologischen Quartalschrift", die F. seit 1875 mit herausgab, und dem Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft. **Kübel.**

Furrer, Konrad (1838—1908), ev. Theologe, geb. in Zürich, 1869 Privat-Dozent in Zürich, 1876 Pfarrer an St. Peter daselbst, 1885 zugleich Prof. für allgemeine Religionsgeschichte.

Vf. u. a.: Die Bedeutung der bibl. Geographie für die bibl. Exegese, 1872; — Wanderungen durch Palästina, 1891; — Die Bedeutung der allgem. Religionsgeschichte für die religiöse Bildung, 1883; — Katholizismus und Protestantismus, 1899[4]; — Vorträge über das Leben Jesu Christi, 1905[2]. **Andrä.**

Fußkuß. Diese im Orient übliche, auch im AT (Jes 49 $_{23}$ Pslm 71 $_{9}$) bezeugte Ehrfurchtsbezeu-

gung gegen den Herrscher ist in der ausgehenden Antike auch als die dem Papst zukommende ¶ Adoration (3) übernommen worden, „in reverentia Salvatoris", d. h. um in ihm den Heiland zu ehren, oder zum Zeichen dessen, daß er der Stellvertreter Christi ist, dessen Füße Luk 7 $_{38}$ die Sünderin küßte; man weist auch hin auf Apgsch 10 $_{25}$, wo dem Petrus dieselbe Ehrung zuteil wird. Durch F. wurde und wird bei Audienzen dem Papst gehuldigt, im Mittelalter (bis auf Karl V) auch von den deutschen Kaisern und andern regierenden Fürsten. Die sich auf den F. beziehende Formel Devota pedum oscula beatorum findet sich in kaiserlichen Schreiben zuerst in denen Rudolfs von Habsburg an Gregor X. Der F. begegnet auch in der Liturgie: Bei der vom Papst gehaltenen Messe (Papstmesse) pflegen nach der Epistellektion die beiden Subdiakone und vor der (griechischen) Evangelienlesung der Diakon dem Papst den Fuß zu küssen; daneben sind an andern Stellen der Liturgie auch noch heut Handkuß, Brustkuß, Kniekuß gebräuchlich.

KL² IV, S. 2143 ff. Zsch.

Fußwaschung, ein im Orient durch das Tragen der Sandalen geforderter Akt der Gastfreundschaft, den auch die Bibel AT.s und NT.s kennt (I Mose 18 $_4$ 19 $_2$ I Sam 25 $_{41}$ Luk 7 $_{44}$ u. ö.). Diese Sitte behielt man den Fremden gegenüber im christlichen Altertum (vgl. I Tim 5 $_{10}$) und in den Klöstern des Mittelalters vielfach bei. Ein besonderer liturgischer Akt der F. war durch Jesu F. am Tag des letzten Passahmahles (Joh 13 $_1$ ff) und durch die als „Einsetzungsworte" zu deutenden V. $_{14}$ f nahe gelegt. Diese Handlung Jesu wurde vorbildlich 1. für die in gallischen, spanischen, afrikanischen, oberitalienischen Kirchen vielfach übliche F. der Neugetauften, vor oder nach dem Anlegen des weißen Kleides, in der Osternacht, später nicht selten erst am Dienstag oder Sonntag nach der Taufe, — eine Handlung, die im frühen Mittelalter trotz (oder infolge?) der Trennung vom Taufsakrament zuweilen als Sakrament bezeichnet wird; — 2. für die F. in der Gründonnerstagsliturgie, die schon früher hier und da üblich, von der Synode von Toledo (694, Kap. 3) streng gefordert wurde; es sollten beim Abendmahl des Tages nach Verlesung von Joh 13 $_{11-15}$ die Bischöfe und Priester ihren Untergebenen (Klerikern und [armen] Gemeindegliedern) die Füße waschen. In den Klöstern pflegte vor der Vesper jeder Mönch den Armen und zum Schluß der Abt und Prior den Mönchen die Füße zu waschen. Auch der Papst vollzog im Mittelalter nach der Messe an 12 Subdiakonen, nach der Mahlzeit an 13 Armen die F. mit Fußkuß, später nur an letzteren, an deren Stelle aber in neuester Zeit 13 weißgekleidete Priester getreten sind. — Diese F. am Gründonnerstag besteht auch heute noch in der orthodox-anatolischen Kirche, besonders in den Klöstern (vgl. Goar: Euchologium Graecum, S. 591 ff), und blieb trotz Luthers Protest gegen die „heuchlerische F." auch in den evangelischen Kirchen noch vielfach erhalten. Die Wiedertäufer hielten sie als biblische Sitte fest; in der brandenburgischen Kirche hat noch die Kirchenordnung Joachims II von 1540 die F. verordnet; die englische Kirche hatte sie gleichfalls anfangs festgehalten; die Brüdergemeinde hat sie erst im 19. Jhd. aufgehoben. Die ¶ Church of God und andere kleine Gemeinschaften üben sie noch jetzt.

KL² IV, S. 2145 ff; — KHL I, S. 1568 ff; — RE³ VI, S. 324 f. Zsch.

Fuzet, Edmond Frédéric, französischer Prälat, geb. in Beauvert (Dep. Gard) 1839, wurde 1887 Bischof von Saint-Denis (Insel Réunion), 1892 von Beauvais (Departement Oise), Erzbischof von Rouen 1899. F.s Bemühungen um die loyale Durchführung des Gesetzes über die Trennung von Kirche und Staat vom 9. Dezember 1905 scheiterten an dem Widerspruch des Vatikans.

Er schrieb: Pétrarque 1883; — Dix ans d'Episcopat, 1899; — Le Grand Séminaire, 1905; — Derniers années concordataires; — Le manoir épiscopal de Rouen. Lachenmann.

G

Gaben, heilige, ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2a δ. — Heilige Gaben im AT ¶ Opfer und Gaben im AT.

Gabirol, jüdischer Philosoph des Mittelalters, ¶ Avicebron.

Gabler, Johann Philipp (1753—1826), geb. zu Frankfurt a. Main, Schüler J. G. ¶ Eichhorns und ¶ Griesbachs, seit 1785 Professor in Altdorf, 1804—1826 in Jena, rationalistischer Theologe von ernster Frömmigkeit, mannhaftem Charakter und gründlicher Gelehrsamkeit, redigierte theologische Zeitschriften und verfaßte zahlreiche Abhandlungen, während er zu größeren Werken nicht kam. Sein Hauptgebiet war die Erklärung des NT. Neben der im ¶ Rationalismus üblichen natürlichen Erklärung der Wundergeschichten findet sich bei ihm auch schon die Auffassung derselben als Mythen. In seinem Programm De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae (1787) stellte er das wichtige Prinzip auf, daß die biblische Theologie unabhängig von der Dogmatik als historisches Lehrfach die Anschauungen der biblischen Schriftsteller darstellen solle (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e).

RE³ VI, S. 326 f; — Gustav Frank: Gesch. der prot. Theologie III, 1875, S. 349 f. 355. H. Hoffmann.

Gabriel, Mann Gottes, ist der Name eines der bedeutsamsten unter den sieben (oder vier) jüdisch-christlichen Erzengeln. Schon im Buche Daniel erscheint er als „erklärender Engel" (angelus interpres), der Visionen deutet und die Zukunft erschließt 8 $_{15}$ ff 9 $_{21}$ ff; auch der in Kap. 10—12 in menschlicher Lichtgestalt erscheinende Engel, der die letzten Schicksale des Weltreichs verkündet und mit den Engeln der Weltreiche kämpfen muß, ist vielleicht G. Nach der christlichen Legende wird er zu Zacharias und Maria gesandt, um ihnen die Geburt ihrer Kinder anzusagen Luk 1 $_{11}$ ff. $_{26}$ ff. Demnach wird er als der Erste unter den offenbarenden Engeln gegolten haben. Ja, vielleicht

ist er, der nach Aeth. Henoch 40 $_{9}$ „Vorsteher aller Mächte" ist, ursprünglich der Erste unter allen Erzengeln gewesen (Luk 1 $_{19}$). Einige Spuren führen darauf, daß „der Mann G." (Dan 9 $_{21}$), der über das Paradies, die Schlangen und die Keruben gesetzt ist (Aeth. Henoch 20 $_{7}$), aus der Gestalt des himmlischen Urmenschen erwachsen ist. — Bei den Rabbinen, wo er eine große Rolle spielt und mannigfache Aemter vollzieht, ist er der Erste nächst Michael. Sein Name erscheint wieder auf synkretistischen Zauberpapyri und gnostischen Gemmen. Auch in der christlichen Kirche ist er als Nächster nach ¶ Michael verehrt worden. — ¶ Geister, Engel und Dänomen.

W. Bousset: Religion des Judentums, (1903) 1906², S. 377 f; — W. Lueken: Michael, 1898, s. Register. **Gunkel.**

Gabriel, Brüder der christl. Lehre vom hl., (Gabrielsbrüder), französische Schulbrüderkongregation, gegründet 1835 von G. Deshayes (Generalvikar von Rennes, † 1841), eigentlich eine Erneuerung der 1705 von ¶ Grignon de Montfort gestifteten Schulbrüder vom hl. Geist. Haupthaus in St.-Laurent-sur-Sèvre (Vendée); ca. 1420 Brüder. Sie dienen dem Knabenunterricht, speziell auch in Taubstummen- und Blindenanstalten. In Frankreich leiteten sie 1903 150 Elementarschulen, 3 Pensionate, 8 Taubstummen- und 4 Blinden-Institute; die neuere französische Gesetzgebung hat ihre Tätigkeit beschränkt; sie wirken auch in Canada, Siam, Aegypten und Westafrika (Gabun).

Heimbucher² III, S. 360 f; — A. Blain: Poitiers, 1897; — H. M. Jouet: Quel est le fondateur des Frères de l'instruction chrétienne de S. G.? Recherches historiques, Rom 1908. **Joh. Werner.**

Gabriel Severus (1541—1616), geb. in Napoli di Malvasia (Monembasia) auf Morea, 1577 Bischof von Allaschehr in Kleinasien, begab sich später nach Venedig, wo er als Bischof der in der Republik lebenden nicht unierten Griechen wirkte. Hier war er auch schriftstellerisch tätig. So verfaßte er gegen die römisch-katholische Kirche 1600 eine Abhandlung über die Sakramente und verteidigte in seiner Apologie (1604) die griechische Abendmahlslehre. Diese, sowie einige andere Abhandlungen gab Richard ¶ Simon in lateinischer Uebersetzung mit griechischem Texte heraus unter dem Titel: Fides ecclesiae orientalis (1671).

RE³ VI, S. 327 f. **Roth.**

Gabriel Sionita ¶ Sionita, Gabriel.

Gabun = ¶ Kongo, französisch.

Gad, israelitischer Stamm, Sohn Jakobs und der Silpa, der Leibmagd Leas (I Mose 30 $_{10}$ f). Seine Wohnsitze lagen in ¶ Gilead, d. h. im Ostjordanland und zwar zwischen ¶ Ruben im Süden und dem halben Stamm ¶ Manasse im Norden. Die nähern Angaben hierüber gehen auseinander (Jos 13 $_{24-27}$, vgl. IV Mose 32 $_{34}$ ff; zu letzterer Stelle stimmt die Angabe der Inschrift ¶ Mesas, daß G. von alters her im Lande von Atarot wohnte); im ganzen scheint der Name nach Norden gewandert zu sein. **J. Benzinger.**

Gärten, heilige. Das Paradies, die Wohnung der Götter, der Seligen und der ersten Menschen, wird als die schönste Landschaft gedacht, die man kennt, und eben darum als ein reich bewässerter, mit Frucht- und Zauberbäumen bestandener Garten; I Mose 2 f. Im Märchen sind die G. des Sonnengottes, in denen die goldenen Aepfel wachsen, und der als Gärtnerbursche angestellte Held ein äußerst beliebtes Motiv. Schon in den babylonischen Königsgeburtslegenden spielt der Gärtner, ursprünglich wohl der Sonnengott, eine große Rolle. Darum pflanzt man auch, wie aus den Ausgrabungen in Assur bekannt ist, einen Garten um den Tempel herum, um den Göttern einen angenehmen Aufenthaltsort „in der Kühle des Morgens" zu verschaffen, vgl. Boecklins Bild: Die Feueranbeter. Jes 1 $_{29}$ erwähnt heilige G. in Israel. Ueber die Adonisgärten ¶ Adonis. — Die „hängenden G. der Semiramis" sind wohl ursprünglich die am Himmel lokalisierten G. der Götter, dann wieder auf die Erde verlegt und mit dem Namen der sagenhaften Semiramis verknüpft. — ¶ Bäume, heilige. **Greßmann.**

Gaetano von Tiene = ¶ Cajetan, 1, ¶ Theatiner.

Galater, Galaterbrief ¶ Paulusbriefe.

v. Galen, 1. **Christoph Bernard** (1606—1678), seit 1650 Fürstbischof von Münster. Dem münsterländischen katholischen Adel entstammend, erhielt G. in Münster auf dem Jesuitengymnasium und dann auf den Universitäten Köln, Mainz, Löwen, Bordeaux seine Ausbildung und war Thesaurar des Münsterschen Domkapitels, bevor er den bischöflichen Stuhl bestieg. Als Bischof und Landesherr wurde er der Restaurator ¶ Münsters. Er suchte durch rege eigne priesterliche Tätigkeit, die die Münsterschen Bischöfe schon fast ein Jahrhundert lang nicht mehr geübt hatten, durch Reform der Erziehung der Geistlichkeit und regelmäßige (zweimal jährlich) Abhaltung der Diözesansynoden, durch Regelung der Seelsorge unter Beihilfe der Orden (besonders Jesuiten) und durch strengere Handhabung der Zucht, auch gegenüber den nicht selten gegen die ¶ Zölibats-Vorschriften verstoßenden Geistlichen (1651 Erlaß gegen die Konkubinarier), ferner durch Kirchenbau, Klostergründung, Ordnung des Elementar- und Gymnasial-Schulwesens, der Armenpflege und des Rechts- und Polizeiwesens für Besserung der allgemeinen und insbesondere der religiösen und kirchlichen Zustände zu sorgen, die unter den Wirren des dreißigjährigen Krieges (¶ Deutschland: II, 3) sehr gelitten hatten; und zugleich war es sein Bestreben, seine Diözesanglieder gegen den Protestantismus zu schützen. G. war auch ein streitbarer Kriegsmann, der 1661 die Stadt Münster durch Eroberung zwang, seine Fürstenrechte anzuerkennen, und der durch glückliche Kriege mit Holland und Schweden (wegen Herausgabe der alten Stiftslehen Borkelo in Holland und Delmenhorst bei Bremen) den nordöstlichen Teil Hollands und die (seit 1648) schwedischen Besitzungen Bremen und Verden an Münster brachte, um auch dort dem Katholizismus Duldung, wenn nicht Herrschaft zu verschaffen. Seine kriegerischen Unternehmungen haben den Ruhm, den ihm seine gegenreformatorische Tätigkeit seitens der Katholiken eingebracht hatte, vielfach beeinträchtigt.

KL² V, S. 13 ff; — Augustin Hüsing: Fürstbischof Chr. B. v. G., ein katholischer Reformator des 17. Jhd.s, 1904; — Fr. Heers: Beiträge zur Bischofswahl Chr. B.s v. G. zum Fürstbischof von Münster (Beiträge für d. Gesch. Niedersachsens u. Westfalens 15), 1908; — J. Minn: Die Lebensbeschreibung des Fürstbischofs Chr. B. v. G. (ebenda 9), 1907; — T. Verspohl: Das Heerwesen Chr. B.s v. G., Diss. Münster, 1908. **Tschackert.**

2. **Wilhelm Emanuel**, Graf v. G., als

Benediktiner Pater Augustinus, 1895 preußischer Gerichts-, 1897 Regierungsreferendar, trat im selben Jahre in den Benediktiner-Orden ein. Er gibt in Emaus-Prag die Bonifatius-Korrespondenz heraus. **M.**

Galerius, Cäsar und Schwiegersohn des ¶ Diocletianus, nach dessen Rücktritt (304) sein Nachfolger als Augustus. G. war der eigentliche Anstifter der ¶ Christenverfolgungen (2 b; ¶ Hierokles), die er mit Leidenschaft durchführte. Kurz vor seinem Tode, von schwerer Krankheit gepeinigt, erließ er mit seinen Mitregenten das Toleranzedikt von Mailand (311).

Hermann Schiller: Geschichte der römischen Kaiserzeit II, 1887; — Paul Allard: La persécution de Dioclétien, 1890. **Windisch.**

Galfried (Geoffrey) von Monmouth in Wales (etwa 1110—1154), Benediktinermönch und Archidiakon daselbst, seit 1152 Bischof von Asaph, bedeutsam als Geschichtsschreiber Britanniens, obwohl seine „Geschichte" sagenhaft und kritiklos geschrieben ist (sie ist z. B. die Grundlage der König Artus-Romane) und mit Recht schon im 12. Jhd. von dem Augustinerchorherrn Wilhelm von Newburgh (Neubrigensis, 1135 oder 1136—1198; vgl. RE[3] XIII, S. 753) in der Vorrede seiner Historia rerum Anglicarum scharf kritisiert worden ist. G. behandelt die Zeit vom Untergang Trojas bis zur Vernichtung des Keltenreichs in Britannien (¶ England: I, 1).

KL[2] V, S. 17 f; — RE[3] VI, S. 336; — Dictionary of National Biography XXI, S. 133 ff; — Lemoyne de la Borderie: Etudes historiques bretonnes, 1883. — Sein Werk ist 1508 in Paris als Britanniae utriusque regum et principum origo et gesta insignia gedruckt; Neuausgabe von San Marte (Alw. Schulz) 1854: Historia regum Britanniae. **Zscharnack.**

Galilaea, die nördlichste der Landschaften ¶ Kanaans; vollständiger Name: G. der Heiden (d. h. Kreis der Heiden) Jes 8 $_{23}$. Das hier gemeinte Gebirgsland im Norden der Ebene von Baṭṭôf war von den Israeliten nicht völlig unterworfen. Auch später in den Aramäerkriegen war der Besitz von G. umstritten; 734 v. Chr. schlug es Tiglat-Pileser zu seinem Reich und besiedelte es mit fremden Kolonisten. Der Makkabäer Simon führte 165 v. Chr. die Juden G.s nach Judäa (1 Makk 5 $_{14-23}$). Aristobul scheint G. erobert und judaisiert zu haben. Es blieb unter Pompejus mit Judäa vereinigt. Unter und nach Herodes kam es zu heftigen Kämpfen; die Schätzung des Quirinius führte zur Empörung der Zelotenpartei unter Judas von Gamala. Nach Herodes Antipas und Agrippa kam G. unter die Prokuratoren von Judäa. Im großen Aufstand gegen die Römer wurde 66 n. Chr. Flavius ¶ Josephus jüdischer Befehlshaber von G., aber gleich im ersten Kriegsjahr (67 n. Chr.) bezwangen die Römer die Landschaft, die von da ab die Geschicke des übrigen Palästina teilte. Waren noch zu Christi Zeit die Galiläer von den Judäern mit Verachtung betrachtet (Joh 1 $_{46}$ 7 $_{52}$), so wurde jetzt G. der Mittelpunkt des Gesetzstudiums und Sitz des Synedriums, das längere Zeit in Sepphoris und anderswo war und schließlich in ¶ Tiberias verblieb. **J. Benzinger.**

Galilei, Galileo (1564—1642), geb. in Florenz als Sohn eines unbemittelten florentinischen Edlen. Der ungewöhnlich begabte Knabe wurde 1581 nach Pisa geschickt, um Medizin zu studieren. Hier gewann ihn der Mathematiker Ricci für die Naturwissenschaften. G. studierte besonders fleißig den Aristoteles, mit dem er sich indes von Anfang an wenig befreunden konnte. 1589 erhielt er eine kärglich besoldete Professur der Mathematik in Pisa, drei Jahre später wurde er an die Universität Padua berufen. Nach 18 Jahren kehrte er nach Pisa zurück. Infolge seiner astronomischen und physikalischen Entdeckungen war G. einer der gefeiertsten Lehrer des Jahrhunderts. In der Astronomie schloß er sich an die Kopernikanische Lehre (¶ Kopernikus) an. Als 1609 die Kunde von der Erfindung des Fernrohres nach Italien kam, konstruierte G. selbst ein solches und beobachtete damit den Himmel. Er erkannte die Zusammensetzung der Milchstraße aus tausenden und abertausenden von Sternen, entdeckte die mondartigen Phasen der Venus, die seltsame Gestalt des Saturn und die Flecken auf der Sonne. Durch seine Verkündigung der Bewegung der Erde in dem „Dialogo dei massimi sistemi" verfeindete er sich endgültig mit der Scholastik, und da er zudem durch einen Streit über die Priorität der Entdeckung der Sonnenflecke mit dem Jesuiten Scheiner sich den Haß der ganzen Gesellschaft Jesu zugezogen hatte, so machte ihm die Inquisition auf eine Denunziation des P. Lorini hin den Prozeß. Nur mit Mühe entging er dem Tode und wurde gezwungen, seine Lehre ausdrücklich zu widerrufen. Die bekannte Erzählung von seinem Ausrufe: „Und sie bewegt sich doch!" ist legendarisch. Die letzten Lebensjahre, während deren er auch unter körperlichen Gebrechen (besonders Blindheit) stark zu leiden hatte, brachte er in Arcetri, einem oberhalb von Florenz gelegenen kleinen Flecken, zu, wie es scheint, in einer Art von Haft, die ihn indessen an seinen wissenschaftlichen Forschungen nicht hinderte. Am 8. Januar 1642 starb er hier und wurde in Florenz in der Kirche „zum heiligen Kreuz" bestattet. Erst 1693 durfte es sein getreuer Schüler Viviani wagen, ihm hier ein Denkmal zu setzen. — Trotz seiner hervorragenden Verdienste um die Astronomie liegt G.s eigentliche Bedeutung in der philosophischen Begründung der Physik. Er überwindet den Aristoteles so gründlich, daß seitdem die Aristotelische Physik nur noch einen historischen, keinen systematischen Wert mehr hat. — Wissenschaft bedeutet G. sicheren Besitz, objektive Gewißheit; und die haben wir unbestreitbar in den mathematischen Naturwissenschaften. Die Gewißheit der Mathematik ist intensive, d. h. was die Vollkommenheit betrifft, der göttlichen gleich, weil sie die Einsicht in die Notwendigkeit enthält. In der Naturwissenschaft handelt es sich allein um die Begründung der Erscheinungen. Die Grundmethode ist dabei die Induktion. Sie bedeutet aber nicht einfaches Sammeln der Erfahrungsfälle. Vielmehr geht der Verstand über die Erfahrung hinaus, sowohl wenn er die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Natur voraussetzt, wie wenn er das besondere Naturgesetz auf Grund der Beobachtungen formuliert. Alle Naturveränderung ist nun Bewegung. G. legt daher eine gleichförmige, geradlinige Bewegung zugrunde. Dann schreitet er fort zur gleichförmig beschleunigten Bewegung, die sich am einfachsten in der Fallbewegung, dem sog. freien Fall, darstellt. So wird G. in der Astronomie, in der Physik und auch in der Philosophie, soweit sie als Erkenntnistheorie die Grundlegung der mathematischen

Naturwissenschaft zu vollziehen hat, zum Bahnbrecher der neuen Zeit.

G.s Hauptwerke sind: Sermones de motu gravium (über die galileischen Fallgesetze. Erst 1854 gedruckt); — Sidereus nuntius, 1610 (Bericht über die Entdeckung der Jupitertrabanten); — Istoria e dimonstrazioni intorno alle macchie solari (Sonnenflecken) e loro accidenti, 1613 (Verteidigung des Kopernikanismus); — Brief v. 21. XII. 1613 an Castelli, daß die Theologen die Bibel im Einklang mit den gesicherten Ergebnissen der Naturwissenschaft zu erklären hätten (gab den Anlaß zu einem ersten, erfolglosen Inquisitionsprozeß gegen G.); — Lettera a Cristina di Lorena sulla interpretazione delle sacre scritture in materie meramente naturali, 1615 (gedruckt erst 1636 in Straßburg); — Il saggiatore (der Goldwäger), 1623 (Streitschrift); — Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente le ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte, 1632 (deutsch von E. Strauß, 1892. Dieser Schrift wegen machte die Inquisition G. zum zweiten Mal den Prozeß, bei dem er 1633 den Kopernikanismus abschwur); — Dialoghi delle nuove scienze, gedruckt Leiden 1638 (Fallgesetze. Kohäsionslehre. Grundlegung der mechanischen Physik); — Opere complete di G., 16 Bde., Florenz 1842—56. — Seit 1890 eine neue Ausgabe, besorgt von Favaro. — Ueber G.: Drinkwater, London 1829; — S. Guenther, 1896; — M. Cantor (in der Zeitschrift für Mathematik und Physik IX); — Ph. Chasles: G. G., sa vie, son procès et ses contemporains d'après des documents originaux, 1862, u. A.; — Antonio Favaro: Cronologia Galileiana, 1892; erweitert: Regesto biografico Galileiano, 1907; — Ders.: Trent' anni di studi Galileiani, 1907; — M. Cioni: I documenti Galileiani del S. Ufficio di Firenze, 1908 (vgl. die Besprechung durch A. Favaro im Archivio Storico Italiano 42, 1908, S. 451—469); — Adolf Müller, S. J.: G. G. und das kopernikanische Weltsystem, 1909; — Ders.: Der G.-Prozeß (1632—33) nach Ursprung, Verlauf und Folge 1909; — KL² V, S. 18 ff; — KHL I, S. 1577 f; — Ue¹⁰ III, 1907, S. 46 f. 57 f. **Buchenau.**

Galimberti, Luigi (1836—96), kath. Theologe und päpstlicher Diplomat, geb. zu Rom, stieg hier in seiner kirchlichen Laufbahn bis zum Domherrn an der Peterskirche und Sekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche (d. h. wesentlich politische) Angelegenheiten (¶ Kurie) empor, war hervorragend beteiligt an den Verhandlungen, die zwischen der Kurie und Preußen nach dem Kulturkampf den Frieden herstellten, bearbeitete u. a. auch die Angelegenheit der Karolinen (¶ Leo XIII), und galt als Förderer eines freundlichen Verhältnisses zwischen dem Papst und den Dreibund-Mächten. 1887 Nuntius in Wien, 1892 Kardinal, kehrte 1893 nach Rom zurück und wurde hier 1894 päpstlicher Archivar. **M.**

Galizien ¶ Oesterreich-Ungarn: I.

Galland ¶ Evangelische Gesellschaft: 1. von Genf. Hier ist (statt Gallard) Galland zu lesen.

St. Gallen, 1. Benediktinerabtei. St. G. entstand an der Stelle der 614 von ¶ Gallus an der Steinach erbauten Zelle, die nach dem Tode des Stifters ein besuchter Wallfahrtsort und 720 in ein Benediktinerkloster umgewandelt wurde (erster Abt Othmar 720—59). Anfangs hatte die Abtei unter der Eifersucht der Konstanzer Bischöfe zu leiden. Abt Gozbert (816—37) baute das Kloster nach einem noch erhaltenen Plan um; Ludwig der Deutsche verlieh ihm den Rang einer königl. Abtei und freie Abtswahl. Die Klosterschule, an der hervorragende Musiker, Gelehrte und Künstler (¶ Notker Balbulus und Labeo, ¶ Ekkehard, Ratpert, Tutilo, Waltram u. a.) wirkten, war im 9.—11. Jhd. eine der berühmtesten der abendländischen Christenheit. Unter ¶ Salomon (890—919), zugleich Bischof von Konstanz, war der Klosterbesitz auf 4000 Hufen angewachsen. Abt Ulrich VI erhielt 1210 die Würde eines deutschen Reichsfürsten. Durch innere Kämpfe zwischen Abt und Mönchen, Verfall der Disziplin, Kämpfe mit dem Grafen von Toggenburg, dem Klostervogt Rudolf von Habsburg, der für die neben dem Kloster erblühte Stadt St. G. eintrat, mit der Stadt (die 1401 freie Reichsstadt wurde) und mit den Appenzellern sank die Abtei und erlitt große Verluste, die erst durch die Erwerbung der Grafschaft Toggenburg (1468) unter dem trefflichen Abt Ulrich VIII Rösch (1463—90) ausgeglichen wurden. 1451 trat die Abtei, 1454 die Stadt der Eidgenossenschaft als zugewandter Ort bei. — Die Reformation fand rasch bei den Toggenburgern Eingang; die 1525 protestantisch gewordene Stadt St. G. (Joachim ¶ Vadian) verbündete sich mit Zürich; dieses erstürmte die Abtei und vertrieb Abt und Mönche und gab den Gotteshausleuten die Freiheit (1529). Durch den Sieg der katholischen Partei bei Kappel 1531 (¶ Zwingli) wurde der Abt wieder in seine Herrschaft eingesetzt; Abt Diethelm Blarer von Wartensee (1530—64), Othmar II Kurz von Wil (1564—77) und Joachim Opser (1577—94) führten die Gegenreformation im Stift durch. 1645 wurde eine der bedeutendsten Druckereien der Schweiz im Kloster errichtet. Der auch als theologischer Schriftsteller tüchtige Abt Cölestin Sfondrati (1687—95) wurde 1695 zum Kardinal ernannt; sein Gönner, Papst Innocenz XII, kam wegen seines pelagianisierenden (¶ Pelagius usw.) Buches über die Prädestination mit ¶ Bossuet und andern französischen Bischöfen in arges Gedränge. Unter Sfondratis Nachfolger Leodegar Bürgisser (1696—1717) brach wegen der strengen Verwaltung im Toggenburgischen 1712 der Toggenburger Krieg aus, während dessen der Züricher Hauptmann Nabholz das Stift eroberte. Der Friede 1718 gab dem Abt das Kloster und die Herrschaft über Toggenburg mit bedeutenden Beschränkungen zurück. 1756 wurde der Grundstein zur jetzigen Kathedrale gelegt. Die französische Revolution und der Einmarsch der Franzosen in St. G. (1798 und, nach kurzer Wiederherstellung der alten Verhältnisse durch Oesterreich, 1799) machten der weltlichen Herrschaft ein Ende; nach der Gründung des Kantons St. G. (1803) wurde am 8. Mai 1805 die Abtei endgültig aufgehoben; der letzte Abt, Pankraz Vorster (seit 1796), starb 1829 zu Muri.

RE³ VI, S. 344 ff (dort reiche Literatur); — H. Wartmann: Urkundenbuch der Abtei St. G., 4 Bde., 1863—92; — A. Harbegger: Baugeschichte des Klosters St. G., 1887; — Joachim v. Watt: Chronik der Aebte von St. G., herausgegeben von Götzinger, 2 Bände, 1875—77; — F. X. Wetzel: Die Wissenschaft und Kunst im Kloster St. G. im 9. u. 10. Jhd., 1877; — Ders.: Das goldene Zeitalter des Klosters St. G., 1900; — † Gabr. Meier: Das Kloster St. G., 1908.

2. schweizerisches Bistum, dem päpstlichen Stuhl unmittelbar unterstellt, umfaßt die Katholiken des gleichnamigen Kantons und provisorisch die des Kantons Appenzell; es zählte 1909 in 9 Dekanaten 169 000 Katholiken neben 151 000 Andersgläubigen, 117 Pfarreien, 80 Kaplaneien und Benefizien, 230 Weltpriester, 40 Ordens-

geistliche, (4 Kapuzinerklöster), 1 Priesterseminar, 1 katholische Kantonsrealschule, Niederlassungen von 8 weiblichen Ordensgenossenschaften (besonders Barmherzige Schwestern vom hl. Kreuz und Franziskanerinnen). — Als der nach der Aufhebung der Benediktinerabtei St. G. 1803 aufgetauchte Plan, an dessen Stelle ein Bistum zu errichten, gescheitert war, wurden die zur Diözese ¶ Konstanz gehörigen Teile des Kantons St. G. von dieser losgelöst und dann unter die provisorische Verwaltung des Propstes Göldlin von Beromünster gestellt, nach seinem Tode unter die des Bischofs von ¶ Chur. 1823 wurde St. G. zum Bistum erhoben, und mit dem von Chur in Personalunion vereinigt, erhielt aber sein eigenes Domkapitel, Seminar und einen Generalvikar. Nach dem Tode des Bischofs Karl Rudolf v. Buol-Schauenstein wurde diese Vereinigung, mit der die beiden Regierungen von St. G. und Chur nicht einverstanden waren, vom Großen Rat von St. G. als gelöst erklärt, das protestierende Domkapitel aufgehoben und die Güter des Bistums eingezogen. Da auch Graubünden den vom Papste ernannten neuen Bischof von Chur nur als Verweser anerkannte, hob Gregor XVI das Doppelbistum wieder auf und ernannte den Pfarrer von Sargans, Johann Peter Mirer, zum Apostolischen Vikar von St. G. Nach langen Verhandlungen wurde durch das Konkordat von 1845 das Bistum St. G. wieder erneuert. Auf Mirer, dessen Wirksamkeit durch die kirchenfeindlichen Maßregeln der radikalen Kantonsregierung jahrelang sehr beeinträchtigt wurden, folgten 1862 Karl Johann Greith, 1882 Augustin Egger, 1906 Ferd. Ruegg.

G. J. Baumgartner: Geschichte des schweizerischen Freistaats und Kantons St. G., 3 Bde., 1868 und 1890; — Alex. Baumgartner: G. J. Baumgartner, Landammann von St. G., 1884; — Ad. Fäh: Die Kathedrale in St. G., 2 Teile, 1896 und 1900; — ‡ Alb. Büchi: Die Katholische Kirche in der Schweiz, 1902, S. 49—56. **Lins.**

Gallicana Confessio ¶ Confessio Belgica usw.

Gallien (Christianisierung) ¶ Frankreich, 1.

Gallienus, Publius Licinius, römischer Kaiser 260—268, seit 253 Cäsar und Mitregent seines Vaters Valerian, fiel im März 268 als Opfer einer Verschwörung. Seine Aufhebung der Verfolgungsedikte seines Vaters (¶ Christenverfolgungen, 2 b) ließ ihn den Christen (vgl. Dionysius von Alexandria bei Eusebius: hist. eccl. VII, 23) als einen fast idealen Herrscher erscheinen; in Wirklichkeit war er trotz aller Begabung bequem, unreif, charakterlos und den Aufgaben des Herrschers nicht gewachsen. ¶ Imperium Romanum.

RE³ VI, S. 353—355. **Zsch.**

Gallikanische Freiheiten ¶ Gallikanismus.

Gallikanische Kirche ¶ Altkatholiken, 5.

Gallikanismus ist die lehrhafte wissenschaftliche Behandlung der gallikanischen Freiheiten in der Erklärung des französischen Klerus (declaratio cleri Gallicani) von 1682 über das Verhältnis des französischen Staates und der französischen Bischöfe zum Papste. Sie stellte folgende Sätze auf: 1. der Papst hat in weltlichen Dingen nichts mitzureden, kann insbesondere den König nicht absetzen; 2. in geistlichen Dingen ist er dagegen lediglich durch die Superiorität des Konzils in Gemäßheit der Konstanzer Beschlüsse beschränkt; 3. überhaupt ist er an Konzilsschlüsse gebunden und hat auch die gallikanischen Freiheiten zu beobachten; 4. in Glaubenssachen entscheidet er allein; doch sind seine Dekrete ohne Zustimmung der Kirche nicht irreformabel. — Die „gallikanischen Freiheiten“ sind ein am 15. Mai 1408 verkündetes Gesetz (Libertés et franchises de l'Eglise Gallicane), das bis zum Konkordat zwischen ¶ Franz I und ¶ Leo X vom Jahre 1516 in Kraft war und den Papst von jeder unmittelbaren Verfügung über Aemter und Vermögen der Kirche in Frankreich ausschloß. Die Opposition gegen die päpstlichen Besteuerungs- und Gebührenerhebungsansprüche, sowie der Kampf gegen die Besetzung der geistlichen Aemter durch den Papst — Kämpfe, an denen die Universität Paris um die Wende des 14. Jahrhunderts großen Anteil hatte — bilden die negative, das Streben nach einer nationalen Landeskirche, einer französischen Staatskirche, in bewußter Nachahmung des Beispiels Englands, die positive Tendenz der gallikanischen Freiheiten. — ¶ Frankreich, 5 und 8.

J. Haller: Papsttum und Kirchenreform I, 1903, S. 465 ff; — Ders.: in der Historischen Zeitschrift von Sybel, Bd. 91, Neue Folge 55, S. 193 ff; — Noël Valois: Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII, Paris 1906, dazu: J. Haller: in der Historischen Zeitschrift von Sybel, Bd. 103, dritte Folge 7, S. 1 ff; — RE³ VI, S. 355 ff. **Friedrich.**

v. Gallitzin, Amalie (1748—1806), Fürstin, Tochter des preuß. Feldmarschalls von Schmettau und einer katholischen Mutter, heiratete 1768 den russ. Diplomaten Fürsten G., lebte mit ihm im Haag, befreundet mit ¶ Diderot und dem Philosophen ¶ Hemsterhuys, siedelte 1779 nach Münster über, wo sich um den bischöfl. Generalvikar Frhrn. von Fürstenberg ein Kreis frommer, geistig angeregter und in praktischen (namentlich Schul-)Reformen tätiger Männer gesammelt hatte, zu dem 1783 ¶ Overberg trat. War ihre Erziehung vernachlässigt worden, so gab sie sich seit der Zeit im Haag den gründlichsten Studien hin; war sie nicht allen, die mit ihr in Berührung kamen, sympathisch, so erkannten doch alle ihre geistige Bedeutung an, Goethe, Jakobi und viele andere haben sie hoch geschätzt; ¶ Hamann wurde 1787 nach Münster gezogen; als er im nächsten Jahre starb, fand er sein Grab im Garten der Fürstin. Ihr Gottesglaube hatte früher keine eigentlich christliche oder gar katholische Färbung gehabt, 1786 wandte sie sich einem bewußten Katholizismus zu; so seltsam dieser Schritt in der Zeit der Aufklärung vielen erschien, so bedeutsam ist er geworden; der ideale Katholizismus dieses Münsterschen Kreises war es, der 1800 als ersten der Romantiker Friedrich Stolberg zum Uebertritt veranlaßte (¶ Romantik). Die Fürstin, die auf mannigfachen Reisen ihren Freundeskreis ständig erweiterte, und durch tätige Nächstenliebe den Ernst ihres Christentums treu erwiesen hatte, starb 1806 in Münster; ihr Sohn ist katholischer Missionspriester in Nordamerika gewesen.

ADB VIII, S. 338 ff, daselbst weitere Literaturangaben; — KL² V, S. 74 ff; — Hanny Brentano: A. F. v. G., 1910. **Mulert.**

Gallus, Gaius Vibius Trebonianus, römischer Kaiser 251—253; als Mitaugustus erscheint erst der bald verstorbene Sohn des ¶ Decius, Hostilianus, seit 252 des G. eigner Sohn, Volusian. G. und sein Sohn fielen in der Schlacht gegen den General und späteren Kai-

ser Aemilian, den die Legionen an der Donau zum Kaiser ausgerufen hatten. Ueber die Zustände unter G. ¶ Christenverfolgungen, 2 b, ¶ Imperium Romanum.

RE³ VI, S. 359—361; — Gute Quellen betreffs der Lage der Christen im Reich bilden die Briefe ¶ Cyprians von Karthago (Ausgabe von Hartel, besonders ep. 57—61) und die bei Eusebius: hist. eccles. VII, 1 aufbewahrten Briefe des ¶ Dionysius von Alexandrien. **Zsch.**

Gallus (Callo, Gallun oder Gilian), als Jünger ¶ Columbas (2) mit 12 Gefährten aus Irland nach Burgund ausgezogen, trennte sich, als der Meister nach Italien ging (infolge eines Zwistes mit ihm oder weil er krank wurde?), von ihm und gründete in der Gebirgswildnis an der Steinach etwa 613 mit wenigen Genossen ein kleines, armes Kloster. Die Missionsarbeit, die G., des Deutschen kundig, in Verbindung mit den Priestern der dort schon vorhandenen christlichen Gemeinden unternahm, scheint nicht all zu groß gewesen zu sein; den Ehrentitel eines Apostels der Alamannen verdient G. wohl kaum. Ihm angebotene Würden eines Bischofs von Konstanz, eines Abtes von Luxeuil soll er ausgeschlagen haben. Nachdem G., 95jährig, 627 — so Meyer von Knonau, 645 nach Hauck — gestorben war, blieb die Zelle des menschenscheuen Asketen und frommen Einsiedlers bei den Umwohnern und irischen Pilgern in Verehrung; erst etwa 100 Jahre später stieg die Bedeutung des Klosters ¶ St. Gallen. Ueber den h. G., dessen Attribute der Bär, der ihm seine Höhle einräumte, Brot und Pilgerstab sind, gibt die mit vielen Legenden und Wundergeschichten ausgeschmückte, von dem 824 verstorbenen Mönch Wetti verfaßte Vita Auskunft (MG hist., Bd. 2).

Meyer von Knonau: in RE³ VI, S. 345 f; — Hauck I³, S. 327 f. **Glaue.**

Gallus, Nikolaus (Han) (1516—1570), lutherischer Theologe, geb. in Köthen, gest. in Zellerbad, kam 1543 nach Regensburg, dem Hauptsitz seiner reichen Lebensarbeit, die infolge des von ihm auch literarisch bekämpften ¶ Interims auf einige Jahre (1548—53) nach Wittenberg und namentlich an die St. Ulrichskirche zu Magdeburg verlegt wurde. Obwohl er Melanchthon versprochen, für die Eintracht zu wirken, trat er in Wort und Schrift und Tat für ¶ Flacius ein, freilich weit ruhiger und maßvoller als dieser. Seine Gegnerschaft gegen Melanchthon verschärfte sich aber je länger je mehr, zumal dieser ihn als Thersites und Polyphem brandmarkte und die Philippisten ihn noch giftiger hernahmen. G. wurde nicht nur ein Hort des Luthertums in Bayern, er förderte und schützte auch die Evangelischen in Oesterreich. David ¶ Chyträus, der zur Gestaltung des Kirchenwesens nach Nieder- und Inner-Oesterreich berufen wurde, rühmt lebhaft diese Fürsorge. Jahrzehnte lang wurden junge Leute ihm zur Prüfung und Ordination aus Oesterreich zugesandt. Zwischen Regensburg, Neuburg und Lauingen fand ein reger Verkehr auf der Donau statt, der sich bis Linz und Wien erstreckte.

RE³ VI, S. 361 ff; — Ed. Böhl: Beiträge zur Geschichte der Reformation in Oesterreich, 1902, S. 179—205. **Loesche.**

Gamaliel, Name jüdischer Gelehrter, besonders zweier Gelehrten der neutestamentlichen Zeit: 1. Rabbān (vgl. Joh 20_{16}) Gamli'el I, auch „der Alte" genannt zum Unterschied von seinem Enkel G. II (s. Nr. 2), Lehrer des Paulus (Apgsch 22_3). Die Angaben des NT über ihn stimmen mit denen der rabbinischen Literatur überein. Bei aller Peinlichkeit kasuistischer Gesetzesbeobachtung wahrte er sich den Blick für die Erfordernisse des Lebens, trat zwar energisch für Klarheit und Ordnung auf, war aber doch nicht rücksichtslos. Wie er Apgsch 5_{34} ff zum Frieden und Abwarten rät und jede Gewaltsamkeit verwirft, so tritt er Giṭṭin 4_2 f in Ehescheidungs- und Erbschaftsangelegenheiten für Verordnungen ein, die Unklarheiten und Streitigkeiten ausschließen. Nach Jebamoth 16_7 erleichterte er den in Kriegszeiten verwitweten Frauen die Wiederverheiratung, nach Rosch haschana 2_5 gestattete er den Zeugen, die das Eintreten des Neumonds gemeldet hatten, sich aus dem Hof, in dem sie verhört wurden und den sie bisher den ganzen Tag über nicht verlassen durften, einen Sabbathweg weit zu entfernen. Mit praktischem Sinn entscheidet er 'Orla 2_{12} eine echt rabbinische Frage über das Durchsäuern des Teiges. Wie hoch er geschätzt worden ist, zeigt das Wort, das aus den bald nach seinem Tode (vor 70 n. Chr.) folgenden Kriegsjahren stammen muß, Sota 9_{15}: „Seit Rabban G. der Alte gestorben ist, hat die Ehre der Thora aufgehört und ist Reinheit und Absonderung erstorben". Merkwürdig ist, daß der praktische, rücksichtsvolle, nichts weniger als fanatische G. einen Schüler wie Paulus (der übrigens im Talmud nicht erwähnt wird) gehabt hat; doch mögen sich die Gegensätze der beiden Charaktere angezogen haben. In den uns überlieferten Aussprüchen G.s erinnert 'Orla 2_{12} an I Kor 5_6, Gal 5_9, vgl. auch Mtth 13_{33} u. Par.; Jebamoth 16_7 an Röm $7_{2.\ 3}$, auch wegen des Ausdrucks: „Ich habe von R. Gaml., dem Alten, her empfangen" an I Kor 11_{23}.

2. G. II, Enkel des Vorigen, spielte um 90—110 n. Chr. in Jabne eine große Rolle. Sein eifriges Bestreben war, wieder Einheit in sein durch innere Parteiungen zerrissenes Volk zu bringen, wobei er schwere Kämpfe zu bestehen hatte. Die Anpassung des jüdischen Kultus an die seit der Zerstörung des Tempels völlig veränderte Lage war z. T. sein Werk. Im Verkehr mit den Griechen und Römern gestattete man ihm mancherlei Freiheiten. Messianische Hoffnungen haben ihn bewegt (Derech 'erez zutta 10, Schabb. 30 b). — ¶ Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian.

Zu 1: J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums, 1896, II, S. 236 f; — G. Dalman in RE³ VI, S. 363 f; — M. Braunschweiger: Die Lehrer der Mischnah, (1889) 1903², S. 55 ff; — H. L. Strack: Einl. i. d. Talmud, (1887) 1908⁴, S. 85; — E. Schürer: Gesch. d. jüd. Volkes II⁴, S. 429 ff; — W. Bacher in: Jewish Encyclopedia V, 1903, S. 558 ff; — K. Chr. Palmer: Paulus und G., 1806; — Ueber die christliche Sage, daß G. I Christ geworden sei, vgl. E. Schürer a. a. O. II⁴, S. 430. — Zu 2: Vgl. J. Hamburger: Braunschweiger, Strack, Schürer, Bacher a. a. O.; — Außerdem: A. Scheinin: Die Hochschule zu Jamnia, 1878. — Die uns erhaltenen drei Briefe eines G. an die Bewohner Südjudäas, Galiläas und die Diaspora von Babel, Medien, Griechenland und die übrigen Exulanten rühren wohl von G. II, nicht von G. I her, vgl. G. Dalman: Dialektproben 1896, S. 3. — Auch wird von G. II der Spruch Aboth 1_{16} stammen: „Verschaffe dir einen Lehrer. — Halte dich fern von dem Zweifelhaften. — Verzehnte nicht oft nach (ungefährer) Abschätzung". **Fiebig.**

Gambacorti, Petrus, ¶ Hieronymiten.

Gams, Pius Bonifatius (1816—92),

kath. Theologe, geb. zu Mittelbuch (Württemberg), 1839 Priester, 1847 Prof. in Hildesheim, seit 1855 Benediktiner in München, bekannt als Verf. des vielgebrauchten Werkes Series episcoporum ecclesiae catholicae, 1873 (Supplement 1879 und 1886).

G. vf. außerdem u. a.: Kirchengeschichte von Spanien, 5 Bde., 1862—79; — Geschichte der Kirche Christi im 19. Jhd., 3 Bde., 1854—58. — Ueber G.: ADB, Bd. 49, S. 249 ff, dort weitere Literatur. **M.**

Ganganelli = ¶ Clemens XIV.

Gansfort (niederdeutsch Goesefort oder Gosfort, der Familienname), Wessel (der Taufname, gräzisiert Basilius) (1420—1489), einer der sog. Vorreformatoren, geb. und gest. zu Gröningen, wegen seiner Gelehrsamkeit lux mundi (Licht der Welt), wegen seines Widerspruchsgeistes magister contradictionis (Meister des Widerspruchs) genannt. Der Vorname Johannes ist ihm infolge von Verwechslung mit Joh. ¶ Ruchrath von Wesel irrtümlich beigelegt worden. G. besuchte die berühmte Schule zu Zwolle und wohnte während dieser Zeit in einem von den ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens unterhaltenen Konvikte, dem sog. „kleinen Hause"; nachdem er die 1. und 2. Klasse als Schüler durchlaufen, wurde er Lehrer der Tertia — eine besondere Auszeichnung. 1449 wurde er in Köln immatrikuliert; hier wurde er auch Magister und soll nicht nur Griechisch und Hebräisch, sondern auch Chaldäisch und Arabisch (?) gelernt haben. 1456 wurde er in Heidelberg inskribiert, wo er dann auch in der Artistenfakultät, und zwar in der Abteilung der Realisten (¶ Scholastik) dozierte. Ende 1457 oder Anfang 1458 kam er nach Paris, um dort zwei berühmte Landsleute, die Dozenten Heinrich von Zomeren und Nikolaus von Utrecht, von den Formalisten (¶ Scholastik) hinweg auf die Seite der Realisten zu bringen; er erkannte jedoch bald die Ueberlegenheit der Gegner und ging zu ihrer Partei über; später änderte er nochmals seine Meinung und wurde Nominalist (¶Scholastik). Vorübergehend weilte er in Angers, Rom, Venedig und Basel. 1474 kehrte er nach der Heimat zurück und lebte nun bis zu seinem Tode bald bei den Fraterherrn in Zwolle, bald auf dem nahen Agnetenberge bei den regulierten Chorherrn, bald in der Zisterzienserabtei Adwerd in Friesland, bald in einem Frauenkloster in Gröningen ruhig und unangefochten ganz der Wissenschaft und Frömmigkeit. Seine Schriften kursierten zunächst nur handschriftlich. Erst Anfang 1522 erschien eine Sammlung von Exzerpten und kleineren Traktaten von ihm im Druck. Mitte 1522 folgte eine Sammlung von Briefen von ihm und an ihn; in letzterer findet sich erstmalig jenes empfehlende Vorwort Luthers, indem dieser bekennt: „Wenn ich den Wessel zuvor gelesen hätte, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther habe alles von Wessel genommen, also stimmt unser beider Geist zusammen." Luther denkt dabei wohl nur im allgemeinen an die kräftige Betonung der göttlichen Gnade in Wessels Schriften und an die mystische Innigkeit und Gemütstiefe seiner Frömmigkeit und Theologie. In seinen Spekulationen über Gott, Trinität, Welt, Menschenseele, Sünde, Menschwerdung und Erlösung ist Wessel von Plato, Augustin, Dionysius Areopagita und Bernhard abhängig. Originell ist er in seinen Angriffen gegen die Unfehlbarkeit der Päpste und Konzilien, gegen die gesetzgeberische und richterliche Gewalt der Kirche, gegen Ablaß und Fegfeuer. Da er sich jedoch vorsichtig und absichtlich dunkel äußerte und seine Schriften bei seinen Lebzeiten nicht in die Oeffentlichkeit drangen, blieb er von der Inquisition verschont.

RE³ XXI, S. 131—147; — Nik. Paulus: Ueber W. G.s Leben und Lehre (Katholik II, 1900, S. 11—29. 138—154. 226—247); — Weimarer Luther-Ausgabe X 2, S. 311 ff. **O. Clemen.**

Ganzopfer. Die G. sind eine andere Bezeichnung für die „Brandopfer", bei denen das Tier ganz der Gottheit dargebracht wurde im Gegensatz zu den Teilopfern, von denen die Gottheit nur bestimmte Teile, namentlich Fett und Blut erhielt, während das Uebrige von der Festgenossenschaft verzehrt wurde. Die G., die in der vorexilischen Zeit nur selten waren, sind später die Hauptsache geworden und mit dem Begriff der Sühne verbunden. ¶ Opfer (I) und Gaben im AT ¶ Erscheinungswelt usw.: I, B 2 a. **Greßmann.**

Gaonen, jüdische Gelehrte nach Abschluß des Talmud, um 700 n. Chr. Genaueres ¶ Judentum: II. Von Hadrian bis zur Gegenwart.

Garampi, Giuseppe (1725—1792), seit 1751 Präfekt des Vatikanischen Archivs und seit 1759 auch des Archivs der Engelsburg, dessen Bestände er durch seine Zettelkataloge wissenschaftlich nutzbar zu machen suchte und selber für seine gründlichen historischen Arbeiten ausnutzte (das umfassendste Unternehmen, eine Geschichte sämtlicher Bistümer [Orbis christianus], blieb unvollendet und unveröffentlicht). Er hat auch hernach, als Clemens XIII durch die neue Bibliotheksordnung von 1761 und besondere Verordnungen Zutritt zur Vatikanischen Bibliothek und Benutzung der Handschriften erschwert hatte, für Erleichterung dieser Bestimmungen im Interesse der Wissenschaft gewirkt und für Fortsetzung der Veröffentlichung der Handschriftenkataloge gestimmt. In diplomatischen Missionen war G. mehrfach (z. B. 1761 als Vertreter Benedikts XIV auf dem freilich im Sande verlaufenden Augsburger Friedenskongreß) in Deutschland, suchte die zwischen Deutschland und Rom bestehende Spannung auszugleichen, bereiste die Bibliotheken Deutschlands, Hollands, Frankreichs und der Schweiz und beteiligte sich an dem literarischen Streit gegen den Febronianismus (¶ Febronius). September 1772 wurde er Nuntius in Polen, 1776 in Wien und erhielt 1785 die Kardinalswürde, — wohlverdient durch seine rege Tätigkeit im josephinischen Kirchenstreit (¶ Joseph II), die bei und nach der Anwesenheit Pius' VI in Wien (1781/82) wenigstens zur Milderung einiger älteren josephinischen Bestimmungen (Frage des ¶ Plazet für dogmatische Bullen; Ehedispense; Verkehr mit Rom) geführt hatte. G. lebte seit 1785 teils in seinem alten Bistum Montefiascone und Corneto, teils in Rom.

KHL I, S. 1591; — Ignaz Phil. Dengel: Die politische und kirchliche Tätigkeit des Jos. G. in Deutschland 1761—63, 1905 (auf Grund des umfangreichen Nachlasses G.s); — Ders.: Gutachten des Wiener Nuntius J. G. über die vatikanische Bibliothek aus d. J. 1780 (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 25, 1904, S. 294—322). **Zscharnack.**

Garasse, Franz (1584—1631), französischer Jesuit, geb. zu Angoulême, gern gehörter Kanzelredner, zeitweise auch in Paris, übel berüchtigt wegen seiner meist sehr unfeinen Polemik gegen

Andersdenkende, besonders gegen die Reformierten (Elixir calvinisticum, 1615; Rabelais réformé, 1619) und gegen die in Frankreich aufkommenden Freigeister und Skeptiker (z. B. ¶ Charron). Auch katholischerseits wird ihm seine „maßlose Satire und unwürdige Darstellung" vorgeworfen. Die Sorbonne beanstandete übrigens 1626 verschiedene Sätze aus G.s Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne wegen ihrer rationalistischen Haltung.

RE³ VI, S. 364 f; — KHL I, S. 1592; — KL² V, S. 93 ff; — Carlos Sommervogel: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus III, 1892, S. 1184 ff. **Zsch.**

Garbenopfer ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 a.

Gardiner, Stephan (1483?—1555), hat als Kanzler der Universität Cambridge deren Geschichte stark beeinflußt, sich auch um die juristischen Studien in England verdient gemacht, seine eigentlichen Talente aber, seine Vielgewandtheit und Geschmeidigkeit, erst im Dienste Heinrichs VIII in den schwierigsten diplomatischen Missionen, besonders während Heinrichs Ehehandel (¶ England: I, 3), betätigt. Er wurde Sekretär des Königs und Bischof von Winchester. Nach einigem Schwanken erkannte er auch die Suprematie des Königs über die Kirche an, ja suchte in seiner Oratio de vera obedientia (1535) den neugeschaffenen Zustand als den einzig gottwohlgefälligen zu erweisen und schmeichelte schamlos Heinrichs absolutistischen Gelüsten. Dabei hielt er aber am katholischen Dogma fest und beteiligte sich an der Verfolgung der Protestanten; er gilt sogar als Verfasser der berüchtigten „sechs Artikel". Nach Heinrichs Tod trat er gegen die Regentschaft, mit der der Calvinismus emporkam, auf und wurde im Tower gefangen gesetzt. Von der blutigen Maria befreit und zum Kanzler erhoben, rächte er sich an seinen Feinden und betrieb nicht nur energisch die Restauration des Katholizismus und die Ausrottung des Protestantismus (Hinrichtung der Bischöfe ¶ Latimer und ¶ Ridley), sondern auch die Rückunterwerfung der englischen Kirche unter das Papsttum. — ¶ England: I, 3.

RE³ VI, S. 365—368. **O. Clemen.**

Garizim, Berg im Westjordanland bei ¶ Sichem heute Dschebel eṭ-Ṭōr, 870 m hoch. Zusammen mit dem ihm nördlich gegenüber liegenden ¶ Ebal bildet er die östliche Eingangspforte in das fruchtbare Tal von Sichem. Ebal und G. sind im AT die Berge des Fluchs und des Segens (Deut 11 $_{29}$; 27 $_{12}$). Nach der Trennung der ¶ Samaritaner von den Juden trug der G. den Tempel der Samaritaner, der von Hyrkanus zerstört wurde (129 v. Chr.); aber der Berg blieb bis heute das Heiligtum der Samaritaner (vgl. Joh 4 $_{20}$), wo sie noch immer ihr Passahlamm schlachten (Beschreibung des Festes s. bei Ebers-Guthe: Palästina I, 1883, S. 264 ff). — ¶ Kanaan. **J. Benzinger.**

Garnier, 1. Jean (1611 oder 1612—1681), jesuitischer Patristiker und Kirchenhistoriker. Geb. in Paris, trat G. 1628 zu Rouen in den Jesuitenorden; 1643—53 Lehrer der Philosophie zu Clermont-Ferrand, 1653—81 der Theologie zu Bourges. Er starb während einer in Ordensangelegenheiten unternommenen Reise nach Rom.

Als Patristiker gab er u. a. Julian von Eklanum (1648), Marius Mercator (1673), Theodoret (1684), den ¶ Liber diurnus (1680; ¶ Mabillon gab in seinem Museum Italicum II, 2, S. 32 ff Nachträge), heraus, alle mit vorzüglichen und weit ausholenden Einleitungen und Anmerkungen (Geschichte des Pelagianismus und Nestorianismus, Konzilsgeschichte u. a.); — RE³ VI, S. 368 f; — KL² V, S. 104 f; — Carlos Sommervogel: Bibliothèque de la Compagnie de Jésus III, 1892, S. 1228 ff.

2. Julien (1670—1725), seit 1699 Mauriner, Mitarbeiter ¶ Mabillons in St. Germain-des-Prés.

Ausgabe der Werke des Basilius (2 Bde., 1721 f), 1730 vollendet durch Maran; — RE³ V, S. 369. **Zsch.**

Garricoïts, Mich., ¶ Herz Jesu usw., Genossenschaften.

Garrucci, Raffaele (1812—85), italienischer Archäolog, seit 1826 Jesuit, lebte in Rom, machte sich neben de ¶ Rossi besonders um die Katakombenforschung verdient.

Hauptwerk: Storia dell' Arte Christiana nei primi otte seculi della Chiesa (Geschichte der christl. Kunst in den ersten 8 Jahrhunderten), 6 Bde. mit reichem Bildermaterial, 1872 ff. — Ueber G.: KL V, S. 105. **M.**

Garten, heiliger, ¶ Gärten.

Garve, 1. Christian (1742—1798), Popularphilosoph, 1769—72 nach Gellerts Tode außerordentl. Professor der Philosophie in Leipzig, privatisierte dann in Breslau.

Verf. u. a.: Ueber den Charakter der Bauern und ihr Verhältnis zu den Gutsherrn und der Regierung, (1786) 1796² (¶ Agrargeschichte: II, RGG I, Sp. 282); — Ueber die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788; — Fragmente zur Schilderung des Geistes, Charakters und der Regierung Friedrichs II, 1798. — G. übersetzte u. a. den Moralphilosophen Ferguson, den Aesthetiker Burke, den Nationalökonomen Adam ¶ Smith und, im Auftrage Friedrichs des Großen, Ciceros Schrift von den Pflichten. — Nach seinem Tode erschienen seine Briefe an eine Freundin, 1801, an Weiße, 1803, an Zollikofer, 1804, an seine Mutter, 1830. Ue¹⁰ III, S. 243. **Sch.**

2. Karl Bernhard (1763—1841). Der Sohn eines mit der Brüdergemeine (¶ Herrnhuter) eng befreundeten Rittergutspächters in Jeinsen bei Hannover, erhielt er seine Erziehung in den Anstalten der Brüdergemeine und studierte auf ihrem theol. Seminar in Barby. G. wurde 1784 Lehrer am Pädagogium in Niesky, 1789 Dozent an dem dorthin verlegten Seminar. Von ¶ Kants Kritizismus ausgehend, suchte er im engen Anschluß an Fr. Heinr. ¶ Jacobi die brüderische Christentumsauffassung zu unterbauen und wußte bei seinen Schülern nach dem Ausspruch des bekanntesten unter ihnen, des Philosophen J. F. ¶ Fries, einen „philosophisch-moralischen Enthusiasmus" zu entfachen. Aber seitens der Behörde wurde sein Einfluß als negativ beurteilt, und bis zu einem gewissen Grade mußte er auch in dieser Richtung wirken, weil die eigentlich theologischen Vorlesungen in keiner Weise mit den von ihm geweckten kritischen Bedürfnissen rechneten. 1797 erfolgte seine Abberufung. Nach einer vorübergehenden Anstellung am Unitätsarchiv war er Prediger in verschiedenen Brüdergemeinen, am längsten in Neusalz a. O. (1816—36). Seine bleibende Bedeutung liegt in seiner geistlichen Liederdichtung. Ursprünglich meist Gelegenheitsgedichte, haben seine Lieder dank ihrer meisterhaften Form und ihrer geschmackvollen Sprache mehr als die anderer Sänger der Brüdergemeine (¶ Albertini) Aufnahme in den kirchlichen Gesangbüchern gefunden.

G. verfaßte: Christliche Gesänge, 1825; — Brüdergesänge,

1827; — Der deutsche Versbau, 1827; — J. Müller: in RE³ VI, S. 370 f. Reichel.

de Gasparin, 1. Agenor, Graf (1810—1871), französischer Politiker und Schriftsteller, geboren in Orange, studierte die Rechte in Paris und wurde unter der Julimonarchie (¶ Frankreich, 10) Kabinettschef seines Vaters im Ministerium des Innern. 1842 als Vertreter von Bastia (Korsika) in die Kammer gewählt, erwies er sich als eifriger Anwalt aller humanitären Bestrebungen; mit großer Energie kämpfte er gegen die Sklaverei und gegen die Beschränkung der religiösen Freiheit der Protestanten, seiner Glaubensgenossen, für die er das Recht der Evangelisation und der Bibelkolportage in Anspruch nahm. Als er 1846 bei den Wahlen durchfiel, zog er sich aus dem öffentlichen politischen Leben zurück, um sich fortan fast ausschließlich religösen Fragen, namentlich den Interessen der reformierten Kirche Frankreichs zu widmen. Schon 1843 hatte er ein Buch Les intérêts généraux du protestantisme français geschrieben. 1846 verteidigte er, anläßlich der kirchlichen Umwälzung im Waadtland (¶ Freikirchen: I. Schweizerische), das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. Als auf der Generalsynode der franz. reformierten Kirchen 1848 die Forderung eines formulierten Glaubensbekenntnisses durchfiel, gründete G. mit Fréd. ¶ Monod 1849 die Union des Eglises libres évangéliques de France (¶ Freikirchen: III. Französische). Dann zog er sich an den Genfer See zurück, von wo aus er noch 23 Jahre lang in Schriften und Vorträgen am religiösen und literarischen Leben und an den Kämpfen der Orthodoxie gegen den Liberalismus sich beteiligte.

G. schrieb außer zahlreichen Beiträgen zu den Archives du Christianisme u. a. Zeitschriften: Esclavage et traité, 1838; — De l'affranchissement des esclaves et de ses rapports avec la politique actuelle, 1839; — Christianisme et paganisme, 2 Bde., 1850; — Les Ecoles du doute et l'Ecole de la foi, 1853; — La Bible défendue contre ceux qui ne sont ni disciples ni adversaires de M. Scherer, 1854; — La famille, ses devoirs, ses joies et ses douleurs, 1865 (Deutsch 1870); — La France, nos fautes, nos perils, notre avenir, 2 Bde., (1872) 1881²; — Pensées de liberté inédites, 1876; — Vgl. A. Naville: Le comte A. de G., 1871; — Th. Borel: Le comte A. de G., 1879.

2. Valérie, geb. Boissier (1813—94), Gattin des vorigen, geb. in Genf in einer Refugiésfamilie, vermählte sich 1837 und nahm an den politischen und religiösen Bestrebungen des Gatten lebhaften Anteil. Mit streng orthodoxen Ueberzeugungen verband sie eine schroffe Abneigung gegen alle Unternehmungen, hinter denen sie sektiererische Tendenzen witterte. So war ihr das Aufkommen der Diakonissensache im französischen Protestantismus ebenso unsympatisch als später das Eindringen der ¶ Heilsarmee. Nach dem Tode ihres Gatten widmete sie ihre Zeit und ihr Vermögen christlichen Liebeswerken; außerdem machte sie sich als Verfasserin ausgezeichneter Jugendschriften einen Namen.

Sie schrieb u. a.: Le mariage au point de vue chrétien, 3 Bde., (1842) 1853³ (deutsch 1844), abgekürzt und popularisiert in Livre pour les femmes mariées, (1845) 1852²; — Quelques défauts des chrétiens d'aujourd'hui, 1853; — Les corporations monastiques au sein du protestantisme, 2 Bde., 1855 (gegen die evangelischen Diakonissen); — Les tristesses humaines, (1863) 1888⁶ (deutsch 1865); — Les horizonts prochains, (1858) 1872⁸ (deutsch 1864); — Les horizonts célèstes, (1859) 1868⁹; — La lèpre sociale, 1871 (gegen die Prostitution); — Lisez et jugez: Armée soi-disant du salut, 1883; — Jésus, quelques scènes de sa vie terrestre, 1885. — Vgl. M. Dutoit: La comtesse A. de G., 1901; — Barbey-Boissier: La comtesse A. de G. et sa famille, 2 Bände, 1902. Lachenmann.

Gasparri, Pietro, römischer Kurien Kardinal, geb. 1852 in Visso, war 1880—96 Professor des kanonischen Rechts in Paris, trat hierauf in die päpstliche Diplomatie, wurde apostolischer Delegat in Ecuador, Bolivia und Peru, Titularerzbischof von Iconium und 1907 Kardinal. Er ist Mitglied des höchsten Gerichtshofes der apostolischen Segnatura und Präsident der von Pius X eingesetzten Kommission zur Revision und Kodifikation des kanonischen Rechts. Kürv.

Gaß, 1. Joachim Christian (1766—1831), ev. Theologe, geb. zu Leopoldshagen bei Anklam, 1795 Feldprediger in Stettin, 1808 Prediger an der Marienkirche in Berlin, von 1811 an Professor und Konsistorialrat in Breslau, eng befreundet mit Schleiermacher, der ihm 1808 seine Schrift über den sog. 1. Brief des Paulus an Timotheus widmete. Da er eine umfassende kirchliche Reform erstrebte und förderte, war er mit der Art, wie unter ¶ Friedr. Wilhelm III die Einführung einer Synodalverfassung schließlich wieder preisgegeben und vor allem die Verbreitung der ¶ Agende des Königs betrieben wurde, wenig einverstanden; das hat seine Stellung vielfach erschwert.

Sein Briefwechsel mit Schleiermacher ist herausgegeben von W. Gaß 1852, in der Einleitung findet sich eine Biographie G.s.

2. Wilhelm (1813—89), ev. Theologe, geb. zu Breslau als Sohn des vorigen, 1839 Privatdozent in Breslau, 1847 Prof. in Greifswald, 1861 in Gießen, 1868 in Heidelberg; kirchenpolitisch Vertreter eines gemäßigten Liberalismus und des Unionsgedankens, wissenschaftlich tätig namentlich in der Ethik und als Historiker der systematischen Disziplinen und der morgenländischen Kirche.

Vf. u. a.: Geschichte der protestantischen Dogmatik, 4 Bde., 1854—67; — Die Lehre vom Gewissen, 1869; — Symbolik der griech. Kirche, 1872; — Optimismus und Pessimismus oder der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht, 1876; — Geschichte der Ethik, 1881—87. — Gab mit Vial 1874—80 E. L. Th. Henkes Neuere Kirchengeschichte heraus. — RE³ VI, S. 373 ff. M.

Gassendi, Pierre (eigentlich Gassend) geb. 1592 in der Provence, gest. 1655 in Paris. Schon in seinem 16. Lebensjahre erhielt er einen Lehrstuhl der Rhetorik in Aix, lebte dann als Kanonikus in Dijon und widmete sich vornehmlich außer der Philosophie dem Studium der Naturwissenschaften. — In G. tritt der sensualistische ¶ Empirismus und ¶ Materialismus wieder als System auf; den Rationalismus ¶ Descartes' bekämpft er gemeinsam mit ¶ Hobbes. Seine erste Schrift (Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos) steht der Skepsis recht nahe, er wagte nur die ersten beiden Bücher dieses den Aristoteles mit Entschiedenheit bekämpfenden Werkes erscheinen zu lassen. In den beiden Schriften De vita, moribus et doctrina Epicuri (1647) und Syntagma philosophiae Epicuri (1649) verteidigte er die Philosophie Epikurs (¶ Epikureer, ¶ Philosophie, griechisch-römische), die ihm geradezu ihre Einführung in die moderne

Welt verdankt; während sie vorher von der Kirche verworfen worden war, galt sie seit G. als mit der kirchlichen Lehre vereinbar. In der Erkenntnistheorie geht G. von der Wahrnehmung aus; sie kann durch nichts entkräftet werden. Jede Schlußfolgerung beruht auf ihr. Zunächst gilt es bei der Erkenntnis, sich von dem sinnlich Gegebenen ein Bild zu machen. Dabei setzt er Bild (imago) einfach gleich Idee (idea). Es kommt also alles in der Logik auf das bene imaginari an, das ihm in bene cogitare und bene ratiocinari zerfällt. Dieser prinzipielle Ausgangspunkt ist ganz epikureisch; immerhin gibt G. zu, daß das Urteil (quasi de suo) der Wahrnehmung etwas hinzufügt. Es gibt für ihn keine andre Wissenschaft als die Naturwissenschaft: die Natur in Raum und Zeit ist das einzige Problem. Alle Naturvorgänge erklärt er aus der Bewegung, hierin wie in allen Einzelausführungen in Uebereinstimmung mit der mechanischen Naturauffassung seiner Zeit. Wie aus mechanischen Veränderungen Empfindung entstehen kann, läßt sich nach G. nicht erklären. Ueber das Verhältnis von Körper und Geist denkt er so, daß er den Geist als ein feines Fluidum auffaßt, das die groben Teile — das, was man gewöhnlich „Körper" nennt — durchdringt und ihnen Leben und Bewegung verleiht. — In der Moral schließt sich G. an Lukrez, seinen Lieblingsschriftsteller, und Epikur an; er ist Eudämonist wie diese. G. hat auf das ganze 18. Jhd., sowohl durch seine Ethik wie durch seine naturwissenschaftlichen Lehren, insbesondere seine ganz epikureische Atomistik einen tiefen, heute vielfach noch nicht richtig gewürdigten Einfluß ausgeübt.

Ue^{10} III, S. 103 und 106 f; — F. A. Lange: Geschichte des Materialismus I, 1902^{7}, S. 223 ff; — Kiefl G.s Erkenntnistheorie, 1893; — P. Natorp: Analekten (in: Philos. Monatshefte 1882, S. 572 ff); — Ueber die Stellung G.s zu ¶ Descartes siehe A. Buchenaus Kommentar zu D.s Meditationen, 1904, und Herm. Schneider: Die Stellung G.s zu Descartes, 1904. **Buchenau.**

Gaßner, Johann Joseph (1727—1779), geboren zu Braz in Vorarlberg, seit 1758 Pfarrer zu Klösterle (Diözese Chur). 1774 in Regensburg, wo sich der erblindete Fürstbischof Graf Fugger seiner Kur unterziehen wollte, dann in Ellwangen als Wunderdoktor tätig, seit 1770 wieder Pfarrer und Dechant in Pondorf (Diözese Regensburg). Ueberall erregte er durch ¶ Exorzismus (Handauflegen, Kreuzzeichen, Namen Jesu) an den Kranken, deren Krankheiten er wie seine eigenen auf dämonischen Einfluß zurückführte und als eindrucksvoller Magnetiseur vielfach heilte, das größte Aufsehen — Ellwangen sah in dem einen Jahr 1774—1775 etwa 20 000 „Kurgäste" — und veranlaßte dadurch protestantische und katholische Gelehrte zu psychologischen und historischen Untersuchungen über die Frage des Exorzismus und der Heilungen. Die Ingolstädter Universitäts-Kommission gab ihm 1775 Recht; trotzdem schritt die Wiener Regierung November 1775 zum Verbot des Treibens; der Papst billigte den Exorzismus, war aber gegen das laute öffentliche Auftreten und den Teufelsglauben G.s und forderte strenge Innehaltung des römischen Rituals. Von den Protestanten zeigte ¶ Lavater sich als gläubigen Verehrer G.s, während ¶ Semler in diesen Heilungen G.s neuen Stoff zur Ergänzung seiner Studien über „Die Wunderkuren und Mirakel in den älteren Zeiten, einschließlich der neutestamentlichen" (1767), gefunden zu haben glaubte, die er durchweg natürlich erklärte. Unter den Katholiken fand G. einen energischen Bekämpfer in dem um die Bekämpfung des Aberglaubens in Bayern überhaupt hochverdienten Ferdinand Sterzinger in München, der ihn 1774 in Ellwangen beobachtet hatte und mehrfach literarisch in den Kampf eingriff.

G. stellt seine Grundsätze dar in der „Weise, fromm und gesund zu leben, auch ruhig und gottselig zu sterben, oder nützlicher Unterricht, wider den Teufel zu streiten", (1774) 1787^{12}; — Sterzinger schrieb u. a.: Die aufgedeckten G.schen Wunderkuren, (1774) 1776^{2}; — Semler: Sammlung von Briefen und Aufsätzen über die G.schen und Schröpferschen Geisterbeschwörungen, 2 Bde., 1775—76; — Andere Schriften sind in der anonymen „Zauberbibliothek" (München 1776) und in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek" 24, S. 608 ff; 27, S. 596 ff zusammengetragen; — KL^{2} V, S. 114 ff; — Hans Fieger: Don Ferdinand Sterzinger, Bekämpfer des Aberglaubens und Hexenwahns und der Pfarrer G.schen Wunderkuren, 1907, S. 169—234. 263—267. **Zscharnack.**

Gastfreundschaft.

1. Im alten Israel; — 2. Im Urchristentum.

1. Auf dem Boden einer Kultur, da man nur notgedrungen reist, da der Fremde keinen Rechtschutz genießt und da es keine eigentlichen Gasthäuser gibt, ist die freiwillige, gütige Aufnahme der Wanderer eine hohe Tugend, ja die adligste Tugend des vornehmen Mannes. Wie zart und feinsinnig das alte Israel es verstanden hat, diese Tugend zu üben, zeigt besonders die Geschichte vom Empfang der drei Männer durch Abraham I Mose 18. Man soll den Fremden — so denkt das alte Volk — nicht erst lange um Aufnahme bitten lassen, sondern sein Einkehren als eine Gnade betrachten und ihn aufs dringendste nötigen (vgl. auch I Mose 19_{3} Richter $19_{5\,ff.\,20}$); schleunigst soll man ihm das Essen vorsetzen und zwar das Beste, was das Haus bietet; alles aber, was man ihm darreicht, soll man als ganz gering darstellen; beim Mahl darf man nicht selber mitessen, sondern soll ihn stehend und schweigend bedienen. Den „Schatten der Balken" soll man heilig halten; Lot gibt lieber die eigenen Töchter als die fremden Wanderer preis I Mose 19_{8} vgl. Richter 19_{24}. Verletzung der G. aber ist der schändlichste Frevel, der furchtbare Rache verdient I Mose $19_{4\,ff}$ vgl. Richter $19_{22\,ff}$; und nur der grimmigste patriotische Fanatismus kann sich über diese Schranke hinwegsetzen vgl. die Tat der Jael Richter $4_{17\,ff}$ $5_{24\,ff}$. Zum Schluß wird der gastliche Wirt dann den Fremden noch eine Strecke Weges begleiten I Mose 18_{16}. Alles dies mag der Geizige tun, weil er ein Gastgeschenk hofft I Mose $24_{30\,f}$; der wahrhaft Adlige aber ist gütig gegen Fremde, auch wenn sie noch so arm sind, wie gegen Witwen und Waisen (Hiob 31_{32}). Und gern erzählt die Sage, auch in Israel, daß die Gottheit selbst zuweilen auf Erden als armer Wanderer erscheine, um so am eigenen Schicksal die Menschen kennen zu lernen und dann die Guten zu belohnen, die Bösen zu bestrafen I Mose 18. 19. — Noch heute ist der Ruhm der arabischen schrankenlosen G., die wesentlich unter denselben Formen geübt wird, nicht erloschen.

Max Löhr: Gastfreundschaft im Lande der Bibel einst und jetzt, Palästinajahrbuch II, 1906, S. 52 ff. **Gunkel.**

2. In der Wertschätzung der Gastlichkeit stand das Urchristentum hinter dem alten Israel nicht zurück.

Der Kirchgänger, der heute, ohne genauere Kenntnis des Urchristentums, die bekannte gewaltige Perikope vom jüngsten Gericht Mtth 25_{31} ff vorlesen hört, mag sich wohl darüber wundern, daß in der Begründung des Urteils von dem Richter auch das Beherbergen des Gastes oder das Fehlen der Gastlichkeit erwähnt wird. Wer aber die Urkunden der ältesten Christenheit durchblättert, findet, daß die schlicht-menschliche Liebenswürdigkeit der Gastlichkeit auch sonst unter den Hauptbeweisen wahrhaft christlichen Sinnes erscheint. Paulus unterläßt es nicht, den Römerchristen zuzurufen 12_{13}: „herberget gern" (wörtlich: mühet euch um die G.). Der Hebräerbrief mahnt 13_{2}: „die G. vergesset nicht" und begründet das mit dem Hinweis auf Abrahams Erlebnis (s. o. 1): „denn durch sie haben etliche, ohne es zu merken, Engel beherbergt". „Seid gastfrei gegen einander ohne Murren" bemerkt I Petr 4_{9} in einer Zeit, in der man offenbar die mit der Gastlichkeit verbundene Belastung als drückend empfand. Die Gemeinde Roms zählt in ihrem Schreiben an die von Korinth unter den Ruhmestiteln dieser Gemeinde ihre vielgefeierte Gastlichkeit auf I Clem 1_{2} und stellt die Gastlichkeit unmittelbar neben „Glauben" und „Frömmigkeit" 10_{7} 11_{1} 12_{1}. Vom Bischof erwartet man, daß er ein Vorbild christlichen Wandels sei, und rechnet unter die Tugenden, die der Bischofskandidat betätigt haben muß, die Gastlichkeit I Tim 3_{2} Tit 1_{8}, vgl. Hermas, sim. IX 27_{2}. Das Gleiche gilt von der Frau, die als „Witwe" gelten will I Tim 5_{10}. Die Apologie des ¶ Aristides weiß von den Gläubigen zu erzählen Kap. 15: wenn sie einen Fremden sehen, führen sie ihn unter Dach und freuen sich über ihn wie über einen wirklichen Bruder. Vgl. noch Röm $16_{1.2}$ II und III Joh. — Es ist ja nicht verwunderlich, daß in einer Gemeinschaft, aus deren Geist das wundervolle Lied von der Liebe I Kor 13 entstanden ist, die menschlich schöne Betätigung der G. blühte; daß sie aber so hoch eingeschätzt, als ein Hauptmerkmal des Geistes Christi angesehen wurde, erklärt sich aus der eigentümlichen Lage der ältesten Christenheit. Das Urchristentum war recht eigentlich eine Wanderreligion. Die Ausbreitung wurde getragen und die Erbauung vorhandener Gemeinden wurde zum großen Teil bestritten durch Wanderprediger, wandernde „Apostel" und „Evangelisten": es galt sie aufzunehmen und zu unterhalten. Die gläubige Annahme des Evangeliums war vielfach mit Verfolgung verknüpft, sie vertrieb die Christ Gewordenen nicht selten aus Heimat und Beruf, diese Flüchtigen und Heimatlosen konnten nur bei andern Christen Zuflucht suchen: sie mußten aufgenommen werden. Und endlich, die hin und her zerstreuten Gemeinden hatten Verbindung und Zusammenhang wesentlich nur durch wandernde, reisende Brüder. So war die Gastlichkeit, welche die Fremdlinge aufnimmt, nährt und pflegt, ganz natürlich eine Hauptäußerung der „Bruderliebe". Die G. war in jener ersten Zeit ein wichtiger Ausdruck und eine Forderung der Zusammengehörigkeit der verstreuten Einzelgemeinden, — der „Kirche". — Je mehr die Gemeinden sich organisierten und festigten, je zahlreicher die Christenheit wurde, desto mehr wurde diese Betätigung christlichen Sinnes Aufgabe und Sache der organisierten Gemeinde, ohne daß dadurch die private Gastlichkeit unterbunden werden sollte oder wurde. Sichere Spuren dieser organisierten, von der Gemeinde gepflegten Gastlichkeit finden sich in der Apostellehre (¶ Apokryphen: II, 4 a) Kap 11. 12 und vermutlich auch in den Pastoralbriefen. Denn wenn von dem Bischof erwartet wird, daß er gastlich sei (s. oben), so hat das seinen Grund doch wohl auch darin, daß er nun im Namen der Gemeinde die G. ausüben muß; vgl. ferner Justin Apol I 67. Besonders reiche Gelegenheit, diese Form der Bruderliebe zu betätigen, hatte natürlich die Gemeinde Roms, der Reichshauptstadt, die aus verschiedenen Gründen den Strom der reisenden und wandernden Brüder besonders stark anzog. Durch weitherzige und richtige Handhabung der Gastlichkeit konnte diese Gemeinde das Gefühl der Zusammengehörigkeit der Christen in hervorragendem Maße fördern und stärken; und es ist der römischen Gemeinde nachzurühmen, daß sie diese Aufgabe früh erkannt und eifrig erfüllt hat (Eusebius: Kirchengeschichte IV 23_{10}). — Daß die G. in der jungen Christenheit nicht nur mit Worten, sondern durch die Tat gepriesen wurde, erkennen wir am besten daraus, daß dieser Zug an den Christengemeinden den draußen stehenden Heiden auffiel und daß diese Tugend früh mißbraucht wurde. In seiner Schrift über den Tod des Peregrinus spottet Lucian über die gutgläubige Unterstützungsfreudigkeit der Christen, Kap. 16. Es war nur natürlich, daß unlautere Elemente die reichlich und gern gewährte G. sich zu Nutze machten. Und so sah man sich früh zu Vorkehrungen gegen derartige Ausbeutung durch wandernde vermeintliche Propheten und Brüder genötigt, Apostellehre Kap. 11. 12.

Adolf Harnack: Die Mission u. Ausbreitung des Christentums I, (1902) 1906², S. 152 ff; — Ernst v. Dobschütz: Die urchristlichen Gemeinden, 1902 (s. Sachregister).

Heitmüller.

Gasthausreform ¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen.

Gastmahl ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Gaston, Stifter des Antoniusordens, ¶ Tönniesherrn.

Gastpredigt ¶ Pfarrwahl.

Gastrecht beim Abendmahl ¶ Abendmahl: V. Rechtlich, 2.

Gāthā, wörtlich sangbare Strophe, ist ein den Indern und den alten Iraniern gemeinsamer Literaturbegriff. In der älteren brahmanischen und in der buddhistischen Literatur sind die G.s die in die erzählende Prosa eingelegten Strophen, welche die wichtigsten Wechselreden, Aussprüche, den Inhalt oder die Moral der Erzählung in Form poetischer Kern- und Merksprüche zusammenfassen. Sie werden auch oft ohne begleitende Prosa überliefert, z. B. die Theragāthās und Therīgāthās, die Dichtungen von buddhistischen Mönchen und Nonnen. — Im ¶ Avesta heißen die ältesten metrischen Stücke G.s. Diese G. sind die einzigen Stücke der Parsenbibel, die als echte Aussprüche des Zoroaster gelten dürfen. Es sind durchaus eigenartige, kernige, in ganz altertümlicher Sprache (dem sogen. G.dialekt) gehaltene Prophetenworte, Mahnungen und Verheißungen aussprechend und in Andeutungen und Umrissen die Hauptsätze der neuen Lehre zusammenfassend. Sie bildeten ursprünglich wohl Einlagen in den verloren gegangenen „Predigten" des Zoroaster, deren Inhalt sie am Ende eines Abschnittes oder am Schluß in Kürze wiederholten. Die G.s sind

inhaltlich und sprachlich das Allerwertvollste der ganzen altiranischen Literatur und die einzige Quelle für die alte Zoroasterlehre. Wegen ihrer Dunkelheit ist jede Uebersetzung zur Zeit nur als ein Versuch zu betrachten. Alle Uebersetzer des Avesta haben sie mitübersetzt. — ¶ Perser usw.

Vgl. außerdem: Christian Bartholomae: Die Gatha's des Awesta, 1905. **Geldner.**

Gaume, Jean Joseph (1802—1879), französischer Abbé, geb. in Fuans (Doubs), wurde 1827 Professor der Theologie, später Chorherr und Generalvikar in Nevers (Departement Nièvre), 1854 päpstlicher Prälat; nachdem er sich mit seinem Bischof überworfen hatte, erhielt er das Generalvikariat in Reims und Montauban; in Montauban starb er. G. ist der schroffste und offenste Vertreter der ultraklerikalen Reaktion auf dem Gebiet des Unterrichts. Schon in seiner ersten Schrift (Du Catholicisme dans l'Éducation, 1835) bekämpfte er die Lektüre der alten Klassiker in den Gymnasien. In dem berühmten Pamphlet Ver rongeur des sociétés modernes, 1851 (deutsch: Nagender Wurm der Gegenwart oder das Heidentum in der Erziehung, 1852), und in den Lettres sur le paganisme dans l'Éducation, 1852, verlangte er nichts Geringeres, als die Einführung des Studiums der mittelalterlichen Kirchenväter an Stelle der heidnischen Klassiker, weil die echte christliche Bildung nur zu holen sei aus dem Zeitraum zwischen dem Untergang des römischen Reiches und dem Aufkommen der Renaissance. Die Kirchenväter des 4. Jhd.s (Augustin, Hieronymus, Chrysostomus) tragen die Spuren heidnischen Einflusses ebenso an sich, wie die Peterskirche in Rom, die Madonnen Rafaels und die Schriften Bossuets. Während G. in ¶ Dupanloup einen heftigen Gegner fand, wurde er von Louis ¶ Veuillot und den Univers so leidenschaftlich unterstützt, daß der Erzbischof von Paris das Blatt verbot und selbst Pius IX mit einer Enzyklika vom 21. März 1853 in den Streit eingreifen mußte, wonach die besten heidnischen Klassiker neben den christlichen Autoren in den Schulen zu lesen seien. G. veröffentlichte selbst eine Bibliothèque des classiques chrétiens, latins et grecs, 1852, und eine „gesäuberte" Schulausgabe der heidnischen Klassiker (Poètes et prosateurs profanes complètement expurgés, 2 Bände, 1857). In dem 12 bändigen Werk La Révolution (1856) versuchte er den Nachweis, daß alles Böse in der Welt von der Renaissance bis zur Revolution seinen Ursprung in der in den Schulen erteilten klassischen Bildung habe. Als Pius IX noch einmal die Grundsätze der Enzyklika von 1853 geltend machte, trat ihm G. in der Schrift Pie IX et les études classiques, 1875, entgegen.

KL² V, Sp. 118—120. **Lachenmann.**

Gaußen, Ludwig (1790—1863), geboren zu Genf. Nachdem er seine Studien in Genf vollendet, wurde er, 26 Jahre alt, Pastor in Satigny (bei Genf). Der Tod seiner jungen Frau und der Verkehr mit Robert ¶ Haldane machten einen tiefen Eindruck auf ihn. Trotz der Maßregeln, die von der „Vénérable Compagnie" (¶ Calvin, 3) getroffen wurden, um die Freiheit der Prediger einzuschränken, blieb G. zwar in der Staatskirche, aber er protestierte gegen das Reglement der „Compagnie", indem er die Helvetische Konfession (¶ Confessio Belgica usw.) herausgab, die im Anfang des 18. Jhd.s in Genf abgeschafft worden war. Die Compagnie warf G. vor, daß er sich beim Unterricht der Jugend der Bibel bediene und nicht des offiziellen — rationalistischen — Katechismus, daß er religiöse Versammlungen außerhalb der Kirche veranstaltet und bei der Gründung der ¶ Evangelischen Gesellschaft von Genf und ihrer theologischen Schule mitgewirkt habe. Am 30. September 1831 wurde er abgesetzt. Mit den Anhängern des „Réveil" wurde G. ein Vertreter der strengsten reformierten Orthodoxie. In seiner „Théopneustie" (1840 und 1842) hat er die Lehre von der wörtlichen Inspiration aller Schriften des AT und NT vertreten. Im Jahre 1834 wurde G. Professor der Dogmatik in der theologischen Schule der evangelischen Gesellschaft.

RE³ VI, S. 382 ff; — Von der Goltz: Die ref. Kirche Genfs im 19. Jhd., 1862; — L. Maury: Le Réveil religieux, 2 Bände, 1892. **Choisy.**

Gautier, Charles Lucien, reformierter Theologe, geb. 1850 in Cologny bei Genf, studierte Theologie und semitische Sprachen in Genf, Leipzig und Tübingen, wurde 1877 Professor für Exegese des AT an der Fakultät der freien Kirche des Waadtlandes in Lausanne, bereiste 1893 und 1899 Palästina, legte 1898 sein Lehramt nieder. Seit 1906 ist er der Vorsitzende des Vereins für die Errichtung eines internationalen Reformationsdenkmals in Genf, seit 1909 Honorarprofessor der Universität Genf.

G. redigierte mit ¶ Bridel und ¶ Bovon von 1898—1907 die Zeitschrift La liberté chrétienne, und war 1906—1908 Präsident der Association Chrétienne Evangélique de Genève, ebenso der Société de Géographie de Genève (1902—1907). — Schrieb: Le sacerdoce dans l'Ancien Testament, 1874; — La mission du prophète Ezéchiel, 1891; — Au delà du Jourdain, (1895) 1896²; — Souvenir de Terre sainte, (1898) 1898²; — Vocations de prophètes, 1901 (deutsch von H. Buck, 1903); — Autour de la Mer morte, 1901; — Introduction à l'Ancien Testament, 2 Bde., 1906; — La loi dans l'ancienne alliance, 1908. **Lachenmann.**

Gavazzi, Alessandro (1809—1889), italienischer Priester und Politiker, geb. in Bologna, trat 1825 in den Barnabitenorden ein, wurde Professor der Rhetorik in Neapel. Als hinreißender Prediger und Volksredner in allen Schichten der Bevölkerung beliebt, wurde er unter Gregor XVI wegen seiner liberalen Ideen im Hintergrund gehalten. Als 1846 die Regierung Pius IX mit einer liberalen Aera einsetzte, wurde G. ihr begeistertster Herold: „Krieg gegen Oesterreich, Freiheit und Ordnung in Italien" war seine Losung. Pius IX ernannte ihn zum Feldprediger eines gegen Oesterreich marschierenden Freikorps, doch ließ er ihn bald fallen. Nach der Flucht des Papstes und der Proklamierung der Republik wurde G. Feldpropst der revolutionären Armee im Krieg gegen Oesterreich und Frankreich. Mit der Einnahme Roms (1849) durch die Franzosen war seine politische Rolle ausgespielt. Er begab sich nach England, Schottland und Amerika und bekämpfte von dort aus namentlich durch seine Zeitschrift Gavazzi Freeword das Papsttum, Priester und Jesuiten. 1860 finden wir ihn wieder bei Garibaldi als Feldkaplan. Nach der Schlacht bei Mentana 1867 wandte er seine Tätigkeit ganz der Chiesa libera zu (¶ Chiesa evangelica italiana), deren Gemeinden er als Unione delle chiese libere in Italia organisierte. 1870 nach der Einnahme Roms durch die Italiener nahm er hier seinen Wohnsitz und

wirkte zuletzt als Lehrer an der 1875 von ihm begründeten theologischen Schule der freien Kirchen.

G. hat 1851 eine Selbstbiographie und eine Auswahl seiner Predigten veröffentlicht; — 1860 erschienen französisch Sermons du P. Gavazzi; — Außerdem: No union with Rome, 1871; — The priest in absolution, 1877. **Lachenmann.**

Gawriil, 1. Georgi Iwanowitsch Gorodków (1785—1862), 1814 Mag. theol. und Professor am geistlichen Seminar zu Rjasan, 1815 Mönch und Hieromonach, 1816 Archimandrit. Abt verschiedener Klöster und Professor an verschiedenen Seminarien, auch Rektor des Orjolschen, seit 1828 Bischof von Kaluga und Borowsk, dann von Mohilew, seit 1834 Erzbischof. Hier nahm er auf Veranlassung der Regierung eifrigen Anteil an der Vereinigung der westrussischen Unierten mit der „rechtgläubigen" Kirche. An 60 000 wurden während seines Episkopates orthodox. 1858 trat er in den Ruhestand, weil ihn ein geisteskranker Hierodiakon bei einer feierlichen Versammlung bei der Aebtissin des Mohilewer Frauenklosters ins Gesicht geschlagen hatte.

Autobiographie im „Strannik" (der Wanderer), 1864.

2. Wasili Nikolájewitsch Woskresénski (1795—1868), 1820 Mag. theol., 1821 Mönch, darauf zum Hieromonach geweiht, 1825 Archimandrit. Als solcher war er Abt verschiedener Klöster und zugleich Lehrer und Professor an verschiedenen geistlichen Seminarien und Universitäten. Er war der erste russische Philosophiehistoriker.

Werke: Geschichte der Philosophie, (1839—49) 1867[2]; — Philosophie des Rechts, 1843; — Die Grundlagen der experimentellen Psychologie, 1845; — Der Begriff des Kirchenrechts und seine Geschichte, 1844. **Graß.**

Gayer, Heinrich, Prophet der Neuirvingianer, ¶ Irving und Irvingianer, 3.

Gayraud, Hippolyte, französischer Abbé und Politiker, geb. 1856 in Lavit (Tarn-et-Garonne), studierte in Dominikanerorden, war 1883—1893 Lehrer am Institut catholique in Toulouse, wurde 1897 als Abgeordneter des Departement Finistère in die Deputiertenkammer gewählt, wo er mit Abbé ¶ Lemire der einzige Vertreter des Klerus ist und im Gegensatz zu den klerikalen Konservativen aufrichtige republikanische Ueberzeugungen vertritt und um den Fortschritt auf dem Gebiet der sozialen Gesetzgebung erfolgreich sich bemüht.

G. ist auch literarisch tätig: Thomisme et Molinisme, 1889; — Providence et libre arbitre, 1892; — St. Thomas est-il prédéterministe?, 1895; — L'antisémitisme de St. Thomas, 1896; — Questions du jour, 1897; — La République et la paix religieuse, 1899; — Les démocrates chrétiens. La crise de la Foi, 1900; — Un catholique peut-il être socialiste?, 1901; — La Foi devant la Raison, 1906; — La loi de Séparation et le Pape Pie X, 1906. **Lachenmann.**

Gaza, heute Ġazze, südlichste Stadt an der palästinensischen Küste (vgl. Richt 6 4), bildet seit ältester Zeit den Endpunkt der Handelsstraße von Arabien und von Elath her und ist daher der Markt für den ganzen Süden Palästinas, und ein wichtiger Punkt — die erste Oase nach Durchquerung der Wüste — an der großen Heerstraße von Aegypten nach Syrien und dem Euphrat. Der Besitz der Stadt ist daher durch alle Zeiten viel umstritten. Trotz aller Verwüstungen in den Kriegsläuften bis herunter auf die Seleucidenzeit und später ist G. dank seiner Lage immer eine bedeutende große Stadt geblieben. Im AT begegnet sie uns als eine der fünf Hauptstädte der Philister (I Sam 6 17); Israel hat G. niemals erobert (Richt 3 3). Ein Teil der ¶ Simson-Geschichten spielt in G. Heute hat die Stadt etwa 75 000 Einwohner; bedeutende Ausfuhr von Gerste, Hauptmarkt für die Beduinen. — ¶ Nachbarvölker Israels. **I. Benzinger.**

Gazâli (Algazel) (1059—1111), Lehrer in Bagdad (¶ Islamische Philosophie), später Sûfi in Syrien. Er ist der bekannteste Theologe des Islam. Sujúti sagt von ihm: „Wäre nach Mohammed noch ein Prophet möglich gewesen, dann wäre dies G. geworden." Sein Hauptwerk: „Die Neubelebung der Religionswissenschaften" stellt die Theologie des Islam dar, unter Aufnahme der ganzen Summe der griechischen Gedanken, die für den Islam verwendbar sind. Auf diese Weise machte er mit Zuhilfenahme griechischer Begriffe und unter Anerkennung aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit eine philosophische Betrachtungsweise der Welt zum Gemeingut der muslimischen Theologen und vollendet damit die spekulative Theologie des Islam, bei welcher Verbindung von Theologie und Philosophie dann freilich auch der letzteren die größten Zugeständnisse an die Glaubenslehren (Auferstehung des Leibes, Erschaffung der Welt aus nichts, Wunder und Strafgerichte Gottes usw.) zugemutet werden. Nach ihm beginnt erst der breite, aber auch verflachte Strom der Philosophie im Oriente. In seinen „Zielen der Philosophen" stellt er das System der extrem-griechischen Richtung innerhalb der islamischen Philosophie dar, an deren Lehren er in seiner skeptischen „Vernichtung der Philosophen" eine nur zum Teil berechtigte Kritik übt (Gotteslehre). Da man früher glaubte, dieses Buch richte sich gegen die Philosophie als solche und nicht nur gegen jene extrem-griechische Richtung, und weil man von der islamischen Philosophie nach G. in Europa keine Kunde hatte, entstand die irrige Meinung, G. habe die Philosophie im Islam „vernichtet", während er doch nur in einzelnen Punkten die philosophische Erörterung anregte, die ihm aber in den meisten seiner Thesen Unrecht gab. Gott ist nach ihm der alles beherrschende Weltwille (Energie), der direkt auf die materiellen Dinge wie auf den menschlichen Willen einwirkt. Seine erkenntnistheoretischen Ausführungen sind dadurch von Bedeutung, daß sie eine Kritik des Kausalgesetzes enthalten. — In Spanien schrieb ¶ Averroes eine Gegenschrift gegen G., die „Vernichtung der Vernichtung der Philosophen", und tadelt ihn, daß er überhaupt mit seinen philosophischen Erörterungen sich an die unwissende Menge, nicht bloß an die Gelehrten wende.

Ue[9] II, 1905, S. 234 ff. 249; — R. Gosche: Ueber G.s Leben und Werke (Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften), 1858; — Carra de Vaux: G., Paris, 1902; — Weitere Lit. s. Archiv für Gesch. d. Philosophie 19, S. 426—446; 20, S. 241—248. **Strecker u. Horten.**

Gebäude, kirchliche, werden im kanonischen Recht (¶ Kirchenrecht) nicht nur die im Eigentum einer Kirche, Kirchenprovinz, Kirchengemeinde stehenden Gebäude genannt (¶ Vermögensrecht, kirchliches), sondern auch die kirchlichen Zwecken dienenden Gebäude. Als solche heißen sie kirchliche Sachen (res ecclesiasticae) und zerfallen in Kultusgebäude (res sacrae), die entweder durch einen Bischof oder einen vom Papst beauftragten Priester feierlich zu ihrer Zweckbestimmung ge-

weiht, gesalbt, konsekriert sind (res consecratae), oder durch einen vom Bischof beauftragten Priester gesegnet, benediziert sind (res benedictae), und in sonstige kirchliche Gebäude, zu denen namentlich auch die unter milde Stiftungen fallenden (res religiosae) gehören. Während diese hinsichtlich der Veräußerung gesetzlich bestimmten Beschränkungen unterliegen, stehen die res sacrae, worunter auch das evangelische Kirchenrecht die zum Gottesdienst bestimmten Gebäude mitumfaßt, grundsätzlich im freien, nur im Verwaltungswege beaufsichtigten Verkehr. Eine Zwangsvollstreckung in kirchliche Gebäude, soweit sie dem öffentlichen Gottesdienste unentbehrlich sind, ist regelmäßig nicht zulässig (¶ Vermögensrecht, kirchliches); jedenfalls muß, wenn solche zulässig sein soll, ausdrücklich eine derartige Bestimmung vorbehalten werden. Die neueren Trennungsgesetze (¶ Kirche [V] und Staat), insbesondere die französischen vom 11. Dezember 1905 und 13. April 1908, beschäftigen sich eingehend mit Eigentum, Besitz und Nutznießung an kirchlichen Gebäuden. Das deutsche Reichsstrafgesetzbuch bestraft in § 243 [1] den Diebstahl, der dadurch begangen wird, daß der Dieb aus einem zum Gottesdienst bestimmten Gebäude Gegenstände, welche dem Gottesdienst gewidmet sind, stiehlt, mit Zuchthaus bis zu 10 Jahren. Vielfach (z. B. in Deutschland, Frankreich) werden kirchliche Gebäude, welche historischen oder künstlerischen Wert haben, einem gesetzlichen Denkmalsschutz und Veräußerungsverboten unterworfen. — Ueber die Verpflichtungen zum Bau und zur Unterhaltung von kirchlichen Gebäuden ¶ Baulast. **Friedrich.**

Gebet. Uebersicht.

I. Geschichtlich (zugleich Spezialartikel für die Geschichte des G.s in der christlichen Kirche); — II. Gebet und Gebetssitten in Israel und dem Judentum; — III. Im NT; — IV. Dogmatisch; — V. Liturgisch.

Außerdem (in alphabetischer Folge) folgende Artikel: ¶ Gebetbücher ¶ Gebete in der kath. Kirche ¶ Gebetshaltung in der christl. Kirche ¶ Gebetsheilung ¶ Gebetsmantel ¶ Gebetsrichtung ¶ Gebetsriemen ¶ Gebetsverhör ¶ Gebetszeiten.

Vergleiche über Gebetsformeln ¶ Formeln usw., über Gebetsmeinung ¶ Volksfrömmigkeit, katholische, über Gebetsprozessionen ¶ Bittgänge, über Gebetsräder ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 1.

I. Geschichtlich.

1. Allgemeines; — 2. Vor- und außerchristliche Gebete: a) In heidnischen Volksreligionen; — b) In der jüdischen Religion; — c) das islamitische Gebet; — 3. Entstehung und Eigentümlichkeit des christlichen Gebetslebens; — 4. Die weitere Entwicklung der Gebete im Mittelalter; — 5. Das Gebet in der evangelischen Kirche.

1. Das Wort „G." ist ein Gesamtausdruck für den Verkehr des Menschen mit Gott, wie er sich ähnlich wie der Verkehr von Mensch zu Mensch als ein Reden mit Gott darstellt. Es ist zwar nicht notwendig, daß das G. sich in lauten ausgesprochenen Worten vollzieht, aber immer muß es sich vom frommen Denken, von der Meditation, von subjektiven Gefühlszuständen, sowie von frommen Monologen oder einem Reden zu andern Menschen deutlich als ein Verkehr mit Gott unterscheiden. In irgend einer Form findet sich diese Aeußerung religiösen Lebens bei allen Völkern (¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 1); über seine Berechtigung oder seine Vernunftgemäßheit und seine Verirrungen ¶ Gebet: IV. Dogmatisch. Seine geschichtliche Entwicklung ist nur insoweit darstellbar, als es sich auch für andere als den Beter selbst durch beurkundete Rede oder schriftliche Aufzeichnung erkennbar gemacht hat. Dies ist geschehen in dem selteneren Fall der Selbstaufzeichnung des Beters gleichzeitig oder unmittelbar nach dem religiösen Vorgang (z. B. in manchen Handschriften von Mönchen und in Tagebüchern), meist aber zu dem Zwecke, um die Gemeinsamkeit (¶ Gebet: V. Liturgisch, 1) der Erhebung der Herzen zu Gott zu ermöglichen oder um Einzelne oder eine Gesamtheit in die gleiche Lebensäußerung gegenüber Gott hineinzuführen. So sind alle geschriebenen und gedruckten G.e nur nachträgliche Wiedergaben wirklicher Gebetsvorgänge oder Anleitungen, um in solche hineinzuführen. Die Geschichte des G.s ist daher nur auf spärliche und nur mittelbare Quellen angewiesen, die erst durch Biographie, Kulturgeschichte und Religionsgeschichte ihre Beleuchtung erhalten; sie wird freilich auch nie dargestellt werden können ohne das kongeniale Verständnis, das aus eigener persönlicher Erfahrung und Uebung hervorgeht. In der nachfolgenden kurzen Uebersicht über die geschichtlichen Erscheinungsformen des G.s können nur die wichtigsten Typen, insbesondere die der christlichen G.e, Berücksichtigung finden.

2. a) Auf den niederen Stufen der Religion ist das G., entsprechend dem Bitten der Kinder, ein Ausdruck für bestimmte einzelne Wünsche, die im Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht an diese gerichtet werden. Um die Abwendung von Gefahren und Strafen, um das Geschenk bestimmter ersehnter Lebensgüter wird gebetet. Um die Gottheit günstig zu stimmen, drückt die Anrufung zugleich das Gefühl der Furcht und Verehrung aus. So ist die verehrende Anrufung mit der bestimmten Bitte unmittelbar verbunden, am Anfang und wohl auch am Schluß des G.s. Vielfach ist damit auch die Vorstellung verknüpft, die Gottheit durch bestimmte Worte, Namen und Anrufungsweisen in den Dienst des Beters zwingen zu können. Solche mit der Vorstellung zauberhaft zwingender Kraft verbundene Beschwörungsgebete finden sich auf den niederen Entwicklungsstufen aller Religionen, sowohl zu persönlichem Einzelgebrauch, als auch im öffentlichen kultischen Gebrauch der Priester (¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 1). Man braucht nicht erst auf neu gefundene ägyptische Zaubergebete hinzuweisen, so charakteristisch diese auch sind. Auch die moderne Missionsliteratur, sowie die Geschichte des religiösen Volksglaubens in allen Teilen der Menschheit weist solche Beispiele nach. Trotzdem dürfte man fehlgehen, wollte man solche Zaubergebete und Beschwörungsformeln für die einzige Form heidnischer G.e halten. Wir finden das G. mit oder ohne Opferhandlung auch als Ausdruck allgemeiner kultischer Verehrung, freilich immer mit dem Nebengedanken, die Huld der Gottheit für den Beter oder für das Volk zu gewinnen. In den Mysterienfeiern der Griechen finden sich beide Arten, die verehrende Huldigung und die spezielle magische Beschwörung; dazu gesellt sich hier nicht selten die Vorstellung geheimnisvoller Gemeinschaft des Beters mit der Gottheit — kultische, magische und mystische Elemente sind also miteinander verbunden, die kultische Verehrung aber nimmt hier speziell Rücksicht auf die schon erfah-

renen Gnadenerweise, die vertrauenerweckenden Taten und Segnungen der Gottheit, und von hier ist nur noch ein Schritt zum Ausdruck der Dankesbezeugung. Diese tritt freilich im vorchristlichen G. außerordentlich zurück (die vedische Sprache z. B. kennt kein Wort für danken), fehlt aber nicht völlig. Der Ausdruck für das Gefühl der Verschuldung, besonders in den babylonischen Bußpsalmen (¶ Babylonien und Assyrien: 4, D), steht meist in direkter Verbindung mit der Furcht vor Strafe. — Sehen wir von dem unkontrollierbaren Gebiet des persönlichen Einzelgebets ab, auf dem es nie und nirgends an einfachen und würdigen G.en gefehlt haben wird, so bemerken wir eine Zurückdrängung der magischen oder rein kultischen Gebetsauffassung oder einer Auffassung von Leistung und Gegenleistung erst unter dem Einflusse der griechischen Philosophie. Man stellte nun den Göttern anheim, das Gute zu geben, was nach ihrer höheren Einsicht das Gute sei, oder man empfahl nur geistige und sittliche Güter als Gegenstände des G.s; auch die Zwecklosigkeit des G.s wurde behauptet (z. B. von den ¶ Epikureern). Der praktische Einfluß solcher Theorien war aber gering. — Auf das Ganze gesehen, blieb das vorchristliche G. unsicher in seiner Adresse (ein assyrischer König nennt 6500 Götter, um jedenfalls keinen zu übersehen), selbstsüchtig in seinen Motiven, abergläubisch in seinen Formen und, weil ohne kräftige Beruhigung für den Beter, zu immer neuen Wiederholungen und Häufungen geneigt.

2. b) Daß Gebet und Gebetssitten in Israel, obwohl alle die genannten Züge auch dort vorkommen, sich auf ein viel höheres Niveau erheben, ist die notwendige Folge der hohen religiösen Entwicklung dieses Volkes. Auf dieser Höhe bleibt das G. auch im älteren Judentum (¶ Gebet: II, 4), bis der gesetzliche und kasuistische Geist sich auch dieses Gebietes bemächtigt, sodaß das große geistige Erbe der Väter, vor allem der Propheten, im Formelwesen unterzugehen droht. Da wir hier vom Tempelgebet absehen, so bleibt für das Judentum das individuelle Einzelgebet, das rituelle Tages- und Stundengebet und eng damit zusammengehörig das rituelle Tischgebet der Familie und endlich das G. in der gottesdienstlichen Versammlung. Für alle möglichen Einzelfälle entstehen feststehende Formeln; der Talmud (¶ Mischna usw.) beschäftigt sich schon ausführlich mit einer Kasuistik der Gebetsformen (s. Traktat Berachoth). Aus der Fülle des hier vorliegenden Stoffs sei nur hervorgehoben, daß sowohl die Tischgebete der Familie, als auch das synagogale Fürbittengebet in seinen Grundbestandteilen bis in vorchristliche Zeit zurückgeht. Zu den Tischgebeten gehören auch die rituellen G.e der Passahmahlzeit und Vorfeiertagsmahlzeiten, die nicht nur den Anknüpfungspunkt für die Gestaltung der ältesten christlichen Abendmahlsgebete (s. 3) darboten, sondern in ihrer Nachwirkung einen weltgeschichtlichen Einfluß auf die Gebetssitten des christlichen Hauses und der christlichen Lebensgemeinschaften (Klöster) bis heute ausgeübt haben. Das ¶ Schmone-Esre, das alte Fürbittengebet der Synagoge, ist die ursprüngliche Grundlage (s. 3) des heutigen „allgemeinen Kirchengebets" (¶ Gebet: V. Liturgisch, 6; vgl. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes[2] II, S. 386): Der umfangreichen Anrufung Gottes mit einer Erinnerung an seine Heilstaten folgen die Bitten und Fürbitten, welche die Interessen des Gottesreichs ebenso wie die der irdischen Wohlfahrt berücksichtigen. — Die spätere Entwicklung dieser Gebetstexte in der jüdischen Kirche bedarf noch der wissenschaftlichen Untersuchung. Sie ist nicht unbeeinflußt von den späteren Schicksalen der Juden in der Zerstreuung und der immer wieder zum Ausdruck gebrachten Hoffnung Israels. In neuerer Zeit hat bei der jüdischen Religionsgemeinschaft auch eine Reduktion sowie eine Modernisierung des Ausdrucks der im wesentlichen unveränderten alten Gebetstexte sich geltend gemacht, vielleicht nicht ohne einen indirekten Einfluß des christlichen Gottesdienstes.

2. c) Ehe wir auf diesen übergehen, sei nur auch der den jüdischen in vielem verwandten islamitischen Gebetssitten (¶ Islam) kurze Erwähnung getan. Fünfmal am Tage (ähnlich dem jüdischen und christlichen ¶ Brevier-Gebet) ruft der Muezzin mit lauter Stimme von den Minarets, den schlanken Türmen der Moscheen, die Gläubigen zum G., das zu den heiligen Hauptpflichten des Mohammedaners gehört. Jedes G. besteht aus mindestens zwei R^e^k^a^s (Abschnitten), jede R^e^k^a umfaßt eine genau vorgeschriebene Reihe von Körperbewegungen und eine ebenso genau festgelegte Reihe von hergesagten religiösen Formeln, für deren genaue Nachahmung der Vorbeter (Imam) in den Moscheen besorgt ist. Jedes G. will eine geistige Huldigung vor Allah sein, steigert sich aber in den asketischen Lebensgemeinschaften der Derwische bis zu mystischen Verzückungszuständen, die von wildem Gebärdenspiel (Tanz, Musik und dgl.) begleitet sind. Die Bitte tritt in der Religion der fatalistischen Ergebung in Allahs Willen ganz zurück, aber die Huldigung ändert doch ihren Charakter zu Zeiten der Trauer, der großen Dürre, der Sonnen- und Mondfinsternisse und bei wichtigen Unternehmungen (s. Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte I, S. 499).

3. Wie sehr die Gestaltung des G.s abhängig ist von dem Geist der Religion des Beters, ist nirgends deutlicher zu erkennen als bei der Entstehung der christlichen G.e. Mag man im Wortschatz und dem Gedankenmaterial der G.e Jesu noch soviel Anklänge an jüdische G.e finden, der Geist ist ein anderer, und von diesem Geist ist das ¶ G. im NT beherrscht. Es ist aber zu beachten, daß der neue Geist erst ganz allmählich auch auf die Gebetsformeln Einfluß gewinnt. Gerade die bewegliche Ausdrucksweise des überwiegend herrschenden freien G.s wird zuerst von dem neuen Geist beseelt. Dagegen setzt überall da, wo man an bestimmte Formen gewöhnt ist, der überlieferte Wortlaut dem Neuen einen Widerstand entgegen. Trotzdem vollzieht sich auch die Christianisierung der Form, indem sowohl in die Bezeichnung Gottes wie auch in die Doxologie (¶ Liturgie), ebenso in die Erwähnung der bisherigen Taten Gottes der Name Jesu und der Dank für seine Erlösung Aufnahme findet. — An zwei Punkten setzt die Entstehung christlicher liturgischer G.e ein, beim Dankgebet des Abendmahls (¶ Eucharistie) im Anschluß an die Formen des jüdischen Tischsegens, und im Fürbittengebet der gottesdienstlichen Wortversammlung im Anschluß an das ¶ Schmone-Esre der jüdischen Synagoge (s. 2 b). Bei der Abendmahlsfeier werden die kurzen Segensformeln, die der jüdische Hausvater zu Anfang über Brot und

Wein sprach, christianisiert, so wie es die G.e der Didache (¶ Apokryphen: II, 4 a) Kap. 9 zeigen; das Dankgebet nach Tische wird mit der Zeit zum eigentlichen Weihegebet (ebenda, Kap. 10). An Stelle der Erinnerung an die Heilstaten Gottes im alten Bunde treten neben den Lobpreis der Schöpfung die Erinnerung an die christliche Erlösung. Das allgemeine Kirchen- oder Fürbittengebet behält im allgemeinen seinen Stil; doch tritt an die Stelle der Bitte um Erfüllung der Hoffnungen Israels die Bitte um Sammlung aller Völker und die Vollendung des Reiches Jesu Christi. Ein Beispiel besitzen wir im 1. Klemensbrief (¶ Apokryphen: II, 3 a), Kap. 59—61. — Die G.e für einzelne liturgische Handlungen sowie andere G.e in der gottesdienstlichen Versammlung werden diesen beiden ältesten Grundformen nachgebildet. Dabei macht sich im Lauf des 2. Jhd.s auch der Einfluß des heidnischen Gebetstils geltend, ohne doch vorerst etwas daran zu ändern, daß die G.e der Christen bewußtermaßen aus der geistigen Gemeinschaft der Betenden mit dem lebendigen Gott hervorgehen und sich hierdurch grundsätzlich und deutlich von den magischen Zaubergebeten der gleichen Zeit unterscheiden. Wenn in neuerer Zeit (Heitmüller, O. Dibelius) mehrfach darauf hingewiesen worden ist, daß der Verwendung des Namens Jesu (¶ Gebet: III. Im NT, ¶ Namenglauben im NT) an sich schon magisch wirkende Kraft auch in christlichen Kreisen zugeschrieben wurde, und daß auch die G.e der Christen nur kultische Verehrung oder magische Beeinflussung des Christengottes bedeutet hätten, so ist diese Behauptung wohl dahin einzuschränken, daß diese Auffassungsweise vom 2. Jhd. immer häufiger auch in christlichen Kreisen (nicht nur in gnostischen Sekten) vorkommt. Den Hauptstrom der Entwicklung hat dieser Geist in den ersten drei Jhd.en nicht beeinflußt. Die zahlreichsten Beispiele für Wunder- und Zaubergebete finden sich in den apokryphen Apostelgeschichten (¶ Apokryphen: II, 2 e). Das beweist aber nur, daß das Heidentum, wie noch heute in katholischen Ländern, im Volksglauben kräftig nachwirkte, ohne daß man die Gesamtkirche mit dem ganzen volksmäßigen Aberglauben belasten darf. Nur die Ausdrucksweise weist äußerlich oft eine große Verwandtschaft auf; sie ist aber trotzdem vom AT stärker abhängig, als von der religiösen Zeitsprache.

4. Die weitere Entwicklung der kirchlichen G.e in der katholischen Kirche bewegt sich wieder in einer doppelten Linie: Wir unterscheiden das kirchlich-liturgische G. in Gottesdiensten und bei allen priesterlichen Amtshandlungen, wie es sich in der weiteren Ausgestaltung der ¶ Messe ausbildet (Meßgebete, Kasualgebete); es schließt sich geschichtlich an die gottesdienstlichen Formen der altkatholischen Zeit an und bewahrt seinen christlichen, stark von der Sprache des ATs beeinflußten Charakter, soweit nicht die dogmatischen Gegensätze den christologischen Ausdruck näher bestimmen. Die andere Gruppe christlicher G.e hat ihre Wurzel in den regelmäßigen Stundengebeten (¶ Brevier) der Frommen; überhaupt in dem Gebetsleben der frommen Familie einerseits, der Asketen andererseits. Es ist stärker den Einflüssen des Volkstums und der religiösen Phantasie ausgesetzt, und wie das liturgische G. immer mehr zur heiligen Formel erstarrt, so breitet sich die asketische Gebetswelt immer mehr über alle Einzelheiten des täglichen und festlichen Lebens aus. Das kirchlich-liturgische G. bleibt bei der Anrede an Gott ganz überwiegend stehen (freilich kommen auch G.e an Jesus allein, vor allen Dingen aber an Maria später in den kirchlichen Kultus hinein). Es bereichert sich nur durch Wiederholungen und Häufungen derselben Grundgedanken und wird mit der Zeit (in einer vielspaltigen Vereinigung von Erweiterungen und Veränderungen) zu einer wörtlich feststehenden, um ihrer selbst willen wiederholten gottesdienstlichen Feier. Das Klostergebet erhält sich seine größere Mannigfaltigkeit und bereichert sich durch Anwendung auf die gesamte Welt der Heiligen, auf alle Anlässe des Lebens, und durch die mannigfaltigste Anpassung an Jahre, Monate, Tage und Stunden, Feste, Speisen, Lebensereignisse und besonderen Gelegenheiten, eine Entwicklung, welche besonders deutlich zeigt, wie sehr es die katholische Kirche verstanden hat, sich allen Bedürfnissen des praktischen Volkslebens anzupassen. Auf die Dauer bleibt es dann natürlich nicht aus, daß beide Entwicklungslinien sich beeinflussen. Der Reichtum der Klostergebete fügt sich ein in das gottesdienstliche Leben, und der feste Ritus der Priester bekommt seinen Platz im Klosterleben. Trotzdem wird man noch das ganze Mittelalter hindurch diese doppelte Gebetsgruppe unterscheiden können. Die kirchliche findet ihren Niederschlag in den Meßbüchern, zuletzt im Rituale Romanum, die klösterliche im Gebetbuch (¶ Euchologion ¶ Brevier). — Das persönliche G. sowie das Gebetsleben in der Familie oder in kleinen Genossenschaften schließt sich in seinem Charakter den kirchlichen Formen, insbesondere der klösterlichen Art an, oder es entzieht sich vollkommen unserer Beobachtung. Nur sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Bewegung der Bettelorden und dann auch die der Laienbruderschaften der Entwicklung auch des persönlichen, insbesondere des mystisch gefärbten G.s förderlich gewesen ist. Wir haben also beim Ausgang des Mittelalters ähnlich wie in der vorchristlichen Antike neben dem individuell persönlichen ein sakral-öffentliches, ein privatmagisches oder gesetzliches und ein mystisches G. nebeneinander. In allen drei Typen ist aber das genuin-christliche nie ganz verloren gegangen und steht daher in seinem Durchschnittsniveau hoch über dem antik-vorchristlichen. — Für den gegenwärtigen Katholizismus vgl. ¶ Gebete in der kathol. Kirche.

5. Mit dem Erwachen des neuen persönlichen religiösen Lebens in der Reformation mußte auch das christliche G. im Sinne des Urchristentums sich erneuern. Das Entscheidende war die Beseitigung des vom 3. Jhd. an in wie Kirche immer stärker eingedrungenen Priester- und Opferbegriffes. Aber der Einfluß des neuen Geistes auf das kirchliche G. war gerade wie zur Zeit der Apostel nur ein sehr allmählicher. — Die Entwicklung knüpfte auch hier an bestimmte Vorbilder an, die sie freilich mit ganz neuem Geist durchdrang. Für das bessere Verständnis des kirchlichen G.s hatten sich schon im 15. Jhd. die ¶ Plenarien eingebürgert; sie enthielten Erklärungen der Messe für die Laien und übersetzte Meßgebete, die während der unverstandenen Messe von den Laien gebetet werden konnten. Außerdem gab

es Gebetbücher (z. B. Hortulus animae 1508, Salus animae 1503, Paradisus animae und ähnliche), in denen die Meßgebete erklärend umschrieben waren. Luther hat diesen Erzeugnissen wenig Geschmack abgewinnen können, aber sie bildeten doch einen Anknüpfungspunkt für die Uebergangszeit. Luther und seine Freunde gaben schon früh Anleitung zu gläubigem G. vor und nach dem Abendmahl, und später verfaßte man G.e teils zum Ersatz für die verhinderte persönliche Teilnahme der Laien am Gottesdienst, teils auch zum häuslichen Gebrauch für solche, die einen evangelischen Gottesdienst nach ihrem Gewissen zu feiern noch keine Gelegenheit hatten (Julius Smend: Die evangelischen deutschen Messen vor Luthers deutscher Messe, 1896, (S. 12 ff). In der weiteren Reform des kirchlichen Gottesdienstes übersetzte man entweder die lateinischen Meßgebete einfach in das Deutsche (¶ Agende, 2), oder man verfaßte neue deutsche G.e, oder man überließ das freie G. dem Prediger. Auf lutherischem Gebiet war der Anschluß der neuen Gebetstexte an die alten Formeln ein sehr naher; Zwingli und Calvin bewegten sich freier, sie gaben aber auch bestimmte Texte, die bei Calvin zwar noch an die altkirchliche Grundlage erinnern, aber oft lehrhaft, lang und predigtartig sind. — Die andere Entwicklungslinie, die Fortsetzung des Klostergebets, beginnt schon vor der Reformation in den sogen. „Sittenzuchten", „Christenspiegeln" und ähnlichen Anweisungen für das häusliche christliche Leben (¶ Seelsorge: Erbauungsliteratur). Luther legt gerade auf diese Anleitung zum Beten in der christlichen Familie großes Gewicht und nimmt deshalb Morgen-, Abend- und Tischgebete nach dem Muster der Klostergebete in den Katechismus auf. Die Betbüchlein, die Anweisungen für Schulen und andere religiöse Lehrbücher der Reformationszeit berücksichtigen den gleichen Stoff (Ferdinand Cohrs: Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, 1902, Bd. IV, S. 319 ff).

Wir unterscheiden also auf dem Gebiete der evangelischen Reformation: das liturgische G. im evangelischen Gottesdienst (einschließlich der Taufe und der anderen Amtshandlungen), das Hausgebet und das Schulgebet. Der Reichtum religiösen Lebens hat aber gerade auch das persönliche Einzelgebet reich und lebendig gemacht, und wir besitzen von Luther nicht wenige G.e, bei bestimmten Anlässen aus dem Herzen gebetet und von seinen Freunden aufgezeichnet, insbesondere die von seinem Sterbebett (Eine Zusammenstellung findet sich z. B. in der Sammlung: Gebetbuch, enthaltend die sämtlichen G.e und Seufzer Dr. Martin Luthers wie auch G.e von Melanchthon, Bugenhagen, Mathesius u. A., herausgegeben vom Evangelischen Bücherverein, 1866). Alle diese G.e des 16. Jhd.s sind schlicht, kernig und voll gläubiger Zuversicht, in der Regel Bitte und Dank, Demut und Erhebung in schlichter kindlicher Art zum Ausdruck bringend. Der Beter reflektiert nicht lange über sich, sondern redet mit dem barmherzigen Gott. Nur die Katechismusgebete verbinden den belehrenden Ton mit der betenden Anrede. Der Einfluß des altkirchlichen G.s ist neben dem Einschlag evangelischer Heilsgedanken überall bemerkbar. In die feierliche Anrufung ist eine Erinnerung an die erfahrene und verheißene Gottesgnade aufgenommen, dann folgt der Dank oder die Bitte um die göttliche Gnade in besonderer Anwendung und zum Schluß, angefügt mit „damit" oder „auf daß" und dergl. ein Ausdruck für den von der Erfüllung erwarteten Segen. Die kindliche Bitte um Gottes unverdiente Gnade und Barmherzigkeit beherrscht den Gebetston. Gott ist noch gänzlich verschont mit der ausführlichen Darlegung menschlicher Gefühlszustände. Dieser würdige und kirchliche Gebetsstil bleibt auch in der lutherischen Kirche erhalten und ist in ihren besten Gesang- und Erbauungsbüchern des 19. Jhd.s erneuert worden. — In der reformierten Kirche hat man sich für einzelne G.e im kirchlichen Gottesdienst auch den alten Mustern angeschlossen, vielleicht mit einem etwas stärkeren Einfluß der Bibelsprache, oder man hat weithin das freie G. bevorzugt, so z. B. in der schottischen Kirche. In neuerer Zeit hat man sich auch hier wieder der alten Schätze erinnert (vgl. Gerh. Goebel: Reformiertes Kirchenbuch, 1889).

Das 18. Jhd. hatte wie für die überlieferten Formen des öffentlichen Gottesdienstes überhaupt (¶ Pietismus: I ¶ Aufklärung, 5 f), so auch für die G.e einen zerstörenden Charakter. Mochte man im 17. Jhd. gelegentlich den lieben Gott dogmatisch belehrt haben, so lernte man es jetzt aus gefühlsreichem Herzen die menschlichen Empfindungen vor ihm auszubreiten. In dem Gespräch mit ihm schwieg Gott, und der Mensch redete. Oder man betete, um andere, sei es zum Glauben zu erwecken, sei es zur anbetenden Bewunderung der Schöpfung anzuleiten. Der Ton des persönlichen Einzelgebets beeinflußte auch das öffentliche Beten, und so gewiß dadurch oft das G. an Wärme, Innigkeit und subjektiver Aufrichtigkeit gewann, so verlor es doch seine schlichte Größe und Einfachheit. Es pflanzte sich hier die Entwicklungslinie des subjektiven G.s der Klosterleute fort. In der neu entstehenden Gesangbuch- und Erbauungsliteratur spielte das pietistische G. zum Heiland eine große Rolle; es entstand damals ein gewisser Typus von halb biblischem, halb sentimental reflektierendem G., der noch heute in manchen Andachtsbüchern zu finden ist. Freilich noch dürftiger als diese doch aus lebendigem christlichen Erlösungsglauben stammenden G.e sind die Umschreibungen kirchlicher Formeln und die Anreden an die allgemeine Vorsehung, mit denen es die Aufklärer versuchten (Beispiele bei Heinr. Ad. Köstlin: Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887, S. 227 ff). Eine interessante Mischung beider Typen des 18. Jhd.s finden wir in der interessanten „Sammlung christlicher Gebether" von Joh. Caspar ¶ Lavater, Nürnb. 1801, deren Vorwort sehr wertvolle und beachtenswerte Gedanken enthält und es verdiente, der Vergessenheit wieder entrissen zu werden.

Die Erneuerung religiösen und kirchlichen Lebens im 19. Jhd., die Reform der Gottesdienstordnungen in ganz Deutschland (¶ Agende, 2), die reiche Entfaltung und Ausbreitung der Erbauungsliteratur, auch die reichere Entfaltung des Vereinslebens und Gemeinschaftslebens haben nicht nur Schätze der Gebetswelt aus allen Jhd.en wieder fruchtbar gemacht — darum haben sich Daniel (Codex liturgicus, 1847), ¶ Kliefoth, (Liturgische Abhandlungen, 1854) ¶ Löhe (Samenkörner des Gebets, 1840) und ¶ Bunsen (Allg. Evangel. Gesang- und Gebetbuch, 1846 ff) bei uns besondere Verdienste erworben —, sondern es hat auch eine reiche und unbe-

hinderte Entfaltung der verschiedensten Gebetsarten stattgefunden. — Wir werden das kirchliche G., das Gemeinschafts- und Erbauungsgebet im kleineren Kreise, das Familien- und Schulgebet und das persönliche G. unterscheiden können. Man könnte auch das Vereins-, Versammlungs- und Synodalgebet noch als eine besondere Stilgruppe bezeichnen. Es wird sich nicht verkennen lassen, daß überall ein lebhafterer Sinn für schlichte Wahrhaftigkeit und Angemessenheit in unserer Zeit erwacht ist. Damit hängt auch zusammen, daß jede allzusehr altertümelnde Ausdrucksweise unbeliebt geworden ist — ja, nicht wenige wünschen nach dieser Richtung noch eine erhebliche Umgestaltung auch der bisher gültigen liturgischen Ausdrucksformen. Das freie G., das im gottesdienstlichen Leben, sofern es allein herrschen will, zur Verarmung führt, gewinnt im religiösen Gemeinschaftsleben immer mehr Boden. In Bezug auf die Adresse der G.e bevorzugt das liturgische G. nach wie vor die Anrede an Gott, den Vater, im Namen Jesu Christi (oder durch ihn). Dagegen erfreut sich das G. zu Jesus allein besonders im ¶ Gemeinschaftschristentum einer großen Beliebtheit. Eine magische Gebetsauffassung wird heute auch im Volke selten Anklang finden, dagegen pflegt die Klarheit über die Voraussetzungen des rechten Bittgebets keine sehr große zu sein. Weite Kreise (besonders unter den Männern) glauben des G.s überhaupt entraten zu können. In pastoralen Kreisen ist der Mißbrauch des G.s nicht selten, um unter der Form des G.s Wirkungen statt auf Gott, auf andere Menschen zu versuchen. Eine sehr treffende Charakteristik solcher Gebetsunarten gibt A. Krauß: Lehrbuch der praktischen Theologie, 1890, I, S. 81 f (nach Bitzius). Sie alle finden ihre beste Korrektur durch den reichen Schatz schöner G.e, den uns Liturgien und Gebetbücher aller Zeiten als Zeugnisse inneren Lebens aufbewahrt haben.

Eine zusammenhängende Geschichte des G.s ist noch nicht geschrieben worden, auch nicht die Geschichte des christlichen G.s. Ein älteres Werk von Karl Friedr. Stäudlin: Geschichte der Lehren und Vorstellungen von dem G., 1825, ist veraltet; die religionsgeschichtlichen Lehrbücher behandeln das G. nur nebenbei. Die liturgische Literatur s. bei Georg Rietschel: Liturgik, Bd. I, 1900. — Ueber das G. in der alten Kirche vgl. Eduard Freiherr von der Goltz: G. in der ältesten Christenheit, 1902; — Ders.: Tischgebete und Abendmahlsgebete (TU, N. F. XIV 2 b), 1905; — Otto Dibelius: Das Vaterunser, Umrisse zu einer Geschichte des G.s in der alten und mittleren Kirche, 1905; — Theodor Schermann: Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbriefe (TU, 3. Reihe IV 2), 1909. — Ueber vorchristliche G.e finden sich auch interessante Einzelheiten bei Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 1903; — Ernst von Lasaulx: Die G.e der Griechen und Römer, 1842; — Fritz Pradel: Griechische und süditalienische G.e, Car. Ansfeld de Graecorum precationibus quaestiones (in Jahrb. f. klass. Philologie XXVIII Suppl., 1903); — Konrad Ziegler: De precationum apud Graecos formis quaestiones selectae, 1905. — Ueber G.e aus der Reformationszeit vgl. die oben (5) genannte Sammlung des Evang. Vereins. — Neuere Gebetstexte in den meisten Gesangbüchern und Erbauungsbüchern (¶ Seelsorge: V). — Jüdische G.e: „Deutsche G.e an Wochen- und Festtagen für Haus und Synagoge“, zusammengestellt von Michael Sachs, 1898. — Vgl. die Literatur über ¶ Gebet: IV. Dogmatisch, ¶ Gebet (II) und Gebetssitten in Israel, ¶ Gebet: III. Im NT. **Ed. von der Goltz.**

Gebet: II. Gebet und Gebetssitten in Israel und im Judentum.

1. Besonderheit der israelitischen und jüdischen Gebete; — 2. Das Gebet im Kultus der israelitischen Volksreligion; — 3. Verinnerlichung des Gebetes durch die großen Propheten; — 4. Das Gebet im nachexilischen Judentum.

1. Im AT begegnet — von verschwindenden, deutlich als Abfall von der israelitischen Religion charakterisierten Ausnahmen wie I Kön 18_{26} abgesehen — kein von Israeliten gesprochenes G., das nicht an Jahve, „den Gott Israels“, gerichtet wäre. Wenn es Josua 10_{12} heißt: „Sonne, stehe still zu Gibeon und Mond im Tale zu Ajalon!“ so wird dieser Anruf der Sonne und des Mondes gleichwohl eingeleitet durch den Satz: „Damals sprach Josua zu Jahve“. Auch wo etwa ein fremder Gottesname, wie der des Baal, einmal als Anrede gebraucht wird, hat der Betende die Ueberzeugung, damit Jahve anzurufen (Hosea 2_{10}). Hierin kommt wohl am stärksten die Gewalt des praktischen Monotheismus, der die israelitische Religion schon in ältester Zeit ausgezeichnet hat, zum Ausdruck. Damit hängt etwas anderes eng zusammen. — In andern antiken Religionen und noch im gegenwärtig lebendigen Aberglauben finden wir häufig G.e und Gebetssitten, durch die man glaubt, die Gottheit zwingen zu können (¶ Mantik usw.). Diese Anschauung ist auch dem AT nicht völlig fremd. Wir begegnen ihr z. B. II Mose 17_{11}, wo der Sieg über die Amalekiter so lange an das israelitische Heer gebannt erscheint, wie Mose mit seinen Armen die Geberde des G.s macht; oder I Mose 32_{30}, wo Jakob der Gottheit ihren Namen abzuzwingen versucht, sichtlich, weil er mit der Kenntnis des Namens die Gottheit selbst in seiner Gewalt haben würde (¶ Namenglauben im AT, vergl. auch das weiter unten über Segen und Flüche Ausgeführte). oder endlich I Kön 18_{42}, wo Elia durch anhaltendes Beten eine Wolke am Himmel heraufzuführen vermag (¶ Prophetentum, ältestes, bis auf Amos). Im allgemeinen aber ist das G.sleben schon im ältesten Israel über Zauber und Beschwörung weit hinaus. Der Betende „ruft“ Jahve, der ihm nach freier Entscheidung Hilfe gewährt oder versagt (Pslm 81_{8} 65_{3} 91_{15} 145_{18}). Nur ein Stück läßt sich bezeichnen, in dem die alte Anschauung von der Beschwörung der Gottheit auch in Israel bis in die späteste Zeit nachgewirkt hat. Der Ort, an dem G.e gesprochen werden, ist fast immer das Heiligtum, die Stätte, wo man Gott begegnen, seiner habhaft werden kann (I Mose 12_{7} 28_{16} II Kön 5_{17} Pslm 5_{8}). Bisweilen zeigt sich diese Anschauung sogar da wirksam, wo ausnahmsweise einmal am profanen Orte gebetet wird. Als David auf der Flucht vor Absalom vom Abfall seines klugen Ministers Ahitophel hört, betet er auf offener Landstraße, Gott möge den Rat des Ahitophel zu nichte machen. Dieses G. beginnt gerade in dem Augenblick in Erfüllung zu gehen, „als David auf dem Gipfel des Berges angekommen ist, wo man sich vor Gott niederwirft und ihn anbetet“ (II Sam 15_{32}, vgl. Judith 9_{1}). In späterer Zeit, als der Tempel von Jerusalem als das einzig legitime Heiligtum galt, hat man sich beim Beten wenigstens nach der Richtung gewendet, in der Jerusalem lag (I Kön 8_{38} Daniel 6_{11}, vgl. Tobit 3_{11} II Chron 6_{34}). ¶ Gebetsrichtung.

2. Wird das G. in der Regel am Kultusorte verrichtet, so versteht sich von selbst, daß es von ganz bestimmten kultischen Handlungen begleitet ist. In den antiken Religionen wird im Kultus überhaupt kaum irgend etwas gesprochen, ohne daß man etwas ganz Bestimmtes dabei tut. Die Geberden und Handlungen, die während des G.sanrufes vollzogen werden, dienen dem Ausdruck der Verehrung. Der Betende „tritt", nachdem er seine Sandalen abgelegt hat (II Mose 3 $_{5}$), zunächst „vor Jahve hin", kniet dann nieder (Jes 45 $_{23}$ II Chron 6 $_{13}$), erhebt die Hände so, daß die Handflächen entweder dem inneren Heiligtum (Pslm 28 $_{2}$ 134 $_{2}$) oder dem Himmel (II Mose 9 $_{29}$ I Kön 8 $_{22. 54}$ Esra 9 $_{5}$ Klagelieder 2 $_{19}$ II Makk 3 $_{20}$) zugewandt sind und wirft sich dann völlig hin (Pslm 5 $_{8}$ I Mose 24 $_{26}$ Hiob 1 $_{20}$ Judith 9 $_{1}$ II Chron 29 $_{29}$), so daß das Gesicht und die Handflächen den Staub berühren. Gelegentlich wird wohl auch gesagt, daß jemand beim Beten „steht" (I Sam 1 $_{26}$ I Kön 8 $_{22}$ Jerem 18 $_{20}$ vergl. Luk 18 $_{11. 13}$) oder „sitzt" (II Sam 7 $_{18}$); indessen, es ist zu fragen, ob das „Stehen" nicht nur den ersten Akt der G.shandlung meint, dem dann der Kniefall folgt, und ob statt „er saß vor Jahve" nicht vielmehr zu übersetzen ist „er verweilte vor Jahve". Sehr mannigfaltig müssen wir uns die dem eigentlichen G.sritus vorangehenden kultischen Handlungen denken. So hören wir z. B. einmal, daß bei einem öffentlichen Bittgebet feierlich Wasser ausgegossen wird (I Sam 7 $_{6}$); so werden vor dem Anruf des Gottes als Hüter eines Vertrages ganz bestimmte Tiere in der Mitte zerschnitten (¶ Bund im AT). Ueberhaupt ist schließlich jede Art des Opferns (¶ Opfer [I] und Gaben im AT) als ein G.sritus im weiteren Sinne des Wortes anzusehen, wie denn auch der gewöhnlichste Ausdruck für „beten" ('athar) ursprünglich „opfern, räuchern" bedeutet. Ebenso eng sind die verschiedenen Arten religiöser Selbstkasteiung (z. B. das ¶ Fasten) mit dem G. verbunden. Ein Ausdruck für Beten (pillel) kommt vielleicht von einem Verbalstamme, der ursprünglich „sich Einschnitte machen" d. h. „sich selbst verwunden" bedeutet.

Der Art der begleitenden Handlungen, dem Inhalte und der Form nach wird man die G.e der israelitischen Volksreligion am einfachsten in Bittgebete und Dankgebete einteilen und bei beiden Arten wieder zwischen öffentlichen und privaten G.en unterscheiden. Oeffentliche Bittgebete werden gehalten bei großer öffentlicher Not, z. B. Dürre, Hungersnot, Pest, Getreidebrand, Heuschreckenplage und Kriegsunglück (I Kön 8 $_{37}$). Man ruft dann das ganze Volk, auch die Weiber, die Greise und die kleinen Kinder ins Heiligtum. Alle kommen in Sacktuch oder zerrissenen Kleidern, die Haare mit Asche bestreut. Auch die Priester tragen Trauergewänder, ja selbst der Altar wird mit Sacktuch umkleidet. Dann werfen sich alle mit dem Angesicht in den Staub, und einer spricht, vom Chor mit lautem Wehklagen begleitet, das G. (Joel 1 u. 2, Judith 4 $_{10}$ ff I Makk 3 $_{47. 54}$ 4 $_{39}$ f II Makk 3 $_{15}$ ff).

Das öffentliche Dankgebet verrichtet man jeweils beim Aufhören einer Landesnot. Es unterscheidet sich von dem Bittgebet äußerlich durch das vorangehende Verhalten der Gemeinde: In Feierkleidern kommt man zum Heiligtum. Trompetengeschmetter, Saitenspiel und Händeklatschen ertönt (Pslm 27 $_{6}$ 33 $_{3}$ 47 $_{2}$). Man wandelt im Tanzschritt einher, „im festlichen Getöse" (Pslm 42 $_{5}$). Bei dem eigentlichen G. liegt auch die dankende Gemeinde mit dem Antlitz im Staube (Pslm 95 $_{6}$ Nehem 8 $_{6}$).

Man hat gesagt, daß sich das G.sleben des alten Israel in diesen öffentlichen G.en erschöpft habe (¶ Individualismus im AT). „Im alten Israel", so schreibt z. B. Marti (Geschichte der israelitischen Religion, 1903⁴, S. 259), „kam der Einzelne nur als Glied des gesamten Volkes in Betracht. Erst Jeremia hatte den Wert des Individuums erkannt. Von da an war es dem Einzelnen möglich, für sich selber zu beten". Indessen, dieses Urteil entspricht nicht dem Tatbestand. Sowohl bei der Erwähnung allgemeiner Opferfeste als auch sonst hören wir schon in alter Zeit von G.en, die Privatpersonen im Heiligtum für sich selber verrichten. So betet Hanna am großen Herbstfeste nach dem Opferschmaus um ihr erstes Kind. So hat sich, wie in Babylon und Aegypten, sicherlich auch im alten Israel der Kranke in den Tempel tragen lassen, um Vergebung seiner Sünde und Heilung zu erflehen. Namentlich scheinen die G.e um eine bestimmte Auskunft aus dem Munde des Gottes auch von Privatpersonen häufig gewesen zu sein (¶ Offenbarung im AT). Das Wort für G.serhörung läßt das erkennen; denn es bedeutet eigentlich soviel wie „Antwort geben". (Richtig dagegen ist in Marti's angeführtem Urteil dies, daß im alten Israel auch in G.en des Einzelnen die Zusammengehörigkeit Jahves mit seinem Volke als Grund der Zuversicht des Betenden betont zu werden pflegte (I Sam 1 $_{12}$ vergl. V Mose 4 $_{7}$). Die privaten Bittgebete schließen fast regelmäßig mit einem ¶ Gelübde (II). Die Darbringung derart gelobter Dinge ist die gewöhnliche Gelegenheit für das Dankgebet des Einzelnen (vergl. Jon 2 $_{10}$). Aber auch sonst findet es sich da, wo im Kultus Abgaben entrichtet werden (vergl. z. B. V Mose 26 $_{4}$ ff).

Damit haben wir bereits ein Bild von dem Gegenstand der altisraelitischen G.e erhalten. Es sind ganz wesentlich äußere und egoistische Anliegen, die den Menschen in jener Zeit der alten Volksreligion „vor Jahve" treiben, und unter diesen wieder namentlich solche, deren Befriedigung nicht in der Macht der Menschen steht: „Tau vom Himmel und fetter Boden, Ueberfluß an Korn und Wein, Segen aus Brüsten und Mutterschoß" (I Mose 27 $_{28}$ 49 $_{25}$), daneben Sieg im Kriege, Heilung von Krankheit, Schutz auf der Wanderschaft und Rettung von allerlei Landplagen, das ist es, was die Gesamtheit und der Einzelne für sich von Gott begehren und wofür man ihm dankt. — Die G.e sind entweder in gebundener oder ungebundener Rede gesprochen worden. Poetische Form wird naturgemäß in den feierlichen öffentlichen G.en überwogen haben, ebenso bei den Segen und Flüchen (s. u.); denn diese sind oder geben sich als Orakelworte, und das Orakel spricht in Versen (¶ Prophetentum, ältestes, bis auf Amos). Fast überall läßt sich in den G.en ein festgeprägter Stil beobachten (¶ Psalmen). Auch für die prosaischen G.e, bei denen man am ehesten völlige Freiheit der Form erwarten sollte, gilt dies. Sie beginnen in der Regel mit einem Anruf Jahves, zu dessen

Namen dabei gewöhnlich eine oder mehrere Näherbestimmungen im Partizipium (im deutschen Relativsätze) hinzugefügt werden. Dann folgt zunächst ein Lobpreis oder eine Danksagung für früher erwiesene Hilfe. Nachdem man so seiner Ehrerbietung und Zuversicht oft wortreichen Ausdruck gegeben hat, folgt in den Bittgebeten eine Schilderung der Not, in der sich der Betende oder die Betenden befinden und zum Schluß die Bitte um Hilfe. Dabei werden namentlich die Momente betont, von denen man glaubt, daß Gott selbst durch sie berührt werde: Immer wieder wird ihm z. B. vorgehalten, daß vor allen Dingen die Ehre seines eigenen Namens sein Einschreiten erheische. Daneben wird die Hinfälligkeit und (in späterer Zeit häufiger als vorher) die Sündhaftigkeit der Betenden hervorgehoben. Die Form der Dankgebete entspricht der der Bittgebete genau: an Stelle der Schilderung der Not tritt hier die Erzählung von der besonderen Hilfe Gottes, für die der Betende danken will, an Stelle der Bitte tritt der Dank (vergl. zu dieser Stilbetrachtung die in Prosa geschriebenen G.e: Jes 37 $_{16}$ ff I Mose 32 $_{10}$ ff Jerem 32 $_{19}$ ff I Kön 8 $_{23}$ ff Dan 9 $_{4}$ ff I Makk 4 $_{30}$ III Makk 2 $_{1}$ ff Tob 3 $_{2}$ ff ¶ Psalmen). In der Einfachheit und Logik dieser Gedankenführung liegt eine besondere Schönheit der at.lichen G.e. — Schließlich ist noch zu erwähnen, daß man mit sehr lauter Stimme betet (vergl. die Verwunderung des Eli, als Hanna leise betet I Sam 1 $_{13}$, und z. B. Pslm 22 $_{2}$). Dem liegt die Anschauung zu Grunde, daß es eines lauten Zurufes bedarf, um die Aufmerksamkeit des im Himmel thronenden Gottes zu erregen (vergl. Pslm 6 $_{9}$, Klagelieder 3 $_{55-57}$).

Als eine besondere Art der G.e der ältesten Volksreligion sind hier noch kurz die Segen und Flüche zu erwähnen. Unter Segen und Flüchen verstehen wir G.swünsche solcher Personen, die zu der Gottheit dauernd oder in einem bestimmten Augenblicke in engster Beziehung stehen (z. B. Propheten, Priester, Sterbende) und daher für fähig gehalten werden, durch ihr G. das Schicksal andrer Menschen oder gar das Schicksal von Orten und Ländern zum Guten oder zum Bösen zu bestimmen. Auch Segen und Flüche müssen wir uns in der Regel am heiligen Orte und nach Opferfeiern gesprochen denken (vergl. Richt 9 $_{27}$ IV Mose 23 $_{6}$ ff). Aber auch da, wo sie am profanen Orte gesprochen werden, wird nicht etwa Allgegenwart der Gottheit, sondern nur eine andere Art ihrer Anwesenheit vorausgesetzt: Isaak muß erst ein Mahl bereiten lassen, ehe er den Segen sprechen kann: dem liegt vielleicht die Anschauung zu Grunde, daß die Gottheit beim Mahle auch im Privathause zugegen ist. Der Sterbende aber und der Prophet können an jedem beliebigen Orte segnen, weil sie selbst als inspiriert, als Organ der Gottheit gedacht werden. (Bei dem Sterbenden ist ursprünglich wohl die eigene sich vom Körper befreiende Seele als überirdisches Wesen angesehen worden.) Diese Anschauung von der Gottbeseeltheit des Segnenden spiegelt sich in der Kultushandlung, daß man den, dem der Segenswunsch gilt, irgendwie berührt, ihm die Hand auflegt oder die Hand über ihn breitet (I Mose 27. 48 $_{14}$ ff). Segen und Fluch stehen von allen at.lichen G.en den Beschwörungsformeln anderer Religionen am nächsten. Es sind zwingende Worte, die sich nicht ändern oder widerrufen lassen. Oft erscheinen sie daher ihrer Form nach gar nicht als Wünsche oder G.e, sondern als Befehle oder als einfache Aussagen über die Zukunft. Die Sage hat sich im AT wie auch noch heute oft Segen und Flüche der Ahnen erdichtet, um dadurch Zustände der Gegenwart zu erklären (I Mose 49 V Mose 33 usw.). Am sichersten geht der Segen und Fluch des Propheten und des Sterbenden in Erfüllung; aber auch eine ganz anders begründete enge Beziehung zur Gottheit verleiht Gewalt über die Zukunft: der unschuldig Verfolgte scheint, wie bei den Arabern (vergl. J. Wellhausen: Reste altarabischen Heidentums, 1897², S. 139), so auch nach altisraelitischer Anschauung wirksam fluchen zu können (II Sam 16 $_{1}$ ff 21 $_{1}$ ff) und ferner: „Des Vaters Segen baut den Kindern Häuser, der Mutter Fluch aber reißt sie nieder" (JSir 3 $_{9}$). Den Charakter eines echten G.es, bei dem die Erfüllung nicht als notwendig, sondern als im Willen der Gottheit stehend angesehen wird, finden wir mehrfach bei Segensworten at.licher Priester. Man denke an I Sam 1 $_{17}$ oder das schöne alte G.: „Jahve segne dich und behüte dich; Jahve lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; Jahve erhebe sein Angesicht über dich und schaffe dir Glück" (IV Mose 6 $_{24-26}$), das — durch die deutsche Uebersetzung (Frieden!) verinnerlicht und vergeistigt — noch heute, Jahrtausende nach seiner Entstehung, unter uns lebendig und wirksam ist. — Eine besondere Art des Fluches ist der Schwur. Der Schwörende bittet ursprünglich an heiliger Stätte (I Kön 8 $_{31}$, IV Mose 5 $_{11}$) Gott, ihn für den Fall, daß er die Unwahrheit sage, zu vernichten. Dabei wird die Strafe, die man von Gott erbittet, aus Furcht, sie schon dadurch, daß man sie nennt, zur Wirklichkeit zu machen, meist nur angedeutet (I Sam 25 $_{22}$) oder ganz unterdrückt (Richt 11 $_{10}$ anders z. B. Jes 65 $_{15}$ Jer 29 $_{22}$ IV Mose 5 $_{21}$ usw.). Als eine vorsichtige Andeutung ist auch die Formel zu verstehen: „so wahr Jahve lebt" (ergänze: „und mich, wenn ich lüge, strafen wird"). Hiernach ist — durch Uebertragung aus dem religiösen ins profane Leben — die Formel „so wahr du lebst" gebildet. Diese Formel wird ausschließlich Königen gegenüber gebraucht und drückt tiefe Verehrung des Schwörenden aus, der den Angeredeten gewissermaßen an die Stelle des Flüche erfüllenden Gottes stellt. (Ueber die Vermeidung des Gottesnamens im Schwur ¶ Namenglauben im AT). Die äußere Handlung beim Schwören gleicht der des G.s überhaupt: man erhebt die Hände (und zwar meist beide, selten die rechte Hand allein) zum Himmel (I Mose 14 $_{22}$ V Mose 32 $_{40}$). Sicherlich gab es ursprünglich auch noch andere, und zwar für verschiedene Fälle besondere Zeremonien (vergl. z. B. IV Mose 5 $_{11}$ ff I Mose 24 $_{2}$). Man hat vermutet, daß bei einer solchen Schwur-Zeremonie irgendwie 7 Gegenstände (Opfertiere? I Mose 21 $_{28}$ f) eine Rolle gespielt haben, und daß darauf der hebräische Ausdruck für Schwören nischbaʻ und für Schwur schebuʻa zurückgeht.

3. Die kultische Gebundenheit des G.es in der israelitischen Volksreligion hat die großen Propheten zu einer schroffen Kritik des G.es geführt. Jesaia verkündet Jahves Wort: „Weil dieses Volk sich mir mit seinem Munde naht und

mich mit seinen Lippen ehrt, sein Herz aber fern von mir hält, weil ihr Gottesdienst nichts ist als angelernte Menschenworte, darum handle ich mit diesem Volke wunderbar!" (Jes 29 $_{13}$, vergl. Amos 5 $_{23}$). Oder: „Wenn ihr eure Hände ausbreitet, so verhülle ich meine Augen vor euch, und wenn ihr noch so sehr betet, so höre ich euch nicht, eure Hände sind ja voll Blut" Jes 1 $_{15}$. Diese Kritik des G.skultus schließt nicht aus, daß eine andere Art des G.es von den Propheten selbst gepflegt wird. Niemand hat so, wie sie, in Ehrfurcht und Vertrauen vor Gott gelebt. Niemand hat so unbedingt das Geschick der Gesamtheit und des Einzelnen als aus Gottes Hand kommend angesehen. Die Stunden, in denen sie ein „Wort Gottes" erwarten, sind sicherlich vom G. erfüllt gewesen. Aber solche G.e sind nicht mehr an den Stufen des Altares laut gerufen zu denken. Sie sind Gespräche der Seele mit ihrem Gott, die nicht vor der versammelten Gemeinde, sondern in der stillen Hütte oder im einsamen Tempel gebetet worden sind. Darum sind sie auch bei den älteren unter den großen Propheten nicht literarisch belegbar. Was diese Männer aufgeschrieben haben, war das, was sie zu verkündigen hatten, Gottes Wille und Absicht gegenüber seinem Volk. Ihr eigenes frommes Erleben entziehen sie, soweit es nicht mit ihrer Botschaft untrennbar verbunden ist, der Oeffentlichkeit und der Nachwelt. In dieser Beziehung bildet ¶ J e r e m i a einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des israelitischen G.es. Eine zart empfindende, im Grunde anschlußbedürftige Natur, sah sich Jeremia in den Gegensatz zu allen, die ihm nahe standen, hineingetrieben. Verleumdet und verfolgt, hatte er niemanden, dem er sein Herz ausschütten konnte als seinen Gott. Da hat er den Zwang der gebräuchlichen Stilarten der Prophetenrede gesprengt und auch über sein eigenes Erleben in seinen Aufzeichnungen gesprochen (8 $_{18.\ 23}$ 11 $_{18}$). So kommt es, daß uns bei Jeremia eigentlich zum ersten Male rein innerliche G.e begegnen, Ergüsse dessen, was sein Herz bis zum Zerspringen füllt, Worte hingebenden Vertrauens und hadernden Zornes, oft mehr ein Gefüge miteinander ringender Gedanken als eigentliche Bitt- oder Dankgebete (Jerem 17 $_{14}$ 4 $_{10}$ 6 $_{11}$ 12 $_{1}$ ff 15 $_{15}$ ff 16 $_{1}$ ff 17 $_{12}$ ff 20 $_{7}$ ff). Im Anschluß an die Form kultischer G.e (der Klagelieder ¶ Psalmen) hat Jeremia so einen persönlichen Stil des G.es geschaffen. Es versteht sich, daß solche G.e wie auch inhaltlich von denen der alten Zeit weit verschieden sind. Betete man früher um die Erfüllung äußerer egoistischer Anliegen, so ist der eigentliche Gegenstand des G.s bei Jeremia die S a c h e G o t t e s. Die Erfüllung des den Propheten gegebenen Wortes, die Bewährung der Macht und Weisheit Gottes durch die Ereignisse sind seine eigentlichen Anliegen. Man könnte über alle seine G.e schreiben: „Dein Reich komme" (Jerem 12 $_{1}$ ff 15 $_{15}$).

4. Die großen Propheten haben in der Geschichte des israelitischen G.es sowohl durch ihre Kritik als auch durch ihre eigene Art des Betens Epoche gemacht. „Nicht wegen der Opfer will ich mit dir rechten. Esse ich etwa Fleisch von Stieren und trinke ich der Böcke Blut? Opfere Gott Dank und bezahle damit deine Gelübde. Rufe mich an am Tage der Not" (Pslm 50 $_{8-15}$ 51 $_{18}$ f). Ein solches Wort zeigt, wie gut man die Kritik an den das G. begleitenden kultischen Handlungen verstanden hat. Die Ehrfurcht der Propheten ferner vor dem auf keinen Ort und kein Volk beschränkten Gott darf man fast als den hervorstechendsten Zug in den G.en des Judentums bis in die späteste Zeit bezeichnen: „Wo soll ich hingehen vor deinem Geist, und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesichte. Steige ich zum Himmel empor, so bist du da, bette ich mir in der Unterwelt, so bist du auch da" (Pslm 139 $_{8}$). „Herr, unser Gott, fürchten sollen dich all deine Werke und anbeten vor dir all deine Kreatur . . . denn Herrschaft wandelt vor dir, Kraft ist in deiner Hand . . . . und dein Name ist furchtbar aller Kreatur" (Jüdisches Gebetbuch, nach Bousset: Rel. d. Jud., 1906 ^{2}, S. 427). Dem entspricht ein tiefes Gefühl für die Sünde des Betenden. „Du Herr bist in deiner Gerechtigkeit vollkommen, uns aber steigt die Schamröte ins Gesicht" (Dan 9 $_{7}$). „Ich und mein Haus haben gesündigt. Sehr böse haben wir gegen dich gehandelt" (Neh 1 $_{5}$). „Straf mich nicht nach meinen Sünden . . . und denen meiner Väter, die vor mir sündigten" (Tob 3 $_{2}$ f). Vor allem aber beherrscht die Sehnsucht, Gottes gewiß zu bleiben, das jeremianische Ringen um die Wahrheit des Glaubens das nachprophetische G.: „Auf dich ward ich geworfen von Mutterleibe an, vom Schoße meiner Mutter her bist du mein Gott, bleib mir nicht ferne" (Pslm 22 $_{12}$). „Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott" (Pslm 42 $_{3}$). „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Ob mir gleich Leib und Seele verschmachteten, so bist du doch meines Herzens Trost und mein Teil" (Pslm 73 $_{25}$ f Luther). „Tue deinen Willen im Himmel, gib denen, die dich fürchten drunten, Frieden ins Herz und tue, was dir gut dünkt" (Berachoth 29 b). Nehmen wir noch das frohe Vertrauen hinzu, das in vielen nachprophetischen Psalmen lebt, das aber freilich im späteren Judentum immer mehr einer dumpfen Ergebung weicht, so haben wir gekennzeichnet, was das jüdische G. von den Propheten überkommen hat. Wenn wir nun bedenken, daß im späteren Judentum außerordentlich viel gebetet wurde, daß keine Speise ohne Dankgebet genossen, keine Arbeit ohne Bitte um Segen begonnen wurde, so gewinnen wir einen starken Eindruck von dem Ernst und der Verinnerlichung, die das ganze Leben durch das G. erfuhr.

Freilich dürfen wir dabei auch eine andere je länger desto stärker hervortretende Linie der Entwicklung nicht übersehen. Wenn im 50. Psalm der Opferkultus zugunsten des G.es kraftvoll abgelehnt wird, so ist das wohl prophetisch gedacht, zugleich zeigt sich aber in dem Worte „Opfere Gott Dank" recht deutlich, wie fern man bei alledem der kultuslosen, sich nur in Gesinnung und sittlichem Tun auslebenden Religion der Propheten geblieben war. Die mit dem G. verbundenen Kultushandlungen wurden vielfach verworfen, waren ja auch vielfach im Exil nicht ausführbar; aber das G. selbst, das Sprechen der heiligen Worte, wurde nun als kultische Leistung empfunden. Das zeigt sich in der immer strengeren Innehaltung bestimmter ¶ G.szeiten und in dem Brauche, bestimmt formulierte G.e zu sprechen. So mußte z. B. das ¶ „Schma" — eigentlich kein G., sondern ein aus V Mose 6 $_{4-9}$

11 $_{13-21}$ IV Mose 15 $_{37-41}$ zusammengesetztes Bekenntnis zu dem Gotte Israels täglich zweimal, das (später entstandene) aus 18 Bitten bestehende ¶ Schmone-Esre, morgens, mittags und abends gebetet werden. In steigendem Maße werden die G.e dabei wortreicher und verlieren eben dadurch den Charakter eigentlichen Lebens: eine endlose Häufung rühmender Beiworte Gottes und eine lange Aufzählung geschichtlicher Ereignisse bildet oft das ganze sogenannte G. (Nehem 9 $_{6}$ vergl. Matth 6 $_{7.\ 8}$). Am deutlichsten aber tritt die Abkehr vom Prophetismus in der spätjüdischen Vorschrift zu Tage, vor dem Beten die sogenannten „Denkzeichen" anzulegen. Das sind: 1. die „Zizijoth", Quasten oder Fransen aus blauer oder weißer Wolle, die an den 4 Zipfeln des Obergewandes getragen werden (nach IV Mose 15 $_{37}$ ff V Mose 22 $_{12}$, vgl. Mtth 23 $_{5}$, ¶ Gebetsmantel); 2. die ¶ G.sriemen („Thephillin"), an denen Kapseln mit Pergamentrollen befestigt waren. Dieser spätjüdische G.sritus, der aber sicherlich recht alte Wurzeln hat, muß als ein Rückfall in die G.smantik, von der wir ausgingen, bezeichnet werden (Nachwirkungen in der christlichen Kirche ¶ Gebet: I. Geschichtlich, 2 b. 3).

Kurzer Erwähnung bedarf endlich noch, daß einmal in der Entwicklung des israelitisch-jüdischen G.es auch eine — zwar vorsichtige — Skepsis zu Worte gekommen ist: „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden, darum seien deiner Worte wenige", sagt der Prediger (5 $_{2}$), ein Gedanke, der in seiner Konsequenz das G. überhaupt aufhebt.

W. Pressel: G. bei den alten und den heutigen Hebräern, RE[2] IV, S. 763; — F. Buhl: G. im AT, RE[3] VI, S. 393; — Martin Kegel: Das G. im AT, 1908; — Justus Köberle: Die Motive des Glaubens an die G.serhörung im AT, 1901; — H. Gunkel: Ausgewählte Psalmen, 1905[2] (Sachregister); — W. Bousset: Rel. des Judentums, 1906[2] (Sachregister); — Schürer: II[3], S. 486 ff.

Hans Schmidt.

Gebet: III. Im Neuen Testament.

1. Jesus; — 2. Paulus; — 3. Johannes.

Selbstverständlich gehört allerwärts im NT das G. zu den wichtigsten Ausdrucksformen der Frömmigkeit. Daß davon meist wie von etwas Selbstverständlichem gesprochen und auch die Erörterung über einzelne zweifelhafte Stücke im G.sleben ohne jede Erregtheit geführt wird, zeigt, daß es über diesen Punkt innerhalb der alten Gemeinden nie zu bewußten Differenzen gekommen war. In dem Kampf gegen gewisse Auswüchse der G.spraxis des späteren Judentums hatte Jesus die Besten seines Volks auf seiner Seite, eine neue Lehre vom G. hat er nicht zu bringen brauchen.

1. **Jesus** selber ist ein großer Beter gewesen. Die Evangelien haben ja gar kein Interesse daran, dies hervorzuheben. Aber immer wieder bekommen sie, vornehmlich Lukas, dem dieser Gegenstand überhaupt am meisten am Herzen liegt, Anlaß davon zu berichten, wie treu Jesus das G. pflegt, allein oder mit einigen Vertrauten (Luk 9 $_{28}$ f), an einsamer Stelle vor der Stadt (Mrk 1 $_{35}$) oder auf Bergeshöhe (Mrk 6 $_{46}$); im ¶ Vaterunser hat er nicht bloß eine Anweisung für seine Jünger, wie sie beten sollten, sondern ein schönes Beispiel seiner Art zu beten hinterlassen, und der Seufzer von Gethsemane Mrk 14 $_{35}$ f, der da schließt mit: „Nicht wie ich will, sondern wie du", entspricht dem Muster Mtth 6 $_{9}$ ff = Luk 11 $_{2}$ ff. Es ist nur Zufall, daß uns bloß Reste von **Bitt**gebeten aus seinem Munde erhalten sind; er hat alle Formen des G.s geübt, namentlich auch Danksagung und Lobpreisung, und hat dazu den Reichtum der Psalmen seines Volkes nicht erst am Kreuz Mrk 15 $_{34}$ auszunützen begonnen. — Aber eben, weil er das G. so hoch schätzte, empörte ihn das Treiben von Pharisäern, die durch das Tragen von ¶ Gebetsriemen (Mtth 23 $_{5}$) oder durch Verrichtung der G.e womöglich an den Straßenecken (Mtth 6 $_{5}$) die Aufmerksamkeit des Volks auf ihre korrekte Frömmigkeit hinzuziehen wußten. Das G. gehört ins Kämmerlein, wo der Mensch allein ist mit seinem Gott, und an niemand als an seinen himmlischen Vater darf der Beter beim Beten denken. Er soll auch nicht nach heidnischer Unsitte durch die Länge der G.e ihren Mangel an Andacht und Gedanken verhüllen: Gott bedarf keiner breiten Begründungen, er weiß, was uns fehlt, schon ehe wir ihn bitten (Mtth 6 $_{6-8}$). Die drei G.sstunden am Tage, die in der Apostellehre 8 $_{3}$ schon wieder vorgeschrieben werden und die auch in der Urgemeinde Apgsch 3 $_{1}$ beobachtet worden sind, hat also Jesus keinesfalls innegehalten, noch weniger gemeint, daß ein G. an heiliger Stätte, im Tempel, im Bethaus höhere Wirksamkeit habe; auch hier hängt ihm alles allein ab von der Beschaffenheit des Herzens, aus dem das G. kommt. Die Kraft aber, ja die Unwiderstehlichkeit eines wahrhaft frommen G.s steht ihm außer Zweifel. Mrk 13 $_{23}$ f ist das Wort von der gewissen Erhörung eines G.s um Bergesversetzung ihm voller Ernst, und wenn die Austreibung eines bösen Geistes seinen Jüngern mißlungen war, so erklärt er es Mrk 9 $_{29}$ daraus, daß sie es an G. — vielleicht an einem durch ¶ Fasten verstärkten G. — haben fehlen lassen. Wenn schon ein irdischer Vater seinen Kindern ihre Bitte nicht abschlägt, so kann der himmlische es erst recht nicht Luk 11 $_{9}$ ff = Mtth 7 $_{7}$ ff; und diese Verheißung gilt gleicherweise dem, der Gott um Hilfe anfleht in leiblicher Not, wie dem, der von ihm Vergebung für schwere Schuld wie der verlorene Sohn (Luk 15 $_{11}$ ff) erbittet. Gegen die Echtheit von Parabelreden wie Luk 11 $_{5}$ ff und Luk 18 $_{1}$ ff — vom bittenden Freund, vom Richter und der Witwe — haben Neuere Bedenken geäußert, weil darin eine Zudringlichkeit verlangt werde, die fast das Gegenteil sei von der bescheidenen Zurückhaltung eines: **dein** Wille geschehe. Aber mit der gleichen Konsequenzmacherei müßte man aus Mtth 6 $_{8}$ und 6 $_{32}$ f (Trachtet am ersten nach dem Reich und nach Gottes Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen) ein Verbot des Bittens um irgend ein irdisches Gut ableiten: was soll denn Jesus in einsamen Nächten gebetet haben, wenn er seinem Vater nie von dem sprach, was der ohnehin schon wußte? Nein, es sind nur andre Leute, die man zur Zudringlichkeit, d. h. zu unermüdlicher Ausdauer im G., trotzdem immer wieder der Erfolg ausbleibt, mahnen muß, und andre, die es zu warnen gilt vor geschwätziger Vielbeterei. Daß ein G. um Rache an einem Feind trotz aller Dringlichkeit bei Gott keine Aussicht auf Erhörung hat, wußte der Mann wohl, der Mtth 6 $_{14}$ f und 5 $_{23}$ ff gesprochen; für ihn steht gleicherweise fest, daß Gott gern G.e erhört, wie daß er sich nie etwas Böses wird abdringen lassen, aber endlich auch: Gott **will** gebeten sein.

2. In der ältesten Kirche wirken Vorbild und Vorschrift Jesu in Bezug auf das G.sleben ziemlich lange nach. Paulus schreibt dem G., namentlich auch der Fürbitte der Brüder füreinander, hohe Bedeutung zu; auch bei den andern nt.lichen Schriftstellern darf in dem Bilde eines frommen Menschen (Luk 2 $_{47}$ Apgsch 10 $_{4.\ 31}$ I Tim 5 $_{5}$) nie der G.seifer fehlen; beachtenswert ist immerhin, wie häufig schon zu unablässigem G. (z. B. I Thess 5 $_{17}$ Röm 12 $_{12}$ Eph 6 $_{18}$) ermahnt wird. Das Trostwort des Paulus Röm 8 $_{26}$, daß wo wir in unserer Schwachheit nicht wissen, was wir recht beten sollen, der Geist für uns bittet mit wortlosen Seufzern, scheint an ehemals heidnische Christen gerichtet, die wegen ihrer Unfähigkeit zu einem würdigen G.swort besorgt sind; I Kor 7 $_{5}$ f sehen wir bereits eine Gattung von Christen, die ihre Tage verteilen zwischen Lebensgenuß und G.; ehelichem Verkehr z. B. entsagen sie zeitweilig, wenn sie dem G. obliegen möchten (vgl. I Petr. 4 $_{7}$). Da nähert sich das G. einer sakramentalen Handlung, auf die man sich gebührend vorzubereiten hat: die Vertraulichkeit des Verkehrs mit Gott ist im Schwinden. Aber auch da sind voreilige Folgerungen für das G.sideal, etwa des Paulus, zu vermeiden; er hat anderes Menschenmaterial zur Erziehung in seinen Gemeinden vor sich als Jesus im Jüngerkreise. — Eine wesentliche Neuerung war indes im apostolischen Zeitalter auf diesem Gebiet notwendig geworden durch die Einrichtung eigener Gottesdienste der christusgläubigen Gemeinden. So eng man sich hier auch in den paulinischen Gemeinden an das Vorbild der Synagoge anschließen mochte, auch ihre G.e teilweise wörtlich übernahm, so konnte man doch neue Formen, in denen das eigentlich Christliche zum Ausdruck kam, unmöglich ganz entbehren. Die charismatischen Beter und Psalmensänger I Kor 14 $_{13-26}$ haben sicher im Namen Jesu Christi gebetet, ihr Bekenntnis zu Christus in Lob und Dank zum Ausdruck gebracht, und was sie da in der Gemeindeversammlung hörten, das ahmten die Meisten gewiß in ihrem Privatgebete alsbald nach. Hier wäre von höchstem Interesse, deutlich bestimmen zu können, wann und wie aus und neben dem G. der Christen zu Gott sich das an ihren Herrn Christus, den nach ihrem Glauben ja zur Rechten Gottes Erhöhten, entwickelt hat. In der Tat getröstet sich Paulus für Tod und Leben seiner Fürbitte Röm 8 $_{34}$, und I Kor 16 $_{22}$ hat er in dem sogar aramäischen Marana tha = Herr, komm (ähnlich wie die Apok Joh 22 $_{20}$ mit einem griechischen: „Amen, komm Herr Jesu" endet) das Schlußstück eines uralten Gemeindegebets überliefert. Die Bezeichnung von Christen I Kor 1 $_{2}$ als solcher, die den Namen unseres Herrn Jesu Christi „anrufen", ist zweideutig; sie an sich kann ebensogut (nach Apgsch 15 $_{17}$ [aus Jerem 12 $_{15}$] Jak 2 $_{7}$ „den Beinamen Christi führen") als Umschreibung für „Christen" verstanden werden, wie nach Röm 10 $_{12-14}$ als ein Akt spezifischer religiöser Verehrung. Zugunsten der zweiten Deutung erheben sich Stellen wie Apgsch 9 $_{14.\ 21}$ 22 $_{16}$, zumal angesichts von Apgsch 7 $_{59}$, wo es vom sterbenden Stephanus heißt: unter den Steinwürfen rief er an und sprach: Herr Jesu, nimm meinen Geist auf. Damit scheint ja der erhöhte „Herr" Jesus an die Stelle des Vaters getreten, den sonst der Fromme in seiner Not anrief, und in dessen Hände er, wie Jesus selber Luk 23 $_{46}$, seinen Geist befahl. Aber daß hierdurch eigentliche Anbetung und sonach die Vergöttlichung Jesu Christi schon für die paulinische Zeit als vollendet erwiesen wäre, ist ein Irrtum. Dem antiken Menschen ist immer, wie auch der Kolosserbrief bestätigt, die Anrufung von Mittelwesen ein Bedürfnis geblieben; die Anrufung des Namens Christi im G. braucht über dessen himmlische Würde nicht einmal Größeres vorauszusetzen als die später so beliebte Anrufung von Namen heiliger Märtyrer und Asketen. Eigentlich wird nirgends im NT so stark wie in Phil 2 $_{9-11}$ der Anspruch Christi auf allgemeine Anbetung seines Namens zum Ausdruck gebracht, und es ist eher zu verwundern, daß die Praxis, sich im G. ohne weiteres und ausschließlich an „den Herrn" („wie an einen Gott", sagt der Heide Plinius junior) zu wenden, erst vom 2. Jhd. an dem „G. zu Gott" allein das Feld abgewinnt.

3. Im Johannesevangelium wird das G. im Namen Jesu deutlich schon als der Gemeinde vertraut vorausgesetzt und durch die Erhöhung des Herrn religiös gerechtfertigt. Auf Erden vollbringt Jesus alle seine Wunderwerke mit Hilfe des Vaters; selbst bei der Erweckung des Lazarus Joh 11 $_{41}$ gibt er Gott die Ehre, indem er ausruft: Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast. Aber während er damals auch der Martha einfach den Trostru spendet: Was immer du von Gott erbittest, wird Gott dir geben, schreitet er in den Abschiedsreden fort zu der Versicherung, daß nach seinem Hingange er die in seinem Namen gesprochenen G.e selber erfüllen werde 14 $_{13}$ f 16 $_{24}$ ff. Immer noch wechselt das „und ich werde tun, was ihr erbittet" mit dem alten „der Vater wird es euch geben in meinem Namen" 15 $_{16}$ 16 $_{23}$. Einer Vermittlung in 14 $_{16}$: „ich werde den Vater bitten, und er wird euch einen andern Fürsprecher senden" bedarf es eigentlich nicht erst, die Lösung ist 14 $_{13}$ gegeben: „damit der Vater in dem Sohne verherrlicht werde". Die beiden sind nach der Erhöhung des Sohnes so völlig eins, daß durch einen Machtzuwachs für den Sohn nicht etwa die Macht des Vaters eine Minderung erfährt, vielmehr seine Herrlichkeit nun erst im höchsten Glanz der Voll-Offenbarung strahlt: das G. zum Sohne liegt in der Konsequenz eines Glaubens, wie ihn das bereits in Mtth 11 $_{27}$ aufgenommene Wort atmet: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater", oder Mtth 11 $_{29}$: „Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir". Mtth 18 $_{19}$ f verheißt denn auch, nur in etwas zurückhaltenderer Form als bei Johannes, die Erfüllung jedes G.es, selbst der kleinsten christusgläubigen Gemeinschaft: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin i ch mitten unter ihnen! — Das Einströmen unterchristlicher Religiosität und Sitte in das kirchliche G.swesen, das von der nachapostolischen Zeit an zu beobachten ist (¶ Gebet: I, 3), zeigt sich weniger in den Formen als im Inhalt der G.e und in abergläubischem Vertrauen auf zauberhafte Wirkung des angerufenen Namens. Was alles man in sein G., zumal das fürbittende, einzuschließen pflegte, z. B. ob auch die Ungläubigen, die Feinde, die Obrigkeit, ob bloß die himmlischen Dinge oder auch die kleinen irdischen Interessen — das ist für die Geschichte der christlichen Sittlichkeit und Kultur von der größten Bedeutung; denn es gibt keinen besseren Gradmesser

für die Beurteilung der geistigen Beschaffenheit eines Menschen als den Umfang dessen, worüber er in seinen G.en sich mit seinem Gott verständigt; aber aus der nt.lichen Epoche sind uns keine Zeugnisse über die G.e der Durchschnittschristen, neubekehrter Heiden, übergetretener Pharisäer erhalten, wo sicherlich auch damals große Verschiedenheit hervorgetreten wäre: unsere Mittel reichen nur eben aus, um die von den größten Geistern in der ersten Kirche vertretenen Ideale des Gebetslebens zu beschreiben.

EB III, 3823 ff; — Ed. von der Goltz: Das G. in der ältesten Christenheit, 1901; — W. Heitmüller: Im Namen Jesu, 1903, S. 77 ff. S. 257 ff. **Jülicher.**

Gebet: IV. Dogmatisch.

1. Geschichtliche Kritik; — 2. Dogmatische Beurteilung.

1. Das G. ist der unmittelbarste und verständlichste Ausdruck des religiösen Lebens. Es begleitet seinen Gang, soweit wir ihn verfolgen können, durch alle Zeiten (¶ Gebet: I. Geschichtlich; ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 1) und darf unbedenklich als wesentliche und charakteristische Aeußerung des religiösen Bewußtseins angesehen werden. Freilich aber hat es hierbei mit der Verschiedenheit der Religionsstufen und Arten selbst sehr verschiedenen Sinn angenommen, wobei die Bewegung vielfach als Selbstkritik des G.s erscheint. Anlässe zu einer solchen hat es reichlich gegeben. Man wird den Zauberspruch kaum als eine Vorstufe (¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 1), eher als einen Nebenschößling des G.s einschätzen dürfen. Aber Spuren von Verwandtschaft mit ihm lassen sich in der Geschichte des G.s weithin verfolgen. Mit der Nennung des Namens in der Anrede bleibt die Vorstellung der Zauberkraft verbunden, die dem Angerufenen Gewalt antut. Im Segen und Fluch, im Schwur, wirkt das fort. Aus diesem Keim wachsen die heiligen Worte, Sprüche, Formeln; und das Dasein dieser unverstanden wirksamen Laute zieht ein gedankenloses Herplappern nach sich. Kann dabei die innere Beteiligung des Betenden ganz zurücktreten, so wird der Gebrauch mechanischer Hilfsmittel, des jüdischen ¶ Gebetsriemens, katholischen ¶ Rosenkranzes, buddhistischen Gebetsrades verständlich. Das G. begleitet alle anderen Formen des Kultus und gibt ihnen erst im deutenden Wort den bestimmten Sinn, die Beziehung auf die Gottheit. Es nimmt an der Geschichte dieser Formen teil und wird von ihr beeinflußt. In weitem Umfang wird es zum Zeugen mehr der allgemeinen Kulturlage, der es angehört, als eines unmittelbaren religiösen Empfindens. Der Kultus wird von bevorrechteten Personen, Priestern, geübt. Die immer schwierigere Kenntnis der heiligen Worte und Handlungen wird eine besondere Geheimwissenschaft dieses Standes. Ihr Besitz hebt aus der Masse der Unkundigen heraus und stellt in die Nähe der Gottheit. Das G. wird zu einer geheimnisvollen Handlung. Die Vorstellung von seiner Wirkungskraft wächst ins unermeßliche. In Indien hebt sich in Besitz und Uebung dieser heiligen Macht der Stand der Brahmanen zur überragenden Kaste empor. Und gleichzeitig wird „das heilige Wort, der stete Begleiter des Opferwerks", selbst zum Brahma, zum höchsten der Götter. Das Wort, das die alten Götter mit seiner Zauberkraft bezwingt, hat selbst die höchste göttliche Würde und Wesenheit empfangen. Ebenso liegt in der römischen ¶ Messe ein Gott-zwingender, theurgischer Akt vor. Die Gotteserscheinung in der Hostie wird durch das Gebetswort oder die im Hersagen der Einsetzungsworte beschlossene Weihehandlung des Priesters hervorgezaubert. — Dieser ganzen Entwicklung werfen sich die großen Reform- und Revolutionsbewegungen der Religionsgeschichte mit leidenschaftlicher Wucht entgegen. Das harte Wort der Propheten Israels stört den fröhlichen Festtaumel und trifft die blinde Gebetszuversicht der Feiernden mit schneidendem Hohn. Jesus führt seinen Lebenskampf gegen pharisäische Veräußerlichung der Frömmigkeit und deckt den Wahn auf, der dem Schwurwort eine Wirkung zuschreibt und in langen, hergeplapperten G.en den Schein der Heiligkeit um sich breitet. Luthers ganzer Zorn lodert auf, wo er auf den Mittelpunkt des Werkunwesens seiner Zeit stößt. Kaum eine These des Reformators hat sich so unwiderstehlich durchgesetzt, wie seine Beurteilung der Messe als Götzendienst. Sie legte in protestantischen Landen die Axt an diesen uralten Baum des Zauberkults. Aber die radikalste Wendung nimmt der ursprüngliche ¶ Buddhismus, eine Religion ohne Gottesgedanken und folgerecht ohne G. An seine Stelle tritt die „Versenkung", das Eingehen in die lautlose Stille und Einsamkeit. Wo das heilige Wort im Kultus das äußerste an Vergöttlichung erlebt hat, wird es auch völlig abgetan, ein religiöses Leben jenseits aller Begehrlichkeit und vermeintlichen Wirkungskräftigkeit des G.es eröffnet. Die bewußte Seele hat ihren Inhalt an der Welt, aber sie strebt über diese hinaus zu Gott hin. Dies Ziel scheint im Buddhismus erreicht. Die Welt ist verneint. Die Gedanken stehen still, notwendig kommt auch ihr Ausdruck, das Wort, zum Schweigen. Mit allem Inhalt aber sinkt die Seele, mit dieser die Gottheit in das ungeheure Grab der Weltverneinung hinab. An das Ziel dieser Lebensbewegung hat sich alle ¶ Mystik auch altgriechischer und christlicher Herkunft angeheftet. Auf einer Leiter von Verneinungen stieg man zu Gott hinan, um zuletzt in ihm den Abgrund, das Dunkel, das Schweigen, das wunderreiche Nichts zu finden. In dieser sternlosen Nacht war auch hier die Seele fortwährend in Gefahr mit unterzugehen. Wenn das nicht wie in Indien wirklich geschieht, so steht die ganze Fülle tätigster Lebendigkeit, die unsre Geschichtsentwicklung kennzeichnet, für die Unerreichbarkeit dieses Zieles ein. Aber auf dem Wege dahin ist man doch begriffen. Die ungeheure Spannung der Kulturentfaltung zieht den Rückschlag der Ermüdung und des Ekels nach sich. Bietet der Gottesgedanke den Abgespannten das letzte Asyl, so muß, in ihm auf- und unterzugehen, auch ihre letzte Hoffnung werden. Das G. auf diesem Wege kann nur als vorübergehende Erscheinung gewürdigt werden. Es ist nur ein Vorläufiges, in keiner Weise das Endgültige.

2. In israelitisch-jüdisch-christlicher Religionsgeschichte ist diese Auflösung der letzten Grundbegriffe Welt Seele Gott weder ursprünglich angelegt noch als Ziel bezeichnet. Das Kind ist nicht dazu da, im Vater unterzugehen, sondern aus seiner Kraft zu bestehen. Wie fest die Liebe beide umschlingt und bis zu voller geistiger Einheit aneinanderfügt, der Begriff verliert jeden Sinn, wo nicht ein geliebtes und ein liebendes Wesen sich in ihr finden, jenes in diesem die

Fülle seines Lebens sucht, dieses jenem den Reichtum des seinigen schenkt. In diesem Verhältnis hat das G. eine dauernde Stätte. In Gott schaut der Glaube dies persönliche Leben in seiner Vollendung an, ihm selbst ist es immer nur als werdendes gegeben. Wie sollte dies tiefste Empfinden von persönlichem Glück und Leid sich nicht in Worte zu fassen suchen? Nicht als eigne Schöpfung, als Wirkung und Gabe empfindet es der Glaube. Dann können Gedanke und Worte nicht im Bewußtsein beschlossen bleiben, sie müssen hinausstreben nach dem persönlichen Quell, aus dem diese geistige Wirklichkeit strömt. In Dank und Bitte, Klage und Lobpreis werden sie sich äußern. Als vergeblich muß es abgewiesen werden, sei es eine dieser Aeußerungen vor anderen zu bevorzugen, sei es eine Regelung des G.s nach Ort, Zeit, Gedankenfolge herbeiführen zu wollen. Seine Wahrheit ruht auf dem individuellen Leben selbst, dessen tiefster Ausdruck es sein will, und das gerade im allgemeinen Rahmen einer christlichen Gesamtanschauung eine Fülle von Verschiedenheit zuläßt und fordert. Mit dieser Beziehung auf individuelles Leben kann aber natürlich nicht eine Beschränkung auf das vereinzelte Selbst der Betenden gemeint sein. Im Einzelnen wird sich vielmehr das G. auf alle die erstrecken, die mit ihm in persönlicher Verbindung stehen. Er selbst, das Individuum, ist ja nie für sich allein. Er lebt mit Anderen, von Anderen und für Andere. Ihr Leben ist dem seinigen eingeordnet, das seinige breitet sich über das ihrige aus. Wie das eigne darum wird er ihr Glück und Leid empfinden. Die Bedeutung der Liebe im Christentum vertieft und erweitert nur diesen natürlich gegebenen Reichtum an persönlichen Beziehungen des individuellen Lebens. Das G. wird damit zur Fürbitte. Es ist aber ein einseitiger Sprachgebrauch, der in dem Wort nur das Bittgebet heraushebt, als ob nicht all die Verschiedenheit, die wir vorhin nannten, auch in dieser Wendung auf fremdes, aber dem eigenen verbundenes Leben wieder zum Ausdruck kommen müßte. — Allein dies menschlich-persönliche Leben ruht auf sachlichem Grunde. Die Welt bietet ihm allen Inhalt an Anschauung, Vorstellung, die es in Gefühls- und Willensregung sich aneignet. Und sie steht doch in fortwährendem Gegensatz zu ihm; er selbst wird und wächst nur in unaufhörlichem Kampf gegen sie und hat die Befreiung von ihrer Uebermacht stets im Sinn. Diese widersprechenden Beziehungen sind auch aus dem christlichen G.sleben nicht zu entfernen. Allein diese Einordnung des Weltgedankens in den Gottesgedanken oder die Unterordnung unter ihn ist von größten Schwierigkeiten behaftet. Denn die reiche Entfaltung, die der Weltgedanke in der Geschichte erlebt, verleiht ihm eine Selbständigkeit, die sich spröde in sich selbst abzuschließen bestrebt ist. Die Welt wird dem persönlichen Leben zur unendlichen Aufgabe der Naturbeherrschung. Es kann diese Aufgabe nur erfüllen, wenn es ihre Bedingungen immer genauer festzustellen sucht, d. h. Naturerkennen übt. Wie dieses für uns zur umfassenden Wirklichkeit geworden ist, trägt es den Gedanken strenger Gesetzlichkeit in sich. Mag diese als bloße Hypothese beurteilt werden, sie hat ihre Wahrheit nicht nur in den Erfolgen, die sie fortwährend erzielt, sondern grundlegend in der Anlage des Geistes selbst, in diesen Formen zu denken und zu erkennen, und mit ihrer Hilfe der Wirklichkeit Herr zu werden. Wird damit alle Willkür aus den Beziehungen zur Natur entfernt, so scheint zwar dem Geist im ganzen die Ausdehnung seiner Herrschaft über sie gesichert, aber er in seiner individuellen Wirklichkeit um so fester an sie, an die Gesetzlichkeit, die er selbst in ihr feststellt, gebunden. Wenn das G. gerade diese individuellen Beziehungen pflegt und in ihnen lebt, so droht seiner Wahrheit hier die äußerste Gefahr. Die Naturbedingungen des geistigen Lebens erscheinen allem Eingriff Gottes entrückt, oder sie sind von ihm selbst allem willkürlichen Wandel entzogen und unabänderlicher Ordnung unterworfen. Man kann sagen, daß solche Gedanken auch tiefstem religiösem Empfinden nicht durchaus fernstehen. Moderne Naturgesetzlichkeit weist einen starken Zug der Verwandtschaft mit der Anschauung ewiger Vorherbestimmung, göttlicher ¶ Prädestination auf. Allein diese Vorherbestimmung galt dem Leben der Seelen, sie waren von Ewigkeit her das Ziel, dem alle Wirklichkeit entgegenstrebte, für das sie allein Bestand hatte. Die Naturgesetzlichkeit umgekehrt weiß von einem solchen Ziele nichts. Sie zieht alles geistige Leben in den unabänderlichen Kreislauf ihres Geschehens hinein, und entzieht ihm alle ursprünglich selbständige Geltung. Darum entsagen auch die leidenschaftlichsten Vertreter der Vorherbestimmung dem G.e nicht, ob sie ihm gleich folgerecht keinerlei Einfluß auf Welt und Seelengeschick einräumen dürften. Sie wollen und können der Zwiesprache mit dem Gott nicht entraten, der ohne und wider ihren Willen Alles von Ewigkeit her geordnet hat, aber eben in dieser Ordnung sie einem unendlichen Ziel der Freiheit, der seligen Notwendigkeit des Guten, will entgegenreifen lassen. Geht aber der Geist im Naturgeschehen unter, wem dann soll er seine Not klagen? und vor wem das Jubellied von seiner ersehnten Freiheit singen? — Wo diese Denkweise sich bis zur Ausschließlichkeit durchsetzen will, da ist dem G. jeder denkbare Sinn entzogen. Anders, wo bei aller Anerkennung der Naturgesetzlichkeit der Geist sich dennoch seiner Eigenart und Selbständigkeit bewußt bleibt. Nichts von der Not freilich, in die diese neue Welt ihn versetzt, wird er sich verbergen dürfen und können. Sie bedrängt ihn härter als ehemals: alles Seelische, ihm selbst Verwandte, ist aus ihr gewichen. Die Geister und Dämonen ließen mit sich reden, und es war verständlich, wenn gegen sie Gottes Hilfe angerufen wurde. Die Welt jetzt ist taub und stumm: wie soll sie in ihrer blinden Gesetzlichkeit dem Befehlswort Gottes Folge leisten? Dennoch, wenn nicht mit dieser, mit einer Welt überhaupt hatte es der Mensch schon immer zu tun. Sie bedroht ihn mit ihrer Gesetzlichkeit heut, wie einst mit ihrer dämonischen Willkür. Und an beiden war er selbst, sein geistiges Leben, doch immer nicht bloß erleidend, sondern tätig beteiligt; er schuf sich mit ungezügelter Phantasie einst, mit geschultem Verstande heute, das Bild der Welt, die ihn knechtet und die er beherrscht. Er trägt die Fähigkeit in sich, dies Getriebe nicht nur in seinen Dienst zu zwingen, sondern es zu verstehen, geistig zu erfassen, ihm den Stempel seines Denkens und Wollens aufzuprägen. Ungekünsteltes Empfinden wird aus dieser Wechselwirkung immer wieder die uralte

Botschaft der Religion vernehmen: diese Welt, eine Schöpfung für den Geist, in ihrer mechanischen Sachlichkeit nur vorhanden, um einem persönlichen Leben zu dienen, und auch in ihren harten Widerständen dennoch dazu berufen, neue Gegenkräfte zu höchster Entfaltung zu bringen. Tritt diese religiöse Beurteilung der Welt (¶ Weltzweck) in ihr Recht, so ist mit ihr auch der Gottesgedanke in seiner ganzen Lebendigkeit wieder da. Und die Rede zu ihm, dem Schöpfer der Welt und der Geister, der jene ordnet für diese, diese aber als das Ziel seiner Liebe will, findet Raum auch in und über modernem Naturerkennen. — Allein der Sinn und die Ziele des G.s treten nun in eine neue Ordnung. Diese Ordnung aber drückt ihm nichts Fremdes auf, sondern folgt nur den Weisungen, die in seiner eigenen Geschichte, d. i. der Geschichte der Religion liegen. Erlösung und Freiheit sind das Ziel. Je enger die Welt in ihrer Gesetzlichkeit den Geist umschnürt, um so dringender doch muß ihm die Sehnsucht nach jenen Erlebnissen werden. Er kann aber nun nicht mehr meinen, sie durch schnellen Wundereingriff der Gottheit in das äußere Getriebe zu erreichen. Wenn dieser Eingriff geschehen, die Welt also an diesem einen Punkt eine andere geworden wäre, er selbst aber stünde ihr mit seiner Begehrlichkeit und Selbstsucht, also seiner Weltabhängigkeit, unverändert gegenüber, was wäre für ihn damit erreicht? Die alten Forderungen der Ergebung und Entsagung, der Welt- und Selbst-Ueberwindung, der Bescheidung und der Demut (¶ Askese), müssen sich stärker als je seinem G. einprägen. Es muß Allem zuvor die Richtung auf sein eigenes Innere nehmen. Denn daß er werde, daß sich Leben in ihm gestalte, muß sein höchstes Anliegen sein. Aber diese Richtung auf das Seelenleben kann nicht als ein bloß-psychologisches Verständnis der G.swirkung oder G.serhörung verstanden werden. Das Seelenleben, in dem diese Wirkungen hervortreten, ist selbst wieder ein Teil der Welt, es ist auch seinerseits an den Mechanismus gebunden, dem diese unterworfen scheint. Aenderungen, Wandlungen, die in ihm hervorgerufen werden, sind gar nicht zu verstehen als auf diesen einen Punkt des Gesamtlebens beschränkt. Dieses selbst, die Welt also wird schlechterdings eine andere in jedem Moment, in dem ein Seelenleben in ihr sich wandelt und umgestaltet. Die Wandlung im Einzelnen fordert überdies, daß die Welt für dies Seelenleben eine andre geworden sei, nicht in ihrem Mechanismus gestört, aber mit der Möglichkeit andersartiger Wirkung auf Empfinden und Wollen begabt. Diese Beziehung aber ist nicht etwa ein willkürliches Anhängsel an eine übrigens auch ohne sie bestehende Weltwirklichkeit, sondern sie ist, bei dem vorausgesetzten Verhältnis des mechanischen zum geistigen Dasein, ihr eigentliches Wesen, das ihr allein Sinn und Bestand verleiht. G.s erhörung als Seelenwirkung ist darum ohne weiteres Weltwirkung Gottes. Das eine umschließt und fordert das andere. Und nur um die innere Ordnung und Wertabstufung zwischen Welt- und Seelengeschehen handelt es sich. — Begreifen läßt sich als Wirkung Gottes das eine so wenig wie das andere. Aber diese Unbegreiflichkeit unterliegt keinen schwereren Bedenken als die Unbegreiflichkeit des geistigen Lebens überhaupt auf dem Grunde mechanisch gesetzlicher Naturordnung. — Die dies „Wunder" tatsächlich erleben oder erleben wollen, richtiger noch zu erleben glauben und hoffen, denen wird das G. der verständliche Ausdruck tiefsten Sehnens eines Menschenherzens sein und bleiben. Nicht um irgend einen Geist überhaupt oder das allgemeine geistige Leben der Menschheit kann es sich dabei handeln. Es gilt den Einzelnen, aber ihn so, wie er nur im religiösen und sittlichen Ideal seine Wahrheit und sein Recht findet. Aber wenn dies kleine Ich sich der ungeheuren Uebermacht der Welt gegenüber zu behaupten wagen will, so geschieht es hier im Vertrauen zu der weltüberlegenen Gottesmacht, die in dem Leben aller Religion sich ihm kundgetan hat, auf deren Offenbarung es antwortet heute, wie immer, im Gebet.

Karl Friedrich Stäudlin: Geschichte der Vorstellungen und Lehren von dem G., 1824; — Farnell: The evolution of religion, London 1905; — Wilhelm Wiener: Das G., historisch, dogmatisch, ethisch, liturgisch und pastoraltheologisch betrachtet, 1885; — Martin Kähler: Dogmatische Zeitfragen (darunter: Berechtigung und Zuversichtlichkeit des Bittgebets), (1898) 1908[2]; — Wilhelm Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, (1886) 1908[6]; — Ders.: RE[3] VI, S. 386—393. Eck.

Gebet: V. Liturgisch.

1. Zweck; — 2. Inhalt; — 3. Ausdruck, Stil; — 4. Vortrag; — 5. Beteiligung der Gemeinde; — 6. Kollekten, großes Kirchengebet; — 7. G. im Namen Jesu.

1. Das liturgische G., das sich überall unter den primitivsten wie unter den ausgebildetsten Formen der Gottesverehrung findet, ist „der natürliche Ausdruck der Andacht einer sich in ihrer Frömmigkeit eins wissenden Gemeinschaft". Hatte es ursprünglich und wiederum in der katholischen Kirche den Zweck, die Ratschlüsse der Gottheit im Interesse der Gemeinde zu beeinflussen durch gemeinsames Bestürmen und Umschmeicheln, ihren Zorn zu beschwichtigen, ihre Gunst zu erlangen, wobei die Häufung und Massenhaftigkeit der G.e von Bedeutung ist, so hat es im Urchristentum und seit der Reformation mehr und mehr den Zweck der Darstellung des frommen Bewußtseins mit seinen Anliegen und Dankgefühlen. Luther hat zwar den Gedanken, daß das gemeinsame G. „noch eins so kräftig andringet", zusammen mit der pädagogischen Absicht, die Gemeindeglieder zum Bitten, Loben und Danken zu erziehen, so stark betont, daß er von dem G. mit dem Haufen und in der Sammlung rühmt, daß „da eins das andre reizt, bewegt und erhitzt, daß es stark zu Gott dringt und damit erlanget ohne allen Zweifel, was es will", und unter Berufung auf Jesu Zusage: „wo zween eins sein auf Erden, etwas zu bitten, soll geschehen Alles, was sie bitten" geschlossen: „wie viel mehr sollten erlangen, was sie bitten, wo eine ganze Stadt zusammenkommt, Gott einträchtiglich zu loben und zu bitten"; aber er hat an andern Stellen neben diese unevangelische (theurgische) Abzweckung des G.s als Massenpetition die gut johanneische Auffassung als Dankopfer der priesterlichen Gemeinde gestellt. Für den, der die Wirkung des G.s in die unverbrüchliche göttliche Weltordnung eingeschlossen denken muß und die demütige Unterordnung unter diese als Hauptaufgabe aller Frömmigkeit achtet, kann der Zweck des liturg. G.s nur in der reinen Darstellung des erregteren religiösen Bewußtseins der Gemeinde und daneben in der

psychologisch wohlverständlichen Beeinflussung der Mitbetenden zur demütigen Ergebung in Gottes Willen und zur dankbaren Verehrung des göttlichen Waltens liegen.

2. Schleiermacher hat in herber Konsequenz hiervon verlangt, „daß es keinen andern Gegenstand des G.s gibt als die Förderung des Reiches Gottes und sich alles Andere auf dieses bezieht", und darum weiter gefordert, „daß alle öffentlichen gemeinsamen G.e nur so weit private Wünsche in sich aufnehmen dürfen, als sie die von weltlichen Interessen ausgehenden Wünsche in das G. um Ergebung umlenken". Das ist einseitig, weil, wer den Zweck will, auch die Mittel dazu sich erbitten muß: die Erhaltung der äußeren und moralischen Existenz für sich selbst, für Familie und Freundschaft, der staatlichen und kommunalen Ordnung, die jene ermöglicht, den Segen in Heer und Schule, in Handel und Industrie und Landwirtschaft, kurz alles, „was uns als Glieder des großen Haushaltes Gottes angeht, was uns als solche in Freud und Leid verbindet". Dagegen kann das liturg. G. keinerlei belehrende Ausführungen zum Inhalt haben, da es den Menschen nicht zu andern Menschen, sondern lediglich zu Gott sprechen läßt. Umgekehrt ist seit Anbeginn der Kirche Huldigung und Lobpreis der in Christus erschienenen Gnade und Freundlichkeit Gottes das Mittelstück der liturg. G.e. Je stärker sie das innere Glück, den von Herzen kommenden Dank für die Errettung aus der Welt der Finsternis und Schuld ins Reich des Lichtes, des Lebens und der Gnade aussprechen, desto evangelischer ist ihr Inhalt. Daneben reicht der Trieb, möglichst alle Notleidenden und Hilfsbedürftigen, auch alle Arten und Stände und Lebenslagen der Christen namhaft zu machen, schon in die ältesten Zeiten der ersten Liebe zur Gemeinde zurück, und sein Absterben würde ein sicheres Zeugnis erlahmender Gemeindetreue sein.

3. Als allgemeingültige Forderung muß vorangestellt werden, daß jedes Kirchengebet so gehalten werde, daß „jedes in der Gemeinde anwesende Mitglied, sofern es nur der allgemeinen Volksbildung teilhaftig geworden ist, dasselbe ohne weiteres verstehen und mitbeten könne". Darum muß sich der Stil der G.e ebenso weit von archaistischer ¶ Akkommodation wie von gesucht modernem, pointiert subjektivem Geschmack halten. Es muß unser ernstestes Bemühen darauf gerichtet sein, daß nicht, entgegen dem Prinzip des Protestantismus, eine besondere Sonntagsreligion sich ausdrücke in G.n, die eine Häufung biblischer Bilder und Ausdrücke („Sprache Kanaans"), eine superlativische Erhöhung Gottes, seines Wesens und seiner Gaben, und eine ebensolche Selbsterniedrigung des Menschen, überhaupt ein Uebermaß religiöser Gefühle unserem edleren, gemäßigteren und wahrhaftigeren Geschmack zumuten. Die viel beliebte Anwendung einer vergangenen Sprachform oder einer pathetischen Steigerung bewirkt am sichersten die Auffassung des lit. G.s als eines bloßen Kirchenhandelns des Liturgen. Völlig unzulässig ist der von Luther geduldete Fortgebrauch lateinischer oder griechischer Floskeln wie Kyrieleis; ob wir nicht zuviel „Hallelujah" und „Hosiannah" und „Amen" anwenden, ist auch zu fragen. Die Unnatur der meisten agendarischen G.e bis in die neuesten Agenden hinein trägt viel Schuld am völligen Nachlassen des Mitbetens der Gemeinde. Andererseits verlangt letzteres, daß ihm, wo nicht etwas Bekanntes, doch auch nichts Fremdes und ihr Fremdbleibendes, nichts zufällig und rein subjektiv Einfallendes zugemutet werde. „Aufmerksamkeit und Andacht stehen sich im Wege; was jene befördert, stört diese", sagt Claus Harms. Ein gewisser leichter, sich jedem unmittelbar aufdrängender Gang der Gedanken, eine gewisse, weder matte, glatte noch gesucht hochtrabende Diktion, zwar kein metrischer Numerus — man denke an ¶ Witschels höchst ungereimte G.e in Reimen! — aber doch ein mitziehender Rhythmus, die Einheit Eines Bildes, die Wucht Eines Wunsches — man vergleiche die G.e der Apostellehre mit denen der neuen lutherischen Agenden! — es ist eine schwere Kunst, den rechten Gemeindestil zu finden. Und doch bedeutet die Form für diese G.e viel: sie kann die Anfassung der Mitbetenden verstärken, sie für den Inhalt gewinnen oder aber ihnen die Hände und Herzen auseinander zwingen. Die Intimität des Verkehrs mit Gott und die Ehrfurcht vor ihm will gleichermaßen zum Ausdruck kommen in einem Stil, der gleich weit entfernt ist von allem Sprachwidrigen, Nonchalanten und dem edlen Geschmack Zuwiderlaufenden wie von allem Deklamatorischen und Gespreizten. Deshalb werden nur wenige Liturgen sich der freien Eingebung der Stunde überlassen dürfen. Das freie G. war stets der Gefahr ausgesetzt, stereotyp zu werden, mehr als das fixierte, agendarische, das bei aller mit öffentlichem Sprechen naturgemäß verbundenen Gemessenheit und Feierlichkeit des Ausdrucks doch durch den Reichtum der Ueberlieferung vor Monotonie bewahrt wird. Man versichert uns, daß „die Mannigfaltigkeit der G.e bei einem bestimmten Ritual einer Landeskirche oft größer ist als bei den freien G.n einer immer in demselben Gedankenkreis sich bewegenden Freikirche".

4. Der Vortrag der liturg. G.e muß schlicht und feierlich zugleich, ohne alle Affektation und alles Vordrängen der Individualität geschehen. Nitzsch fordert: kein Konversationston, kein Anklang von träger, gleichgültiger Seelenstimmung; aber auch nicht unaussprechliche Seufzer, abgerissene Ausbrüche; nicht in der Weise der Betrachtung und Erwägung; keine O! und keine A! aber auch keine lehrhaften „daher, nämlich". Der Gesang der G.e ist wie aller Sprechgesang aus dem vernünftigen Gottesdienst zu verbannen; denn, während gemeinsames Sprechen der G.e, um geordnet und feierlich zu sein, das Singen erfordert, bewirkt das Singen der G.e durch den Liturgen fast notwendig eine Gedankenlosigkeit der Gemeinde, worein sie ohnedies so leicht verfällt. Ebenso ist aber auch aller dozierende und deklamierende Vortrag unerträglich, da der Liturg lediglich Mund der betenden Gemeinde sein soll. Auch deshalb empfehlen sich die abgelesenen G.e mehr als die frei geschaffenen und gesprochenen, obschon diese, von einem des G.s mächtigen und im Ausdruck sicheren Liturgen gesprochen, die des Betens entwöhnte Gemeinde viel energischer in innere Bewegung und ins Mitbeten hineinzwingen. Allerdings haben die feststehenden G.e leicht etwas kalt und nüchtern Dozierendes, etwas Entfernendes, und steht das Buch sehr oft, zumal bei modernen Gemeinden, zwischen der Seele und Gott; da und dort wirkt

das Ablesen der G.e wie eine G.smaschine. Aber für den Durchschnitt gilt, daß die meist langen und breiten, weil unvorbereitet nicht notwendig vom heil. Geist eingegebenen freien G.e, zumal wenn sie „Gott aus der vorangegangenen Predigt das Wichtigste noch einmal zu gefälliger Notiznahme" oder einen Hieb gegen die Gemeinde oder Teil derselben in G.sform austeilen, nicht bloß das Mitbeten verhindern, sondern auch alle Andacht auflösen. Auch der freie, memorierte Vortrag der agendarischen G.e ist zu widerraten, weil die Persönlichkeit ganz zurücktreten und das laute Sprechen des Liturgen nur dazu dienen soll, daß jeder einzelne anwesende Gläubige das G. leichter mitbeten kann. Ob nicht das Stillgebet des Vaterunsers vorzuziehen wäre?

5. Es besteht bei lutherischen Liturgikern die Fiktion, als eignete sich die Gemeinde die G.e an durch die kurzen G.srufe: ¶ Amen (das freilich ursprünglich als Antwort gedacht ist), Halleluja, Herr, erbarm dich usf. (¶ Formeln, lit.). Unter den unzähligen Fiktionen, die die Liturgik durch die Jahrhunderte schleppt, ist diese eine der dürftigsten. Die Wenigsten in der Gemeinde ahnen die hohe Bedeutung dieser stehenden Worte, sowenig wie die des Sela; die Wenigsten haben ein Bedürfnis des Einstimmens. Vielmehr vollzieht sich ihr Mitbeten direkt und unmittelbar durch den Gesang des Kirchenliedes, und es ist uns keineswegs zweifelhaft, daß die reformierte Aufhebung aller Responsorien in Liedverse den Bedürfnissen und der Wahrhaftigkeit der Gemeinde mehr entspräche. Die Beteiligung der Gemeinde wird am meisten durch die feierliche und innige Art des Vortrags gesichert. Man soll aber auch die Bedeutung der symbolischen Haltung nicht unterschätzen. Während das Niederknieen die Buße und das Knechtsgefühl darstellt, begünstigt das Stillesitzen das G. im eigenen Kämmerlein, symbolisiert das ehrerbietige Stehen das Kindschaftsbewußtsein und das wirkliche Händefalten — nicht bloß lässiges Zusammenlegen der Hände — einfach und natürlich die Zusammenfassung der Andacht in der Richtung auf Gott.

6. Von einzelnen hauptsächlichen G.en seien hier nur das sogen. große Kirchengebet und die Kollekten genannt (¶ Liturgie: I ¶ Hauptgottesdienstordnung). Infolge des allzu langen Gottesdienstes, der vorangeht, und der stereotypen Form, in der gewisse uralte, an sich sehr wertvolle Formulierungen allsonntäglich wiederkehren, ist das allgemeine Kirchen- oder Fürbittengebet (über seine Geschichte ¶ Gebet: I. Geschichtlich, 2 b —3) in der modernen Gemeinde auch in Mißkredit gekommen, obschon es doch jedem Christenmenschen Bedürfnis sein sollte, Bitte und Fürbitte zu tun für alle Obrigkeit und alle Hauptgruppen der Einzel- und Gemeindeanliegen. Es muß versucht werden, durch große Knappheit im Ausdruck, wechselnde Fassung bei gleichbleibendem Gang, vielleicht auch durch Voranstellung vor die abspannende Predigt dem ungemein wichtigen Ausdruck des allgemeinen Priestertums und der gliedlichen Verbundenheit seine volle Geltung zu verschaffen. Die ¶ Kollekten, nach katholischer Auffassung „Bittgebete, in denen die Kirche durch den Mund des Priesters Gott dem Herrn ihre mütterlichen Wünsche und Anliegen vorträgt, um für alle ihre Kinder jene speziellen Gaben und Gnaden zu erlangen, die jeweils den verschiedenen Zeiten und Festen des h. Jahres entsprechen", begegnen in den lutherischen Gottesdienstordnungen nur im Eingang und Schluß und enthalten meist nur einen Bittsatz um gesegnetes Hinnehmen dessen, was diese Kirchenzeit, dieses Fest oder dieser Sonntag aus Gottes Gnadenschatz anbietet. Sie sind durch ihre stereotypen geschraubten Perioden: „der du . . ., wir bitten dich, . . . um deines lieben Sohnes, Jesu Christi willen. Amen", der modernen Gemeinde besonders unsympathisch, darum unbedingt umzuwandeln in ganz kurzen, schlichten Dank für die Gabe der Zeit und in ebenso gedrungene Bitte um gesegnete Aufnahme des Wortes. Die Vorerzählung an Gott ist ebenso abgeschmackt wie die Ausdrücke: „demütiglich" „verleihe uns gnädiglich". Eine wenig zu empfehlende Neuerung ist die Verarbeitung der Grundgedanken der erst nachher gelesenen Schriftlektion in G.form. Weshalb der ständige Schluß: „um des Verdienstes Jesu Christi willen", „um deines lieben Sohnes . . . willen" oder „durch Jesum Christum . . .", für protestantische Christen entbehrlich ist, soll nun zum Schluß erklärt werden.

7. Das G. im Namen Jesu, auf einer buchstäblichen Anwendung von Joh 14_{14}: „Was ihr bitten werdet in meinem Namen, das will ich tun" beruhend, wurde in der alten Kirche bereits als Berufung auf Jesu stellvertretendes Leiden und Sterben, als Inanspruchnahme des Anrechts auf Gewährung der Bitte gefaßt, von der lutherischen Kirche mit der Lehre vom Verdienst Christi kombiniert, von Schleiermacher aber als G. in den Angelegenheiten Jesu oder um die Förderung seines Reichs „in Uebereinstimmung mit den göttlichen Ordnungen, in welchen Christus seine Kirche regiert", gedeutet und demgemäß als das einzige zulässige öffentliche G. der Christen bestimmt. Diese Einschränkung des liturgischen G.s auf Bitte um Förderung wahrhaft christlichen Lebens im Einzelnen und in der Gemeinschaft oder um fortschreitende Verwirklichung des Werkes Christi in der Welt mit Einschluß unserer religiösen und sittlichen Vollendung scheint uns zu eng und übergeistig, würde aber, selbst wenn sie zu recht bestände, eine formelhafte, monotone Wiederholung der Berufung auf Christus nicht rechtfertigen. In Geist und Sinn Jesu wird gewiß jedes G. der christlichen Gemeinde geschehen; aber eine stete Vergegenwärtigung seiner Mittlerschaft wird kaum im Sinne dessen sein, der uns in ein unmittelbares Verhältnis zum himmlischen Vater führen und uns im Vaterunser das Mustergebet geben wollte.

E. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie I, 1898³, § 87—89; — A. Krauß: Lehrbuch der praktischen Theologie, I. Teil, 1890, S. 73—84; — Claus Harms: Pastoraltheologie, 1878³, S. 145—148; — Fr. Schleiermacher: Praktische Theologie, 1850, S. 187 ff; — Ders.: Christlicher Glaube II, § 146 u. 147; — Ed. v. d. Goltz: Das G. in der ältesten Christenheit, 1901, besonders S. 256. 135. 193; — A. Zillessen: Ein Kapitel vom liturgischen G., in: EFr 1909, S. 394—401. **Baumgarten.**

Gebetbücher ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, B 4, ¶ Brevier (Erbauungsliteratur s. unter ¶ Seelsorge: V). Einiges unter ¶ Gebet: I. Geschichtlich, 4. 5. Vgl. auch das englische ¶ Common Prayer Book. Das eigentliche G.buch der evangel. Gemeinde ist das ¶ Gesangbuch, das meist einen Anhang von G.en für besondere Zeiten hat. **B.**

Gebete in der katholischen Kirche.

1. Das Wesen des G.s; — 2. Das G. als Pflicht und kirchliches Gebot; — 3. Eigenschaften des G.s und des Betenden; — 4. Verdienstlichkeit des G.s; — 5. Das G. als Bittgebet; — 6. Die Adresse; — 7. Die Fürbitte; — 8. Aeußeres Verhalten beim G.; — 9. Gebetbücher; — 10. Die üblichsten G.e; — 11. Zur Beurteilung.

1. Das G. gehört in der katholischen Kirche zu den drei Werken, auf die nach Tobias 12_8 ($_9$) alles Gutestun zurückzuführen ist: G., Almosen, Fasten. Es soll abzielen auf die Verherrlichung Gottes. Denn da Gott alles kennt, kann das Motiv des Betens nicht das sein, ihm das, was man begehrt, zur Kenntnis zu bringen, sondern nur, seine Ehre zu vermehren. Und diese Ehrung soll Gott zur Gewährung der Bitte veranlassen. Die frommen Affekte machen das G. zum vorzüglichsten Akt der Religion, alle heiligen Handlungen sind davon begleitet. Es ist übernatürlich in der Hingebung an Gott, die nur durch übernatürliche Gnade zustande kommt. Auch ohne solche aktuelle Gnade können aus natürlicher Gewohnheit und Fähigkeit rechte G. fließen: ihnen fehlt aber die Verheißung der Erhörung. Das G. ist Reden mit Gott, mag dies Reden mit dem Munde oder durch das verbum mentis (innerlich) erfolgen. Es gehört zum G. im katholischen Sinne der (zum mindesten habituelle) Wille zum G. und das Bewußtsein des Betens als eines wortebildenden Redens mit Gott — schon darin liegt ein bedeutsamer Unterschied gegenüber der protestantischen Auffassung des G.s, zu dem — in seiner innerlichsten Form — uns diese äußerliche Charakterisierung nicht zu passen scheint. Noch stärker tritt der Unterschied hervor in der Auffassung des G.s als gutes Werk einer- und kirchliche bezw. religiöse Pflicht andererseits.

2. Die Pflicht des G.s liegt in der Stellung, die Gott den G.n als causae secundariae (Mit-Ursachen) in der Weltordnung eingeräumt hat; die Erhörung ist möglich auch ohne Wunder, weil in den Naturkräften genug Mittel und Kräfte beschlossen liegen. Die Pflicht liegt andererseits in der Heilsnotwendigkeit des G.s. Zwar gibt Gott Gaben auch ohne G., aber der Mensch fällt ohne G. in Sünde. Die römische Kasuistik weiß die Zeit zu bestimmen, nach der ein Leben ohne G. in schwere Sünde gerät: nach einem Monat ist das Heil dessen, der nicht gebetet hat, gefährdet. Doch finden sich auch andere Zeitangaben. Die Kirche unterscheidet obligatio orandi per se (Verpflichtung zum Beten an und für sich) und eine solche per accidens existens (auf besondere Veranlassung). Die erstere stützt sich auf das Naturrecht: wie könnte der Mensch an Gott glauben und nicht seiner Abhängigkeit, seinen Bitten Worte verleihen? Sie ist aber auch prophylaktisch: denn man weiß, daß das Heil leicht gefährdet wird, und muß sich daher auch ohne besondere Veranlassung gegen die Versuchung wappnen. Die obligatio orandi per accidens tritt dagegen ein beim Nahen einer Versuchung, bei beruflichen Schwierigkeiten, bei Erfüllung kirchlicher Pflichten, wie vor Empfang der Sakramente usw. Dagegen sind Morgen- und Abend-G., Tisch-G. und G. beim Angelusläuten mit Rücksicht auf den frommen Gebrauch, nicht durch kirchliches Gebot obligatorisch. Gibt man durch deren Versäumnis anderen Aergernis, bringt das Sündenschuld mit sich.

3. Als Eigenschaften eines rechten G.s unterscheidet die katholische Kirche: intentio, attentio und devotio. Die intentio oder ¶ „Meinung" (¶ Bußwesen: III, 4 b) muß darauf gehen, Gott durch das G. Ehre zu erweisen, beim Bitt-G. sich auch auf den erbetenen Gegenstand richten. Attentio, Aufmerksamkeit: das G. wird zum religiösen Akt schon durch attentio superficialis oder ad verba, oberflächliche Aufmerksamkeit, die sich nur auf das richtige Aussprechen der Worte richtet. Höher ist schon die attentio litteralis oder ad sensum verborum, die buchstäbliche, die sich mit dem nächsten Sinn der Worte beschäftigt. Die geistliche Aufmerksamkeit (attentio spiritualis) betrachtet dagegen den geistlichen, mystischen Sinn des G.s. Aus diesen Bestimmungen sieht man, wie das G.sformular das Beten in der katholischen Kirche beherrscht. Schließlich die Devotion oder Andacht. Man kann sie als Hingebung des Willens an den Dienst Gottes bezeichnen. Das kann dauerndes Verhalten, habitus, sein, aber auch ein besonderer Akt. Die Devotion hat Hindernisse in dem Betenden zu überwinden. Der Wille, Gott zu dienen, ist oft träge, Zerstreuungen führen vom G. und von Gott leicht ab. Gefordert wird nur die „substantiale Devotion", die Hingebung des Willens an Gott, die der intentio, Meinung, nahe steht, nur sich auf die Ueberwindung der Willenshindernisse konzentriert, also Angriffscharakter trägt. Die akzidentelle (gelegentliche) Devotion tritt ihr öfters zur Seite in Gefühlen der Tröstung und Süßigkeit vor, während oder nach dem G., oder zu Beginn des Gnadenstandes; sie ist geistig, aber auch sinnlich spürbar, doch kein notwendiges Erfordernis. Wie man sieht, wird der Zwang des kirchlichen Gebots zum G. durch den Zwang, den man sich antut, um in die rechte G.sstimmung zu kommen, abgelöst. Einerseits scheint uns die attentio superficialis (s. o.) reichlich gering, andererseits das Geforderte als reichlich viel, als ein Zwang, der dem Natürlichsten, was es geben sollte, dem G., etwas Unnatürliches, Gezwungenes gibt. Daher die in der katholischen Welt der Frommen immer wiederkehrenden Klagen, man sei zu lau, zu träge zum G., zu zerstreut beim Beten. Immer wieder das Verlangen, anders für das G. zu sein, als man ist, statt so, wie man gerade ist, zu Gott zu kommen. Diese Aengstlichkeit des G.s steht in praktischem Gegensatz zu der Forderung, mit Vertrauen vor Gott im G. zu treten. Weiter verlangt die Kirche von dem Betenden Demut und Ergebung in Gottes Willen und Beharrlichkeit des G.s — reichlich viel Bedingungen für das G., sodaß ein etwas bedenkliches Gemüt über der Furcht, daß dem G. noch eine notwendige Voraussetzung fehlen könnte, schwer zu der Freude am G. kommen mag.

4. Die Verdienste des Betenden haben Einfluß auf die Erhörung des G.s. Fürbitte hat um so mehr Aussicht auf Erfüllung, je gottwohlgefälliger der Betende oder der, für den gebetet wird, ist. Doch erklärt die Kirche ausdrücklich die G. des Sünders auch für rechte G. Auf die eigenen Verdienste soll sich der Betende nicht berufen — Gott gibt aus Gnade aus dem Schatz der Verdienste Christi — aber er darf sie in Demut doch beim G. nennen und sich der größeren Kraft seines G.s bewußt sein: logische Unterscheidungen zwischen größerer Erhörbarkeit und Anrecht,

die uns arg gekünstelt erscheinen. Daneben hat das G. als gutes Werk an sich schon den Charakter des Verdienstes, dem als andere Seite die Genugtuung entspricht (¶ Bußwesen: III, 1). Während das Verdienst unübertragbar ist, kann die Genugtuung anderen zu gute kommen. Bei der satisfaktorischen Fürbitte (suffragia per modum satisfactionis) bietet man Gott zur Befriedigung seiner Gerechtigkeit einen Ersatz der von dem anderen verwirkten Strafen in den eigenen Genugtuungen an. Bei der impetratorischen, auf Erlangung von etwas, impetratio, gerichteten Fürbitte (suffragia per modum impetrationis) erbittet man von Gott eine Wohltat für den Anderen oder auch den Erlaß der Sündenstrafen, ohne Gott dafür ein Entgelt darzureichen. Dieselbe Fürbitte kann nun nach ihrer impetratorischen und satisfaktorischen Seite hin verschiedenen Menschen zugute kommen, z. B.: Ich bete für einen Freund um Gesundheit. Ihm kommt der impetratorische Wert des G.s zugute. Zugleich hat das G. als solches, sofern es ein einigermaßen mit Mühe verbundenes Werk, ein opus poenale, ist, meritorischen (verdienstlichen) und satisfaktorischen (Genugtuungs-)Wert. Und letzteren Wert kann ich dann etwa den armen Seelen im Fegfeuer aufopfern, helfe also mit dem gleichen G., nur nach verschiedenen Seiten hin, dem Freund und den armen Seelen! Uebrigens haben die Heiligen, deren Fürbitte die Kirche anruft, nur noch die impetratorische Fürbitte zur Verfügung. Ihr G. ist kein mit Mühe verbundenes Werk mehr, hat also keinen satisfaktorischen Wert mehr zu vergeben.

5 Man ersieht aus dem bisherigen, daß das Bitt-G. in der katholischen Kirche bei weitem an erster Stelle steht. Man bezeichnet es geradezu als G. im eigentlichen Sinne. Das Lob- und Dank-G. erscheint vorzugsweise als das G. der Gott Schauenden, das Bitt-G. als das der streitenden Kirche. Im Bitt-G. liegt eine der Hauptkräfte des heutigen Katholizismus. Kolde: Die kirchlichen Bruderschaften (s. u.) bringt aus katholischen Zeitschriften die interessantesten Belege für die Art der Bitt-G. Die mancherlei G., die man in Wallfahrtsorten an Kapellen, an den Wänden der Kirchen angeschrieben findet, geben davon ebenfalls eine gewisse Ahnung. Um so eigentümlicher mutet es den Protestanten an, daß die persönliche Bitte und Fürbitte so stark an das Formular gebunden ist. Die Formen gewisser Ablaß- und Herz-Jesu-G. klingen in den persönlichsten Bitten an, und die Gleichförmigkeit des Bitt-G.s bei Gläubigen verschiedensten Alters, Geschlechts und Bildung erscheinen uns reichlich unpersönlich. Ob nicht auch das Anschreiben jener Bitten darauf beruht, daß man dem geschriebenen Wort, vom G.sformular herkommend, unbewußt größere Macht zutraut? Ebenso merkwürdig ist es wohl, wenn die Theologen eine Fürbitte der (doch selbst „leidenden") im Fegefeuer befindlichen, Kirche annehmen, das für die Lebenden von Wert und Kraft sein könne.

6. Die Annahme einer wirksamen Fürbitte der Verstorbenen im Fegefeuer hat zu dem barocken „Kult der armen Seelen" geführt. Man kann hie und da sogar schriftliche Danksagungen an die armen Seelen lesen, z. B. für Rettung aus Krankheitsnot. Andere lassen sich durch diese Erfahrungen ihrer wirksamen Fürbitte nicht überzeugen. Aber sie fechten sie nicht wegen der Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit ihrer Fürbitte an; es erscheint ihnen nur fraglich, ob sie durch unmittelbare oder mittelbare Offenbarung (durch Engel) von den Anrufungen der Menschen Kenntnis haben könnten. Für die Heiligen besteht dagegen dies Bedenken nicht. Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus beweist, daß Brücken hin zu ihnen führen. Die Engellehre gibt weiteres Material. Und die Teilnahme am Reich Christi läßt sie auch an dem göttlichen Allwissen Anteil haben, sei es auf die eine oder andere Weise, über die die katholische Theologie ausführliche Theorien hat. Schließlich wendet man sich auch an die Engel als Fürbitter. Die Anrufung und Verehrung der Engel und Heiligen (und der armen Seelen) gilt als mittelbares G. In ihnen ehrt man Gott. Das unmittelbare G. wendet sich an Gott und zwar an ihn als den Einen oder den Dreifaltigen oder an eine der drei göttlichen Personen. Gewöhnlich wird aber nur der Vater angerufen, Christus namentlich auch in seiner irdischen Gegenwart im Sakrament. Als Mensch bittet er für die Frommen zum Vater und erhört dann selbst als Gott dieselben G. In dieser Weise wirkt seine Gottheit immer bei seiner Fürbitte mit. Das gleiche gilt von der Anrufung des Herzens Jesu. Der Geist wird nur in Litaneien angerufen, sonst bittet man um ihn als Gabe. Insofern wird der Sohn ins G. ständig einbezogen, als die Kirche ihre G., weil man im Namen Jesu beten soll, vielfach mit der Formel „per Dominum nostrum Jesum Christum" oder ähnlichen schließt. — Bei dieser Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten, die angerufen werden können, verliert das Volk jedes Gefühl dafür, an wen es sich im G. wenden darf und an wen nicht. Kolde (s. u.) bringt Beispiele der Anrufung des Papstes Pius IX, des Bischofs Blum von Limberg, der Aachener Kleiderkammer. Die kirchenrechtlichen Unterscheidungen vermag ein einfaches Gemüt nun einmal nicht zu fassen. Der Kult der ¶ Gnadenbilder vermehrt die Verwirrung. Die offizielle Kirche muß, wenn auch langsam, diese Entwicklung einfach anerkennen, wie dies beim Kult der armen Seelen schon mehr oder weniger geschehen ist.

7. Durch den Ablaß ist die Fürbitte das Herz des katholischen G.swesens geworden. Subjektiv betrachtet heißt sie Fürsprache, interventio, intercessio, objektiv Beihilfe, suffragium. Suffragien heißen dann spezieller die Hilfeleistungen innerhalb der Gemeinschaft der Heiligen und die Mittel, deren sie sich dabei bedient. Die Suffragien sind entweder solche für Lebende (pro vivis) oder für Abgeschiedene im Fegefeuer (pro defunctis). Für die Verdammten ist die Fürbitte zwecklos. Suffragien im übertragenen Sinn sind die G.e der Kirche für die Heiligen des Himmels um Mehrung ihrer akzidentellen Glorie. Denn eigentlich sind Suffragien Fürbitten für Menschen, die sich in einer Not befinden. Fürbitter sind Christus, die Engel und Heiligen, die Kirche. Christi Fürbitte ist unbedingt wirksam. Bei aller anderen Fürbitte läßt Gott entsprechend einer gewissen Angemessenheit, aber ohne dazu verbunden zu sein, die Leistung des Einen für den Anderen aus Gnade und Barmherzigkeit gelten. An den Lebenden als Gliedern am Leib Christi ist die Fürbitte

wirksamer als an den Seelen im Fegfeuer. Ueber diesen waltet Gottes Gerechtigkeit strenger, weil sie im Zustand der Strafe sich befinden. Ob Gott von ihnen besondere Bedingungen, z. B. Liebeswerke während ihres Erdenlebens, fordert, um für sie die Suffragien anzunehmen, ob er sie in vollem Umfange oder nur teilweise für sie gelten läßt, wird vielfach erwogen: Sicherheit hat die Kirche in dieser Hinsicht nicht. Sie neigt aber zu der Ansicht, daß das einmal fürbittweise dargebrachte Meßopfer, das ja an sich einen unermeßlichen Wert hat, nicht ohne weiteres den Menschen aus dem Fegfeuer befreit ¶ Gregorianische Messen ¶ Gregorianische Altäre. Außer dem fürbittweise dargebrachten Meßopfer sind Suffragien die speziellen Bittgebete und die Genugtuungen. Zu letzteren gehören dann Almosen und Ablässe, soweit ihre Genugtuungen anderen zugewendet werden (¶ Bußwesen: III, 2). Dafür, daß die Ablässe nicht Lebenden überlassen werden können vgl. ¶ Bußwesen: III, 4 c. Die Suffragien können einzelnen bestimmten Persönlichkeiten, mehreren oder der Gesamtheit der Gläubigen zukommen. Man unterscheidet demgemäß eine „mittlere Frucht" (fructus specialis) und eine „allgemeine Frucht" (fructus universalis oder generalis) der Suffragien. Die mittlere Frucht, von der bestimmte Persönlichkeiten Vorteil haben, ist am wirksamsten, wenn sie nur einem zukommt, da sie, wenn mehreren zugewendet, verteilt wird. Alle Suffragien aber haben neben der mittleren Frucht noch eine allgemeine, die der Verfügung dessen, der sie darbringt, nicht untersteht und dem Leibe Christi ohne weiteres zufließt und seinen Schatz vermehrt. Außer der mittleren und der allgemeinen Frucht gibt es aber noch eine spezielle oder persönliche Frucht der Suffragien (fructus specialissimus), die dem Fürbittenden selbst bleibt bezw. von ihm reserviert wird. Die bekannteste und umfassendste Form der Fürbitte ist der „heroische Liebesakt" (¶ Bußwesen: III, 4 b), durch den man alle eigenen Genugtuungen wie die, die man nach seinem Tode durch G. und Genugtuungen der Ueberlebenden erhalten würde, durch Vermittelung der Maria den armen Seelen aufopfert. Zur Pflege der Fürbitte haben sich auch eigene Fürbittenvereinigungen gebildet.

8. Nicht nur ist das G. selbst kirchliches Gebot, auch über das äußere Verhalten beim G. gibt es genaue Bestimmungen. Geistliche und Ordensleute haben die einzelnen Stellen des G.s mit ganz bestimmten Bewegungen zu begleiten. Nicht nur Aufstehen und Niederknien, auch die Tiefe der Verbeugung, die Höhe des Augenaufschlags unterliegt kirchlicher Vorschrift. Für die Laienwelt sind die Bestimmungen einfacher. Doch ist auch für sie tiefe Verneigung, Niederknieen, Sich an die Brust schlagen geboten. Unverhältnismäßig große Ablässe suchen die Unterwerfung unter die kirchliche Form zu befördern. So bringt das Niederknien und Beten, wenn das Glöcklein zur Wandelung bei der Messe ertönt, ein Jahr Ablaß, zwei Jahre, wenn man zu dem Zwecke in die Kirche geht und in jenem Augenblick das allerheiligste Sakrament anbetet. Das Niederknien und Beten des Angelus bringt jedesmal 100 Tage und bei regelmäßigem G., auch nur einmal, nicht dreimal täglichem, einmal im Monat vollkommenen Ablaß. Man ersieht daraus, welchen Wert Rom auf die Befolgung dieser G.sformen legt — es ist ein Stück der gewaltigen Suggestion des römischen Gottesdienstes, die den daran Gewöhnten mit fast magischer Kraft bei den betr. Stellen auf die Knie zwingt. Und Rom verfolgt unnachsichtlich unter der Begründung, es werde dadurch Aergernis gegeben, alle die, die sich diesen Formen zu entziehen suchen.

9. In der katholischen Kirche herrscht das Gebetsformular. Nicht nur im Gottesdienst, wo ein freies G. ausgeschlossen ist. Nicht nur bei der in der Beichte auferlegten sakramentalen Buße, die meist in einem vielfachen Hersagen des Vaterunsers und Ave Maria besteht. Auch im persönlichen Privatgebet. Selbst in augenblicklicher Lebensgefahr nimmt der Katholik seine Zuflucht zu einem besonders „kräftigen" G.sformular, das er auswendig weiß. Auch das G., das für das Heil anderer bestimmt ist, hält sich an bestimmte Formulare. Sie werden von den Kindern schon auswendig gelernt. An sich läßt sich ja wenig dagegen einwenden, daß sich auch die Ungebildeten auf diese Weise einen Schatz von G.n sammeln, der für manch einen nach Jahren religiöser Gleichgültigkeit wieder zum Vorschein kommt. Aber der mechanische Gebrauch, die ewigen Wiederholungen, bei denen wirklich die attentio schließlich nur noch auf das richtige Aussprechen der Worte gehen kann (s. oben 3), dienen der Veräußerlichung der Religion. Der ¶ Rosenkranz wirkt wohl vor allem in dieser Richtung. Und oft genug auch die G.bücher. In der Herausgabe von G.büchern, die seltener offiziell, meist nur approbiert sind, beweist Rom seine ganze Fähigkeit in der Beherrschung der Masse. Man veröffentlicht G.bücher für Männer, für Frauen, für christliche Arbeiter, für Priester. Man spezialisiert — aber nur in der Form. Materiell ist es, für die Laienwelt wenigstens, immer wieder dasselbe, nur daß der Stoff bald enger, bald weiter gefaßt wird. Man benutzt die dem betr. Stande naheliegenden Gedankenreihen, um die Punkte den Lesern einzuprägen, auf die Roms Macht sich gründet, Das geschieht in den den G.n öfters vorgeschickten Standesbelehrungen, in denen die Warnungen vor der akatholischen Presse und der Mischehe mit Belehrungen über Kirche und Papst abwechseln. In dem Arbeitergebetbuch fehlt die Aufforderung zum Eintritt in den Gesellenverein und in Bruderschaften nicht. Das Gedankenmaterial ist dasselbe, nur die Form, die Prägung der Gedanken wechselt je nach Stand und Beruf. Eigentümlich ist die fortschreitende Durchsetzung der G.bücher mit Ablaßvermerken. Mitten im Text findet sich das „R[accoltá] 100 Tage" usf. So betet man schließlich, um zu beten — für unser Gefühl schon die beginnende, wenn nicht schon fertige Entartung des G.s. Man vergleiche dagegen etwa das G.buch von ¶ Sailer (s. Literatur). Welche Nüchternheit der G. und dabei welche innerliche Auffassung des G.s. Und kein Wort von Ablässen und Ablaßgebeten! Man erkennt beim Vergleich, welch gewaltige Entwicklung auf diesem innersten Gebiet der Religion die römische Rechtskirche in den letzten Jahrzehnten durchgemacht hat. Die Durchsetzung des heutigen G.buchs mit Ablaßgebeten und Ablaßvermerken bringt naturgemäß die katholischen Frommen in immer größere Abhängig-

keit vom G.sformular. Denn als juridische Formel, die keine Veränderung verträgt, ohne ihren Ablaßwert zu verlieren, zwingt sie den Betenden zur peinlichsten Genauigkeit. Ists aber nicht psychologisch notwendig, daß durch diese äußerliche Aufmerksamkeit der innerliche Charakter des G.s leidet? Kein Wunder, wenn dann G.sformeln geradezu zu Amuletten verwandt werden. So bleibt der Eindruck, daß dem quantitativ ungeheuren G.seifer in der katholischen Kirche die G.skraft und G.stiefe nicht entsprechen, die seine Wirkungen sein könnten.

10. In den für das Volk bestimmten G.büchern fällt auf, welchen breiten Raum die für Gottesdienste und für Andachten in der Kirche berechneten Formularien einnehmen, ein unbefangenes Zeugnis dafür, wie das G.sleben der Frommen sein Zentrum im Gotteshause hat. Unter diesen werden Meßgebete, Beicht- und Kommunionandachten, Vesperandachten, Litaneien usw., unterschieden. Der für das Privatgebet bestimmten Formulare ist sehr viel weniger. Wir finden da Morgen- und Abend-G., Ablaß-G., die notwendigsten G. und Lehrstücke, von denen freilich viele auch wieder im Gottesdienst vornehmlich verwendet werden. Die notwendigsten G. und Lehrstücke sind außer dem Vaterunser das Ave Maria ¶ Formeln, liturgische, das Apostolikum oder wie es heißt, das Credo (auch andere Bekenntnisse finden sich), die zehn Gebote und die „fünf Gebote der Kirche" — Halten der Feiertage, Besuch der Messe an Sonn- und Feiertagen, Halten der Fasttage, einmal mindestens im Jahr beichten, mindestens einmal und zwar in der österlichen Zeit kommunizieren (¶ Bußwesen: II, 1) —, die „Stücke", die zur Seligkeit zu wissen notwendig sind, d. h. sechs kurze dogmatische Sätze, die ¶ „evangelischen Räte" — Armut, Keuschheit und Gehorsam unter einem geistlichen Oberen — die acht Seligkeiten, die „leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit", die „drei göttlichen Tugenden", samt „Reue und Vorsatz", ein G., das jedesmal 7 Jahre und 7 Quadragenen bringt. Wir würden ja auch das Apostolikum nicht zu den G.sformularen rechnen. Nach dem katholischen Begriff des G.s, zumal es im Gottesdienst viel verwendet wird, erscheint es als solches. — Unter den Formularien des privaten G.s gebraucht man gern die „Stoß- oder Schußgebete", ganz kurze G.sworte, die man auswendig weiß. Empfohlen werden solche mit Ablaß, auch da also ein Vorrücken des Ablaßgebets. Derartige G. sind z. B. der katholische Gruß (¶ Bußwesen: III, 5) oder G. wie: Süßes Herz Jesu, sei meine Liebe (gibt, einmal täglich gebetet, 300 Tage Ablaß), Süßes Herz Mariä, sei meine Rettung (jedesmal 300 Tage), Mein Jesus, Barmherzigkeit (jedesmal 100 Tage), Jesu, Sohn Davids, erbarme dich meiner (einmal täglich 100 Tage) usw. Der ¶ Herz Jesu-Kultus macht sich an dieser Stelle sehr geltend. Auch längere Ablaßgebete, gerade auch solche, die von beliebten Heiligen stammen, finden Anklang. Im übrigen wird aber das G.sleben der katholischen Kirche durch die Formulare beherrscht, die aus der kirchlichen Liturgie stammen: Die sieben Bußpsalmen sind zu nennen: Pslm 6, 31, 37, 50, 101, 129 und 142 nach der Zählung der Vulgata, die abgesehen von Pslm 6 gegen die unsere um eine Zahl zurück ist. Pslm 50, bekannt nach seinem Anfang als Miserere, und Pslm 129 De profundis (letzterer hat Ablaß) sind besonders beliebt. Das Magnifikat, Luk 1_{46-55}, das reichlich Ablaß bringt, wird durch seinen häufigen gottesdienstlichen Gebrauch, selbst beim Totenamt und in der Charwoche, den Frommen eingeprägt. Auch manche Litaneien, wie die Allerheiligenlitanei, in der die Hauptheiligen der Reihe nach um ihre Fürbitte in der Wechselrede zwischen Priester und Volk angerufen werden, haben sich sehr bei dem Volk eingeführt, ebenso die Kreuzwegandacht ¶ Kreuzweg. Auch manche Hymnen und Sequenzen (¶ Kirchenlied: II) dienen als G.sformulare, z. B. das Te deum, die Sequenz Stabat Mater (100 Tage Ablaß) und die Hymne Veni creator, die jedesmal 100 Tage und einmal monatlich vollkommenen Ablaß bringt. Alles aber überstrahlt natürlich der ¶ Rosenkranz. — Schließlich sei noch erwähnt das „Vierzigstündige G.", das verbunden mit der Ausstellung des Altarsakraments zur Ehre der 40stündigen Grabesruhe Christi entweder ununterbrochen, oder an drei Tagen gehalten wird. In Städten mit vielen Kirchen wechseln die verschiedenen Kirchen mit einander in der Weise ab, daß ständig gebetet und damit eine Ewige Anbetung erzielt wird. Das Volk beteiligt sich gern daran. In vielen Gegenden ist das G. beim Angelusläuten morgens, mittags und abends noch Sitte. Auch dies ist mit Ablaß verbunden.

11. Die G.sformulare reden von solch einer Hingabe an Gott, solch innerlichster Buße, solcher Feindesliebe usw., daß es ausgeschlossen erscheint, die Masse der Beter könne dies auch nur von ferne empfinden. Wenn sie sie gleichwohl gebrauchen, so werden sie dadurch entweder zur Oberflächlichkeit oder Selbsttäuschung geführt. Letztere liegt wohl auch dann vor, wenn der Fromme sich selbst in die entsprechende Stimmung zu versetzen, einen Akt der betreffenden Tugend in sich zu erwecken sucht, wie es ihm von seiten der Kirche vielfach geraten wird. Denn dabei handelt es sich oft nur um ein An- oder Nachempfinden, das je länger je mehr mit echtem, persönlichem Empfinden verwechselt wird. So wirken die als persönliche Zeugnisse religiösen Lebens vielfach ergreifenden G.sformulare auf das Volk, das sie gebrauchen soll, verflachend. Dazu kommt der Mechanismus der vielfachen Wiederholungen und die zur Erlangung des Ablasses gebotene juridisch genaue Beobachtung des Wortlauts. Schließlich die seltsame Wundersucht, vgl. Kolde. Gleichwohl ist das G. wohl mit die hauptsächlichste lebenerhaltende Kraft der katholischen Kirche. Denn auch der, der sich von ihren G.sformen immer wieder abgestoßen fühlt, wird durch den frommen G.seifer gerührt, von dem man auch in der evangelischen Kirche lernen könnte. Wenn man auch oft nicht recht beten kann, so möchte man doch beten — und das ist doch wohl vor Gott die Hauptsache.

KL[2], Artikel Gebet, Fürbitte, Gebetsformulare, Gebet, vierzigstündiges, Anbetung, ewige, Bußpsalmen, Magnificat, Angelus Domini u. a.; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13]; — Th. Kolde: Die kirchlichen Bruderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, 1895; — Lad. Kunte: Wege,

die ich ging (tschechisch), Prag 1907 (Auszüge in Uebersetzung in den Böhm.-Mähr. Blättern, Herrnhut 1907—09); — Aug. Lemkuhl S. J.: Der christliche Arbeiter, Gebet- und Belehrungsbuch für den Arbeiterstand, 1895; — J. E. Goeser: Preces et meditationes ante et post missam, 1905[2]; — Josef Neustifter: Jesus meine Zuversicht. Gebet- und Erbauungsbuch für kathol. Christen; — Ders.: Herz Jesu, du Rettung in unsern Tagen. Unterrichts- und Erbauungsbuch, 1896[2]; — Joh. Mich. Sailer: Gebetbuch für kathol. Christen, 1842. **W. E. Schmidt.**

Gebetsapostolat ¶Herz Jesu.

Gebetserhörung ¶Gebet: IV. Dogmatisch.

Gebetsformeln ¶Formeln, liturgische usw.

Gebetshaltung. (Aeußere Haltung und Stellung des Betenden in der christlichen Kirche.) Die alten Christen, die Männer entblößten Hauptes, die Frauen verschleiert oder wenigstens mit einem Tuch bedeckt, beteten meist knieend, namentlich beim Bitt- und Bußgebet, doch auch ab und zu stehend, so immer an Sonntagen und in der Osterpfingstzeit. Im Gegensatz gegen die Juden streckten sie die Hände zu Gott empor, gewöhnlich erhoben sie sie nur mäßig in Kreuzesform. Sie wandten sich, wie wir es auch in heidnischen Religionen finden, beim Beten der Sonne (= Licht, für Gott, der Licht ist und geistliche Erleuchtung spendet, oder für Christus gesetzt, die Sonne der Gerechtigkeit Mal 4_{2}) zu; daher der Vorwurf gegen die Christen, Sonnenanbeter zu sein. Insbesondere richteten sie sich nach Sonnenaufgang (Jesus Christus, dessen Name der Aufgang Sach 6_{12}, der der Aufgang aus der Höhe ist Luk 1_{78}, oder weil dort das Paradies lag Basil. de spir. s. c. 27). Auch beim Kultus betete der Liturg, das Antlitz nach Osten gewandt; ob es auch die Gemeinde tat, ist nicht sicher. Tat sie es, dann drehte sie bei westlich orientierten Kirchen dem Geistlichen beim Gebet den Rücken zu, in östlich orientierten betete der Geistliche der Gemeinde den Rücken zugewandt. In der katholischen Kirche hat sich das Meiste von dieser Symbolik erhalten. In der evangelischen Kirche wird im allgemeinen kein Wert darauf gelegt; doch gibt es lutherische Geistliche, die sich beim Gebet von der Gemeinde ab und dem Kruzifix zuwenden.

F. X. Krauß: Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, Bd. I, S. 557—561. **Glaue.**

Gebetsheilung (Scientismus).

1. Allgemeines; — 2. Die christliche Wissenschaft; — 3. Verwandte Bestrebungen; — 4. Beurteilung.

1. Obwohl man bei G. oder, wie man noch häufiger sagt, beim Gesundbeten jetzt gewöhnlich an den sog. Scientismus oder die „christliche Wissenschaft" denkt, findet und fand sich die Erscheinung doch auch sonst, jetzt und früher, im Christentum und in anderen Religionen. Insofern das Gebet ursprünglich die Form der Beschwörung hatte, gehört auch deren Verwendung zu Heilzwecken hierher (¶Erscheinungswelt der Religion: I, A 1 e). Umgekehrt wird sich später zeigen, daß die christliche Wissenschaft kein Gebet in dem sonst üblichen Sinne des Wortes kennt, sondern nur Vertiefung in ihre Lehren verlangt: so sind endlich auch alle Heilungen durch den Glauben (nicht nur den religiösen) zu vergleichen. Damit sind zugleich schon die von der christlichen Wissenschaft und andern religiösen Richtungen berichteten Heilwirkungen verständlich gemacht; ehe das aber weiter ausgeführt werden kann, muß erst die abweichende, von jenen selbst gegebene Erklärung zurückgewiesen werden.

2. Die Begründerin der christlichen Wissenschaft, Frau Mary Baker G. Eddy wurde (als Mary Baker) 1820 in dem Dorfe Bow bei Concord in New Hampshire als Kind frommer Eltern schottischer Herkunft geboren. Sie war ein frühreifes Mädchen, das schon mit 12 Jahren an der Lehre ihrer Kirche Kritik übte und bald nachher öffentlich als Schriftstellerin auftrat. Ihre erste Ehe mit dem Obersten G. W. Glover wurde nach einigen Monaten durch den Tod des Gatten gelöst; sie kehrte ins Elternhaus zurück, gebar dort einen Knaben, den man ihr aber nahm, und verlor das von ihrem Mann geerbte Vermögen. Eine zweite Ehe war so unglücklich, daß sie sich wieder scheiden ließ; auch ihr Gesundheitszustand wurde trotz ihrer medizinischen Studien immer ungünstiger, namentlich als sie sich durch einen Fall eine schwere innere Verletzung zugezogen hatte. Aber nach drei Jahren wurde sie plötzlich wieder gesund und zog sich drei weitere Jahre in die Einsamkeit zurück, wo sie nun an der Hand der Bibel die ihr schon früher aufgegangenen Anschauungen weiter ausbaute. Der erste Versuch, sie zu veröffentlichen, mißlang; 1875 erschien ihr Hauptwerk: Science and Health, neu bearbeitet 1902. Es enthält 13 Abschnitte, betitelt: Gebet, Versöhnung und Eucharistie, Ehe, Christliche Wissenschaft und Spiritualismus (d. h. nach unserem Sprachgebrauch Spiritismus), Animalischer Magnetismus, Wissenschaft, Theologie, Medizin, Physiologie, Wissenschaft des Seins, Praxis der christlichen Wissenschaft, Unterricht in der christlichen Wissenschaft, Rekapitulation; ein Anhang: „Schlüssel zur Schrift" zerfällt in die drei Kapitel: Genesis, Offenbarung, Glossar; ein letzter Abschnitt enthält Zeugnisse Geheilter. — Am 100. Jahrestag der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, 4. Juli 1876 trat Frau Baker Glover, wie sie damals hieß, in Boston mit sechs Anhängern zu einem Verein zusammen, das Jahr darauf heiratete sie den eifrigsten derselben, Dr. A. G. Eddy und nennt sich seitdem Frau Mary Baker G. Eddy. Dann verwandelte sich der Verein in eine neue Kirche, die Frau Eddy zu ihrer Predigerin berief; doch trat sie nach einigen Jahren von dieser Stellung zurück. Auch das 1881 eröffnete Masachussetts Metaphysical College wurde 1889 wieder geschlossen — allerdings um 1899 von neuem eröffnet zu werden; und auch sonst breitete sich die Bewegung rasch aus. Seit 1883 erscheint das Christian Science Journal, dem später ein Wochenblatt und eine Tageszeitung zur Seite traten; 1886 wurde eine National C. S. Association geschlossen. Bereits 1899 entstand auch in Deutschland und zwar in Hannover eine Kirche Christi der Scientisten und gleichzeitig eine Vereinigung der Christlichen Wissenschaftler in Deutschland; seit 1900 erscheint das Deutsche Monatsheft der Christlichen Wissenschaft. In Boston wurde 1895 eine prächtige, 5000 Personen fassende Kirche unter dem Namen Mother Church eröffnet; im ganzen gibt es jetzt (nach einer Statistik vom Dezember 1908) rund 720 Kirchen (in Europa in Berlin, Dresden, Haag, Hannover, Paris), 383 Gesellschaften (darunter in Florenz, Frankfurt, Stuttgart) und mindestens 4000 Praktikanten, die über die ganze Welt zerstreut sind. — Der Gottesdienst besteht aus Gesang, stillem Gebet, Schriftverlesung und einer sog. Predigt, die sich aber

auch nur aus Bibelstellen und Abschnitten aus Science and Health zusammensetzt. Alles ist überall gleich und wird von Frau Eddy im Christian Science Quarterly je für ein Vierteljahr im voraus vorgeschrieben. Auch sonst übt sie über ihre Anhänger eine diktatorische Herrschaft aus und verfügt namentlich über das gesamte Vermögen der Kirche. Daß sie davon nichts zu wohltätigen Zwecken verwendet — außer etwa um Unbemittelte christliche Wissenschaft studieren zu lassen; die übrigen müssen teuer dafür bezahlen — ist dagegen bei ihrer gleich zu erwähnenden Auffassung des Uebels nicht weiter verwunderlich; ebensowenig bei ihrer Theorie über seine Beseitigung, daß jeder Scientist ihr Buch kaufen muß und dieses so in über 350 000 Exemplaren verbreitet ist. — Die Heilungen, die die christliche Wissenschaft sich zuschreibt und die ihr zweifellos die meisten Anhänger zugeführt haben, beziehen sich zumeist auf Hysterie und Hypochondrie, Alkoholismus, Melancholie, Schlaflosigkeit, Neigung zum Selbstmord und dergl. Frau Eddy meint allerdings, künftighin würden ihre Anhänger auch die Chirurgie und Geburtshilfe übernehmen, ja der Speise nicht mehr bedürfen, nicht in der Ehe leben und nicht sterben, aber zunächst handelt es sich nur um jene Erfolge; wie werden sie erklärt? — Frau Eddy hat allerlei medizinische Studien getrieben und namentlich jahrelang mit einem Magnetiseur Dr. Quimby zusammengearbeitet. Als ihr 1883 ein untreuer Anhänger Abhängigkeit von ihm vorwarf, ließ sie ihn gerichtlich verfolgen und bestrafen; trotzdem haben Mark Twain u. a. neuerdings aus dem Unterschied des Stils nachzuweisen gesucht, daß Frau Eddy nur die Vorrede zu Science and Health geschrieben haben könnte. Jedenfalls ist die Erklärung, die hier für jene Heilungen gegeben wird, sehr eigenartig. Sie werden nicht auf das Gebet zurückgeführt; statt Gesundbeten sollte man lieber Gesunddenken sagen: denn je mehr man sich klar macht, daß, weil Gott alles in allem ist, Stoff und Uebel nicht sein können, desto mehr verschwindet dieses, auf natürlichem sowohl als auf sittlichem Gebiete. Daß diese auch im einzelnen in die heilige Schrift hineingelesene Philosophie unhaltbar ist, läßt sich leicht zeigen; wie die Heilungen, soweit sie Tatsache sind, erklärt werden müssen, kann erst untersucht werden, wenn die anderen ähnlichen Bestrebungen besprochen sind.

3. Wie früher, so wurden auch nach dem Auftreten der christlichen Wissenschaft namentlich in Amerika G.n vorgenommen, so z. B. von dem bekannten ¶ Dowie. Dann bildete sich 1905 in England eine Society of Emmanuel, die auch Krebs, Bruchleiden usw. durch Handauflegung heilen zu können behauptet. Davon unabhängig ist die amerikanische Emmanuel-Bewegung, die von der anglikanischen Kirche dieses Namens in Boston ausgeht. Ihre beiden Geistlichen, Dr. E. Worcester und S. McComb luden zu einer Besprechung der Frage der G. ein, und da dazu gleich das erste Mal 240 Leute erschienen, befaßten sie sich weiter damit und begannen selbst Kranke zu behandeln, aber nur solche, die an funktionellen Störungen des Nervensystems litten, und nach Untersuchung derselben durch einen Arzt, Dr. J. H. Coriat. Alle drei berichten über ihre Tätigkeit in Religion and Medicine, 1908. Von ihnen wurde wieder der Baptist Dr. R. Macdonald in Brooklyn angeregt; er hat seine Gedanken und Erfahrungen in Mind, Religion and Health, 1908 entwickelt. Auch die verschiedensten andern Kirchen in zahlreichen nordamerikanischen Städten beteiligten sich an der Bewegung, auf Pastoralkonferenzen und Kirchenkongressen wurde über sie debattiert. Natürlich erhielt sie auch bald ein eigenes Organ; seit 1908 erscheint Psychotherapy, a course of reading in sound psychology, sound medicine and sound religion. — Zur Erklärung der Heilungen, die auch hier tatsächlich vorkommen, verweist man auf das Unbewußte oder stellt die Theorie von einer Einheit des geistigen Lebens auf. Zumeist beruft man sich auf die Kraft des Gebets, wogegen von andern wieder die aus Björnsons „Ueber die Kraft" bekannten Einwendungen erhoben werden (¶ Dichter und Denker des Auslands in ihrem Verhältnis zur Religion, 3). Die Frage kann in der Tat nur beantwortet werden, wenn man die entsprechenden Heilerfolge hinzunimmt, die ohne Inanspruchnahme der Religion erzielt werden und früher schon erzielt worden sind.

4. Auf verschiedene Weise können nicht nur Krankheiten des Nervensystems, sondern auch Affektionen des Respirations-, Zirkulations-, Verdauungs-, Sexualapparats, Gelenk- und Muskelkrankheiten, Gesichts- und Gehöraffektionen durch bloße Einwirkung auf das Seelenleben geheilt oder wenigstens gebessert werden. Wo auch in andern Fällen eine Heilung oder Besserung stattgefunden zu haben scheint, lag falsche Diagnose vor — wenn die betreffenden Fälle nicht etwa ganz anders zu erklären oder sogar einfach fingiert waren. Wiefern sich die Kirche im allgemeinen mit der Behandlung solcher Kranken zu befassen und ihre Seelsorge darauf auszudehnen hat, vgl. ¶ Psychanalyse.

1. s. unter 4. — 2. Was lehrt man in der Kirche Christi des Scientisten?, 1891; — Ad. Stöcker u. H. Schwabedissen: Christl. Wissenschaft und Glaubensheilung, 1901; — Ch. Thomassin: Christian Science, ChrW 1901; — O. Zöckler: Die christliche Wissenschaft, Beweis des Glaubens, 1901; — P. Gerhard: Was ist von den Scientisten zu halten?, ebend. 1902 (auch separat); — E. Klein: Wider die Gesunddenker, die fälschlich Gesundbeter heißen, 1902; — H. W. Dresser: Methoden und Probleme der geistigen Heilbehandlung, deutsche Uebers., 1902; — E. W. Moore: Die christl. Wissenschaft, was sie ist und woher sie stammt, deutsche Uebersetzung, 1904; — O. Pfülf: Die neue amèrikanische Gnosis C. S., in: Stimmen aus Maria Laach, 1905; — C. Clemen: Die psychotherapeut. Bewegung in Nordamerika, ChrW 1909; — W. Schlatter und P. Barth: Was ist „Christian Science"?, 1910; — L. Fiat: Was ist „Christian Science"?, 1910 (sämtlich †). — 3. s. unter 2. — 4. C. L. Tuckey: Psychotherapie, deutsche Uebers., 1895; — F. Navrátil: Die Elemente der psycholog. Therapie, 1896; — H. Stadelmann: Der Psychotherapeut, 1896; — L. Löwenfeld: Lehrbuch der ges. Psychotherapie, 1897; — Th. Ziehen: Psychotherapie (in Eulenburg und Samuels Lehrbuch der allg. Therapie III), 1898. — Die sehr umfangreiche ausländische Literatur ist außer Betracht geblieben. **C. Clemen.**

Gebetsmantel im Judentum, hebr. ṭallith, ein länglich viereckiges, weißes Tuch aus Wolle oder Seide, vielfach gegen den Rand der Schmalseiten hin mit schwarzen Streifen und an den vier Ecken mit gold- oder silberdurchwirktem Saum

versehen. An den vier Ecken befinden sich weiße oder blaue Fäden (sogen. Schaufäden) oder an derartigen Fäden befestigte Quasten (hebr. zizijoth, griech. kráspĕda, vgl. Mtth 23_5). Die Juden legen sich dies Tuch beim Morgengottesdienst in der Synagoge über ihre sonstige Kleidung um die Schultern. Außerdem tragen sie unter ihrer Kleidung den ganzen Tag über den sogen. „kleinen ṭallith" oder „'arba' kanphoth". Ursprünglich ist der ṭallith das Obergewand, und die zizijoth sind wohl eine Art Amulett. Die IV Mose $15_{37\,ff}$ und V Mose 22_{12} gegebene Deutung, wonach die zizijoth an die Gebote Gottes erinnern sollen, trifft sicher nicht ihren ursprünglichen Sinn.

Aehnliche Sitte bei den Arabern: Rob. Smith: Religion der Semiten, 1899, S. 334, Anm. 757; — Abbildungen in: The Jewish Encyclopedia, Art. Arba Kanfot, II, 1902, S. 75 f, Art. Tallit, XI, 1905, S. 676 ff; — Literatur bei E. Schürer II, 1907[4], S. 566; — Zu den at.lichen Stellen: B. Baentsch: Ex., Lev., Num., 1903, S. 538 f (in Nowacks Handkommentar zum AT). Fiebig.

Gebetsmeinung ¶ Gebete in der katholischen Kirche, 3, ¶ Meinung ¶ Bußwesen: III, 4 b.

Gebetsräder ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 1.

Gebetsrichtung im AT und Judentum. Die Sitte der G. stammt aus einer Stufe der Religion, da man sich die Gottheit an bestimmter Stelle, etwa im Baum, Stein, Brunnen, Bild oder Gestirn vorhanden vorstellt: auf solcher Stufe wendet man sich naturgemäß dem Gegenstande, der den Gott darstellt, beim Beten zu: so z. B. der Mithraspriester zur Sonne (vgl. Cumont: Mysterien des Mithra, 1903, S. 124). Aber auch in den höheren und höchsten Religionen ist diese Sitte der G. z. T. bestehen geblieben und noch jetzt im Islam üblich, wo man sich bekanntlich nach Mekka hinwendet, (qibla), ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 1. — Im Judentum geht die G. z. B. nach Palästina, Jerusalem, dem Tempel oder dem Allerheiligsten, je nach dem Standort des Beters. Vgl. für das AT: Pslm 5_8 28_2 134_2 I Kön 8_{48} Ezech $8_{16\,ff}$ (hier wird das Anbeten der Sonne mit dem Angesicht gen Osten und dem Rücken gegen den Jahvetempel als Sünde verworfen), II Chron 6_{34} Dan 6_{11} III Makk 2_1, für die nt.liche Zeit: Berach. $IV_{5.\,8}$, dazu b. Berach. fol. 30 a, Tos. Berach. III_{15}, Siphre, ed. Friedmann, 71 b/72 a, ferner: Tos. Meg. IV $_{21\,ff}$. Auch das Beten zum Himmel hin kommt im AT vor vgl. Pslm 123_1. — Ueber die christliche Gebetsrichtung: ¶ Gebetshaltung ¶ Orientierung ¶ Kirchenbau: I.

E. C. A. Riehm: Handwörterbuch des bibl. Altertums, (1874 ff) 1893[2], I, S. 484 ff; — E. Schürer[4] II, S. 529. Gunkel und Fiebig.

Gebetsriemen im Judentum, hebr. tᵉphillin, sind Riemen, die am linken Arm und an der Stirn beim Morgengebet der Werktage getragen werden, und zwar derart, daß je ein auf den Riemen befestigtes Kästchen, in dem sich ein mit II Mose $13_{1-10.\,11-16}$ V Mose 6_{4-9} 11_{13-21} beschriebener Pergamentstreifen befindet, in der Mitte der Stirn und am Oberarm gegenüber dem Herzen angebracht wird. Der Jude glaubt hiermit II Mose $13_{9.\,16}$ V Mose 6_8 11_{18} zu befolgen und faßt demgemäß die Tephillin als Erinnerungszeichen an Gottes Gebote auf. Ursprünglich werden sie Amulette gewesen sein (¶ Amulett, 4 a), daher wohl ihre Bezeichnung als „phylaktéria" Mtth 23_5. Die Sitte, Tephillin zu tragen, ist sicher schon vorchristlich, vgl. z. B. Aristeasbrief 159; Jos. Altert. IV, 8_{13}; Mech. zu II Mose 13_{16}; Siphri zu V Mose 6_8; Berach. $III_{1.\,3}$; Schabb. VIII_3.

E. Schürer II, 1907[4], S. 567 ff; — A. Wünsche: RE[3] XIX, S. 510 ff; — Jewish Encyclopedia, Art. Phylacteries XII, 1905, S. 21 ff (mit Abbildungen). Fiebig.

Gebetsvereine, katholische, von ¶ Krementz und Julie v. ¶ Massow begründet.

Gebetsverhör, ursprünglich das Abhören bestimmter Gebets- und anderer kirchlicher Formeln (Vaterunser, Apostolikum u. a.) durch den Geistlichen; diesem Verhör hatten sich im Mittelalter die Paten vor der Taufe, die Beichtenden vor der Kommunion zu unterwerfen; als Brautexamen ist das G. für die Brautleute namentlich auf lutherischem Gebiet durch die Kirchenordnungen des 16. Jhd.s vielfach eingeführt worden; daneben waren kirchliche Unterredungen mit der „Jugend" und dem „Gesinde" vorgeschrieben, die durch den Pietismus belebt wurden; über die heutigen kirchlichen Einrichtungen dieser Art für die Konfirmierten ¶ Jugendgottesdienste. In Schweden, in Ostpreußen und auch sonst war das G. als eine Art Hausgottesdienst üblich, an dem sich alle zu beteiligen hatten, doch hält sich der Gebrauch nicht.

Gebetszeiten. 1. Im AT und im Judentum. G. stammen für die jüdische Entwicklung aus dem Opferdienst des alten Israels. Im israelitischen Kultus war es Sitte, zu bestimmten Tageszeiten das Opfer darzubringen; eine Sitte, die ihrerseits wieder auf Sonnendienst zurückgehen und überhaupt mit den natürlichen Verhältnissen des Tagesverlaufes zusammenhängen wird. Als in der vergeistigten Religion der nachprophetischen Zeit, vor allem seit 70 n. Chr., an die Stelle der äußeren Opfer das Gebet tritt, ist die Zeit, da man früher Opfer hielt, zur Gebetszeit geworden. — Im Judentum werden nach Dan 6_{11} täglich drei G. gehalten, nach Pslm 55_{18} vielleicht am Abend, Morgen und Mittag. Nach Pslm 119_{62} ist Mitternacht G., ebenso wohl Judith 12_{56} 13_3, noch I Chron 23_{30} Morgen und Abend. Berach. $I_{1\,ff}$ erwähnt das Abend- und Morgengebet, IV_1 die Zeit des Morgengebets (bis Mittag, nach R. Jᵉhuda bis 4 Stunden nach Sonnenaufgang), des Vespergebets (bis zum Abend, d. h. zwischen 4 und 6 Uhr), des Abendgebets (nach $I_{1\,ff}$ bis etwa 10 Uhr abends oder bis zum Morgengrauen). Nach der „Lehre der 12 Apostel" VIII_3 sollen die Christen das Vaterunser täglich dreimal beten. Im NT wird nur Apgsch 3_1 ausdrücklich eine Gebetsstunde erwähnt, doch ist hier „um die Stunde des Gebets, die neunte" ein unmöglicher Ausdruck, also wohl „des Gebets" als christlicher Zusatz zu streichen. Apgsch 2_{15} 10_9 16_{25} ist ebenfalls nicht ausdrücklich von bestimmten Gebetsstunden die Rede.

E. Schürer[4] II, S. 350, Anm. 40; — The Jewish Encyclopaedia, Bd. X, S. 168; — P. Fiebig: Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Uebersetzung, Heft 3: Berachoth, 1906, S. 1 f 10. Fiebig und Gunkel.

2. Die G. in der Kirche, die Horen, behandelt der Artikel ¶ Brevier. — Außer Juden und Christen haben vor allem auch die ¶ Perser und der ¶ Islam ihre Gebetsstunden. Die fünf Gähs (Gebetsstunden) der Perser wurden im

Feuertempel durch Glockengeläute der Gemeinde kundgetan. Gleichzeitig trat ein Priester in das Feuergemach hinein, um das heilige Feuer zu schüren. Letzterer praktische Umstand mag die Zahl der Gāhs bestimmt haben. Diese Fünfzahl hat offenbar den Islam beeinflußt, der sich bald nach Eroberung Persiens mit fünf statt der ursprünglichen drei (jüdischen?) Gebetsstunden einrichtete.

James Darmesteter: Le Zend Avesta, Bd. I, 1892, S. 25 ff; — T. P. Hughes: Dictionary of Islam, 1895, Artikel Prayer, S. 469 und Hours of Prayer, S. 177; — J. Goldziher: Influence Perse sur l'Islâm, in: Revue de l'histoire des Religions, 1901. **Edv. Lehmann.**

Gebhard II, Erzbischof und Kurfürst von Köln 1577—1583 († 1601), aus dem alten schwäbischen Geschlechte der Truchsessen von Waldburg, früh zum geistlichen Stande bestimmt, hatte in Dillingen, Ingolstadt, aber auch in Löwen und Italien studiert, rasch Karriere gemacht und wurde am 5. Dezember 1577 von den Protestanten und lauen Katholiken im Kapitel zum Erzbischof von ¶ Köln gewählt. Sein Mitbewerber, Herzog Ernst von Bayern, für den die Kurie eintrat, unterlag mit 2 Stimmen. Die fanatisch-katholische (jesuitische) Richtung schien zurückgedrängt und auf Jahre hinaus an energischerer Kraftentfaltung am Niederrhein gehindert. Nun knüpfte aber G. vier Jahre nach seiner Wahl (etwa 1580) mit der Gräfin Agnes von Mansfeld, einer Stiftsdame des Klosters Gerresheim, ein Liebesverhältnis an. Auf Drängen der Verwandten der Entehrten entschloß er sich, sie zu heiraten. Anfänglich beabsichtigte er dabei wohl, seine geistliche Würde abzulegen; protestantische Freunde beredeten ihn aber, das Erzstift trotzdem zu behalten. Ohne sich der nötigen Unterstützung innerhalb und außerhalb des Stifts versichert, ohne Truppen und Geld gesammelt zu haben, verkündete er Ende 1582 und Anfang 1583, daß er im Stift Bekenntnisfreiheit gewähren, selbst zur Augsburgischen Konfession übertreten und heiraten, aber Erzbischof bleiben werde. Augenblicklich erhoben sich seine Gegner: das die Säkularisation des Stifts und damit das Ende seiner Herrlichkeit befürchtende Kölner Domkapitel, die meisten Stände des Stifts, auch die Stadt Köln. Sofort lebten nun auch die bayerischen Hoffnungen wieder auf; Herzog Ernst erschien als der einzige Gegenbewerber; am 23. Mai 1583 wurde er einstimmig gewählt. Es kam zum Kriege, wobei Ernst, dem eine stattliche Truppenmacht zur Verfügung stand, und der von Rom und Brüssel her Unterstützungen erhielt — während G. exkommuniziert und mit der Reichsacht bedroht wurde —, die Oberhand gewann; 1585 wurde er ins Kurfürstenkollegium aufgenommen. Die politischen Führer des deutschen Protestantismus, von Kurfürst August von Sachsen zurückgehalten, hatten G. schnöde im Stich gelassen. Er lebte noch einige Jahre in den Niederlanden und dann bis zu seinem Tode als Domdechant in Straßburg. Am Niederrhein aber zog die Gegenreformation ein, die Jesuiten und die päpstlichen Nuntien machten sich an die Arbeit. — ¶ Köln.

W. Goetz in: RE³ VI, S. 397—402. **O. Clemen.**

Gebhard von Konstanz, Gegner ¶ Heinrichs IV, ¶ Konstanz.

v. Gebhardt, Oskar (1844—1906), evang. Theologe, geb. in Wesenberg (Estland), seit 1875 an verschiedenen Bibliotheken tätig, von 1893 an Oberbibliothekar der Universitätsbibliothek und o. Hon.-Prof. in Leipzig, 1901 Direktor.

Verfaßte bezw. gab heraus u. a.: Patrum apostolicorum opera (mit Harnack und Zahn), 1875—1877; — Evangeliorum Codex Graecus purpureus Rossanensis (mit Harnack), 1880; — Das NT griech. u. deutsch, 1896⁴; — Novum testamentum graece, 1901⁸; — Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, 1893; — Die Psalmen Salomos, 1895; — Ausgewählte Märtyrerakten und andere Urkunden aus der Verfolgungszeit der christl. Kirche, 1902; — Passio S. Theclae virginis, 1902. — Mit Harnack gab er von 1892 an das große Sammelwerk heraus: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. **Andrae.**

Gebote, sittliche, ¶ Pflicht.

Gebote, Zehn, wahrscheinlich sind zwei völlig verschiedene Rezensionen von „Zehn Geboten" überliefert. ¶ Dekalog. — Ueber die Zehn G. als Stück des Unterrichts ¶ Katechetik ¶ Katechismus. **G.**

Gebühren, kirchliche, im engeren Sinne (im weiteren Sinne umfaßt der Begriff auch die Stolgebühren) oder Taxen sind Gelder, die der zur Dispensation von der Einhaltung einer katholischen kirchenrechtlichen Vorschrift im einzelnen Falle Berechtigte (der Papst oder ein von ihm Beauftragter) von dem Gesuchsteller für die Befreiung von der Vorschrift erhebt. Gebühren werden ganz allgemein in den für den Papst zur Ausübung der Binde- und Lösegewalt vorbehaltenen Fällen (¶ Casus reservati) sowie für alle päpstlichen Erlasse in Bullenform erhoben. Hierfür ist ein Taxbuch aufgestellt worden, das vielfach geändert worden ist. Auch Kanzleitaxen der Bischöfe und der Kurie fallen unter den Begriff der Gebühren. Neuerdings werden auch die Dispenstaxen als Kanzleitaxen oder als Taxen zu Zwecken der Buße, der Sühne oder als Almosen angesehen. — ¶ Abgaben ¶ Stolgebühren.

F. W. Woker: Das Finanzwesen der Päpste, 1878; — E. Göller: Der liber taxarum der päpstlichen Kammer (Quellen und Forschungen aus ital. Arch. u. Bibl. VIII, 1905, S. 113 ff); — Ders.: Die päpstliche Pönitentiarie, Bd. II (erscheint demnächst; Bd. I, 1907). **Friedrich.**

Geburt ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 c β.

Hastings: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Art.: Birth und Birth-day, S. 635—666. — Allgemeines und primitive Völker: H. Ploß: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2 Bde., 1884²; — Ders.: Das Weib in der Natur- u. Völkerkunde, 1891³. — Indisch: Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde III, 2 (Hillebrant: Indische Opfer und Zauber, S. 48), II, 8, S. 152 f u. III, 10, S. 53—58. 61—68 (Jolly: Recht und Sitte; Ders.: Medizin); — H. A. Rose: Hindu-Birth observances in the Punjab, in: J. A. J. 37, S. 220, 1907; — W. D. Sutherland in: Münchener medizinische Wochenschr., 1906. — Persisch: J. Darmesteter: Le Zend Avesta II, 1893, S. 686 ff. 723 ff; — A. V. Jackson: Persia Past and Present, 1906, S. 378 f; — Chr. Petersen: Ueber die Geburtstagsfeier bei den Griechen, in: Jahrb. f. klass. Philol., Suppl., Bd. II, 1856, S. 285 ff; — Samter: Familienfeste der Griechen und Römer, 1901, S. 59 ff. — Germanisch: K. Maurer: Ueber die Wasserweihe des germanischen Heidentums, 1880; — J. Grimm: Deutsche Mythologie I, 1875—78⁴, S. 335 ff; — A. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube, 1869², § 579 ff. — Israel.-jüdisch: G. B. Winer: Biblisches Realwörterbuch, Art.: Kinder; — Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums II, S. 254 ff, Art. Geburt. — Islam: T. S. Hughes: Dictionary of Islam, Art. „Birth", S. 42 und „Children", S. 56. **Edv. Lehmann.**

Geburt Christi ¶ Jesus Christus.

Geburtstag ¶ Natalis dies.

Gedalja, Sohn Ahikams, vornehmer Judäer aus den letzten Tagen Jerusalems, Führer, wie es scheint, der chaldäischen Partei im Kampf gegen die ägyptische, weshalb ihn Nebukadnezar nach dem Fall Jerusalems (586) zum Statthalter Judas in Mizpa (wahrscheinlich = Nebi Samwîl, nördlich von Jerusalem) einsetzte. Die ihm von den Chaldäern gesetzte Aufgabe wird gewesen sein, zusammen mit chaldäischen Beamten die im Lande gelassenen Geringen zu beruhigen, die Versprengten zu sammeln, den bisher Aufrührerischen die Verzeihung des Königs zu verkündigen und Frieden und Gehorsam zu stiften. Aber die erbitterte Leidenschaft der bisherigen Kriegspartei wie der Egoismus der Nachbarn, die von Judas Unglück Nutzen zu ziehen wünschten, ließ es nicht zu der von Nebukadnezars Menschlichkeit geplanten Neugründung kommen. Schon nach zwei Monaten ward G. nebst seiner Umgebung auf Anstiften des ammonitischen Königs durch Ismael, einen königlichen Prinzen und Anhänger der Kriegspartei, beim Gastmahl ermordet. Mit ihm gingen die letzten Hoffnungen Judas (Ezech 33_{23-29}) zu Grunde. — G. spielt eine Rolle in der Geschichte des ¶ Jeremia, den er (wie schon sein Vater Ahikam Jerem 26_{24}) beschützt (Jerem 39_{14}), und dessen Friedenspolitik der Prophet mit seinem getreuen ¶ Baruch (Jerem 43_{3}) unterstützt hat (Jerem 40_{6}). Ueber G. II Kön 25_{22-26} Jerem 40_{5}—41_{3}. **Gunkel.**

Geddes, Alexander (1737—1802), namhafter katholischer Theologe, geb. zu Arradowl in Schottland, studierte im Priesterseminar zu Scalan (Schottland) und in Paris. 1764 in seine Heimat zurückgekehrt, versah er bis 1782 verschiedene Priesterstellen. Dabei führte ihn seine freimütige, protestantenfreundliche Gesinnung — er nennt sich in einem offenen Briefe selbst einmal einen „Protestant Catholic" — gelegentlich zu harten Zusammenstößen mit dem Bischof Hay, bis er sich 1780 nach London wandte. Der Plan seines Lebens war eine neue Bibelübersetzung nach verbessertem Grundtext zum Gebrauch der englischen Katholiken, wozu er sich der Ratschläge von Gelehrten vom Range eines ¶ Kennicott und ¶ Lowth bediente. Es erschienen davon zunächst 2 Bände, The Holy Bible . . . . faithfully translated . . . . die Geschichtsbücher umfassend 1792. 1797. In einem weiteren Bande ließ er 1800 ihnen „Critical Remarks", d. h. nur auf den Pentateuch bezügliche kritische Anmerkungen folgen, worin die göttliche Inspiration der Schrift geleugnet und seine Abfassung durch Mose verneint wird. G. begründet darin die in der Pentateuchkritik unter dem Namen „Fragmentenhypothese" bekannt gewordene, durch Johann Severin ¶ Vater in Deutschland eingeführte Theorie, daß der Pentateuch durch einen Redaktor aus lauter einzelnen gegenseitig unabhängigen und einander oft widersprechenden Bruchstücken zusammengestückelt sei (¶ Mosesbücher usw.). Ein Sturm der Entrüstung auf katholischer wie auf protestantischer Seite, und auf ersterer noch das offizielle Verbot jeder Amtsausübung für G. und des Gebrauchs der neuen Uebersetzung für die Gläubigen, waren die Antwort. G. starb, versehen mit den Sakramenten seiner Kirche; aber sie verweigerte ihm die öffentliche Totenmesse. Er war ein Mann von universalster Bildung; so veröffentlichte er neben vielen anderen Werken Uebertragungen horazischer Satiren und des ersten Buches der Ilias und empfing von der Universität Aberdeen als erster Katholik den Doktorhut der Jurisprudenz.

John Mason Good: Life of Geddes, 1804; — Dictionary of National Biography XXI, S. 98—101; — EB^3 X, S. 127 f; — Ersch und Gruber: Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, Sekt. I, 55 S. 418 f. **Bertholet.**

Gedike, Friedrich (1754—1803), Pädagoge. 1776 Subrektor am Friedrichs-Werderschen Gymnasium in Berlin und, bei seinen glänzenden Erfolgen als Lehrer und Organisator, schon 1778 Prorektor und 1779 Direktor. 1791 Mitdirektor, 1793 Direktor des Berlinischen Gymnasiums. Literarisch trat er 1779 mit der Schrift hervor: Aristoteles und Basedow oder Fragmente über Erziehung bei den Alten und Neueren. Bei der Schulreform des Ministers von Zedlitz war er hervorragend beteiligt. Er war ein Gegner der „Erziehungsmengerei": die unzähligen leistungsunfähigen Lateinschulen der kleinen Städte wollte er in Realschulen umgewandelt, das ¶ Gymnasium dagegen zu einer wirklichen Stätte ernster Gelehrtenbildung bestimmt wissen. Die alten Sprachen sah er daher auf den Gymnasien (entgegen den Einseitigkeiten der philanthropinistischen Zeitströmung) als die Hauptsache an. Er leitete persönlich das 1787 begründete Seminar für gelehrte Schulen. Wie dieses Seminar eine besondere Berufsbildung für die Lehrer höherer Schulen vermittelte und so die Trennung des Lehrerstandes vom geistlichen Stande vorbereitete, so wurde auch durch das gleichfalls 1787 begründete Oberschulkollegium, dem er als Oberschulrat angehörte (es war eine dem Könige unmittelbar unterstellte Behörde), die Trennung von Schule und Kirche einen großen Schritt vorwärts gebracht. Unter seinen bewundernswert gewandten Gutachten, Berichten, Entwürfen usw. ist der wichtigste der von ihm (und Meierotto) ausgearbeitete Erlaß von 1788, wo eine Reifeprüfung der Schüler bei ihrem Abgange von der Schule (statt des bisherigen Examens auf der Universität vor den Dekanen) eingeführt wurde. In der Schulorganisation trat er für das Fachlehrertum anstelle des Klassenlehrerwesens ein: ein Lehrer sollte in demselben Fach auf mehreren Stufen unterrichten; dementsprechend sollte auch ein Schüler, je nach seinen Fortschritten in verschiedenen Fächern verschiedenen Klassen angehören dürfen. Seine vielen Schulbücher, auf möglichste Mannigfaltigkeit und Abwechslung des Stoffes bedacht, haben sich lange großer Beliebtheit erfreut. — Das wissenschaftliche Organ der Berliner Aufklärung, die „Berlinische Monatsschrift", hat er 1783 mit seinem Freunde Joh. Erich Biester zusammen begründet.

F. G. gab heraus: Annalen des Preuß. Kirchen- u. Schulwesens, Bd. I, 1796, und Annalen des Preuß. Schul- und Kirchenwesens, Bd. I, 1800; — Gesammelte Schulschriften, 2 Bde., 1789 u. 1795. — Ueber G.: Franz Horn: F. G., 1808; — Konr. Rethwisch: Der Staatsminister Frhr. v. Zedlitz und Preußens höheres Schulwesen, 1886^2. **Schiele.**

Geduld. Richard Rothe definiert die G. wesentlich als die Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft, W. Herrmann als selbstverleugnenden Gehorsam in den Tiefpunkten, wo

wir uns von Gott und Kraft verlassen fühlen. Wir möchten mit unserer Begriffsbestimmung näher bei dem Sprachgebrauch bleiben. Worte und Begriffe decken sich nicht völlig; jene haben einen Nebenklang, der über den Begriff hinausgeht oder hinter ihm zurückbleibt. Aber die Sprache spiegelt das bewegte Seelenleben reicher als unsere systematischen Begriffe. — Der Sprachgebrauch denkt nun bei G. zunächst wohl an eine gewisse Eigenschaft der Temperamentsanlage. G. hat, wer nicht sanguinisch oder cholerisch zufährt, sich gedulden kann, statt zu zerfahren und zersplittern in Unrast, in sich gewichtig ruhen kann. Dabei unterscheidet sich im allgemeinen Sprachgefühl G. haben charakteristisch von Dulden, davon es natürlich hergeleitet ist: es spricht nicht bloß eine Tatsache, auch eine Tat, den Widerstand gegen bloßes Hingenommenwerden, also mehr als etwas Passives aus; Bewußtheit ist dazu aber nicht erforderlich, nur die schlichte Tat. — Der Sprachgebrauch wie die Erfahrung hindert uns weiterhin aber, die Tugend der G. auf die religiöse, gar nur die christliche Menschheit zu beschränken. Man nennt allgemein G. die Kraft ruhigen Beharrens in einem unbefriedigenden Zustand, eine Selbstbehauptung, die mit der gewissen Hoffnung auf Ueberwindung dieses Zustandes, also mit dem Bewußtsein einer Frist und der Aussicht auf ihr absehbares Ende verbunden ist. Wer also Röm 5 4: „Geduld bringet Erfahrung, Erfahrung Hoffnung" pressen und aus dieser Reihenfolge eine zeitliche Folge machen würde, der müßte es mindestens so deuten: die in der G. implizite wirksame Hoffnung wird durch die Erfahrung in der G. zu einer wohlgegründeten, explizierten Hoffnung. Dagegen meine ich nicht zu irren, wenn ich sage: wir reden von G. nicht mehr, wenn jemand sich ins Unvermeidliche schickt; G. haben hört dem endgültig Geschehenen gegenüber auf und geht ins reine Dulden mit Ergebung über. Darum ist der Stoizismus, dies Vertrauen auf die Harmonie des Weltlaufs, dem man sich ergeben einzufügen hat, in seiner klassischen Form, Stimmung und Motivierung nicht als Bewährung der G., sondern der Resignation und Ergebung anzusprechen; G. erfordert den Fortbestand einer Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit. — Endlich vertieft sich die G. aus einer bloßen Eigenschaft des Temperaments und einer Tugend des sittlichen Charakters zu einem Ausfluß der religiösen Gesinnung, speziell der christlichen Gewißheit, die widrigen Erfahrungen gegenüber bewußt und ausdauernd zu behaupten, die Bewährung der Frömmigkeit fast erschöpft. Und wir gebrauchen den Ausdruck als religiösen in einer dreifachen Beziehung: 1. wo es gilt, einem widrigen, unverstandenen Schicksal gegenüber seinen Charakter als Gottes Knecht oder Gottes Kind zu behaupten — in der Tat handelt es sich da wesentlich um ¶ Gehorsam gegen einen in seinem Zweck nicht verstandenen Willen Gottes, wie Calvin betont. Fraglich bleibt, ob nicht die grandiose Form der G., die in der Legende des ¶ Hiobbuches das Psalmenwort 39 10: „Ich will schweigen und meinen Mund nicht auftun; denn du hast's gemacht" erfüllt, religiös ebenso hochsteht wie die des guten Endziels alles Duldens frohgewisse Form: „Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten mitwirken, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind" (Röm 8 28). — 2. wo es gilt, als vir propositi tenax (als vorsatztreuer Charakter) im Erstreben hoher oder naher Lebensziele den Rückschlägen der Trägheit der Masse oder der eigenen Schwachheit gegenüber festzubleiben. Ich glaube nicht, daß die G. bloß ein Anfang, nicht ein Erleben des Ueberwindens des Widerstandes ist (Herrmann). Daß man von der Erquickung durch die Nähe und den Beistand Gottes verlassen sein müsse, um G. zu entwickeln, scheint mir nicht im Sprachgebrauch zu liegen. Eher dürfte zutreffen, wenn gesagt wird: „wer ganz über die Empfindung hinweg wäre, daß er in dem, was er für sich selbst sein möchte, eingeschränkt sei, wäre auch über die G. hinweg". Bei starken, leidenschaftlichen Temperamenten wird der widrige Aufenthalt im Streben auch mit dem Bewußtsein wirklichen Duldens verbunden sein. — 3. wo es gilt, im Erstreben von Zielen für andere, von Erziehungszielen für die Jugend oder für das Volk, von Kulturzielen für die Gesamtheit allen Enttäuschungen durch die Macht der Natur und Gewohnheit gegenüber an dem zielbewußten, zähen Einsatz aller Kraft und alles Glaubens festzuhalten. Es bedarf keiner weiteren Ausführung dessen, wie für solche G. mit anderen wirksamer als ein unverwüstlicher Glaube an die Menschheit oder an den guten Grund des Einzelnen das felsenfeste Vertrauen auf das Kommen des Reiches Gottes und auf die Ewigkeit ist, die Gott den Menschen ins Herz gelegt hat. — Die Predigt und Unterweisung in der G. muß nach Vorstehendem fern sein von aller weichlichen Leidentlichkeit, aber auch von aller stoischen Gelassenheit, vielmehr getragen von männlichem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit und von der Gewißheit ihrer ewigen Sättigung.

Wilhelm Herrmann: in: RE³ VI, S. 410 ff; — Richard Rothe: Ethik, 1867, S. 642. 1035; — Charlotte Duncker: Ewiges und Alltägliches, 1886, Art. Geduld, S. 364 ff. Baumgarten.

Geesink, Gerhard Herm. Joh. Wilh., holländischer Theologe, geb. 1854 zu Amsterdam, 1879 Pfarrer in Rotterdam, seit 1890 Professor an der Freien Universität zu Amsterdam.

Schrieb Gerard Zerbold van Zutphen, 1879; — Voetius beginselen van Kerkrecht, 1883; — Calvinisten in Holland, 1887; — De Ethiek in de Gereformeerde Theologie, 1897; — De dogmatische grondslag der Vrije Universiteit te Amsterdam, 1904; — Eine kurze Geschichte („Beknopt overzicht") der „Nederduitschen Gereformeerden Kerken" im 19. Jhd.; — Eine Reihe von Predigten („Om te doen gedenken", Festtagspredigten, 1905). — Gab neu heraus: Willem Amezes Vijf boeken van de conscientie in der Bibliotheca Reformata, 1896. Schowalter.

Gefährtinnen, Name religiöser Genossenschaften: 1. Treue G. Jesu (Fidèles compagnes de Jésus, Faithful Companions of Jesus), gegründet 1820 zu Amiens von der durch den Jesuitenpater Varin geleiteten Mad. de Bonnault d'Houet († 1858; Seligsprechungsprozeß ist eingeleitet), 1837 päpstlich bestätigt. Zweck: Erziehung und Unterricht von Mädchen, ursprünglich besonders von armen, jetzt sowohl in höheren wie niederen Schulen. Mutterhaus seit 1847 in Paris; etwa 1200 Schwestern in (1903) 41 Niederlassungen in Frankreich, England, Schottland und Irland, Italien, Australien und Nordamerika. Nach der Schließung ihrer Häuser haben sich die französischen Schwestern meist in Belgien, wo sich jetzt auch das Mutterhaus (in Namur) befindet, ferner auch in Freiburg-Schweiz niedergelassen. Noviziate in Namur, Upton Hall bei Liver-

pool, Limerick (Irland) und Fitchburg, (Mass). — 2. Kleine G. Marias, 1877 zu Nottingham von Miß Potter unter Beistand des dortigen Bischofs Bagshawe († 1904) gegründet für Hauskrankenpflege; Mutterhaus in Rom; Niederlassungen außer in England und Irland auch in Italien, Malta, Nordamerika, Australien und Südafrika.

Heimbucher[2] III, S. 562 und 401; — Zu 1: Catholic Encyclopedia (New-York) V, 1909, S. 769 f. **Joh. Werner.**

Gefängnisseelsorge ¶ Seelsorge: III.

Gefängnisvereine ¶ Gefangenenfürsorge.

Gefäße, heilige, ¶ Ausstattung, kirchliche, 6.

Gefangenenfürsorge. Die vornehmlich durch den Engländer John ¶ Howard († 1790) und die englische Quäkerin Elisabeth ¶ Fry angeregte Bewegung zur Reform des in allen Ländern im Argen liegenden Gefängniswesens wurde in Deutschland besonders durch den katholischen Arzt N. H. Julius in Berlin († 1862) in theoretischer, durch den bekannten Theodor ¶ Fliedner in praktischer, durch J. H. ¶ Wichern in beiderlei Formen mit umfassender Energie aufgenommen. Die Organe, in welchen sie wirksam wurde, sind vornehmlich die Gefängnisgesellschaften, Gefängnisvereine, Vereine zur Fürsorge für entlassene Strafgefangene usw. Die erste derartige Organisation, die bis heut führende Bedeutung behalten hat, ist die von Fliedner ins Leben gerufene Rheinisch-westfälische Gefängnisgesellschaft (1828). 1898 zählte die Statistik des Zentralausschusses für Innere Mission 421 größere und kleinere Vereinigungen dieser Art mit 32 109 Mitgliedern; die meisten derselben haben nur lokale Bedeutung. Ein Teil ist konfessionell, der weitaus größere interkonfessionell; das Interesse für diese Arbeit ist auf evangelischer Seite sehr viel reger gewesen als auf katholischer; in vielen interkonfessionellen Vereinen sind die Evangelischen mit Gaben und Arbeitsleistung stark im Uebergewicht. — Die Ziele der Vereinigungen waren und sind zum Teil sehr mannigfaltig, namentlich die größeren Gesellschaften behalten das gesamte Gebiet des Gefängniswesens im Auge. Sie sorgen für die Gefangenen sowohl in der Strafzeit wie nach der Entlassung. Sie förderten die Einrichtung geregelter Gefängnisseelsorge (¶ Seelsorge: III). Wicherns Arbeiten für Anstellung von Brüdern des Rauhen Hauses als Gefängnisaufseher verliefen ohne dauernde Erfolge (¶ Wichern); die Ausbildung der Aufseherinnen fördert der Zentralausschuß für Innere Mission seit 1891 durch Unterrichtskurse. An manchen Orten sind auch Besuche der Gefangenen durch männliche oder weibliche Vereinsmitglieder eingeführt. In den Vordergrund trat aber vielfach mehr die Fürsorge für die Entlassenen, also Vermittlung von Arbeit, Aufnahme in Asyle (viele für Frauen, wenige für Männer; für letztere können die Arbeiterkolonien [¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung] als solche dienen), Verwaltung des von den Gefängnisverwaltungen an die Vereine ausgelieferten Arbeitsverdienstes aus der Strafzeit; in Preußen kann den Vereinen neuerdings die Ausübung der so in Fürsorgeaufsicht zu wandelnden Polizeiaufsicht übertragen werden. Die Arbeit ist sehr notwendig, aber auch sehr schwierig; freiwillige Helfer sind mühsam zu gewinnen; manche Vereine bedienen sich daher der Stadtmissionare und Gemeindehelfer; daß die Leitung durch Beamte des Strafvollzugs aus psychologischen Gründen wenig geeignet ist, wird noch immer nicht überall erkannt. — Auch für die Familien der Gefangenen während deren Strafzeit wirken die Vereine durch Unterstützungen und persönliche Beratung.

Gustav v. Rohden: Probleme der Gefangenenseelsorge und Entlassenenfürsorge, 1908; — Ders.: Gefangenenfürsorge (in Theodor Schäfers Evang. Volkslexikon); — Theodor Schäfer: Gefangenenfürsorge, in: RE[3] VI, S. 415 ff; — Paul Wurster: Die Lehre von der Inneren Mission, 1895, S. 301 ff; — Jahresberichte der Rheinisch-Westfälischen Gefängnisgesellschaft. **Schian.**

Gefangenschaftsbriefe des Paulus ¶ Paulusbriefe.

Gegenreformation ¶ Deutschland: II, 3, ¶ England: I, 3, usw. die anderen euroäpischen Länder.

Gegenstände, Fromme. (Mit Ausnahme der Sakramentalien.) Bei Papstaudienzen ist es Sitte, den Papst nicht nur um den Segen für die eigene Person zu bitten, sondern ihm auch G. zum Segnen vorzulegen (¶ Päpstliche Segen). Von Pius VII wird berichtet, er habe zu einem Vertrauten gesagt: „Diese guten Franzosen hätten gewünscht, daß ich ihnen Steine mit Ablässen versehe; ja sie ließen mich Taschenuhren weihen. Sie können sich wohl denken, daß ich alles weihte, was man mir darreichte, ohne nach den einzelnen G.n zu fragen, ich weihte alles, indem ich sagte: in quantum possum, soweit ich kann. Sie legten mir so viele G. in so gutem Glauben vor, daß ich sie durch meine Weigerung, sie zu weihen, nicht betrüben, mich aber auch nicht damit aufhalten konnte, alles zu untersuchen". Sofern es sich nicht um G. handelte, die den Ablaßforderungen entsprachen, und denen infolge davon der Ablaß durch den Segen gespendet wurde, wurde ihnen also für den Gebrauch der einfache Segen erteilt. In gleicher Weise segnen auch die niederen Würdenträger eine unendliche Menge von G.n, meist des täglichen Gebrauchs. Was man zum Segnen vorlegt, ist je nach den Sitten der betr. Gegenden verschieden. Dem Bischof ist, abgesehen von Kultusstätten und G.n des Kultus, die Benediktion von Telegraphen, die feierliche Benediktion von Lokomotiven und Schienensträngen bei der Eröffnung neuer Eisenbahnen vorbehalten. Uebrigens ist der päpstliche und bischöfliche Segen für solche G. seiner Wirkung nach nicht verschieden. Die Vollmacht ist die gleiche, nur daß der Papst sie für die Gesamtkirche, der Bischof für die Diözese hat. Ohne Beschränkung auf ein besonderes kirchliches Amt werden Schulen und öffentliche Bauten, aber auch Privathäuser, ehe sie in Gebrauch genommen werden, das Ehebett, Brot und Salz, Wein, sonstige Speisen, Aecker und Feldfrüchte, Kleider, Waffen u. v. a. gesegnet. Auch zur Segnung von Maschinen für elektrisches Licht findet sich im Rituale Romanum ein Formular. Die Zahl seiner Formulare zur Segnung verschiedener G. geht über 100 hinaus. Für alle darin nicht berücksichtigten G. gibt es eine benedictio ad omnia. Die auf diese Weise geweihten G. werden durch den Segen dem göttlichen Schutz beim Gebrauch empfohlen. Man nennt das eine benedictio invocativa. Sie werden aber nicht selbst zu Sakramentalien. — Anders steht es mit den G.n der Andacht, die zum frommen Gebrauch der Gläubigen ausgeteilt werden. Nicht nur ihre Segnung ist ein Sakra-

mentale, sie selbst sind dazu geworden. Vgl. über sie den Artikel ¶ Sakramentalien.

RE³ XVII, S. 381 Sakramentalien; — KL² X, Sp. 1469 Sakramentalien; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13]. W. E. Schmidt.

Geheimbünde und Geheimlehren ¶ Orden: II. Geheime Gesellschaften und ihre Lehren.

Gehenna, Geënna, Name der ¶ Hölle im Lateinischen und Griechischen, entspricht dem hebräischen, bei den Rabbinen üblichen Gê-hinnôm (aram. Gehinnâm), d. h. dem ¶ Hinnomtale. Gunkel.

Gehorsam, pädagogisch-ethisch. In allen Sprachen ist die sinnliche Wurzel von G. noch nachwirkend: es bedeutet wesentlich das Horchen, Aufmerken auf eine befehlende Stimme und darum die Unterordnung unter eine gebietende Autorität. Das ist nun die normale Haltung aller Unmündigen und auch der Mündigen auf den Gebieten, auf denen sie noch unmündig geblieben sind. So lange, führt ¶ Schleiermacher erschöpfend aus, der Geist noch nicht selbständig personifiziert ist, so lange ist G. ihm nötig, um die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit zu begründen oder wiederherzustellen. Gegenüber dem übertriebenen Freiheitsdrang der Gegenwart, der den Gegensatz: „Väter und Söhne" schon den Kindern gegenüber als Rechtfertigung der Autonomie oder Unbotmäßigkeit zur Geltung bringt und jeden blinden G. ohne Angabe zureichender Gründe verwirft, muß mit Schleiermacher jede Erörterung über die sittlichen Gründe elterlichen reinigenden Handelns abgelehnt werden. „Es ist eine wesentliche Korruption der Erziehung unserer Zeit, daß man für nötig hält, den Unmündigen die Gründe des Unsittlichen zu entwickeln und darüber mit ihnen zu raisonnieren." „Der Geist als Prinzip des einzelnen Lebens ist hier noch nicht ausgebildet; das einzelne Leben ist also auch noch nicht anzusehen als ein geistig unabhängiges und für sich bestehendes, sondern nur als integrierender Teil des Gesamtlebens, der sein eigentliches Prinzip in diesem hat. Das können wir in diese Formel zusammenfassen, daß es für Kinder keine andere Sittlichkeit gibt als den G.; denn damit ist ausgesprochen, daß nur in dem Gesamtleben, welches von den Eltern und Erziehern vertreten wird, das den Willen der Kinder leitende Prinzip liegt." Zur Begründung der Unabhängigkeit des geistigen Lebens in den Kindern ist die Entwickelung der sittlichen Gründe wohl zu empfehlen; aber es soll nicht in die Lebensmomente fallen, wo ein wiederherstellendes, reinigendes, züchtigendes Handeln nötig ist. Denn dann muß, um mit Kantschen Gedanken fortzufahren, das Gesetz schlechthin selbstverständlich, G. heischend den Kindern gegenübertreten, damit der kategorische Imperativ des: „Du sollst" sich ausbilde und den launenhaft wechselnden Wollungen des zwiespältigen Ich sich als heilige Einheit gegenüberstelle. — Aber auch im Zustand der Mündigkeit ist nun zwar kein grundloser, blinder, aber ein freiwilliger G. den Ordnungen und Autoritäten des Lebens gegenüber zu fordern. Denn die Freiheit schließt nicht die Abhängigkeit von Autoritäten und Ordnungen aus, fordert nur, daß sie frei bejaht und frei befolgt werden. Das Prinzip des Protestantismus: Gewissens- und persönliche Bestimmungsfreiheit des Individuums lehnt nur einen gezwungenen, überzeugungslosen G. ab, nicht aber den freien Anschluß an selbst gewählte, sittlich begründete Autoritäten. Es wäre für die Volkspädagogik von großer Bedeutung, wenn der G. in diesem Sinne der Unterordnung unter frei gewählte Autoritäten wieder als Fundament aller Selbsterziehung auch der Mündigen erkannt würde, und Fachautoritäten gegenüber auch ein Anschluß ohne überzeugende Gründe möglich erschiene, statt daß jedem die volle Autonomie auch zum „Narr sein auf eigene Hand" im Gebiet der Wissenschaft und Kunst, der Technik und Fachbildung angewöhnt wird. Die wenigsten können für sich ein Ganzes bilden; so ist kein besserer Gebrauch ihrer Freiheit zu denken als der Anschluß an ein Ganzes und an Ganze über ihnen. — Auf dem Gebiet der Religion hat der G. bei vollster Mündigkeit bleibende Bedeutung. Nicht bloß, weil wir Gott und seinen Vertretern gegenüber stets im Verhältnis der schlechthinigen Abhängigkeit bleiben, sondern auch, weil seinem heiligen Willen, dem befehlenden wie dem zumutenden gegenüber nichts anderes denkbar ist, als demütige Unterordnung. Wenn Paulus Röm 1 $_5$ den „Gehorsam des Glaubens" als Grundlage der evangelischen Verkündigung und des öfteren als Aufnahmeorgan der Religion bezeichnet, so liegt darin die tiefe Wahrheit, daß wir in der Religion nur so viel besitzen, als wir dankbar empfangen, weil ja alle Religion nur wie die Hand ist, welche die Offenbarung ergreift, die vor ihr da ist, daß wir nur dann freie Söhne Gottes werden, wenn wir gehorsam geworden sind der Wahrheit, die uns überwältigt. Das schließt wahrlich nicht Gefangennehmung der Vernunft unter das Dogma ein, wohl aber ein williges Sichöffnen und Wirkenlassen der göttlichen Gnade. So ist der Glaube G. und aller Unglaube im tiefsten Sinn Ungehorsam, wie Paulus denn beide Begriffe mit demselben Wort bezeichnet. Jak 1 $_{19-21}$ enthält eine tiefe Wahrheit, wenn es die Warnung vor raschem Zufahren und Dreinreden und die Mahnung zu sanftmütigem Aufnehmen des Wortes zusammenstellt; denn nichts betrügt uns so sehr um den Segen der Offenbarung, als wenn wir nicht immer wieder uns in ¶ Gelassenheit ihm hingeben und seine Aussaat erst tief in die Seele fallen lassen, ehe wir darüber reflektieren und davon reden. Das Geheimnis tiefer Frömmigkeit fand auch Carlyle in dem wunderbaren, tiefen Schweigen vor dem Gott, der sich offenbart. Und die neuere Religionspsychologie erkennt immer klarer die gewaltige Bedeutung der Unterordnung und Selbstaufgabe (self-surrender) neben den willkürlichen und bewußten Akten nicht bloß für die Bekehrung, auch für die Entfaltung des religiösen Lebens. So wird gewiß wieder die Zeit kommen, wo man auch auf freierer Seite den G., das Hinnehmen auf Autorität, das Wirkenlassen, ohne nach Grund zu fragen, darum auch das schlichte Erzählen und Darstellen der heiligen Dinge statt des ewigen Fragens und Antwortens als die Grundlage aller religiösen Erziehung erkennen und üben wird.

Fr. Schleiermacher: Die christliche Sitte, 1884, S. 219 ff: Die Hauszucht, und Beilage B § 9 u. 14; — Carlyle: Helden und Heldenverehrung, 1897[2]; — F. W. Robertson: Predigt über „Gehorsam, das Organ der Religion" (in: Sermons, preached at Brighton, II. Series), 1883; — W. James: Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung, übers. von Wobbermin, 1907, S. 200 ff. Baumgarten.

Gehorsam Christi ¶ Werk Christi.

Geibel, 1. Emanuel (1815—1884), als religiöser Dichter, ¶ Religiöse Dichtung unserer Zeit.

2. Johannes (1776—1853), der Vater des Dichters Emanuel G., reformierter Pfarrer in Lübeck von 1797—1847. Durch den Verkehr mit Jacobi in Eutin und durch das Studium der Bibel gelangte er zu einer tiefen innerlichen Erfassung des Evangeliums von Christo und der rechtfertigenden Gnade, die er nun in hinreißender begeisternder Sprache verkündigte. Er trat in die Reihe der großen reformierten Prediger Deutschlands, eines ¶ Menken, G. D. ¶ Krummacher, W. ¶ Krafft u. a. ein, die den Bann des Rationalismus gebrochen und das Erwachen eines neuen religiösen Lebens zu Anfang des 19. Jhd.s angebahnt haben.

RE³ VI, S. 423 ff. **Hadorn.**

Geiger, 1. Abraham (1810—1874), jüdischer Gelehrter, von 1834 an Rabbiner in Wiesbaden, Breslau, Frankfurt a. M. und Berlin; vertritt mit seiner rücksichtslosen Kritik, auch der Bibel, die Linke der moderneren jüdischen Theologie, wie Samson Raphael ¶ Hirsch die Rechte und Zacharias ¶ Frankel die Mittelpartei. Gab 1835—1844 die „Wissenschaftliche Zeitschrift für die jüdische Theologie" heraus. Doch war die Zeit für G.s radikale Kritik noch nicht reif. Seit 1870 in Berlin an der „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums".

Seine Werke handeln z. T. über das Judentum des Mittelalters; aus Vorträgen entstanden ist die Schrift: Das Judentum und seine Geschichte, 3 Bde., 1864—71, I 1865²; — Bedeutsam sind auch: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judentums, 1857; — Sadduzäer und Pharisäer, 1863, u. a. — Genaueres in seinen „Nachgelassenen Schriften", herausgegeben von Ludwig Geiger, 5 Bde., 1875—78; — Vgl. auch ‡ M. Philippson: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I, 1907, S. 179 ff; — ‡ M. Brann: Geschichte der Juden und ihrer Literatur II, 1899², S. 450 ff; — ‡ F. Heman: Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems, 1908, S. 536. **Fiebig.**

2. Franz (1755—1843), katholischer Theologe, geb. zu Harting bei Regensburg, wurde Franziskaner, war als Lehrer an verschiedenen Anstalten Süddeutschlands und der Schweiz tätig, seit 1792 als Professor der Theologie in Luzern. Persönlich ernst und fromm, wurde er durch ausgedehnte briefliche und schriftstellerische Tätigkeit der Hauptförderer der Restauration des Katholizismus in der Schweiz, bekämpfte die Freimaurerei und den Protestantismus aufs eifrigste. Obwohl der Luzerner Nuntius und Pius VII ihn hoch schätzten, erreichten es seine Gegner 1819, daß er von seiner Professur entfernt und auf sein Kanonikat beschränkt wurde; in Predigten und Flugschriften hat er sich auch weiterhin als Vertreter eines strengen Katholizismus betätigt.

G.s sämtl. Schriften sind in 8 Bänden 1824—1839 herausgegeben worden. — Ueber G.: KL² V, S. 186; — RE³ VI, S. 425 ff. **M.**

Geijer, Erik Gustaf (1783—1847), schwedischer Historiker, der zugleich als Denker und Dichter einen starken Einfluß auf das geistige und religiöse Leben seines Volkes ausgeübt hat. Seit 1810 Dozent in Upsala, dann einige Jahre am Reichsarchiv in Stockholm tätig, seit 1815 wieder in Upsala und hier von 1817 bis zu seiner Emeritierung 1846 († 23. April 1847 in Stockholm) als Professor der Geschichte wirkend, war und blieb G. von Beruf Historiker; als solcher durch scharfe Kritik und edle Darstellungsweise sich auszeichnend, hat er die Entwickelung der neueren schwedischen Geschichtsschreibung und den in Schweden besonders ausgebildeten Sinn für Geschichte wesentlich gefördert; seine historischen Hauptwerke sind Svea Rikes häfder (nur Bd. I, 1825), die bis zum Thronverzicht der Königin ¶ Christine reichende Geschichte des schwedischen Volkes (Svenska folkets historia, Bd. 1—3, 1832—36; deutsch von Leffler, 1832—36) und „Konung Gustafs III efterlemnade papper" (3 Bde., 1843 ff; deutsch 1843 ff). Wie weit aber G.s Wirken und Bedeutung sich über den Umkreis seiner Berufstätigkeit hinaus auf das religiöse und kulturelle Gebiet erstreckte, erhellt daraus, daß ihm der König 1834 das Bischofsamt über das Stift Värmland (G.s Heimat) anbot, und daß man seine Bedeutung mit der Schleiermachers für Deutschland, seine Persönlichkeit mit der Goethes hat vergleichen dürfen. Jenes Angebot hat G. abgelehnt. Das Geheimnis seines weiten und tiefen Einflusses lag in der kernhaften gesunden Frische und Selbständigkeit und in der Universalität seiner Persönlichkeit. Der Historiker war zugleich Religions- und Geschichtsphilosoph, Dichter und Komponist und (seit ca. 1838: liberaler) Politiker; bei und vor allem aber beschäftigten ihn die Probleme des religiösen Lebens. Als junger Mann gehörte er neben ¶ Tegnér zu den führenden Geistern der gegen die Verstandesaufklärung gerichteten Bewegung, die in dem von G. 1812 in Stockholm gestifteten „Gothischen Bund" einen Sammelpunkt hatte; sein Büchlein „Ueber falsche und wahre Aufklärung mit Rücksicht auf die Religion" (1811; Ausgabe von 1842 mit wichtigem Anhang) hat in Schweden eine ähnliche Bedeutung und Wirkung gehabt, wie Schleiermachers „Reden über die Religion" in Deutschland. G. ist, weil er sich sowohl der dogmatischen Orthodoxie wie dem pietistischen Gefühlschristentum gegenüber ablehnend verhielt, oft selbst als Rationalist bezeichnet worden; er ist das so wenig und so sehr wie Schleiermacher; mit seiner religiösen Gedankenwelt vertritt er einen damals neuen Typus der Frömmigkeit, deren Lebendigkeit und Eigenart sich namentlich auch in seinen „Demut und männliche Anbetung, Dankbarkeit und starkes Vertrauen" atmenden religiösen Liedern offenbart. Schon 1812 veröffentlichte er „Försök till Psalmer", von denen einige in das schwedische Gesangbuch aufgenommen sind; seine Gedichte, die er z. T. selbst in Musik gesetzt hat, sind als „Skaldestycken" (1835 ff) erschienen (Auswahl, deutsch von Arentsschildt, in Reclams „Universal-Bibliothek"). In seinen philosophischen Jugendschriften von Schelling abhängig, betonte er in seiner ausgereiften Religions- und Geschichtsphilosophie, wie sie besonders in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Menschheit (Föreläsningar öfver menniskans historia, aus dem Nachlaß hrsg. von Ribbing, 1856) vorliegt, das „Prinzip der Persönlichkeit" (vgl. Ue¹⁰ IV, S. 599); nahe verwandt sind ihm zwei eigenartige und einflußreiche religiöse Denker des neueren Schwedens, W. ¶ Rydberg und P. ¶ Wikner. G. hat selbst von sich gesagt, er sei weder ein Kirchenchrist noch ein Bibelchrist, aber doch so viel Christ, daß er Erbauung finden könne sowohl in der Kirche, wie in der Bibel; er hat sich „einen Christen auf eigene Hand" genannt, der „ein nach dem göttlichen Reich der Wahrheit Suchender" sei. Dementsprechend ist auch sein Einfluß we-

niger ein im kirchlichen Leben Schwedens meßbarer, als vielmehr ein das religiöse Leben im weiteren Sinne befruchtender gewesen.

G.s Gesammelte Werke (Samlede skrifter) sind 1849—55 in 13 Bdn., in neuer Ausgabe (mit Biographie) 10 Bde., 1873—82 erschienen. Einen Beitrag zur eigenen Lebensgeschichte gab G. in „Minnen", 1834^2; — Biographien von J. Hellstenius, Stockholm 1876; J. Nielsen, Odense 1902; L. Wahlström, Stockholm 1907; — Ur Geijers brefväcsling, 1903; — RE^3 XVIII, S. 39 f. **Joh. Werner.**

Geiler, Johannes (1445—1510), berühmter Prediger, geb. in Schaffhausen, nach des Vaters baldigem Tode im Hause seines Großvaters in Kaysersberg im Ob.-Elsaß aufwachsend (daher G. von Kaysersberg genannt), bezog 1460 die Universität Freiburg, wo er Philosophie studierte und lehrte, um sich sodann hier und seit 1471 in Basel der Theologie zuzuwenden. Nachdem er in Basel über scholastische Theologie zu lesen begonnen, wurde er 1476 als Professor nach Freiburg berufen und ließ sich 1478, im Begriffe, eine Predigerstelle in Würzburg anzutreten, in ¶ Straßburg festhalten, wo die Stelle eines Münsterpredigers für ihn begründet wurde, die er bis zu seinem Tode innehatte. — Die ungemeine Berühmtheit, der sich G. als Prediger bei seinen Zeitgenossen zu erfreuen hatte, beruhte einmal in der volkstümlichen, humorvollen, bis zum Burlesken derben und drastischen Art seines ganz in urwüchsiger Volkssprache sich bewegenden Vortrags, sodann in dem hohen sittlichen Ernst, mit dem er die Schäden der Kirche, insbesondere die Verweltlichung und Entsittlichung von Geistlichkeit und Mönchtum, selbst vor Kaiser Maximilian mit unerschrockenem Freimut geißelte. Weit entfernt, damit ein Vorläufer der Reformation zu sein, ist G. in seiner hauptsächlich auf ¶ Gerson fußenden scholastischen Theologie ohne jede Originalität, ein Vertreter mittelalterlich-katholischer Kirchlichkeit und Weltanschauung. War er mit seinen Freunden ¶ Wimpfeling und Sebastian ¶ Brant, über dessen „Narrenschiff" er predigte, Vertreter eines streng kirchlich konservativen ¶ Humanismus und in diesem Sinne auf Hebung des Schulwesens bedacht, so stand er dem sonstigen Humanismus sehr mißtrauisch gegenüber. Er endete in resignierter Stimmung, weil sich von seinen Reformforderungen fast nichts durchsetzen ließ.

RE^3 VI, S. 427—32; — ADB VIII, S. 509 ff; — R. Cruel: Geschichte der deutschen Predigt, 1879, S. 538 ff. **Anrich.**

v. Geissel, Johannes (1796—1864), katholischer Theologe, geb. zu Gimmeldingen (Pfalz), Priester seit 1818, 1836 Bischof von Speyer, 1842 als Koadjutor Droste-Vischerings (¶ Kölner Kirchenstreit) Administrator des Erzbistums Köln, 1845 Erzbischof von Köln, 1848 Vorsitzender der deutschen Bischofsversammlung in Würzburg, 1850 Kardinal, erfolgreicher Vertreter ultramontaner Tendenzen, erreichte 1850, daß die Regierung auf das ¶ Plazet verzichtete.

Schriften und Reden G.s hat Dumont herausgegeben (4 Bde., 1876^2). — Von G.s Dichtungen ist am bekanntesten geworden: Der Kaiserdom zu Speyer, 3 Bde., 1876^2. — Ueber G.: Otto Pfülf: Kardinal von G., 2 Bde., 1895/96. **M.**

Geißler ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, C 1, ¶ Flagellanten.

Geist. Uebersicht.

Die Stichwörter sind in folgender Reihenfolge geordnet: Geist und Geistesgaben im AT, Geist und Geistesgaben im NT; — Geist, heiliger (¶ Dreieinigkeit); — Geist, heiliger, relig. Genossenschaften und Ritterorden; — Geist des Menschen; — Geister, Engel, Dämonen im AT, Judentum und NT; — Geistlicher usw.

Geist und Geistesgaben im AT. Mit G. übersetzen wir im AT den hebräischen Ausdruck rûach, mit dem sich der hebräische Ausdruck nephesch (meist mit „Seele" wiedergegeben) so weit berührt, daß beide als die Bedingung der Tatsachen des menschlichen Lebens gelten (¶ Mensch im AT). Will man sich vom Wesen der rûach eine Vorstellung machen, so geht man am besten davon aus, daß im Gegensatz zur nephesch, die ursprünglich der Atem ist (vgl. Hiob 41$_{13}$), rûach von Hause aus den Hauch, d. h. nicht bloß den Lebenshauch (I Mose 6$_{17}$ 7$_{15}$ Jes 11$_{4}$ 42$_{5}$), sondern auch den Lufthauch, d. h. den Wind bezeichnet. Dem entspricht es, daß die rûach in einer großen Zahl von Fällen dem Menschen als etwas Gegenständliches gegenübertritt, dessen Machtwirkungen, großenteils unheimlichen oder wenigstens geheimnisvollen, er sich nicht zu entziehen vermag. So kann die rûach den Menschen „stoßen" und „treiben" (Richt 13$_{25}$), ihn fortraffen, wie der Wind ein Blatt fortträgt (I Kön 18$_{12}$ II 2$_{16}$ Ezech 3$_{12.\,14}$ 8$_{3}$ 11$_{1.\,24}$ 37$_{1}$ 43$_{5}$ Aeth. Henoch 71$_{5}$; im NT Mrk 1$_{12}$ und Parallelen Apgsch 8$_{39}$). Der Mensch ist ihr gegenüber durchaus willenlos, sie überkommt ihn als Uebermacht (IV Mose 5$_{14.\,30}$ 24$_{2}$), überfällt ihn (Ezech 11$_{5}$) oder springt auf ihn (Richt 14$_{6.\,19}$ 15$_{14}$ I Sam 11$_{6}$); sie zieht ihn an, wie man ein Kleid anzieht (Richt 6$_{34}$ I Chron 12$_{18}$). In allen Fällen stammt diese rûach von Gott, der sie gibt (II Kön 19$_{7}$ Pslm 51$_{12}$), und es handelt sich bei dieser „Begeisterung", die freilich für ein antikes Denken ganz anders konkrete Vorstellungen weckt, als wir sie mit einem derartigen Ausdruck zu verbinden vermögen, zunächst nur um augenblickliche, vorübergehende Zustände, die für den Menschen eine gewaltige Lebenserhöhung bedeuten und ihn zu Taten oder Worten befähigen, die weit über das Gewöhnliche hinausliegen. Der Art sind die Heldentaten, die ein ¶ Simson, vom Geiste erfaßt, zu vollbringen vermag (Richt 14$_{6.\,19}$ 15$_{14}$ ff), der Art überhaupt die kriegerischen Ruhmestaten gewisser Richter (Richt 3$_{10}$ 6$_{34}$ 11$_{29}$), auch eines ¶ Saul (I Sam 11$_{6}$ ff); aber nicht minder die außergewöhnliche Befähigung zur Leitung des Volkes (IV Mose 11$_{17.\,25}$ ff), zu einem Rechtsurteil in einem verzweifelten Falle (Susanna $_{45}$), zur Deutung von Träumen und anderer verborgener Dinge (I Mose 41$_{38}$ vgl. Dan 4$_{5\,f.\,15}$ 5$_{11}$), zu höherem Wissen und Weissagung (JSir 48$_{24}$ Aeth. Henoch 91$_{1}$ Jubiläen 31$_{12}$ IV Esra 14$_{22}$). Ueberhaupt sind alle Zustände prophetischer Ekstase (I Sam 10$_{6.\,10}$ ff 19$_{20.\,23}$), Zungenreden (IV Mose 11$_{25}$ ff), Wundermacht aller Art (¶ Wunder im AT), wie z. B. die eines ¶ Elisa (II Kön 2$_{9-15}$), von der rûach bewirkt. Der Prophet ist der Geistbesessene (Hos 9$_{7}$ Micha 3$_{8}$ Jes 61$_{1}$ vgl. 30$_{1}$ Sach 7$_{12}$). Als „Pneumatiker" fühlt er zu Dingen und Worten den Antrieb, wozu dem Alltagsmenschen die Macht fehlt, und ragt hoch über ihn hinaus. „Bestände doch das ganze Volk aus Gottbegeisterten, daß Jahve seinen G. über sie kommen ließe"! kann Mose (IV Mose 11$_{29}$ ¶ Eldad und Modad) sagen, ein Wunsch, den eschatologische und apokalyptische Erwartung in Erfüllung gehen sieht (Jes 32$_{15}$ Joel 3$_{1}$ ff). Wehe aber, wo der G. den Menschen zum Bösen überkommt,

wie den ¶ Saul, dessen trübe Stimmungen auf solche Geistbesessenheit zurückgeführt werden (I Sam 16$_{14}$ ff vgl. Jes 29$_{24}$)! Auch daß die Lüge in Gottes Namen aus einem spricht, ist Geisteswirkung, aber Wirkung eines Lügengeistes (I Kön 22$_{23}$). Aehnlich kann von einem bösen Geist die Rede sein, der Zwietracht wirkt (Richt 9$_{23}$) oder Feigheit (Jer 37$_{7}$ II Kön 19$_{7}$), von einem G. der Eifersucht (IV Mose 5$_{14.\ 30}$), der Verkehrtheit (Jes 19$_{14}$), der Verblendung (Pslm Salomos 8$_{14}$), der Unreinheit (Sach 13$_{2}$), der Hurerei (Hos 4$_{12}$ 5$_{4}$), aber auch des Tiefschlafs (Jes 29$_{10}$), des Gerichts und der Vernichtung (4$_{4}$). Und immer will das weit konkreter gefaßt sein, als wenn wir uns etwa ähnlicher Ausdrücke bedienen. Es gibt Fälle, wo sich die Auffassung einer persönlichen nähert (¶ Geister, Engel, Dämonen); aber im allgemeinen denkt man sich den G. als eine Kraft, die aber zugleich in materieller Form vorgestellt wird; besonders beliebt ist die Vorstellung, daß er eine Art Flüssigkeit sei, er wird „ausgegossen" (Jes 29$_{10}$ 32$_{15}$ Ezech 39$_{29}$ Joel 3$_{1}$ Sach 12$_{10}$; vgl. namentlich auch die lehrreiche Stelle IV Esra 14$_{39}$ f). Aus dieser materiellen Auffassung erklärt sich, daß der Geistesbesitz etwas Ansteckendes ist (Saul unter den Propheten I Sam 10$_{5}$ ff. $_{10}$ ff), und daß er durch Handauflegung weitergeleitet werden kann (IV Mose 27$_{18.\ 20.\ 23}$ V 34$_{9}$). — Die Wirkungen der rûach sind ursprünglich durchaus spontane, so daß sie, wie bereits erwähnt, nur vorübergehende Zustände schaffen: daher überkommt die rûach den Propheten immer wieder neu, wie auch der böse Geist Saul nur zeitweise gefaßt hält, um durch Davids Spiel stets wieder vertrieben zu werden (I Sam 16$_{23}$). Es bezeichnet schon einen Vorzug des ¶ Messias, daß nach bekannter Weissagung (Jes 11$_{2}$) der Jahvegeist, d. h. der G. der Weisheit und der Einsicht, des Rates und der Kraft, der Erkenntnis und der Jahvefurcht ständig auf ihm ruhen soll. Aber es ist auch unschwer verständlich, daß, wo man die von außen kommende rûach einmal vom Innern des Menschen Besitz ergreifen läßt (Ezech 2$_{2}$ 3$_{24}$), sie sich gelegentlich überhaupt zum geistigen Prinzip im Menschen zu entwickeln vermag. Noch leitet man dabei vorzugsweise Eigenschaften von ihr ab, die über das Mittelmaß hinausragen, wie z. B. besondere Kunstfertigkeit (vgl. II Mose 28$_{3}$ 31$_{2}$ ff 35$_{31}$ f). — Werden in diesem und in einigen der oben erwähnten Fälle nicht mehr bloß physische, sondern schon in unserm Sinne geistige Wirkungen auf die rûach zurückgeführt, so ist der Schritt nicht mehr groß, wenn eine höher entwickelte Zeit von ihr auch geistliche, d. h. sittliche und religiöse Wirkungen, die Kraft zum Guten, die Möglichkeit Gott wohlgefälliger Leistungen usw. ableitet (vgl. IV Mose 14$_{24}$ Ezech 11$_{19}$ f 36$_{27}$ Pslm 143$_{10}$). In diesem Sinne fleht das tiefe Gebet des Psalmisten Pslm 51$_{12}$ f um einen neuen festen G. und bittet Gott, seinen „heiligen G." nicht von ihm zu nehmen (der Ausdruck „heiliger G." findet sich innerhalb des AT sonst nur noch Jes 63$_{10}$ f zur Bezeichnung des Offenbarungsgeistes, der wie ein selbständiges Wesen, eine göttliche ¶ Hypostase in der Leitung des Volkes beim Auszug tätig war; vgl. sonst Pslm Salomos 17$_{37}$). Es ist also, wie man sieht, nur selten (höchstens Jes 32$_{15}$ Sach 12$_{10}$ mögen hinzugenommen werden), daß sich die Wirkung der rûach als unmittelbar sittliche oder religiöse darstellt. — Daneben ist allerdings einer Reihe zum Teil älterer, besonders aber jüngerer (wohl auf selbständiger Begriffsentwickelung beruhender) Stellen zu gedenken, in denen die rûach geradezu als Trägerin der menschlichen Empfindung und Gesinnung, als Sitz der Affekte (namentlich Zorn, Ungeduld und dergl.) erscheint (vgl. z. B. I Mose 41$_{8}$ II Mose 6$_{9}$ 35$_{21}$ V Mose 2$_{30}$ Ezech 3$_{14}$ 11$_{5}$ 21$_{12}$ I Chron 5$_{26}$ 28$_{12}$ Prd Sal 3$_{19}$, in späteren Schriften z. B. Susanna $_{64}$, Himmelfahrt Moses 11$_{16}$ Jubiläen 25$_{1.\ 7.\ 19}$ usw.). Damit wird die rûach geradezu zu einem Wesensbestandteil des Menschen, und wie völlig sie gelegentlich als solcher angesehen wird, zeigen Worte wie Ezech 13$_{3}$, wo von Propheten die Rede ist, die ihrem G. nachgehen, statt der göttlichen Inspiration zu folgen, oder 18$_{31}$, wo die Juden aufgefordert werden, sich selber einen neuen G. zu schaffen (vgl. noch z. B. Aeth. Henoch 71$_{11}$ Röm 8$_{16}$). Je mehr so die rûach zum Wesen des Menschen gerechnet wird, um so mehr muß sich der Unterschied zwischen ihr und der nephesch als dem eigentlichen Lebensprinzip verwischen, und das Seelisch-Geistige im Menschen wird als Ganzes dem Sinnlich-Körperlichen gegenübergestellt (¶ Fleisch und Geist ¶ Mensch im AT). Das nähert die spätjüdische Auffassung der griechischen an, unter deren Einfluß man auch jüdischerseits, und nicht bloß auf alexandrinischem Boden, gelegentlich bis zu förmlichem Dualismus fortgeschritten ist (vgl. Weish 9$_{15}$ IV Esra 7$_{88}$, ¶ Essener).

Außer den Darstellungen der at.lichen Theologie und Religionsgeschichte: Hans Hinrich Wendt: Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, 1878; — A. Westphal: Chair et Esprit, 1885; — Justus Koeberle: Natur und Geist nach der Auffassung des AT, 1901; — Adolphe Lods: La croyance à la vie future I, 1906, S. 43—72; — Paul Torge: Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im AT, 1909, S. 1—42; — Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, 1906, S. 459 ff; — Hermann Gunkel: Die Wirkungen des h. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, (1888) 1909².

Bertholet.

Geist und Geistesgaben im NT.

1. Der Geist als die Kraft der zukünftigen Welt; — 2. Die dynamischen Wirkungen des Geistes; — 3. Der Geist und das Leben; — 4. Der Geist und Christus; — 5. Der Geist und die Taufe; — 6. Der Geist und die Kirche; — 7. Der Geist als Person.

1. Die Apostelgeschichte erzählt von der Ausgießung des hl. G.es als dem Anfang und dem Ursprung der christlichen Kirche (Apgsch 2$_{1}$ ff). Wenn hier auch auf einen bestimmten Tag und in einen wunderbaren Akt zusammengedrängt ist, was sich in unmerklicher Entwicklung aus dem Dunkel der Geschichte zum Licht emporgerungen hat, so hat doch die Erzählung darin Recht, daß das eigentlich Neue im religiösen Besitzstande der ersten christlichen Gemeinden in der Gewißheit des Geistesbesitzes lag. Der hl. G. war die Gabe, die jeder empfangen sollte, der durch die Taufe Christ wurde (Apgsch 2$_{38}$ vgl. Gal 3$_{2}$). — Diese Ueberzeugung beruhte auf zwei Voraussetzungen: erstens auf der Tatsache, daß man in der Gemeinde Erlebnisse hatte und Erfahrungen machte, die allgemein als Wirkungen des G.es angesehen wurden; zweitens auf der Lehre, daß der hl. G. das von Gott verheißene eschatologische Heilsgut sei. Das Zusammenwirken beider Voraussetzungen hat die nt.liche Lehre vom G.

und seinen Gaben gestaltet. Natürlich mußte man die Wirkungen des G.es erst irgendwie erleben, ehe man seines Besitzes gewiß und sich der Erfüllung der Verheißungen Gottes bewußt werden konnte. Sie bilden daher die grundlegende Voraussetzung. Auch Petrus schließt in der Pfingstgeschichte von dem Erlebnis des Wunders auf den G. Gottes als den Urheber desselben. — Es ist aber zu beachten, daß im Verlauf der Erzählung nicht die im Zungenreden bestehende Wirkung des G.es als die Hauptsache erscheint, so sehr dasselbe auch ins Wunderbare (Erdbeben, Feuerflammen, Sprachenwunder) gesteigert ist. Vielmehr erklärt Petrus Apgsch 2_{16} ff die Ausgießung des hl. G.es als Erfüllung dessen, was durch den Propheten Joel (3_{1} ff) für „die letzten Tage" geweissagt sei. Das Wunder selbst spielt keine Rolle mehr; es dient nur zur Feststellung der Tatsache; die Hauptsache ist der Schluß, daß die Weissagung zur Erfüllung geworden, daß die letzten Tage der alten Welt gekommen seien und somit der neue Aeon (Weltzeit) mit Macht hereinbreche. Das ist aber ein Schluß, der nicht aus den Wirkungen des G.es an sich gezogen werden konnte, sondern auf einer fertigen Lehre vom G.e beruht, die schon aus dem Judentum stammt: und diese Lehre hat den feststehenden Gesichtspunkt geliefert, unter dem das Urchristentum selbst den G. erlebt und betrachtet hat. Ein wirklich geschichtliches Verständnis der Bedeutung des hl. G.es im Urchristentum läßt sich daher nicht allein aus der Beobachtung seiner Wirkungen gewinnen, sondern nur, wenn man ihn zugleich als eschatologisches Heilsgut versteht (¶ Eschatologie: III). Die eschatologische Auffassung des G.es hat erst seinen Wirkungen den religiösen Wert für den Glauben der Urgemeinden gegeben; sie hat auch die Erzählung von seinen Wirkungen stark beeinflußt, ja zum guten Teile, wie z. B. die Pfingstgeschichte und viele Wunder, erst geschaffen; sie hat vor allem die christliche Weiterbildung der Lehre vom G. bedingt und bewirkt. Die eschatologische Anschauung vom G. im späteren Judentum tritt uns besonders in der Ueberzeugung entgegen, daß die Gegenwart ohne G.esgaben sei I Makk 9_{27} vgl. 4_{46} 14_{41} Pslm 74_{9}. „Die Propheten haben sich schlafen gelegt" heißt es Apok Bar $85_{1.3}$. Auch nach Josephus (c. Apion. I_{41}) gibt es keine prophetische Lehre mehr, und nach dem Talmud fehlt der hl. G. mit vier andern Dingen im zweiten Tempel. Besonders bezeichnend tritt diese Anschauung darin zu Tage, daß alle prophetische und apokalyptische Schriftstellerei unter fremdem Namen auftritt. Man wagte nicht mehr, im eigenen Namen zu prophezeien, weil man sich den Besitz des G.es nicht zuschreiben durfte. Erst der Messias, der selbst als Träger des G.es gedacht ist (Pslm Sal 17_{37} 18_{7} Hen 49_{3} 62_{2} vgl. Jes 11_{2}), wird den G. auch auf die Gläubigen ausgießen (Test XII Patr Levi 18 Juda 24). Entsprechend hat sich auch die christliche Auffassung gebildet. Nach Joh 7_{39} war vor der Verklärung Jesu noch kein hl. G. vorhanden. Erst der Auferstandene haucht ihn seinen Jüngern ein Joh 20_{22}. Selbst der gewaltige Bußprediger am Jordan tauft nur mit Wasser; die G.estaufe findet erst durch den Messias statt Mtth 3_{11} Apgsch $1_{5.8}$ 2_{1} ff. Die Johannesjünger in Ephesus wissen noch nicht, daß hl. G. da ist Apgsch 18_{1} ff. Hier ist also in der Theorie eine scharfe Scheidung zwischen vorchristlicher und christlicher Zeit gemacht: die Juden erhofften den G. in der Endzeit; die Christen waren überzeugt, ihn zu besitzen und damit in der neuen Zeit zu stehen. Die Pfingstgeschichte ist aus dieser Theorie entstanden und will den Wendepunkt genau festlegen. In Wirklichkeit war freilich weder das Judentum so geistverlassen, wie es sich selber vorkam, noch das Christentum so geisterfüllt, wie es die Theorie erforderte. Jenes ergibt sich, von Einzelheiten abgesehen, vor allem aus der Tatsache der apokalyptischen Schriftstellerei selbst. In den christlichen Gemeinden aber waren nicht alle Glieder auch Pneumatiker = Geistbegabte (Apgsch 5_{1} ff I Kor 3_{1} ff), und manche nt.lichen Erzählungen von G.eswirkungen sind erst auf Grund dieser Theorie entstanden. Diese Theorie selbst ist lediglich aus der eschatologischen Wertung des G.es als der Kraft der zukünftigen Welt erwachsen. Um diese Vorstellung als Voraussetzung der christlichen Lehre vom G. recht zu verstehen, müssen wir uns kurz ihre Entstehung klar machen. — Die Lehre vom G. hängt religionsgeschichtlich mit dem allgemein verbreiteten Volksglauben zusammen, nach dem „alle außergewöhnlichen Erscheinungen in Natur und Menschenleben auf die Wirkung von Geistern zurückgeführt werden, die in dem betreffenden Objekt hausen und selbständig handeln" (Pfleiderer); ¶ Geister, Engel, Dämonen. Im AT erscheint dieser Glaube mit dem alles umfassenden Gottesglauben derart verbunden, daß der G. oder die G.er von Gott ausgehend und in seinem Dienste stehend gedacht werden (¶ Geist und Geistesgaben im AT). Wie sehr hier der Gottesglaube alles an sich zog, erkennt man besonders daraus, daß in alter Zeit auch Schädliches und Böses von Gott abgeleitet wurde. So erhält Saul „einen bösen G. von Gott" I Sam 19_{9} 16_{14} ff 18_{10}. Selbst der ¶ Satan erscheint anfangs, als seine Vorstellung in Israel aufkam oder eindrang, im Dienste Gottes (Hiob 1). — In dieser Beziehung trat nun aber später ein gewaltiger Umschwung ein, der in dem Vergleich von II Sam 24_{1} mit I Chron 21_{1} zum ersten Male deutlich hervortritt. Denn während es dort Gott selbst ist, der den David zur Sünde der Volkszählung reizt, ist es hier der Satan als Widersacher Gottes. Ihm fallen nun je länger je mehr alle schädlichen und bösen G.er als „Dämonen" zu. Der G. Gottes dagegen wird zum „heiligen G." Jes $63_{10.11}$ Pslm 51_{13}. Wenn auch dieser Gegensatz im Judentum nie so zum grundsätzlichen Dualismus geworden ist wie im Parsismus, aus dem er höchst wahrscheinlich stammt, so wird doch auch hier der Teufel wie später im Christentum zum Gott dieser Welt (II Kor 4_{4}), die er mit seinen Scharen, den bösen Geistern und Dämonen, beherrscht und in unwürdiger Knechtschaft hält vgl. Eph 6_{12}. Doch über der dunklen Erdenwelt lagert die lichte Himmelswelt, bestimmt, dereinst am Ende der Tage siegreich hervorzubrechen und an die Stelle der alten Welt zu treten. Und die Kraft, das Element, das Wesen dieser Himmelswelt ist der G. Wenn Gott etwas von diesem G. den Menschen sendet, so ist das „die himmlische Gabe" und der Mensch bekommt „die Kräfte der himmlischen Welt zu schmecken" Hebr 4_{5} f vgl. Barnabasbrief 1_{7}. Diese Anschauung beherrscht das ganze NT. Auch nach Hebr 2_{3} f sind die „Austeilungen des hl. G.es" Gottes Zeugnis dafür, daß das Heil seinen Anfang genommen hat. Paulus setzt I Kor $15_{40.46}$ die Ausdrücke „geistig" und „himmlisch" parallel.

Christus ist als „der lebenschaffende G." „der Mensch vom Himmel". Das Beiwort „geistlich" (geistig) bezeichnet daher nicht nur das, was vom G. gewirkt ist, wie geistliche Gaben Röm 1$_{11}$ I Kor 12$_{1}$ 14$_{1}$, Güter Röm 15$_{27}$ I Kor 9$_{11}$, Lieder Kol 3$_{16}$ Eph 5$_{19}$, Weisheit Kol 1$_{9}$ und dergl., sondern auch Dinge, die vom Himmel stammen und das Wesen der zukünftigen Welt an sich tragen. So kennt Paulus „geistliche Leiber" I Kor 15$_{44. 46}$ vgl. II Kor 5$_{1}$, „geistliche Speise" I Kor 10$_{3}$ vgl. Joh 6$_{31}$, einen „geistlichen Trank" und „geistlichen Fels", den er mit Christus gleichsetzt I Kor 10$_{4}$. Der innere Zusammenhang zwischen dem G. Gottes und der zukünftigen Welt kommt weiter im NT darin zum Ausdruck, daß er als „Erstlingsgabe" die volle Teilnahme an ihrem einstigen Besitz gewährleistet Röm 8$_{23}$ Hebr 2$_{6}$ 6$_{4}$f. Mit dem G. hat der Herr den Christen „von dem Zukünftigen die Erstlinge zu schmecken" gegeben Barnabasbrief 1$_{7}$. Dasselbe besagt seine Bezeichnung als „Angeld" und „Unterpfand" II Kor 1$_{22}$ Eph 1$_{13}$f I Joh 4$_{13}$. Er ist „Salbung" und „Siegel", der Anfang des guten Werkes, der für seine Vollendung bürgt I Joh 2$_{20. 27}$ II Kor 1$_{20. 22}$ Eph 4$_{30}$ vgl. Apok Joh 7$_{3}$ nach Ezech 9$_{4}$ I Kor 1$_{1-6}$ Phil 1$_{6}$. Der G. im NT ist demnach nicht übernatürliche Kraft schlechthin, sondern *die Kraft der zukünftigen Welt*. Das ist die aus dem Judentum stammende Grundanschauung, nach der alle Erscheinungen und Wirkungen des G.es im NT bemessen werden, und aus der alle weiteren Anschauungen und Lehren über denselben zu verstehen sind.

2. Ueberall, wo der G. in Wirksamkeit tritt, kommt er, wie in der Pfingstgeschichte Apgsch 2$_{2}$, von oben, vom Himmel herab I Petr 1$_{12}$ Mrk 1$_{10}$ Joh 1$_{32. 33}$. Er „fällt hernieder" Apgsch 10$_{44}$ 11$_{15}$; geht vom Vater aus Joh 15$_{26}$ 16$_{13}$. Gott sendet oder gibt ihn Luk 11$_{13}$ I Joh 3$_{24}$ 4$_{13}$ Gal 4$_{6}$ Röm 8$_{15}$f II Tim 1$_{7}$ vgl. Weish Sal 9$_{7}$, gießt ihn aus Tit 3$_{5}$f Apgsch 2$_{17}$ Röm 5$_{5}$. — Objekt und Stätte seiner Wirksamkeit ist der Mensch, der ihn „empfängt" Apgsch 1$_{8}$. Auf ihn „kommt er herab" oder „setzt er sich" Mrk 1$_{10}$ Apgsch 2$_{3}$, in ihn, besonders in sein Herz wird er gesandt und ausgegossen Röm 5$_{5}$ Gal 4$_{6}$. So wird der Mensch „voll" hl. Geistes Luk 1$_{15. 41}$ Apgsch 2$_{4}$ 4$_{8}$ 6$_{35}$ 7$_{55}$. Ist der Zustand dauernd, dann „ruht" der G. auf ihm oder „wohnt" in ihm Luk 4$_{1}$ Röm 8$_{9}$. — Die Art, wie der G. in oder an dem Menschen wirkt, ist sehr verschieden, immer aber so, daß er das eigentlich handelnde Subjekt bleibt, dem gegenüber sich der Mensch passiv verhält. So wird Jesus vom G. in die Wüste geführt Mtth 4$_{1}$, oder Philippus plötzlich entrafft Apgsch 8$_{39}$. Paulus weiß sich im G. „gebunden" Apgsch 20$_{20}$; ihm wird vom G. „gewehrt" 16$_{6}$. Der G. „wirkt" im Menschen oder „treibt" ihn I Kor 12$_{11}$ Röm 8$_{15}$. Ist die geistige Tätigkeit des Menschen selbst dabei völlig ausgeschaltet, so ist der Mensch „im Geiste", d. h. in der Ekstase Apok Joh 1$_{10}$ 4$_{2}$ u. ö. — Unter den verschiedenen Wirkungen des G.es steht das *Zungenreden* an erster Stelle. Es war eben die eindrücklichste und jedenfalls auch die häufigste Form der G.begabung. Freilich auch die primitivste, wie sie schon in den ekstatischen Zuständen der ältesten „Prophetenschulen" I Sam 10$_{5}$ff 19$_{20}$ff und bei heidnischen Sehern und Korybanten erscheint und später immer wieder in schwärmerischen Sekten und bei Erweckungen zu Tage tritt. Im NT begegnet das Zungenreden außer in der Pfingstgeschichte, wo es als Gegenstück zur Sinaigesetzgebung zum Sprachenwunder ausgebildet ist, noch Apgsch 10$_{46}$ und 19$_{6}$ und wird von Paulus, der sich selbst als Meister dieser Kunst bekennt, I Kor 14 eingehend beschrieben und beurteilt. Hiernach ist es ein Lallen oder Schreien in bewußtlosem Zustande, das Paulus mit ungeordneten Tönen einer Zither oder Trompete vergleicht. Auf den Uneingeweihten macht es den Eindruck der Trunkenheit Apgsch 2$_{13}$ oder der Verrücktheit I Kor 14$_{23}$. Einzelne verständliche Worte liefen mit unter. Wahrscheinlich gehört das „Abba"-Schreien im G.e Gal 4$_{6}$ Röm 8$_{15}$ hierher. Vielleicht auch der Ausruf„ Herr ist Jesus" oder „verflucht ist Jesus" I Kor 12$_{3}$. Auch das „maran atha" (der Herr kommt) I Kor 16$_{22}$ sowie das „komm", das „der G. und die Braut" sprechen Apok Joh 22$_{17}$, mögen solchem Zungenreden entstammen. Von gleicher Art ist ferner das unaussprechliche Seufzen, womit der G. uns vertritt Röm 8$_{26}$, zumal Paulus unter den „Arten" von Zungenreden ein Beten und Psalmensingen nennt, vgl. dazu auch Kol 3$_{16}$ Eph 5$_{18}$ 6$_{18}$. Obgleich Paulus dem Ueberhandnehmen des Zungenredens als unfruchtbar für die Gemeinde wehrt, schätzt er es doch sehr hoch I Kor 13$_{1}$ und dankt Gott für diese Gabe I Kor 14$_{28}$. Es galt eben als der sicherste Beweis des G.esbesitzes. Der Zungenredner ist der Pneumatiker (= Geistbegabte) schlechthin I Kor 14$_{37}$. — Den *Auslegern* der Zungenreden schrieb man ebenfalls eine besondere Gabe zu I Kor 14$_{6. 27}$. Sie verstanden es, aus den unverständigen Lauten etwa den Lobpreis der großen Taten Gottes zu hören Apgsch 2$_{11}$ 10$_{46}$. — Neben der Zungenrede steht die auf Offenbarung des G.es ruhende *Prophetie* I Kor 14$_{29}$ff. Sie dient der Gemeinde durch Ermahnung und Tröstung zur Erbauung. Wir haben sie uns in der Art des Lobgesangs der Maria und des Zacharias, des Simeon und der Hanna in Luk 1 f zu denken. Gesteigert noch in Kraft und Wirkung tritt sie uns in der Predigt der Apostel entgegen I Kor 2$_{4}$. „Ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters G. ist es, der aus euch redet" Mrk 13$_{11}$ Luk 12$_{12}$ Mtth 10$_{20}$. — Ein Prophet anderer Art ist Agabus, der eine kommende Hungersnot weissagt und dem Paulus durch Wort und Geberde seine Gefangenschaft verkündet Apgsch 11$_{27}$ff 20$_{10}$f. Solche warnende Vorhersagung des „hl. Geistes" hat Paulus auch in andern Städten vernommen 19$_{6}$. Wie hier, wird auch sonst der hl. G. direkt als redend eingeführt. So spricht er zu der Gemeindeversammlung in Antiochien: „Sondert mir aus Barnabas und Saulus zu dem Werk, dazu ich sie berufen habe" Apgsch 13$_{2}$. — Es war nicht immer leicht zu erkennen, ob wirklich der heilige oder ein anderer G. aus einem Propheten redete. Denn auch die Teufel und Dämonen konnten aus einem Menschen sprechen Mrk 1$_{24}$ 5$_{9}$ u. ö. So weissagte die Prophetin Isebel Schandbares Apok Joh 2$_{20. 24}$. Die Warnung vor falschen Propheten und die Mahnung, die G.er zu prüfen, kehren daher häufig wieder Mtth 7$_{15}$ Apgsch 20$_{29}$ 4$_{8}$ 5$_{32}$ I Thess 5$_{19}$ I Joh 4$_{1. 2. 6}$. Ein äußeres Merkmal gab es nicht; konnte man doch selbst Jesus beschuldigen, daß er einen Dämon habe und die Dämonen durch Beelzebub aus-

treibe Mrk 3_{30} Mtth 12_{28} Joh 7_{20} $8_{48.52}$ 10_{20}. Das Kennzeichen, das Paulus I Kor 12_{3} angibt, ob nämlich jemand im G. Jesus einen Herrn heiße oder verfluche, gibt doch nur die äußersten Pole dessen an, was vorkommen konnte. Nach der „Lehre der 12 Apostel" $_{11.15}$ soll der falsche Prophet daran erkannt werden, daß er in der Ekstase ausruft: Deckt den Tisch! oder: gebt mir Geld! Als eine besondere Geistesgabe schätzt daher Paulus die Gabe der *Unterscheidung der Geister* I Kor 12_{10} 14_{29} I Thess 5_{21}, die freilich, wie schon im AT Jerem $23_{2\,ff}$ $28_{8\,f}$ V Mose $18_{20\,ff}$, ebenso wünschenswert wie unzureichend gewesen sein wird. Später wurde die Kirchenlehre zum Kanon der Unterscheidung des G.es der „Wahrheit" und des „Irrtums" erhoben, woraus dann bis heute das Recht der Ketzergerichte abgeleitet wird I Joh 4_{1-6}. Prophetien werden auch schriftlich mitgeteilt. Alle Apokalyptiker berufen sich auf das, was sie im G. „geschaut" und „gehört" haben. So hört Johannes hinter sich eine laute Stimme, wie von einer Trompete, welche sagte: Was du siehst, schreibe in ein Buch Apok Joh 1_{6}. Ja, der Apokalyptiker wird auch dadurch zu neuen Prophetien befähigt, daß er ein pneumatisches Buch verschlingt Apok Joh $10_{10\,f}$ vgl. Ezech 2. Auch Paulus ist sich bewußt, in seinen Briefen Geheimnisse zu enthüllen, die ihm der G. geoffenbart hat Röm $11_{25\,ff}$ I Kor $15_{23\,ff}$ vgl. II Thess $2_{3\,ff}$. Nach Joh 14_{26} beruht auch die fortgehende Vertiefung im Verständnis der Herrenworte auf Geisteswirkung. Neben den Propheten erscheinen auch die „*Apostel*", die „*Lehrer*" und die „*Evangelisten*" als Träger des göttlichen G.es: ihre Tätigkeit ist nur möglich vermöge besonderer Begabung mit dem G. I Kor $12_{28.29}$ Eph 4_{11}. „Der G. spürt alle Dinge auf, auch die Tiefen der Gottheit" I Kor 2_{10}: das ist der Kanon, auf dem der Anspruch auf Glaubwürdigkeit bei allen Propheten und Apokalyptikern ruht. — Daher rechnet Paulus auch *Weisheit* und *Erkenntnis* unter die besonderen Geistesgaben I Kor $12_{6\,f}$. Unter jener versteht er natürlich nicht die Weisheit „dieser Welt" I Kor 2_{4}, sondern eine himmlische Weisheit, wie sie etwa Stephanus bewies Apgsch $6_{3.10}$ vgl. II Kor 10_{5}. Auch die pneumatische Schriftauslegung dürfte hierher gehören. Und die Erkenntnis bezieht sich auf Dinge der zukünftigen Welt, die „kein Auge gesehen und kein Ohr gehört" hat; aber auch auf die rechte Beurteilung andrer Dinge, wie z. B. des Götzenopferfleisches I Kor 8_{1}. Genau läßt sich beides nicht unterscheiden. Auch der *Glaube* als Gnadengabe ist nicht der Christenglaube schlechthin, sondern ein solcher, der „Berge versetzt" I Kor 13_{3} Mtth 17_{20} 21_{21} Luk $17_{5\,f}$ Mrk 9_{24} Apgsch 9_{31} 13_{52}. — Paulus stellt ihn I Kor $12_{9\,f}$ mit den *Heilungen* und *Wundern* zusammen, die natürlich besonders dazu angetan waren, die G.begabung eines Menschen zu erweisen. Das „Stehe auf und wandle" mag ja auch damals hin und wieder mit Erfolg gesprochen sein. Die meisten der in den Evangelien und der Apostelgeschichte erzählten Wunder zeigen aber doch nur, was man von den G.eswirkungen erwartet, nicht, was man erlebt hat. Die großen Pneumatophoren (= Geistträger) Petrus, Paulus und vor allem Jesus dachte man sich später so vom G. erfüllt, daß selbst von ihren Gewändern eine Kraft ausging, die alle heilte. Immerhin traute sich auch Paulus zu, aus der Ferne kraft des ihm von Gott verliehenen G.es mit Unterstützung der Gemeinde ein Strafgericht an dem Blutschänder in Korinth zu vollziehen, wie es Petrus nach Apgsch $5_{1\,ff}$ an Ananias und Sapphira vollzogen haben soll I Kor $5_{4\,f}$.

3. Alle bisher besprochenen Wirkungen des G.es (= *Charismata*) tragen nun als solche noch nichts eigentümlich „Christliches" an sich. Wie Paulus über das Zungenreden, so handelt ähnlich Philo und vor ihm schon Platon über die Ekstase. Geistiges „Schauen" und „Hören" kannten die jüdischen so gut wie die christlichen Apokalyptiker; und fast alle nt.lichen Wunder haben ihre Vorbilder schon im AT. Christlich ist vielmehr erst der eschatologische Gesichtspunkt, unter dem man die G.eswirkungen erlebte und wertete. — Dieser kommt zunächst im Verhältnis der G.eswirkungen zum Reiche Gottes zur Geltung. Dabei genügt es noch nicht, zu sagen, daß der hl. G. Zeichen und Zeugnis der Nähe des Reiches Gottes sei Apgsch 5_{32} 14_{3}: sondern er ist selbst die Kraft der zukünftigen Welt; sein Kommen bedeutet den Anbruch der neuen Zeit. So ist Mtth 12_{28} zu verstehen. Daß Jesus die Dämonen durch den Geist Gottes austreibt, ist der Beweis dafür, daß das Reich Gottes für seine Zeitgenossen bereits im Kommen ist. Auch für Paulus ist das Reich gradezu Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. G. Röm 14_{17} vgl. Luk $17_{20\,f}$. Indessen hat sich diese beschränkte Gleichsetzung des Reiches Gottes mit dem gegenwärtigen G.besitz nicht zu halten vermocht. Vielmehr hat sich eine Trennung beider Begriffe dadurch vollzogen, daß man das eigentliche Kommen des Reiches Gottes erst mit der ja auch baldigst erwarteten Parusie Christi verbunden dachte. Dadurch ist „die Kraft des hl. G.es" schließlich der gegenwärtige Ersatz für die auf unbestimmte Zeit hinausgeschobene Aufrichtung des Reiches Gottes geworden Apgsch 1_{6-8}. — Dagegen kommt die sachliche Bedeutung des G.es als Kraft der zukünftigen Welt zur vollen Geltung in dem Begriff des *Lebens*, der im NT fast gleichbedeutend mit dem des Reiches Gottes steht (¶ Ewiges Leben: I). Denn das ewige Leben war damals zum eigentlichen Gut der zukünftigen Welt geworden. Ist nun der G. die Kraft der zukünftigen Welt, dann muß seine höchste Eigenschaft auch sein, daß er Leben schafft und Leben ist Röm $8_{2.13}$ I Kor 15_{45} II Kor 3_{6} Joh 6_{63}. Damit ist aber eine ganz neue und andersartige Wirkung des G.es gegeben, eine Wirkung, die als die eigentlich „christliche" bezeichnet werden darf. Indem Paulus das ewige Leben als eine Wirkung des G.es Gottes in uns betrachtet, hat er den ersten Schritt dazu getan, das höchste Gut der zukünftigen Welt in ein gegenwärtiges Heilsgut und damit die Eschatologie überhaupt in eine Lehre vom gegenwärtigen Heil zu verwandeln. Die ganze weitere Entwicklung der G.eslehre des Apostels wie im NT überhaupt ist von diesem Punkte aus verständlich. — Der Originalität dieses großen Gedankens tut es keinen Abbruch, wenn sich nachweisen läßt, daß die Elemente vorhanden waren, die zu seiner Ausgestaltung führen konnten. Das Judentum erwartete nicht nur im allgemeinen auf Grund der at.lichen Weissagungen (Joel $3_{1\,ff}$ Ezech 11_{19} 36_{26}) die Ausgießung des

hl. G.es bei Anbruch der neuen Zeit, sondern es erblickte auch in dem hl. G. den Schöpfer des neuen Lebens (Apok Bar 23). Und auf heidnischem Boden findet sich wohl, wenn auch selten, der Gedanke, daß der „unsterbliche G." die „Wiedergeburt" bewirke. In dem von Dieterich herausgegebenen und als „Mithrasliturgie" (?) bezeichneten liturgieartigen Papyrustexte wird der Myste dadurch „zur Unsterblichkeit wiedergeboren", daß der „heilige", „unsterbliche G." ihn erfüllt. Paulus steht also mit dem Gedanken, daß der G. Gottes im Menschen unsterbliches Leben wirke, in seiner Zeit nicht allein. Aber er hat ihn kraftvoll betont und in den Mittelpunkt seiner G.eslehre gestellt. Daraus ergab sich nun für ihn die Anschauung, daß die Christen bereits dem Todesschicksal entnommen und in das neue Leben eingetreten seien. Das neue Leben ist da II Kor 5_{17} Gal 6_{15} Röm 6_{4}; es ist nur noch bis zur Parusie Christi verborgen Kol 3_{3} f; ja, Paulus weiß von einem täglichen geistgewirkten Wachstum des innern Menschen von einer Herrlichkeit zur andern II Kor 4_{16} 3_{18}. Endlich wird Gott aber auch unsre sterblichen Leiber durch den in uns wohnenden G. lebendig machen Röm 8_{10}. So ist die jüdisch-christliche Lehre vom G. durch Paulus in ganz neue Bahnen gelenkt worden; der G. ist aus einer von außen her wirkenden Kraft zu einem mit dem innern Menschen organisch verbundenen Prinzip geworden. — Noch bedeutsamer und folgenreicher aber ist es, daß Paulus den G. auch zum Prinzip eines neuen sittlichen Lebens erhoben hat. Freilich verbindet schon die at.liche Weissagung den neuen G. der Endzeit mit dem neuen sittlichen Leben Ezech 36_{26} f, und im Judentum, besonders in der von Paulus benutzten Weisheit Salomonis, ist das neue Leben stets auch ein Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit, die von Gott geschenkt oder vom hl. G. gewirkt ist. Sobald daher Paulus den hl. G. als tragende Kraft des neuen Lebens faßte, mußte er ihn auch als die wirkende Kraft des sittlichen Lebens hinstellen. Aber wie er es getan hat, wie er seine Lehre vom G. mit der vom Fleisch und Gesetz verbunden hat, das ist im höchsten Maße eigenartig. — Die logische Folge seiner G.eslehre wäre allerdings die Sündlosigkeit aller Christen. Denn der hl. G. ist die das Fleisch überwindende Macht, die den Gläubigen treibt Röm 8_{14}, er ist das Gesetz, das in ihm die Rechtsforderungen Gottes zur Erfüllung bringt V. $_{2-4}$. Später hat man diese Folgerung auch gezogen (vgl. I Joh $3_{6.\,9}$ 5_{18}), und die sittliche Selbstbeurteilung des Paulus (I Kor $4_{4.\,16}$ 11_{1} I Thess 1 f) ist doch wohl auch durch solche Lehrgedanken beeinflußt. Die Wirklichkeit zeigt aber, daß auch der Christ noch — bis zur Parusie Christi — „im Fleische" lebt (Gal 2_{20}), daß also das Ich des Menschen (¶ Mensch im NT) zwischen die zwei widerstreitenden Mächte, den G. und das Fleisch, gestellt ist Gal 5_{17} Röm 8_{5} ff. So wird aus der Theorie von der vorhandenen Wirklichkeit des G.estriebes das Gebot, nach dem G. zu wandeln Gal $5_{16.\,25}$. Der Mensch kann auf das Fleisch oder auf den G. säen Gal 6_{8}. Nie aber wird für Paulus das neue sittliche Leben zu einer Tat des Menschen selbst, sondern es bleibt die Wirkung des G.es, der die aus dem neuen Leben erwachsenden Tugenden als „Früchte" zeitigt und das Fleisch allmählich überwindet Gal 5_{22} Eph 5_{9} I Kor 3_{1} ff. — Klarer und entschiedener regelt sich das Verhältnis zwischen G. und Gesetz, weil es auch ohne die eschatologische Spitze durchgeführt werden könnte. Hier hat Paulus in der Tat das neue Prinzip entdeckt, das aus der Gesetzesreligion die Gesinnungsreligion macht: der Buchstabe tötet, aber der G. macht lebendig II Kor 3_{6}. Wen der G. regiert, der ist nicht mehr unter dem Gesetz Gal 5_{18} Röm 2_{29}. — Damit ist auch das Problem der Freiheit gelöst. Negativ wird durch das Gesetz des G.es die Macht des Fleisches als des Gesetzes der Sünde und des Todes gebrochen Röm 8_{2}; positiv tritt an die Stelle des äußerlich fordernden Buchstabens die innerlich treibende Kraft des G.es II Kor 3_{17} Gal 4_{31}. — Von der Bewährung des sittlichen Lebens im G. macht nun Paulus die Erlangung des ewigen Lebens wieder abhängig Gal 6_{8} Röm 8_{13}, die doch eigentlich schon mit dem G. gegeben ist. Er kann das tun, weil doch auch er die offenbare Verwirklichung des Lebens erst bei der Wiederkunft Christi erwartet. Dadurch tritt die merkwürdige Folge ein, daß die G.eslehre des Paulus, die eine ideelle Vorausnahme des Zustandes der Vollendung in der zukünftigen Welt, den urchristlichen Enthusiasmus in seiner höchsten Form darstellt, zugleich der erste ungewollte Ansatz dazu ist, aus dem G. als Kraft der zukünftigen Welt ein gegenwärtiges Heilsgut zu machen. Was Paulus angefangen hat, das hat Johannes vollendet. Bei ihm ist der G. ganz zum immanenten Prinzip des Christenlebens geworden. Christwerden und wiedergeboren werden fallen zusammen Joh 3. Deshalb ist auch das ewige Leben nicht mehr nur im Prinzip und verborgen, sondern in vollem Umfang schon gegenwärtiges Heilsgut Joh 5_{24} 11_{27} f. Indessen ist hier die G.eslehre so mit der Christuslehre verschmolzen, daß sie ohne diese nicht behandelt werden kann.

4. Zu der Christuslehre des NT steht die Lehre vom G. in doppelter Beziehung, insofern es sich um ihr Verhältnis zum Erdenleben Jesu und zur Wirksamkeit des erhöhten Christus handelt. — Seit Jes 11_{2} ist der Begriff des Messias in der jüdischen Theologie mit dem des G.es unauflöslich verbunden: der Messias ist Träger des G.es. Sobald man daher in Jesus den Messias erblickte, mußte man ihn auch notwendig mit dem G.e Gottes irgendwie in Beziehung setzen. Die älteste Vorstellung scheint nun die gewesen zu sein, daß Jesus durch seine Auferweckung und Erhöhung von Gott zum Messias gemacht worden sei Apgsch 2_{36} 5_{31} Röm 1_{4}. Folgerichtig hat er auch dann erst „die Verheißung des hl. G.es vom Vater empfangen" Apgsch 2_{33}, und die Wirkungen des G.es erscheinen als „Zeugnis" für ihn Apgsch 1_{8} 2_{32} 5_{32}. An letzterer Stelle wird der hl. G. selbst „Zeuge" genannt. Für Paulus ist der Christus als der präexistente Gottessohn selbst ein himmlisches G.wesen, dessen machtvolle Wirkung durch seine Erhöhung nur zur Entfaltung zu kommen brauchte Phil 2_{9} ff. Die eschatologische Wertung des G.es gab ihm nun die Möglichkeit, die G.eswirkungen als Wirkungen Christi zu erleben und zu beurteilen. Der G., den Gott sendet, ist der G. seines Sohnes Gal 4_{6} Röm 8_{9} I Kor 2_{16} II Kor 3_{17} Phil 1_{19}). Ja, Christus selbst ist für Paulus der G. II Kor 3_{17} I Kor 15_{45}, und die Gleichung kann nun lauten: G. Gottes = G.

Christi = Christus Röm $8_{8.\ 9}$. Indem so für Paulus jede Wirkung des G.es auch als Wirksamkeit Christi gelten kann, erhält die Christologie eine gewaltige Erweiterung. Die ganze Wirksamkeit Christi von seiner Erhöhung an bis zu seiner Parusie ist aus der eschatologischen Wertung der G.eswirkungen erwachsen. Christus wird aus einer rein eschatologisch wirkenden Persönlichkeit, die er natürlich auch für Paulus bleibt I Kor 15_{23} ff I Thess 4_{16} ff II Thess 1_{7} ff), zugleich ein gegenwärtiges Prinzip, das Lebenselement für den Christen. „In Christus sein" ist nun dasselbe wie „im G.e leben und wandeln". „Wer sich mit dem Herrn verbindet, ist mit ihm Ein Geist" I Kor 6_{17}. — Von weittragender Bedeutung ist die jüdische Anschauung von der Geistbegabung des Messias auch für die Darstellung des Erdenlebens Jesu geworden. Sobald Jesus als Messias galt, mußte er als „gesalbt mit hl. G.e und Kraft" erscheinen Apgsch 10_{38} und natürlich auch die geistgewirkten Werke des Messias tun Mtth 11_{5} Apgsch 2_{22}. Wie weit solche G.eswirkungen die Vorstellung von der Messianität Jesu begründet haben oder umgekehrt aus ihr erwachsen sind, ist ein noch ungelöstes Problem. Sicher läßt sich auch hier nur die Entwicklung von einer mehr dynamischen (prophetischen) zu einer wesenhaften (messianischen) Verbindung des G.es mit der Person Jesu erkennen. — Die G.begabung Jesu bei der Taufe Mrk 1_{10} steht auf der Grenze. Einerseits will sie die messianische Ausrüstung Jesu mit dem G.e Gottes zeitlich bestimmen. Andrerseits ist die Verbindung des G.es mit Jesus doch noch dynamisch gedacht. Jesus wird vom G.e in die Wüste geführt Mtth 4_{1}; er treibt die Teufel aus durch Gottes G. Mtth 12_{28} 8_{16} Mrk 1_{27}; der G. des Herrn ist auf ihm Luk 4_{18} vgl. Jes 61_{1} 42_{1}. Die Sünde wider den Menschensohn kann von der Sünde wider den hl. G. geschieden werden Mrk 3_{29} Mtth 12_{32}. Daß nur die letztere unvergebbar ist, zeigt, daß „der Menschensohn" noch nicht (oder nicht mehr?) unantastbarer Messiasbegriff ist. Erst im Johannesevangelium ist der G. wesenhaft mit der Person Jesu verbunden; hier besitzt er ihn „nicht nach dem Maße" Joh 3_{34}, sondern so völlig, daß es außer ihm keinen gibt 7_{39}, während Jesus doch z. B. Luk 11_{13} seine Jünger darum bitten heißt. Alle seine menschlichen Regungen geschehen „im G.e" Joh 11_{33} 13_{21}. Der Auferstandene bläst ihn seinen Jüngern an 20_{22}. Die paulinische Einsetzung von G. und Christus ist hier in das Erdenleben Jesu zurückgetragen. Nur ist der G. ganz an die Person Jesu gebunden und wird erst mit seiner „Verklärung" frei Joh 7_{39}. Im G.e kommt dann Jesus selbst wieder zu seinen Jüngern. Seine „Verklärung" in ihnen ist schon seine Parusie (¶ Parusie). Endlich hat sich die Anschauung von der wesentlichen G.natur Jesu als des Messias auch der synoptischen Darstellung bemächtigt und ihren Ausdruck in der Erzählung seiner übernatürlichen Geburt gefunden Mtth $1_{18.\ 20}$ Luk 1_{35}. Das „empfangen vom hl. G." ist dann die Grundlage geworden, auf der die kirchliche Lehre von der wesenhaften Gottessohnschaft Jesu ruht Luk 1_{35}. So zeigt das NT eine immer enger werdende Verbindung der Person Jesu mit dem G.e Gottes. Nach paulinischer Vorstellung bildet der Heiligkeitsgeist sein Wesen, kraft dessen er auferweckt wurde Röm 1_{4}. Nach Hebr 9_{14} hat er sich durch den hl. G. geopfert, und nach I Petr 3_{18} f hat er in diesem G.e den Geistern im Gefängnis gepredigt. — Als das eschatologische Moment aus dem Gegenwartsbewußtsein der Gemeinde mehr und mehr schwand, trat in anderer Richtung wieder eine Unterscheidung des G.es von Christus ein. Man begann, ihn neben Christus immer mehr p e r s ö n l i c h zu verselbständigen, ein Prozeß, der mit der Ausbildung der Trinitätslehre endete. Im NT zeigt sich diese Richtung in der Vorstellung des von Christus unterschiedenen „andern Trösters" der Abschiedsreden im Johannesevangelium und im sogenannten Taufbefehl. Aus dem Taufen mit dem G.e ist eine Taufe auf den Namen des hl. G.es geworden.

5. Das führt uns zu näherer Besprechung des Verhältnisses von G. und T a u f e im NT, an dem sich besonders deutlich die Entwicklung der Vorstellung vom G.e aus einem eschatologischen in ein immanentes Heilsgut zeigt. Wir stellen zunächst die beiden Pole der Entwicklung einander gegenüber. Der eine ist die Auffassung Johannis des Täufers, der seine Wassertaufe scharf von der erwarteten G.estaufe des Messias unterscheidet Mtth 3_{11} Luk 3_{16} Joh 1_{33}. Hierbei ist ohne weiteres klar, daß diese G.estaufe des Messias rein eschatologische Bedeutung und mit einer Wassertaufe überhaupt, auch mit der christlichen, nichts zu tun hat. Der Ausdruck „taufen" ist lediglich bildlich gemeint, wie der vom „Ausgießen" des G.es Sach 12_{10} Joel 3_{1} ff. Am Endpunkte der Entwicklung aber fallen Wassertaufe und G.estaufe völlig zusammen. Die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des hl. G.es Tit 3_{5}; Wasser und G. bewirken zusammen die neue Geburt Joh 3_{5}. Die Taufe auf den Namen Jesu wird zugleich zu einer solchen auf den hl. G. I Kor 12_{13} Mtth 28_{19}. Daß sich diese Entwicklung mit einem Schlage aus der Umwandlung der Johannestaufe in die christliche Taufe vollzogen habe, ist allerdings die spätere Anschauung der Apostelgeschichte Apgsch 1_{5} 2_{38}. Hier wird aber auch die „Ausgießung des hl. G.es" ausdrücklich von den eschatologischen Vorgängen gelöst und in die Gegenwart oder in die Vergangenheit verlegt 1_{6} ff. Aber geschichtlich richtig ist diese Anschauung nicht. Vielmehr wird sich trotz mehrfacher Bearbeitung die ursprüngliche Auffassung in solchen Erzählungen der Apgsch erhalten haben, in denen der G.esempfang bald mit der Taufe zugleich, bald vor oder nach derselben erfolgt. So sind die Samariter zwar von Philippus getauft, erhalten aber den hl. G. erst viel später durch die Handauflegung der Apostel Petrus und Johannes Apgsch 8_{14} ff. Ebenso vermittelt Paulus den Johannesjüngern erst durch Handauflegung den G., nachdem sie vorher auf den Namen des Herrn Jesu „christlich" getauft sind 19_{6}. Daß diese G.esgabe bei der Bekehrung des Kornelius der Wassertaufe vorangeht (Apgsch 10_{44} ff), ist zwar nach der Apgsch als göttliche Weihe der Heidenmission ein ganz besonderer Ausnahmefall: die ersten Heiden erhalten die Gabe Gottes genau so unvermittelt wie die Apostel selbst 11_{15} ff 15_{8} f. Aber grade diese Erzählung zeigt doch wieder deutlich die ursprüngliche Unabhängigkeit der G.esbegabung auch von der christlichen Wassertaufe. Die Taufe auf den

Namen Jesu dürfte daher ursprünglich ebensowenig eine unmittelbare Beziehung zu der G.estaufe gehabt haben wie die Johannestaufe. — Je mehr aber der G. aus dem eschatologischen Heilsgut der gegenwärtige Heilsbesitz der Gemeinde wurde, umso enger mußte er sich mit dem Vorgange der Taufe verbinden. Die Taufe wurde schließlich aus einer vorangehenden Bedingung zur bewirkenden Ursache des G.esempfanges. Das konnte um so leichter geschehen, als sie ursprünglich auf den Namen Jesu vollzogen wurde, den Täufling also in eine sakramentale Beziehung zu der Machtsphäre Jesu brachte, von dem ja eben auch die G.ausgießung erwartet wurde. Das sehen wir besonders bei Paulus. Für ihn ist die Taufe der Vollzug der mystischen Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus Röm 6_{1} ff. Wer getauft ist, der ist in das neue Leben eingetreten, hat Christum „angezogen" Gal 3_{27}. Damit ist ihm auch die Vorstellung gegeben, daß alle „durch einen G." getauft sind I Kor 12_{13}; eine Vorstellung, die sich auch ohne die spezielle Christus-Mystik des Paulus einfinden mußte, wenn man überhaupt an dem G.besitz als dem eigentümlich christlichen Heilsgute festhalten wollte. So wurde die Taufe auf den Namen Jesu zugleich zu einer Taufe auf den hl. G. Mtth 28_{19} (vgl. über G. und Taufe den Artikel ¶ Taufe im Urchristentum).

6. Dadurch, daß der G. an die Taufe gebunden wurde, ist er aus einer überweltlichen Kraft einzelner zu einem Gemeingut aller geworden. Alle erscheinen nun durch Einen G. zu Einem Leibe getauft I Kor 12_{13}. Wie alle Christen in Einem G.e Zugang zum Vater haben, so bilden sie alle zusammen Eine Behausung Gottes im G. Eph $2_{18.\ 22}$. Ein Leib und Ein G.: die Einheit der Kirche war nun das große innerweltliche Ideal geworden, dem die weitere Entwicklung der christlichen Kirche zustrebte Eph 4_{1} ff. — Wiederum ist es Paulus gewesen, der der Weiterentwicklung der Geisteswirkungen in der Gemeinde dieses neue Ziel gesteckt hat; diesmal allerdings nicht aus der inneren Logik seiner christlichen Ideen heraus, sondern aus praktischen Erwägungen gegenüber dem äußeren Zwang der Verhältnisse. In der Gemeinde zu Korinth drohten die Geistesgaben die Ordnung der Gemeindeversammlungen völlig zu vernichten. Wie es darin zugegangen sein muß, läßt sich daraus schließen, daß Paulus um der Ordnung willen gebietet, daß immer nur je zwei bis drei Zungenredner und Propheten und zwar nach einander auftreten sollen I Kor 14_{27} ff. Diese Einschränkung widerspricht der Theorie der göttlichen G.esgaben ebenso wie die Forderung, daß die G.er der Propheten diesen untertan seien V. $_{32}$. Ja, diese Verhältnisse führten den Apostel dazu, die G.esgaben einem ihnen ursprünglich fremden Zweck unterzuordnen, dem der Erbauung der Gemeinde I Kor $14_{14.\ 26}$. Dadurch wurde einerseits eine völlige Umwertung der G.esgaben bewirkt, indem z. B. die Zungenrede, der unter dem eschatologischen Gesichtspunkt die erste Stelle gebührte, völlig ihren Wert verlor I Kor 14_{2} ff. Andrerseits konnten nun auch solche Gaben und Aemter zu den G.esgaben gerechnet werden, die mit den eschatologischen G.eswirkungen nichts zu tun hatten, wie die Aemter der Diakonie, der Leitung der Gemeinden und der Almosenpflege Röm 12_{7} f. Begründet aber wird diese ganze Umgestaltung durch das immanente Wirken des Einen G.es in der Gemeinde I Kor 12_{3} ff. Das herrliche Bild, das der Apostel von der Gemeinde als dem Leibe Christi entwirft, hat diesem Gedanken für alle Zeit die feste Form gegeben und hält zugleich die Beziehung des innerweltlichen G.es zu dem überweltlichen Christus fest. In der Apostelgeschichte wird die Innerweltlichkeit des G.es Gottes schließlich dadurch zur geschichtlichen Anschauung gebracht, daß die unvermittelte Ausgießung des hl. G.es ein für allemal zu Pfingsten geschehen ist und von da an der G. nur noch durch die Apostel vermittelt werden kann. Eine Ausnahme macht die Bekehrung der ersten Heiden, die deshalb auch ihre besondere Begründung erfährt Apgsch 11_{15} ff 15_{8} f. Philippus aber kann den Samaritern den hl. G. nicht vermitteln, da er kein Apostel ist Apgsch 8_{14} ff. Die spätere Lehre von der Nachfolge der Bischöfe hat hier ihre Wurzel.

7. Diese Immanenz der Wirkung des G.es in der Gemeinde darf nun aber für das NT nicht etwa auf sein Wesen als einer immanenten Kraft bezogen werden, so wie wir etwa von einem christlichen Gemeingeist reden. Vielmehr bleibt der Geist seinem Wesen nach die überweltliche, persönlich wirkende Kraft der zukünftigen Welt. Denn er bleibt der G. Gottes und der G. Christi. Beides ist im Wesentlichen dasselbe, insofern Christus derjenige ist, dem Gott bis zum „Ende" alles übergeben hat I Kor 15_{24} ff Phil 2_{9} Mtth 11_{27} 28_{18} Joh 3_{35} 17_{2}. Ja durch die Verbindung mit Christus ist die Anschauung vom G. noch einheitlicher und persönlicher geworden. Einheitlicher; denn die Wirksamkeit des G.es ist auf den Wirkungsbereich Christi beschränkt, und der Gedanke der „Erbauung" der Gemeinde als des Leibes Christi und der Behausung Gottes hat den verschiedenartigen Wirkungen des G.es einen gemeinsamen Zweck gegeben. Persönlicher; denn wenn auch die Hypostasierung des G.es uralt ist vgl. I Mose 1_{2}, so tritt doch in seiner Parallelisierung mit Christus das persönliche Moment noch mehr hervor. Der G. redet und wirkt nicht nur in den Christen: man kann ihn auch betrüben Ezech 4_{30} und belügen Apgsch 5_{3}. Er „vertritt" uns wie Christus Röm $8_{26.\ 34}$ Hebr 7_{25}. So ist er im Johannesevangelium gradezu der „andere" Anwalt neben dem erhöhten Jesus Christus I Joh 2_{2}, wie schon bei Philo der Logos auch der sonst auch im Erzengel Michael personifizierte Fürsprecher Israels ist. — Diese Personifizierung des G.es neben Gott und Christus hat im NT den Dreiklang Vater, Sohn und G. erzeugt Mtth 28_{19}. Er ist der äußere Nachklang einer inneren Harmonie, die in den Tiefen der paulinischen Mystik wurzelt und hier in Stellen wie I Kor 12_{4-6} II Kor 13_{13} vgl. Eph 4_{4-6}, aber auch schon I Thess 1_{3} ff zur Erscheinung kommt. Die dabei zu Grunde liegende Vorstellung berührt sich stark mit „gnostischen" Gedanken. Christus ist die Emanation (= Ausstrahlung) Gottes, wie der G. diejenige Christi ist, dessen Leib ja die Gemeinde bildet. Gott — Christus — G. bilden gewissermaßen eine Kette von drei in sich zusammenhängenden und doch jeweils selbständigen Gliedern, die vom Himmel auf die Erde reicht. Deshalb kann auch wiederum der einzelne Christ

vermittelst des G.es in die Tiefen der Gottheit eindringen und dem auf das Ende gerichteten Blick die Dreiheit wieder in die Einheit aufgehen, auf daß Gott sei alles in allem I Kor 2_{10} 15_{28} Eph 4_6 Röm 11_{36}. Die verbindende Einheit in der Dreiheit aber bildet das Wesen des G.es als des Elementes der jenseitigen Welt, die nach dem enthusiastischen Glauben der urchristlichen Gemeinde in jenen „letzten Tagen" in die Erscheinung treten sollte, deren Kräfte sich aber durch die andersartige Entwicklung der Dinge bestimmt, eine bleibende Stätte in der Gemeinde Christi auf Erden geschaffen haben. Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß man sich das Wesen des G.es wie das der übersinnlichen Welt, auch Christi und Gottes selbst, mit der Vorstellung eines stofflichen Substrates von luftiger und feuriger Gestalt verbunden dachte Apgsch 2_3 Joh 3_8 Apgsch 9_3 Mtth 17_2. Aber diese Vorstellung bildet nur, ebenso wie die von den dynamischen Wirkungen des G.es, die übernommene Grundlage, auf der sich die nt.liche Anschauung vom G. und seinen Wirkungen aufbaut, deren höchster Ausdruck unter ausdrücklichem Ausschluß aller sinnlichen und anthropomorphen Vorstellungen wohl das Wort des Johannisevangeliums sein dürfte: „Gott ist G., und die ihn anbeten, müssen ihn im G. und in der Wahrheit anbeten" Joh 4_{24}.

Hermann Gunkel: Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, (1888) 1909³; — Heinrich Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899. **Brückner.**

Geist, Heiliger, ¶ Dreieinigkeit.

Geist: I. Relig. Genossenschaften vom heiligen G. 1. Augustiner- ¶ Chorherren-Kongregation vom hl. G. in Venedig, 1430 vom sel. Andrea Bondimerio (seit 1460 Patriarch von Venedig, † 1464) gegründet, 1656 von Alexander VII aufgehoben. — 2. Priester vom hl. G., Weltpriesterkongregation zu dem Zweck, den jüngeren Klerus durch Erziehung und Bildung vor der um sich greifenden „Aufklärung" zu bewahren, gegründet 1703 vom sel. ¶ Grignon, organisiert durch dessen Nachfolger René Mulot (daher auch Mulotiner genannt); Haupthaus in St. Laurent sur Sèvre; 1901 aus Frankreich ausgewiesen, wandten sie sich besonders nach Dänemark (u. a. Station in Roskilde). — 3. Kongregation vom hl. G. und dem hl. Herzen Mariae = ¶ Väter vom hl. G. — 4. Hospital-Brüder vom hl. G. sowie „Heiligkeitsbrüder" ¶ Hospitaliter. — 5. Schulbrüder vom hl. G. ¶ Gabriel, Brüder vom hl. — 6. Chorfrauen vom hl. G. ¶ Hospitaliterinnen. — 7. Dienerinnen vom hl. G. ¶ Gesellschaft des göttlichen Wortes. — 8. Töchter des hl. G.s (Filles de St. Esprit) mit Mutterhaus zu St.-Brieuc, 1706 gegründete und in der Bretagne weit verbreitete (1900: etwa 1500 Schwestern und 300 Niederlassungen, davon 130 Gemeindeschulen) Frauenkongregation für Mädchenunterricht, Kranken-, Armen-, Waisen- und Greisenpflege; die staatliche Schließung eines Teils ihrer Anstalten veranlaßte 1902 einen tumultuarischen Widerstand der bretonischen Bevölkerung. — 9. Schwestern vom hl. G. mit dem Mutterhaus Marienhof bei Koblenz, 1857 von Phil. de Lorenzi († 1898 als Domdechant in Trier) gegründet für Krankenpflege und Unterricht, leben nach der ¶ Augustinerregel; 40 Niederlassungen im Bistum Trier, 250 Schwestern.

RE³ VI, S. 457 ff; — Heimbucher² III, S. 520 (für 2), S. 551 f (für 8), S. 575 (für 9).

II. Ritterorden vom hl. G., 1578 von Heinrich III gestiftet, einst der vornehmste der französischen ¶ Ritterorden, jeweilig nur an 100 Ritter verliehen, 1792 durch die Revolution beseitigt, 1814 durch Ludwig XVIII erneuert, 1831 aufgehoben und durch den Orden der Ehrenlegion ersetzt. **Joh. Werner.**

Geist des Menschen. Der „Geist" des Menschen im Unterschied von dem bloßen, mit aller tierischen Kreatur gemeinsamen Seelenleben ist einer der Zentralbegriffe der christlichen Anthropologie, d. h. der christlich-religiösen Würdigung und Deutung des Menschen. Durch den G. ist er verwandt mit dem Gottesgeist, und im Bereich des Geistes liegen die letzten Ziele und Werte des Menschen, seine Ewigkeitsbestimmung. Die christliche Anthropologie ist dadurch vor allem charakterisiert, daß ihr der göttliche Sinn des Menschen nicht mit dem naturgegebenen Seelenleben zusammenfällt, sondern in einem höheren geistigen Leben besteht, das aus jenem erst herausgebildet wird. Daher hat hier die Unterscheidung von G. und Seele eine so grundlegende Bedeutung, wobei freilich die Durchsuchung dieser Unterscheidung eine schwierige Aufgabe des religiösen Denkens bleibt. G. und Seele (¶ Seele) sind in ihrer Bedeutung nicht so scharf gegen einander abgegrenzt, daß sie nicht auch heute noch als Synonyma gebraucht werden können. Gemeinsam ist ihnen der Gegensatz gegen das sicht- und tastbare Körperliche, sie selbst sind das Unsichtbare, Unkörperliche, aber im unmittelbaren Erleben Gegenwärtige und Bekannte. Eine Unterscheidung zwischen G. und Seele haben wir im NT namentlich bei Paulus (¶ Geist und Geistesgaben im NT). Hier aber ist der Begriff G. nicht primär ein psychologischer Begriff, er bezeichnet zunächst eine reale göttliche Kraft, die in den Menschen hineinkommt und ihn in die göttliche Sphäre erhebt. Allerdings trifft er auf etwas Verwandtes im Menschen, denn Paulus kennt auch einen G. des Menschen, aber für die Begriffsbestimmung wird man hier von dem Metaphysischen, nicht dem Psychologischen ausgehen müssen. Für die sachliche Unterscheidung von G. und Seele innerhalb des Menschen sind dann philosophische Ansichten bedeutsam geworden, wenngleich das Wort G. zunächst nur sparsam Verwendung findet. Schon Plato schied zwischen Höherem und Niederem in der Seele. Es konnte nicht unbemerkt bleiben, daß in dem psychischen Gesamtbestande ein Aktives gegen ein Passives, ein Allgemeingültiges gegen ein Individuelles sich abhob. Namentlich die Untersuchung über die Erkenntnis, die ja ein Grundproblem philosophischer Forschung ist, mußte auf diese Unterschiede führen. In der Wahrnehmung z. B. erscheint das Innere des Menschen passiv bestimmt, außerdem erweist sich die Wahrnehmung in vielen Fällen individuell verschieden, je nach kleinern oder größern Abweichungen in der psycho-physischen Organisation. In der Bildung von Begriffen und in der Bewältigung des Gegebenen, die mit ihrer Hilfe ge-

lingt, bekundet dagegen das Innere des Menschen ein aktives Vermögen und erhebt sich über die individuelle Besonderung zur Allgemeingültigkeit. Bei sorgfältigerem Sprachgebrauch konnte der Ausdruck Seele auf das Passive und Individuelle beschränkt werden. Für das Aktive und Allgemeingültige konnte das Wort G. neben andern, wie Denken, Intellekt, Verstand, Vernunft zur Verwendung kommen. Die Unterscheidung, die hiermit eingetreten war, wurde öfter bis zu dem Gegensatz von zwei gänzlich verschiedenen Substanzen gesteigert. So ist z. B. für den Averroismus (¶ Averroës) der aktive Intellekt eine die menschlichen Individuen umfassende Wesenheit und in ihnen gleichmäßig wirkende kosmische Kraft, die von dem sonstigen psychischen Sein substantiell verschieden ist. Andere Denker sind dem gegenüber immer wieder dafür eingetreten, daß es sich nicht um gesonderte Substanzen, sondern um bloße Unterschiede innerhalb ein und desselben Bewußtseins, um verschiedene Leistungen des einheitlichen Ich handle, so z. B. gegen den Averroismus Pietro Pomponazzi. — Es verdient nun besonders bemerkt zu werden, daß, wie schon oben angedeutet wurde, für das Höhere, das Aktive und Allgemeingültige, das bei der Untersuchung der menschlichen Erkenntnis zu Tage trat, keineswegs der Ausdruck G. bevorzugt wurde. Plato hatte von dem vernünftigen Teil der Seele, Aristoteles von dem tätigen Verstande, Denker des Mittelalters und der Renaissance vom Intellekt gesprochen. Von Cartesius und Spinoza wird der Ausdruck Denken gewählt. Kant hat geradezu eine Abneigung gegen die Verwendung des Wortes G., es scheint ihm abergläubischen Vorstellungen Vorschub zu leisten, und nur in der Kritik der Urteilskraft hat er positiven Gebrauch davon gemacht, indem er G. als das belebende Prinzip der künstlerischen Darstellung faßt. Sonst war ihm das höhere Vermögen nicht der G., sondern die Vernunft. Vielleicht hängt diese Zurückhaltung damit zusammen, daß die Philosophie ihre wesentliche Aufgabe in der Erforschung der Erkenntnisprinzipien oder, allgemeiner ausgedrückt, in der Erkenntnis überhaupt sah und daß sie fühlte, die eigentliche Heimat des Wortes und Begriffes G. sei die Religion, bei G. komme zuerst ein Uebermenschliches und erst abgeleiteter Weise ein Menschliches in Frage. Erst in der nachkantischen Philosophie beginnt das Wort G. herrschend zu werden, so vor allem bei Hegel, und bei diesem Philosophen tritt auch sofort hervor, daß G. primär nicht ein anthropologischer, sondern ein kosmischer Begriff ist. Denn G. ist zuerst der absolute G. Dieser absolute G. ist Grund aller Wirklichkeit und alles Geschehens. Alles, was ist, ist seine Erscheinungsform. Nun ist alles naturhafte Sein eine inadäquate Erscheinungsweise, denn der G. ist reine Innerlichkeit, das naturhafte Sein um seiner Räumlichkeit und Zeitlichkeit willen zerstreute Aeußerlichkeit. Darum geht aus der Natur als adäquate Erscheinung der endliche G. hervor, der in allmählichem Entwicklungsprozeß zu der Erkenntnis kommt, daß er mit dem absoluten G.e wesensgleich ist. So haben wir hier in der Tat etwas, was in formaler Beziehung eine Verwandtschaft mit den Anschauungen des Paulus aufweist. Wie bei Paulus der G. primär der göttlichen Sphäre angehört und erst abgeleiteter Weise dem Menschen zukommt, so ist es ähnlich bei Hegel. Als Bestimmung des G.es gegenüber dem zerstreuten Sein, wozu auch das gewöhnliche seelische Getriebe mit seiner bloßen Assoziation zu rechnen ist, gilt hier die reine Innerlichkeit. Innerhalb der neueren Philosophie ist der Begriff G. von grundlegender Bedeutung bei Eucken geworden. Eucken geht aber nicht von metaphysischen oder kosmologischen Spekulationen aus, sondern von dem, was sich beim Menschen als eigentümliche Tatsache erweist. Im Menschen kommt eine eigenartige Wirklichkeit auf. Während nämlich sonst die Wirklichkeit sich in lauter Abhängigkeitsverhältnisse verstrickt zeigt, nichts für sich selbst, sondern nur im Verhältnis zu einem andern da ist, während z. B. in der Tierwelt alles Seelische nur der Erhaltung des Lebens dient und keinen Selbstzweck hat, entsteht beim Menschen ein Leben, das seine Bedeutung nun nicht mehr in irgend einem Verhältnis zu etwas anderem hat, sondern rein bei sich selbst bleibt, voller Selbstzweck geworden ist. Wenn z. B. in einem Menschen der Gedanke des Wahren und Guten sich erhebt, so wollen diese Größen nicht nach ihrer Leistung für etwas anderes, sondern nach dem Wert, den sie für sich selbst besitzen, geschätzt werden. Als allgemeinste Bestimmung des Geisteslebens kann darum die selbständig gewordene Innerlichkeit ausgesetzt werden. Bewegen wir uns hier noch gewissermaßen innerhalb der Anthropologie, so erfolgt bei Eucken weiter eine Wendung zur Metaphysik. Es ist die Eigentümlichkeit des Geisteslebens, daß es niemals bloße Tatsache, sondern immer zugleich Aufgabe ist, wie denn die geistige Wirklichkeit nicht in Kausal-, sondern nur in Normalgesetzen ausgedrückt werden kann, wofür z. B. die logischen und ethischen Gesetze Zeugen sind. Es steht hier nicht in Frage, wie tatsächlich gedacht und gehandelt wird, sondern wie gedacht und gehandelt werden soll. Nun zeigt aber die geistige Aufgabe eine eigentümliche Verwicklung. Das geistige Leben muß um seines Gehalts willen auf voller Selbständigkeit bestehen, die ungeheure naturalistische Wirklichkeit aber scheint sie ihm zu verweigern. Ist das Geistesleben nur eine Eigenschaft des menschlichen Individuums, dann ist die geistige Aufgabe unmöglich, dann gehört auch das Geistesleben der naturalistischen Wirklichkeit, von der es ein bloßer Nebenerfolg ist, an. So läßt sich die geistige Aufgabe nur aufrecht erhalten, wenn der Mensch bei sich die Gegenwart eines absoluten Geisteslebens erkennen darf. Auch bei Eucken ist also der G. eine kosmische Größe. — Wenngleich nicht zu verkennen ist, daß der Philosophie das Verdienst zukommt, den Begriff G. schärfer herausgearbeitet und als seine wesentlichen Bestimmungen die Innerlichkeit, die Selbständigkeit, die Normalgesetzlichkeit herausgestellt zu haben, so darf doch über dieser Leistung nicht übersehen werden, daß der eigentliche Boden dieses Begriffs die Religion ist, wie sich das auch innerhalb der Philosophie selbst daran zu erkennen gibt, daß der G. als eine übermenschliche Größe bestimmt und in Beziehung zur Gottesidee gesetzt wird. Innerhalb der eigentlich religiösen Betrachtung werden mit dem Begriff G. noch einige weitere Bestimmungen verbunden, was sich besonders an den Mystikern studieren läßt. Der G. ist da das erleuchtende

Prinzip, das dem Menschen erst das Verständnis für die religiöse Wirklichkeit öffnet, und die Gotteskraft, die ihm erst das Vermögen, ein göttliches Leben zu führen, verleiht. In dieser Hinsicht steht der G. demnach in einem gewissen Gegensatz zu natürlicher Vernunft und Sittlichkeit. Indem im G.e dem Menschen die ewige Wahrheit unmittelbar gegeben ist, entsteht weiter ein Gegensatz gegen äußere Autorität und Vermittlung, gegen Kirche und Ueberlieferung, G. hängt zusammen mit der Unmittelbarkeit und Selbstgewißheit der Religion. Diese Auffassungen vom G. sind am deutlichsten erkennbar bei Mystikern, sind aber auch, wenngleich in temperierter Weise, bei religiösen Menschen von mehr kirchlicher Haltung vorhanden. Schließlich kommt der G. noch für die Frage nach der Unsterblichkeit in Betracht. Es ist möglich, daß die Unsterblichkeit allein dem höheren geistigen Leben zuerkannt wird, während das niedere seelische Leben ebenso wie der Körper der Vergänglichkeit preisgegeben wird. Wie hierüber vom religiösen Standpunkt aus zu urteilen ist, wird in dem Artikel ¶ Seele dargelegt werden. Hier wird dann auch von den Beziehungen zur Leiblichkeit des Menschen die Rede sein müssen, die Gegenstand teils der psychophysischen, teils der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung ist, aber durch die Auffassung der Seele hindurch auch mit der des Geistes zusammenhängt. — ¶ Seele ¶ Geist und Geistesgaben im NT.

Rudolf Eucken: Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, 1888; — Ders.: Der Wahrheitsgehalt der Religion, (1901) 1905[2]; — Ders.: Geistige Strömungen der Gegenwart, (erste Auflage unter dem Titel: Grundbegriffe der Gegenwart 1878) 1909[4]; — Dreyer: Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel, 1908; — G. Claß: Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, 1896; — Theodor Haering: Der christliche Glaube, 1906, S. 254 ff; — H. H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 169 ff.

P. Kalweit.

Geister, Engel, Dämonen im AT, Judentum und NT.

1. Allgemeines; — 2. Die vorexilische Zeit; — 3. Die nachexilische Zeit; — 4. Das Spätjudentum und NT.

1. Wir pflegen dem Geisterglauben vorwiegend in den Anfängen einer Religion zu begegnen. Nun ist mit Recht aufgefallen, daß gerade die ältern Teile des AT davon merkwürdig wenig durchscheinen lassen. Das spricht im allgemeinen für eine gesunde Nüchternheit des altisraelitischen Volkscharakters und legt ein gutes Zeugnis für die Kraft des Jahveglaubens ab, unter welchem dem Wuchern dämonistischer Vorstellungen schon früh Einhalt geboten worden sein muß. Immerhin ist zu bedenken, daß die uns zufällig erhaltene Literatur der nachexilischen Zeit schon durch ihre eigenste Natur (sie ist vorwiegend Poesie und Ritualgesetz) mehr Anlaß zur Aufnahme dämonistischer Elemente bot als die historische der älteren Zeit, deren Redaktion zudem in Kreisen vor sich gegangen ist, die bemüht waren, den Glauben an die Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit Jahves allen gegenteiligen Anschauungen zum Trotz zur Anschauung zu bringen. Wird dies in gebührende Erwägung gezogen, so ist es geradezu erlaubt, in den versprengten Angaben nachexilischer Schriften, deren Redaktoren in der Aufnahme dämonistischer Vorstellungen weniger ängstlich zu sein brauchten, weil zu ihrer Zeit der Monotheismus feststand, zum Teil zugleich den Niederschlag sehr viel älteren Glaubens zu sehen. Damit soll freilich die Tatsache einer bestimmten Fortentwicklung der israelitischen Vorstellungen auch auf diesem Gebiet nicht geleugnet werden, wobei die Einwirkung fremder Einflüsse anzunehmen sein wird. Von selber aber muß gerade hier die erwähnte Dürftigkeit dämonistischen Materials in der altisraelitischen Literatur, verglichen mit seiner phantastischen Ausbildung auf babylonischem Boden, vor einer Unterschätzung der Eigenart israelitischer Religion warnen.

2. Die älteste uns erkennbare Stufe israelitischer Religion ist die polydämonistische: Bäume, Steine, Quellen, Gestirne sind die Träger von Geistern, deren Gunst sich der Mensch durch seine Gaben zu erwerben sucht. Die Beziehung, in die z. B. die Orakelterebinthe zu Sichem (I Mose 12$_{6}$ f), der Stein zu Bethel (28$_{11}$ ff), die Orakelquelle von Kadesch (14$_{7}$), das himmlische Sternenheer zu Jahve gebracht erscheint, das ist alles nur Umdeutung älterer Anschauungen, wodurch die selbständigen Geister, die einst in Baum und Stein und Quelle und Gestirn ihre Behausung hatten, von Jahve „absorbiert" worden sind. Auch gewisse Tiere gelten als Verkörperung von Geistern, meist unheimlichen. So meinen die Araber, daß in jeder Schlange ein Ginn (= Dämon) wohne ¶ Schlangen. Schlangengestaltige Dämonen scheinen in Altisrael die Saraphen gewesen zu sein (IV Mose 21$_{4-9}$ V 8$_{15}$; geflügelte Saraphen Jes 14$_{29}$ 30$_{6}$; vgl. auch die Paradiesesschlange als dämonisches Tier, ferner z. B. Uhu und Strauß, Jes 13$_{21}$ 34$_{13}$). Auf der Furcht vor dämonischen Tieren beruht zweifellos ein Teil der Speiseverbote (III Mose 11 V 14 ¶ Levitisches). Wiederum gibt es bestimmte Orte, an welche Geister festgebunden sind, so die Türschwelle: daher der Brauch, sie nicht zu betreten, sondern über sie zu hüpfen (I Sam 5$_{5}$ Zephanja 1$_{9}$), und die Glöckchen am Gewande der Priester (II Mose 28$_{33-35}$), durch deren Klingen vielleicht die Schwellengeister in Kenntnis gesetzt werden sollen, daß sich ihnen der Fuß eines Berufenen nahe. Andrerseits gibt es freischwebende Geister und Dämonen; vorab ist die Wüste ihr Tummelplatz (¶ Azazel), auch das offene Feld. Den Faunen und Satyrn vergleichbar, sind diese Feldgeister (= schêdîm, wahrscheinlich schon Hosea 12$_{12}$ vgl. V Mose 32$_{17}$ Pslm 106$_{37}$) wohl etwa bocksgestaltig (= s[e]'îrîm, III Mose 17$_{7}$ Jes 13$_{21}$ 34$_{14}$ II Chron 11$_{15}$, wahrscheinlich auch II Kön 23$_{8}$). Zu den freischwebenden Geistern liefern auch verstorbene Menschen ihr Teil, zumal Ermordete und Gehenkte, die bösen Spuk treibend umgehen (V Mose 21$_{1-9.\ 22}$ f), auch solche, die schon im Leben nicht geheuer gewesen sind: daher die Sitte, über dem Leichnam des Verbrechers Steine aufzuhäufen, um so seinen Geist an seinem Orte festzuhalten. Unter den mancherlei Schäden, deren man sich seitens böser Geister zu versehen hat, stehen vor allem Krankheiten: so scheint man einst den Aussatz auf den „Schlag" eines Dämons zurückgeführt zu haben, wenn gleich in unsern gegenwärtigen Texten Jahve als Urheber auch dieser Krankheit erscheint (z. B. II Kön 15$_{5}$). Noch läßt sich nachweisen, wie er z. B. mit dem Pestengel (II Sam

24$_{16}$) die Rolle tauscht (vgl. II Mose 12$_{23\,a}$ mit $_{23\,b}$). Ueberhaupt stand einst der ¶ Tod und was ihn veranlaßte, unter der Machtwirkung besonderer Dämonen (vgl. Hiob 18$_{13}$): das geht noch aus der Tatsache hervor, daß, was mit dem Tode zusammenhängt, vom Standpunkt des echten Jahvismus aus „unrein" (d. h. als in eine andere Kultsphäre gehörig) erschien. Gleiches gilt aber auch von der Geburt, wenn auch Jahve schon längst an die Stelle des Numens getreten war, das einst „den Mutterschoß öffnete". Ueberhaupt wirken Geister in gutem wie in bösem Sinn, z. B. werden die Seelen derer, die als Bauopfer zur Versöhnung des Dämons fallen, auf dessen Grundbesitz sich der Neubau erhebt, selber zu seinen schützenden Genien (vgl. Josua 6$_{26}$ I Kön 16$_{34}$), und Totengeister macht man sich zur Erforschung der Zukunft zu Nutze (¶ Totenorakel). Wenn Geister übrigens „böse" sind, so sind sie es lediglich, sofern sie dem Menschen Schaden zufügen; sie sind darum noch nicht moralisch schlecht, wie denn über ihre sittliche Beschaffenheit überhaupt kaum nachgedacht wird. Höchstens Uebergänge von verderblichen zu moralisch bösen Wesen stellen sich ein, so in der Gestalt der Paradiesesschlange. Noch ist man aber weit davon entfernt, die Dämonen, etwa unter ¶ Satans Herrschaft, zu einem gottfeindlichen Reiche zusammenzufassen. Im alten Hiobvolksbuch (¶ Hiobbuch) z. B. ist Satan selber als ein zur Klasse der Himmlischen (der „Gottessöhne" Hiob 1$_{6}$) gehöriges Wesen in Gottes Umgebung, Gott untergeordnet, er hat freien Zutritt zur himmlischen Ratsversammlung, aus der Gott auch sonst böse Geister mit einem Auftrag aussenden kann (vgl. I Kön 22$_{20\,ff}$). Diese Himmlischen, ein im Dienste „Jahves der Heerscharen" stehendes geordnetes Heer (vgl. Josua 5$_{14}$), sind ihrem Wesen nach Geist (rûach, ¶ Geist usw. im AT), und wenn sie sich, durch die Schönheit der menschlichen Weiber betört, zur Ehe mit ihnen verleiten lassen, so kommt nichts Gutes heraus, weil diese nur Fleisch sind (I Mose 6$_{1\,ff}$ ¶ Fleisch und Geist). — Von all diesen Geistern hebt sich bestimmt der ¶ Engel (mäl'äch) Jahves ab, eine merkwürdige Figur, die durch theologische Reflexion entstanden ist: Zwischen ihm und Jahve wird zuweilen so wenig unterschieden (vgl. z. B. I Mose 16$_{7\,ff}$ mit $_{13}$ 31$_{11}$ mit $_{13}$ 48$_{16}$ mit $_{15}$ II 3$_{2}$ mit $_{4\,ff}$ IV 22$_{35}$ mit $_{38}$ Richt 6$_{11\,ff}$ mit $_{16}$), daß man anzunehmen hat, er habe nur die Stelle Jahves selber übernommen, den eine naivere Zeit noch in eigener Person mit den Menschen hatte verkehren lassen. Die spätere Zeit, die dann den Engel neben Jahve selbst in den Texten las, hat beides so vermittelt, daß ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen beiden bestehe, und daß im Jahve-Engel Jahve selber dem Menschen gegenüber in die Erscheinung trete (vgl. II Mose 23$_{20\,ff}$), so daß der Engel nur seine sinnliche Erscheinungsform, sein „Antlitz" sei (II Mose 33$_{14}$ V 4$_{37}$ vgl. Jes 63$_{9}$). In einzelnen Fällen vertritt der Jahve-Engel ein von Jahve ursprünglich unterschiedenes Geistwesen, das nur durch Umdeutung Aufnahme in den Jahveglauben finden konnte (vgl. z. B. Hosea 12$_{5}$ mit I Mose 32$_{24\,ff}$), ähnlich wie sich die Inder mit sogen. avatâras (wörtlich: Herniederkünften) des höhern Gottes behalfen, um zu ihm gewisse Gestalten des Volksglaubens in feste Beziehung zu bringen. Der Engel Jahves hat menschliches Aussehen (vgl. Richt 13$_{6.\,16}$), aber übermenschliche Klugheit und Unfehlbarkeit (II Sam 14$_{17}$ 19$_{28}$ vgl. I 29$_{9}$). Während zunächst immer nur von einem Engel Jahves die Rede ist, kennen andere Stellen (beim ¶ Elohisten) eine Mehrzahl (I Mose 28$_{12}$ 32$_{2}$); das ist der Rest eines ursprünglichen Polydämonismus oder Polytheismus.

3. Auf den ersten Blick fällt auf, daß im nachexilischen Judentum Dämonen und Engel eine wesentlich größere Rolle spielen. Zur Erklärung kommt in Betracht die Tatsache der mit dem Exil sich vollziehenden unmittelbaren Berührung Israels mit einer Umgebung, in welcher der Glaube an Geister und Dämonen, auch an mythologische, z. T. gottfeindliche Wesen in höchstem Schwange ging (¶ Drache). Aber auch im eigenen Lande, durch dessen Verheerung Spukgeistern aller Art eigentliche Lieblingsplätze geschaffen worden waren, tat die Untermischung mit volksfremden Elementen das Ihre dazu; überdies hatte die durch das ¶ Deuteronomium geforderte Aufhebung sämtlicher Kultstätten außerhalb Jerusalems eine Herabdrückung der an ihnen angerufenen Gottheiten zu dämonischen Wesen zur Folge, wie denn auch von Späteren die gesamte Verehrung fremder Götter als Dämonendienst gebrandmarkt wurde (vgl. Pslm 106$_{37}$). „Götter, die den Himmel und die Erde nicht gemacht haben, die sollen verschwinden von der Erde und unter diesem Himmel weg", diese aramäisch uns erhaltene Beschwörungsformel (Jerem 10$_{11}$) ist ein sprechender Ausdruck für die Furcht, die den Juden der späteren Zeit beim Gedanken an die erschreckende Zahl der ihn umgebenden Dämonen erfüllte. Einige von ihnen sind uns mit Namen bekannt, so ¶ Lilith (Jes 34$_{14}$), von den Juden vielleicht als Nachtgespenst aufgefaßt (vgl. Hhlied 3$_{8}$, wie es andrerseits einen Dämon des Mittags gab, Pslm 91$_{6}$); Aluka (Spr 30$_{15}$). ein vampirartiges Wesen; Azazel (III Mose 16$_{8\,ff}$), ein Wüstendämon, zu dem am Versöhnungstag der Sündenbock herausgesandt wird, ¶ Asmodi (Tobias 3$_{8}$), der Aêshma der Perser. Zu einer hervorragenden Stellung wächst der ¶ Satan empor, Sach 3$_{1\,ff}$ in der Rolle des unerbittlichen Anklägers, I Chron 21$_{1}$ schon der Verführer zum moralisch Bösen. Auf der andern Seite steigert sich die Zahl der Engel, je mehr der Judengott an Ueberweltlichkeit gewinnt. In so vielen Fällen, wo er einst direkt mit dem Menschen verkehrt hatte, werden sie jetzt als die vermittelnden Zwischenwesen eingeschoben. So drängt sich in die Visionen des ¶ Ezechiel (8$_{2}$ 40$_{3}$ 47$_{3}$) oder des ¶ Sacharjabuches (1$_{9.\,13}$ 2$_{5}$ usf.) der „Angelus interpres" („Engeldolmetsch") ein, für den bei einem ¶ Amos (vgl. 7$_{15}$) noch kein Raum gewesen war. Ezechiel (9$_{2}$) kennt als Zerstörer Jerusalems auch schon sieben Engel, — offenbar eine Umdeutung der babylonischen Planetengötter —, in ihrer Mitte (9$_{2\,f}$ 10$_{2\,ff}$) einen Schreiberengel — offenbar dem babylonischen Schreibergott Nabû entsprechend (vgl. Herm. Gunkel: AR I, 1898, S. 294—300, ¶ Babylonien und Assyrien, 4 m). Wie sie auf Erden Gottes Willen ausrichten (Pslm 103$_{20\,f}$), sei es zum Heil (Pslm 34$_{8}$ 35$_{5}$ 91$_{11}$), sei es zum Unheil (Hiob 33$_{22}$), namentlich zur Bestrafung der Menschen (Pslm 78$_{49}$ Spr 17$_{11}$), und im Weltall die Mächte der Natur verwalten (Pslm

104$_{4}$), so geben sie im himmlischen Tempel „in heiligem Schmuck" Gott die Ehre (Pslm 29$_{2}$ vgl. 148$_{2}$), haben sie ihm ja doch bereits zur Weltschöpfung zugejauchzt (Hiob 38$_{7}$). Hiob 5$_{1}$ (vgl. 33$_{23}$) läßt durchblicken, daß man zuweilen schon ihre Fürbitte nachsuchte.

4. Im *Spätjudentum* wächst die Zahl der Engel ins Ungemessene (vgl. Mtth 26$_{53}$). Apokalyptiker sprechen gerne von 1000 × 1000 und 10 000 × 10 000 (Dan 7$_{10}$ Henoch 40$_{1}$); zugleich erscheinen, erstmalig im ¶ Danielbuch (8$_{16}$ 9$_{21}$ 10$_{13.\ 21}$ 12$_{1}$), dann vor allem in der Henochliteratur, eine Reihe individueller Engelnamen, deren Träger auch mehr oder minder unterschiedene Aemter haben (¶ Gabriel ¶ Michael ¶ Raphael ¶ Uriel ¶ Phanuel usw.), und die Engel sind streng hierarchisch gegliedert, ja sie nehmen nach ihrem Range vielleicht schon lokal eine höhere oder niedrigere Stelle ein: an der Spitze, die vier oder sieben ¶ Erzengel (z. B. Apok 1$_{4}$ 4$_{5}$; neben 7 auch 6, entsprechend der schwankenden Zahl der persischen ¶ Amesha Spenta der Name „Erzengel", archángeloi kommt im NT nur zweimal vor I Thess 4$_{16}$ und Jud$_{9}$); dann sehr verschiedene Engelklassen (vgl. z. B. Henoch 61$_{10}$ 71$_{7}$). Zu ihnen gehören u. a.

4. a) die *Kerubim*: das sind von Haus aus mythologische Wesen, wie sie auch andere Völker des Ostens kannten, vielleicht in Greifsgestalt („Kerub" kommt möglicher Weise vom selben Stamm wie „Greif"), ursprünglich wohl Personifikation der Wetterwolken; wie diese die himmlische Wohnstätte der Gottheit einhüllen, so galten die Kerubim als die Wächter des Göttlichen, daher ihre Rolle als Paradieseshüter (I Mose 3$_{24}$ Ezech 28$_{13-16}$) und ihre künstliche Nachbildung im Tempel und speziell an der Jahvelade (I Kön 6$_{23-29.\ 35}$ 7$_{29.\ 36}$ 8$_{6}$ f Ezech 41$_{18-20}$ II Mose 25$_{18-20}$ 26$_{1}$); und wie die Wolken wiederum am Himmel einherfahren und Jahve als Reitzeug dienen (Jes 19$_{1}$ Pslm 104$_{3}$), so galten die Kerubim andrerseits als seine Träger, sei es, daß er auf ihnen reitet (Pslm 18$_{11}$), sei es, daß sie wie in Ezechiels Vision (1$_{5-14}$ verglichen mit 10$_{2}$ ff) seinen Thronwagen fortbewegen, sei es, daß er überhaupt über ihnen thront (I Sam 4$_{4}$ II 6$_{2}$ Pslm 80$_{2}$ 99$_{1}$). Sie machen, wie es scheint, dieselbe allmähliche Annäherung an die menschliche Gestalt, in der sie in die lobsingenden Heerscharen Aufnahme finden, durch, wie die Apok 4$_{8}$ mit ihnen die Rolle tauschenden

4. b) *Seraphim*, die aus den oben (in 2) genannten schlangengestaltigen Dämonen zu Engeln umgedeutet worden sind. Die natürliche Anknüpfung bot die Berufungsvision Jesajas (Jes 6), wo der Prophet Saraphen mit 6 Flügeln in Jahves Umgebung sieht, die einander das „Heilig" zurufen und, nach dem Vorgehen des einen zu schließen, der den Propheten durch Berührung seiner Lippen mit einer Altarkohle entsündigt, die Aufgabe haben, dem Menschen den Zugang zum Göttlichen zu ermöglichen, wo sie ihn nicht umgekehrt verwehren. Ueber ihren Ursprung vgl. noch Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 1905³, S. 304.

4. c) Die *Ophannim*, eigentlich Räder. Sie verdanken ihre Benennung den augenübersäten und geistbeseelten Rädern des göttlichen Thronwagens, wie ihn Ezech 1$_{15-21}$ beschreibt, und sind aus ihnen zu persönlichen Wesen geworden.

4. d) *Engel* der Gewalt und der Herrschaften (vgl. Röm 8$_{38}$ I Kor 15$_{24}$ Eph 1$_{21}$ 6$_{12}$ Kol 1$_{16}$ 2$_{10}$ usw.). Es sind Wesen verschiedenster Art, die schließlich unter den Begriff der Engel zusammengefaßt werden. Hier sind es „Wächter" des himmlischen Thrones, die Gottes Dienerschaft bilden, so gut wie irgend ein irdischer Großkönig seine Diener um sich hat; nur daß sich im besondern Fall ihr Dienst zu kultischem „Gottesdienst" erhebt: sie beten an und lobpreisen (z. B. Henoch 39$_{12}$ f). Dienstbare Geister sind sie aber namentlich „um deren willen, welche die Seligkeit ererben sollen" (Hebr 1$_{14}$). Sie vermitteln zwischen Gott und Mensch, hier die menschlichen Gebete zum Himmel emportragend (Tobias 12$_{12.\ 15}$) und dort den göttlichen Willen auf Erden kundtuend (vgl. Apgsch 7$_{38.\ 53}$ Gal 3$_{19}$ Hebr 2$_{2}$), besonders den Apokalyptikern die himmlischen Geheimnisse offenbarend (z. B. griechische Baruchapok 1). Hier wiederum helfen sie, als stimmberechtigte Mitglieder der göttlichen Ratsversammlung über die menschlichen Geschicke den Entscheid fällen (Dan 4$_{14}$); dort vollziehen sie als Strafengel selber den göttlichen Urteilsspruch (Dan 4$_{10}$ ff Henoch 62$_{11}$ 63$_{1}$ Luk 16$_{22}$). Hier sind sie, eine Umdeutung der Götter der früheren Staats- und Nationalreligionen, über ganze Völker gesetzt (JSir 17$_{17}$ vgl. die Engel Griechenlands und Persiens, Dan 10$_{20}$; daher auch Engel einzelner Gemeinden Apok 1$_{20}$), dort sind sie die Schutzengel einzelner (Mtth 18$_{10}$), ursprünglich vielleicht selber die Seelen Verstorbener, die schirmend über ihren Nachkommen wachen; denn die Gerechten „werden Engel im Himmel" (Henoch 51$_{4}$ vgl. Luk 20$_{36}$). Hier wiederum sind sie eine Umdeutung alter Elementargeister, vgl. vor allem Jubiläen 2$_{2}$: Engel des Feuergeistes und des Windgeistes, des Geistes der Wolken, der Finsternis und des Schnees und des Hagels usw. (vgl. Apok 7$_{1}$ 14$_{18}$ 16$_{5}$ 19$_{17}$ Gal 4$_{3.\ 9}$ Kol 2$_{8.\ 20}$). Kurz, es gibt kaum ein Gebiet, wo Engel nicht zur Stelle wären (vgl. z. B. noch Bel und der Drache$_{36}$ Mtth 1$_{20}$ 2$_{13.\ 19}$ Mrk 1$_{13}$ Luk 22$_{43}$ usf.). Der flammende Licht- und Feuerglanz ihres Angesichtes und ihrer Kleidung weist auf ihre Lichtnatur (Baruchapok 21$_{6}$ 59$_{11}$ Mtth 28$_{3}$); sie sind auch insofern übersinnlich, als sie weder essen noch trinken (Tobias 12$_{19}$) noch schlafen (Henoch 39$_{12}$ f u. a.) auch „nicht freien noch sich freien lassen" (Mrk 12$_{25}$ vgl. Henoch 15$_{7}$) und unsterblich sind (Henoch 15$_{4}$). Aber dank der Wandlungsfähigkeit, die ihnen überhaupt eignet (vgl. Leben Adams 9 II Kor 11$_{14}$), können sie sinnliche Menschengestalt annehmen (¶ Raphael in der Tobiasgeschichte), wie sie denn so wie so an Aussehen menschenähnlich sind (z. B. Dan 8$_{15}$ 9$_{21}$ 10$_{16}$). Sprichwörtlich ist ihre himmlische Freude (Henoch 104$_{4}$ vgl. Luk. 15$_{7.\ 10}$).

Von Haus aus „heilig" geschaffen — denn trotz allem sind sie „Kreatur" — vermochten doch nicht alle, ihre Heiligkeit zu wahren. Aus dem oben erwähnten Mythus I Mose 6 wird eine ganze Lehre vom „Engelfall" herausgesponnen (vorab in der Henochliteratur vgl. I Petr 3$_{19}$ II 2$_{4}$ Juda$_{6}$), und nach der einen Auffassung sind die *Dämonen* nichts als gefallene Engel oder wenigstens die Frucht ihrer Verbindung mit menschlichen Weibern. Nach anderer Auffassung freilich gab es schon vorher Dämonen. Auf Verführung der Menschen durch Dämonen wird Zauberei, Magie, Götzendienst, überhaupt aller

Afterkult, ja womöglich die Sünde im allgemeinen, zurückgeführt (Henoch 8. 10$_{8}$ 69 u. a. vgl. I Kor 10$_{20}$ Apok 9$_{20}$). Besonders bemerkenswert ist, daß sich Dämonen und böse Engel zu einem Reiche zusammenschließen, an ihrer Spitze Satan oder Beliar oder Mastema oder Sammael, oder Beelzebul, „der oberste der Dämonen", durch den Jesus, wie ihm die Schriftgelehrten Schuld geben, die Dämonen ausgetrieben haben soll (Mrk 3$_{22}$ u. a.). Mit dem Namen Beelzebul, woraus fromm-ängstliche Ohren das Wort „Mistgott" heraushören mochten, während er in Wirklichkeit den Herrn der [himmlischen] Wohnung = den Sonnengott bezeichnet, wechselt in der Ueberlieferung der Evangelien, wenn auch weniger gut bezeugt, Beelzebub, was ursprünglich Bezeichnung des in der Philisterstadt Ekron verehrten „Fliegenbaal" ist (II Kön 1$_{2\,f\,16}$), d. h. eines Gottes, wahrscheinlich ebenfalls Sonnengottes, dem die Fliegen heilig waren, der als solcher auch Macht hatte sie abzuhalten, und in dessen Namen man die Orakel z. B. in einem Krankheitsfalle, vielleicht aus ihrem Benehmen gegeben haben wird. Das Wichtigste aber war, daß, wie immer der „Fürst dieser Welt" heißen mochte, er sich in zunehmendem Gegensatz zu Gott geradezu zum bösen (nach nt.licher Auffassung: das Kommen des Gottesreiches aufhaltenden) Prinzip entwickelt (vgl. z. B. Luk 22$_{3.\,31}$ Eph 2$_{2}$). Diese Wandlung hängt zusammen mit der zunehmenden pessimistischen Beurteilung „dieser Welt". Auch in das Alltagsleben des Einzelnen spielen die Dämonen hinein: Krankheiten aller Art (vgl. Mtth 17$_{15}$ 12$_{22}$ Luk 13$_{16}$ II Kor 12$_{7}$), vor allem psychische und nervöse werden auf dämonische „Besessenheit" zurückgeführt: das lehren Jesu zahlreiche Dämonenaustreibungen (¶ Exorzismus: II), die einen Dämonenglauben voraussetzen, wie er zu seiner Zeit im Judentum (außer bei den Sadduzäern, ¶ Pharisäer und Sadduzäer, Apgsch 23$_{8}$; vgl. sonst 19$_{13\,ff}$ Mtth 12$_{27}$ Josephus Altertümer VI 8$_{2}$ 11$_{2}$ VIII 2$_{5}$ Jüdischer Krieg VII 6$_{3}$), wie außerhalb des Judentums gang und gäbe war (viel Material bei Conybeare: Christian Demonology in: Jewish Quarterly Review VIII f, 1896 f). Die Dämonen, sonst vorzugsweise in der Wüste (Mtth 4$_{1\,ff}$ 12$_{43}$), sehnen sich geradezu nach einer Behausung im Menschen (Mtth 12$_{44\,f}$), von dem sie oft in einer Mehrzahl Besitz ergreifen (Mtth 12$_{45}$ Luk 8$_{2}$); sie können aber z. B. auch in Schweine einfahren (Luk 8$_{32\,ff}$). Die von ihnen Besessenen treiben sie an einsame oder unreine Orte (Mtth 8$_{28}$ Luk 8$_{27.\,29}$), sie plagen sie in jeder Weise (Mtth 15$_{22}$), zerren sie umher (Mrk 9$_{20\,ff}$) und geben ihnen wieder übermenschliche Kraft, daß sie wohl furchtbar werden können (Luk 8$_{29}$ Mtth 8$_{28}$). Schließlich wird auf sie alles Auffällige und Außergewöhnliche zurückgeführt (Mtth 11$_{18}$ Mrk 3$_{22}$ Joh 7$_{20}$ 8$_{48}$ 10$_{20}$). Aber sie erkennen Jesu überlegene göttliche Geistesmacht (Luk 4$_{34}$ 8$_{28}$), der sie unterworfen werden müssen (Mtth 12$_{28}$ Mrk 1$_{23\,ff}$ Luk 10$_{17\,ff}$ Apok 12$_{10}$); daher der Aufschrei bei der Begegnung (Luk 8$_{28}$); namentlich hat sie Jesu Tod und Auferstehung der Macht „entkleidet" (Kol 2$_{15}$); endgültige Bestrafung und Vernichtung aber wartet ihrer wie der abgefallenen Engel im Endgericht (vgl. schon Jes 24$_{21}$, die Henochliteratur I Kor 15$_{24}$ ¶ Gericht, 1).

Außer den einschlägigen Abschnitten in den Darstellungen der at.lichen Theologie und Religionsgeschichte: De Visser: De Daemonologie van het O. T., Utrecht 1880; — Hans Duhm: Die bösen Geister im AT, 1904; — Otto Everling: Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888; — Joh. Weiß: „Dämonen" und „Dämonische" RE³ IV, S. 408 ff. 410—419; daselbst weitere Literaturangaben. **Bertholet.**

Geisteschristen oder Geistige Christen, Bezeichnung einer Reihe von sektiererischen oder separatistischen Bewegungen, die das „innere Wort" oder das Zeugnis des Geistes und das eigene Offenbarungserlebnis (¶ Erleuchtung, innere) höher werten, als die Schrift und die geschichtliche Offenbarung und samt der Buchreligion alle äußeren Ordnungen der sichtbaren Kirche verwerfen. Beispiele: die „Schwärmer" oder Spiritualisten des 16. Jhd.s (Seb. ¶ Franck, ¶ Denck, ¶ Schwenkfeld); die ¶ Inspirationsgemeinden; von den ¶ Russischen Sekten besonders die Chlysten, Skopzen, Duchoborzen, Molokanen. **Zsch.**

Geisteskranke (Seelsorge an ihnen) ¶ Seelsorge ¶ Psychanalyse.

Geistlicher ¶ Pfarramt ¶ Pfarrer ¶ Beamte: I. II.

Geistlicher Vorbehalt (= Reservatum ecclesiasticum, 1555) ¶ Deutschand: II, 2.

Geläut. Die Benutzung der Kirchenglocken zum G. ist allen zu öffentlicher Ausübung des Gottesdienstes befugten Kirchengesellschaften gestattet. Das G. muß auf den zu diesem Zweck vorhandenen Gebäuden oder Grundstücken erfolgen. Die bürgerliche Gemeinde des Standorts hat vielfach ein Mitbenutzungsrecht, auch wenn sich das Gebäude im Eigentum oder Alleinbesitz der Kirche oder Kirchengemeinde befindet. So bei Feuersbrünsten, Aufruhr, festlichen Anlässen, hier und da auch bei Beerdigung nicht konfessionsverwandter Christen. Das Großherzogtum Hessen hat in Artikel 17 des Gesetzes vom 6. August 1902 sogar ein Recht der Gemeinde für „allgemeine Gemeindezwecke" geschaffen. Eingehend hat das französische Trennungsgesetz vom 11. Dezember 1905 (¶ Kirche: V. Kirche und Staat) und das Ausführungsdekret vom 16. März 1906 die Benutzung des Glockengeläutes für bürgerliche Zwecke (pour les sonneries civiles) geregelt, die weiteren Ausführungsbestimmungen aber der staatlichen Gemeindebehörde überlassen. Darnach können die Kirchenglocken im Falle gemeiner Gefahr (péril commun), die sofortige Hilfe erheischt, benutzt werden, soweit nicht Gesetz, Reglement oder Ortsgebrauch einen weitergehenden Gebrauch gestatten. Ein Schlüssel zum Glockenturm — oder wenn der Eintritt zu diesem nur durch die Kirche erfolgen kann, ein Kirchentürschlüssel — ist bei dem Bürgermeister zu hinterlegen. ¶ Vermögensrecht, kirchliches. **Friedrich.**

Gelasius I, Papst 492—496, bekämpfte wie sein Vorgänger ¶ Felix III den Monophysitismus (¶ Monophysiten) des Kaisers Anastasius (491—518) und des Patriarchen Euphemius von Byzanz (490—496). Er verlangte dabei unter Berufung auf Matth 16$_{18\,f}$ die möglichst umfassende Ausdehnung des päpstlichen Primats; nach Rom sollte jede Berufung statthaft sein, unmöglich aber eine solche vom römischen Stuhl an einen anderen, wobei besonders die Ansprüche des Patriarchen von Byzanz bekämpft wurden. Oft wiederholt sind die Worte aus einem Briefe vom Jahre 494 an den Kaiser: „Zwei Dinge sind

es, durch die grundsätzlich die Welt gelenkt wird, die geheiligte Autorität der Priester und die königliche Gewalt. Von ihnen ist das Ansehen der Priester um so gewichtiger, als sie auch für die Könige der Menschen im göttlichen Gericht Rechenschaft abzulegen haben." — Auf G. geht — vielleicht freilich nur dem Hauptteil nach — die berühmte Epistola decretalis de recipiendis et non recipiendis libris zurück (ob vom Jahre 496?). Sie enthält ein Verzeichnis der Bücher des biblischen Kanons, eine Erörterung über den Primat der römischen Kirche und die anderen sedes Petri, eine Liste der von Rom angenommenen Synoden (Nicäa 325, Ephesus 431, Chalcedon 451) und Schriften, sowie eine Liste der Bücher, apokrypher und häretischer, die nicht angenommen werden dürfen, das erste päpstliche Bücherverbot (¶ Index). G. hat dogmatische und polemische Schriften verfaßt, ob auch das Sacramentarium Gelasianum, ist strittig. Er bekämpfte die Reste des Heidentums (Fest der Lupercalien); bezeichnend für seinen Fanatismus ist der Ausspruch, daß Duldung der Häretiker verderblicher sei als die schlimmste Verwüstung der Provinzen durch die Barbaren. Von dem König Odovakar von Italien (476—493) hielt ihn dessen Arianismus fern, der ihn bei dem Ostgotenkönig Theoderich dem Großen (493—526) weniger anfocht. G. wird von der katholischen Kirche den Heiligen zugerechnet.

RE³ VI, S. 473 ff; — C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1901², S. 67 ff; — F. Hilgers: Die Bücherverbote in päpstlichen Briefen, 1907.

II, Papst 1118—1119. Johannes von Gaeta, als Knabe dem Kloster ¶ Monte Cassino dargebracht und hier unterrichtet, von Urban II zu seinem Kanzler und zum Kardinaldiakon, von Paschalis II zum Archidiakon ernannt, wurde mit diesem 1111 von Heinrich V (1106—1125) in Gefangenschaft geführt; im Jahre 1116 verhinderte er auf einer römischen Synode die Verdammung des Papstes, gegen den wegen seines Vertrags mit Heinrich V in der Frage der ¶ Investitur sich heftige Opposition erhoben hatte. 1118 zum Papst gewählt, wurde er von der Fraction des Cencius Frangipani gefangen genommen und erst auf Betreiben der Römer freigelassen. Bald darauf, bei Heinrichs Zug nach Rom, floh er nach Gaeta, ohne auf die Vorschläge Heinrichs in der Investiturfrage einzugehen. Gegen ihn wurde der Gegenpapst Gregor VIII aufgestellt, den G. zugleich mit dem Kaiser bannte, um dann, vorübergehend nach Rom zurückgekehrt, vor Heinrich und den Frangipani nach Frankreich zu fliehen (Oktober 1118). Hier ehrenvoll empfangen, ist er in Cluny gestorben und beerdigt worden. Erst seinem Nachfolger Calixt II 1122 gelang die Beilegung des Investiturstreits.

RE³ VI, S. 476 f. **Werminghoff.**

Gelassenheit.

1. In der Geschichte; — 2. In der Gegenwart.

1. Die G. spielt eine große Rolle in der mittelalterlichen ¶ Mystik; aber erst die deutsche Mystik hat den Begriff zu zentraler Bedeutung für die Heilslehre erhoben. ¶ Eckehart beschreibt sie nach den echt neuplatonischen Vorstellungen von der Vergottung: „soweit der Mensch sich selbst verleugnet durch Gott und mit Gott vereint wird, so weit ist er mehr Gott als Kreatur. Sobald der Mensch von sich selbst durchaus ledig ist durch Gott und er niemand ist als Gott allein und durch nichts lebet als durch Gott allein, so ist er wahrhaftig dasselbe von Gnaden, was Gott ist von Natur." Und die mit Tauler verwandte „Deutsch-Theologie" steigert das noch: „Zu der Wiederbringung und Besserung kann ich und mag und soll nichts dazu tun, sondern es soll ein bloß lauteres Leiden sein, so daß Gott allein alle Dinge in mir tue und wirke und ich alle seine Werke und sein göttlichen Willen erleide. Aber so ich das nicht leiden will, sondern ich mich besitze mit Eigenschaft als mein und ich, mir und mich und dergl., das hindert Gott . . ., daraus folgt, daß sich der Mensch nichts annimmt, weder Wesens, Lebens, Wissens, noch Vermögens, Tuns und Lassens, noch alles dessen, das man gut nennen mag. Und also wird der Mensch durchaus arm und wird auch ihm selbst zunichte und in ihm und mit ihm alles Seiende, d. h. alle geschaffenen Dinge". Damit erst beginne das wahre inwendige Leben, im Verlauf dessen Gott selber der Mensch wird, also, daß da nichts mehr ist, das nicht Gott oder Gottes ist. Es ist kein Zweifel, daß Luther zur Zeit der Römerbrief-Vorlesung diese Anschauungen neben seinem schon entwickelten Fiduzialglauben (Glaube = Vertrauen) in sich aufnahm und nun die „Wiederherstellung" auch als einen rein passiven Vorgang, nach Analogie dieser Mystik als „ein bloß lauter Leiden" auffaßte. Allmählich klärte sich der mystische Gischt und wurde der persönlich-sittliche Charakter der Wiedergeburt bestimmt erkannt. Aber noch in der Schrift de servo arbitrio hält er an dem Gedanken fest, daß der Mensch als Subjekt eines über das Naturleben hinausliegenden sittlichen und religiösen Lebens nur höheren Einwirkungen zu folgen, nicht aus sich selbst zu handeln vermöge, gleichwie ein Reittier nur sein Naturleben aus eigener Kraft zu leben vermag, in den Dienst guter oder schlechter Zwecke aber nur treten kann, wenn es gelenkt wird. — Die mittelalterliche Linie der G., für die das völlige Aufhören des eigenen Willens wie des Selbstbewußtseins, eine reine Zwischenleere, höchstens erfüllt von Halluzinationen und Visionen, wesentlich ist, hat sich dann in den spanischen Mystikern aus dem Kreise des Ignatius von Loyola fortgesetzt und in einen reinen Quietismus ausgewachsen, dessen charakteristischste Verkörperung Madame de ¶ Guyon war. A. Ritschl hat es nun erwiesen, daß diese Linie sich fortsetzt in den Pietisten Hollands und des Niederrheins, auch in Jodokus von ¶ Lodenstein und ¶ Tersteegen, die durch ihre Lieder unsere heutige Frömmigkeit beeinflussen. Zwar verbindet sich bei ihnen die G. mit einer gesunden Selbstbeurteilung und weitherzigen Nächstenliebe; aber sie ist noch immer quietistisch gefärbt: der Glaube ist zwar die Aufnahme in die Vereinigung mit Christus, aber er erscheint andererseits darin, daß die Seele in G. gänzlich in ihr Nichts, in den Tod ihrer Selbstheit sinkt, worin zugleich ein inniges Hungern ausgeboren wird, welches Jesum fasset und in sich aufnimmt. Auch seine Werke, seinen Beruf soll man in steter gottesdienstlicher Haltung, in stiller G., ohne „Anklebung" d. h. Interesse an dem Werke selbst, auch so üben, daß man mit dem täglichen Schluß der Arbeit auch den Gedanken daran aufgebe. Lodenstein wie Tersteegen nahmen auch an der mittelalterlichen mystischen G. keinen Anstoß; sie glaubten, es handle sich dabei um dasselbe Interesse wie bei der reformatorischen Entgegensetzung zwischen Glauben und Werken. In Tersteegens Vorrede

zum „Blumengärtlein“ läßt er uns als tragenden Grund seiner ganzen heiligen Poesie erkennen „ein Gemüt, das durch die Abtötung seines Fleisches, seiner Sinne, seiner Affekte, seiner Begierden und seines Willens sehr innig, geistlich und stille gemacht, wie auch durch die Verleugnung der mannigfaltigen Ueberlegungen und Wirksamkeiten der Vernunft sehr vereinfältigt und kindlich geworden ist“. Dabei muß man aber nicht nur alles Aeußere mit großer Gleichgültigkeit, abgeschieden von allem Interesse daran, ansehen, sondern sich auch durch die Erinnerung an die eigene Sünde nicht stören lassen, lieber an sie nicht denken, um die Ruhe in Gott finden zu können, in der die Heiligkeit besteht. Von solcher G. hat sich der kirchlichsammelnde, im Heilandswerke tätige Pietismus frei gemacht; aber die Sehnsucht danach durchzieht viele seiner innigsten, innerlichsten Gestalten.

2. Als einen gelassenen Menschen bezeichnen wir heutzutage einen ruhig und sicher in sich und Gott ruhenden, der die Zumutungen und Enttäuschungen, Verkennungen und Beraubungen des Lebens ohne Aufregung und Erschütterung hinnimmt. Das ist teilweise Sache des Temperaments, kann aber auch Erwerb der Selbsterziehung sein. In der religiösen Sprache ist es nicht sehr verbreitet, dürfte aber mehr angewandt werden; denn es liegt darin ein sehr wesentliches Moment: das Gegengewicht gegen die rastlose Aktivität des religiösen Antriebes, die Quelle der Kraftsammlung. Ritschl, der ja an sich wenig Sinn für das ruhende Leben der Frömmigkeit hat, fühlt sich doch von Tersteegens Briefen angemutet wie von einem „kühlen Zimmer mit gedämpftem Lichte, in welchem man sich von der Hitze und dem Kampfe der Arbeit und von der Blendung durch das grelle Tageslicht erholt“. „Es ist freilich nicht unsere Bestimmung, in solcher Einsiedelei der Ruhe zu pflegen; allein man behält den wohltuenden Eindruck davon, auch wenn man wieder zur Arbeit und zum Kampfe des Lebens zurückgekehrt ist.“ Die G. scheint uns aber nicht bloß für „Stille im Lande“ passend, „welche streng gegen sich, mild gegen Andere, beschränkt in jeder Erkenntnis, in der Liebe weitherzig, ernst und warm in der Frömmigkeit, in kirchlichen Kollisionen hingegen gelassen und geduldig sind“; sie ist, nicht als dauernder Zustand, wohl aber als tragende Grundstimmung ein gesundes Element aller Frömmigkeit, wesentlich zum normalen Rhythmus eines reichen, tätigen Lebens. So empfindet es auch die Gemeinde, wenn sie in des Jodokus von Lodenstein „Heilger Jesu, Heil'gungsquelle“ singt: „Stiller Jesu . . . also mach' auch gleichermaßen mir Herz und Willen ganz gelassen; ach stille meinen Willen gar! . . . Hilf mir dazu, daß ich fein stille sei wie du“, wo der quietistische Grundton für uns Heutige aufgehoben wird in den andern, der Eifer und Tüchtigkeit zu Gottes Reich heischt. Wer denkt noch an die ungesunde Mystik, die hinter Tersteegens herrlichem „Gott ist gegenwärtig“, speziell dem „Da liegt unser Wille“, fraglos steht, wenn er den Vers singt: „Du durchdringest Alles . . . Wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten, laß mich so still und froh deine Strahlen fassen und dich wirken lassen,“ oder in den schönsten Liedern unseres Gesangbuchs: „Jauchzet, ihr Himmel“, „Gott rufet noch“, „Kommt, Kinder, laßt uns gehen“ („Gewandt zum ew'gen Gut“!). Und wenn wir das Nachtlied beten: „Der Abend kommt, die Sonne sich verdecket“ und lesen: „Laß mich zu dir, mein Gott, gekehret sein“ oder: „Im stillen Grund, mein Gott, zu schauen dich“ oder: „Herr, rede du, laß mich ganz stille sein . . . Mein Herz sich dir zum Abendopfer schenket, mein Wille sich in dich gelassen senket. Begierden, schweigt! Vernunft und Sinne, still! Mein müder Geist im Herrn jetzt ruhen will“ oder endlich: „Laß nicht den Geist zerstreut in Unruh' schweben! Mein treuer Hirt, führ' mich in dich hinein, in dir, mit dir nur kann ich selig sein“, wen stört da der unverkennbare Anklang an die quietistische Mystik? So hat ein liebereicher, selbstloser, ringender und arbeitender Geist den alten Begriff und Inhalt der G. eine Metamorphose erleben lassen, die uns nur noch die unendliche Innigkeit und Gesammeltheit einer in Gott ruhenden Seele als die geheimnisvolle Kraft ihrer Weltüberwindung verehren läßt. Sollte tiefgründige, tragkräftige Frömmigkeit ohne solche stille Kraftquelle zu denken sein? G. zu pflegen, ihr zur Reife und immer neuen Ansammlung Zeit und Raum zu schaffen, ist ein Hauptanliegen religiöser Selbsterziehung.

Fr. Loofs: Leitfaden der Dogmengeschichte, 1906[4], S. 629—633. 709. 759; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, besonders S. 458 ff; — Gerh. Tersteegen: Geistliches Blumengärtlein, 15. Orig.-Ausgabe durch G. Kerlen, samt Vorrede, 1855. **Baumgarten.**

Geld im AT ¶ Maße und Gewichte im AT.

Geld und Kredit.

1. Die heutige Geldwirtschaft; — 2. Die Geldsurrogate bei entwickelter Kreditwirtschaft; — 3. Die Voraussetzungen der modernen Kreditwirtschaft; — 4. Ihre Wirkungen; — 5. Die moderne Kreditorganisation.

1. Erwerbsgeist und Strebe nach möglichst viel Geld erscheinen heute vielen als ein und dasselbe. Wird dies immer so sein müssen und ist dies immer so gewesen? Wenn sich die Zukunft einmal je nach sozialistischen Grundsätzen aufbauen würde, so könnte Geld im heutigen Sinne entbehrlich sein. Wird wirklich jedem nur nach dem Maße der von ihm geleisteten Arbeit seine Einnahme zu teil, lenkt ferner eine Zentrale planmäßig den ganzen Produktionsprozeß, so würde es auch Pflicht der ordnenden Zentrale sein, die Genußgüter jedem auf Grund seiner Arbeitsleistung und seines Bedarfs anzuweisen. Dies würde ohne Zuhilfenahme von Geld möglich sein, wenn wirklich in dieser sozialistischen Verfassung der Wert aller Genußgüter nur nach der Arbeitszeit sich richtet, die geleistet wurde und zur Produktion der bedurften Güter nötig war (¶ Sozialismus). Niemand weiß, ob wirklich ein solcher sozialistischer Zukunftsstaat einen besseren Zustand als den heutigen bedeuten würde. Wir müssen es aber als logisch völlig konsequent ansehen, daß die Sozialisten, welche Abschaffung des Sondereigentums an Produktionsmitteln und eine planmäßige Regelung der Produktion fordern, für diesen Fall fast immer das heutige Geld als entbehrlich erklärt haben. — Die heutige Geldverfassung ist eine Begleiterscheinung der heutigen nichtsozialistischen Wirtschafts- und Rechtsordnung, ist mit dieser geschichtlich geworden und bildet eine Grundlage ihres heutigen Bestandes (¶ Kapitalismus). Von den charakteristischen Merkmalen der heutigen Wirtschaftsordnung kommen hier folgende in Betracht: Es herrscht nicht etwa eine planmäßige Regelung der

Produktion und Verteilung der Güter durch eine Zentrale; es besteht Sondereigentum nicht nur an Genußgütern, sondern auch an Produktionsmitteln; für die Wertschätzung der Güter endlich ist heute nicht maßgebend, wie viel Arbeitsstunden sie gekostet haben, sondern das jeweilige Werturteil derjenigen Konsumenten, die bereit sind, Opfer für den Erwerb konkreter Güter zu bringen. Diese Werturteile ändern sich fortwährend. — Wenn bei dieser Wirtschaftsverfassung jemand als Grundbesitzer, Aktionär, Arbeiter nach mehr Geld strebt, so ist sein letztes Ziel: er will Kaufkraft und Herrschaftsgewalt haben; er strebt deshalb nach Zwanzigmarkstücken, um sie schleunigst gegen andere Dinge als Geld auszutauschen, seien es Güter seiner Konsumtionssphäre im Haushalt oder Güter zum Zwecke weiterer Produktion oder endlich Forderungen auf zukünftige Geldleistungen. — Typisch ist für die Geldwirtschaft, daß die Unersättlichkeit des Begehrens nach Genußgütern und Produktionsmitteln die Zwischenform des Strebens nach Kaufkraft in Geldesform annimmt. Die Unersättlichkeit des Begehrens ist aber schon in früheren Stufen des Wirtschaftslebens möglich. Nur ist sie dann direkt auf den Besitz der schließlich erstrebten Güter gerichtet: sowohl wenn in barbarischen Zeiten die Mächtigen und Starken gewaltsam durch Land- und Seeraub, Krieg und Unterjochung sich Sklaven, Schmuck usw. aneignen, wie auch in der Periode der sogenannten Eigenwirtschaft, in der zwar friedlich produziert wird, aber nicht für den Verkauf, sondern für den Verbrauch in der eigenen oder der Wirtschaft eines Herrn. In der Periode der Eigen- oder Naturalwirtschaft treiben die großen Grundherren ihre Sklaven und Hörigen an, für den Verbrauch des Grundherren möglichst viel Waren herzustellen, ohne daß es der Dazwischenkunft des Geldes bedürfte. — Das besondere Kennzeichen der Geldwirtschaft liegt vor, wenn auf Grund von Austauschbeziehungen und von Verträgen, — nicht also von bloßer Gewalt und Unterjochung — das Streben sich äußert, Herrschaft über Sachgüter, Nutzungen, menschliche Dienste zu erlangen. — Bei der ungleichen Verteilung des Sondereigentums kann auch auf Grund von Austauschbeziehungen der Besitz Weniger gegenüber besitzlosen Massen eine gewaltige Macht bedeuten (¶ Klassen und Klassenkampf). Diese Macht wirkt aber hier auf Grund von Verträgen. Voraussetzung des Austausches ist, daß eine rechtliche Ordnung, irgend eine Art Staatsgewalt erstens einen Schutz der individuellen Nutzung der Güter, zweitens die Möglichkeit, Sonderbesitz zu veräußern, anerkennt. — Wenn frei veräußerliches Sondereigentum ausgebildet ist und für den Austausch produziert wird, so können zunächst möglicherweise die Produkte ohne Dazwischenkunft eines allgemeinen Tauschmittels in natura gegeneinander ausgetauscht werden. Zeitweilig hat es Perioden solcher Natural-Tauschwirtschaft, die gewisse Unbequemlichkeiten nach sich ziehen muß, in der Geschichte gegeben. — Wie entwickelt sich dann das Geld als Mittelglied aller Austauschbeziehungen? Zunächst derart, daß verschiedene Güter, die als wertvoll für den menschlichen Gebrauch angesehen wurden, z. B. Sklaven, Vieharten, Muscheln, Pelze, Salz als Maßstab des Werts anderer Güter bei deren Schätzung und auch als Tauschmittel verwendet wurden. In dieser Rolle können nebeneinander zunächst verschiedene Güterarten fungieren (Warengeldsysteme oder Wertskalen). Regelmäßig gewannen aber die dem Schmucke dienenden Edelmetalle schließlich die überwiegende Stellung als Wertmesser, Tauschmittel und als das, was geeignet schien, Vermögen zu thesaurieren, d. h. Kaufkraft und Herrschaftsmacht für künftige Zeiten aufzubewahren. Nahrungsmittel sind schwieriger aufzubewahren, die Genußfähigkeit des Menschen gegenüber Speisen und Getränken ist ferner quantitativ begrenzt: das Bedürfnis nach Schmuck, beruhend auf der Eitelkeit beider Geschlechter, ist weit unersättlicher. In Form der Edelmetalle ist Vermögen nicht nur auf unbegrenzte Dauer aufzubewahren, diese Stoffe sind auch teilbar und wiedervereinbar und von gleichartiger Masse, Eigenschaften, die ihrer Verwendung im Geldverkehr besonders zugute gekommen sind. — Die erste Form der ausgebildeten Geldwirtschaft stellt sich historisch folgendermaßen dar: Gewogene Mengen der Edelmetalle werden beim Kauf und Verkauf als Zahlung verwendet. Der spätere Fortschritt war die Münzprägung, die Ausstattung herkömmlicher Gewichtsmengen Edelmetalls von bestimmter Feinheit mit einem obrigkeitlichen oder sakralen Zeichen; hierzu trat dann der Rechtsbefehl, dies als gültige Schuldzahlung anzunehmen. — Nunmehr kann geprägtes Geld bequem die vier Funktionen erfüllen, die die herrschende Theorie von Vollgeld fordert: als allgemeines Tauschmittel, als allgemeiner Wertmesser, als Wertträger (Wertaufbewahrungs- und Werttransportmittel) und dank Gesetz oder Gewohnheitsrecht als rechtsgültiges Zahlungsmittel in einer Rechtsgemeinschaft zu dienen. — Zu den vier Geldfunktionen ist erläuternd folgendes zu bemerken: a) Die Eigenschaft des Geldes als allgemeines Tauschmittel oder als sogenanntes allgemein absatzfähiges Gut bedeutet in unserer Wirtschaftsordnung nicht, daß 1000 Mark in Gold eine Anweisung auf bestimmte Mengen Kohlen, Getreide, Baumwolle usw. seien. Der Besitzer von Gold hat nur erfahrungsmäßig die Aussicht, zu einem oft noch unsicheren Preise nach individuellem Gutdünken irgend welche von ihm gewünschte Waren zu kaufen; ob und zu welchen Bedingungen geliefert wird, ist freiwilliger Entschluß des Verkäufers. Das Geld als allgemeines Tauschmittel gibt eine größere Freiheit in der Wahl der Qualität unserer Genüsse. Verfeinerte Bedürfnisse sind möglich und erleichtern eine intensivere wirtschaftliche Kultur. Individualistische Freiheit in der Befriedigung des Bedarfs wird durch die Tauschmitteleigenschaft des Geldes wenigstens den Begüterten garantiert. — b) Gold oder Silber könnten vollkommene Maßstäbe des Wertes der übrigen Güter sein, wenn ihr Wert gegenüber dem Durchschnitt aller Güter niemals schwanken würde. Diese Vollkommenheit ist jedoch beim Silber, das sich von 1500 bis 1700 und von 1870 bis heute stark entwertete, nicht vorhanden. Auch der Wert des Goldes gegenüber der Gesamtheit aller Güter kann sich im Laufe der Jahrhunderte ändern. Die Frage der Schwankungen des „Geldwerts" gehört zu den allerschwierigsten. Die Tatsache, daß Wertschwankungen beim Wertmaßstabe möglich sind, bedeutet eine leider vorhandene Unvollkommenheit aller metallischen Geldsysteme. — c) Sobald Münzen geprägt werden, kann der Staat durch gesetzliche Anordnung und durch die Praxis der Annahme und Ver-

ausgabung von Münzen an seinen Kassen wenigstens innerhalb des Landes Einfluß darauf üben, zu welchem Nennwert sein Geld zu nehmen ist; er ordnet jedenfalls an, was Rechnungseinheit sei. Im internationalen Verkehr versagt dieser Einfluß des Staats. Hier kommt nur in Betracht, wie viel Edelmetall die Münzen wirklich enthalten. Die Geschichte zeigt, daß aus verschiedenen Gründen, vor allem aber wegen der internationalen Zusammenhänge, auch der mächtigste Herrscher in dem, was er als gesetzliches Zahlungsmittel proklamiert und an seinen Staatskassen praktisch anerkennt, nicht willkürlich vorgehen kann. Der Staat ist gewissen Gesetzen des Wirtschaftslebens unterworfen. Diese Gesetze zu erkennen, ist eine der feineren wissenschaftlichen Aufgaben der Geldtheorie.

2. In der Praxis werden in der Gegenwart keineswegs alle Zahlungen in Währungsmünzen, d. h. in Geld, welches alle vier Funktionen erfüllt, geleistet. Zunächst gibt es Währungszustände, in denen das Schicksal des Geldwesens mehr oder weniger vom Edelmetall losgelöst ist (sogenannte freie Valuten, z. B. bei Papierwirtschaft). Auf diese komplizierten Fälle kann hier nicht eingegangen werden. Aber auch wo Gold Wertmesser ist, — so z. B. $^1/_{2790}$ kg Feingold unter dem Namen Mark in Deutschland, — bei streng metallischer Währung mit Barzahlung, ist in der Praxis das Gold nur als Wertmesser, keineswegs aber stets als Mittel der Zahlungsleistung unersetzlich. In letzterer Funktion werden sogenannte G e l d s u r r o g a t e häufiger verwendet als Goldstücke. Und zwar zahlt man dann erstens in metallischen Geldsurrogaten, innerhalb des nationalen Kleinverkehrs, in sogenannten Scheidemünzen, zweitens bei entwickelter Kreditwirtschaft durch Hingabe und Verrechnung von Forderungen, die auf Gold lauten und in der Regel freiwillig an Zahlungsstatt genommen werden.

2. a) In Deutschland stellt sich in der Gegenwart der Zustand des Zahlungswesens folgendermaßen dar: Wir haben seit 1. Oktober 1907 die reine G o l d w ä h r u n g. Das letzte Hindernis derselben, daß Silbertaler von 1,50 Mark und weniger Metallwert gleich den Goldmünzen genommen werden mußten, ist heute beseitigt. Positiv gilt, daß nur goldene Münzen deutscher Prägung zu 20 und 10 Mark ohne Beschränkung des Betrags von jedem Privatmann in Deutschland als Zahlung angenommen werden müssen. Das Gold, welches in 2790 Mark deutschen Goldstücken (= 1 kg Feingold, dem aus technischen Rücksichten $^1/_9$ kg Kupfer beigefügt ist) enthalten ist, kann im Inland und Ausland, wenn man Münzen, die nicht abgenutzt sind, einschmilzt, ohne nennenswerten Verlust verwertet werden. Die Verwaltung sorgt dafür, daß abgenutzte Goldstücke eingezogen werden. Andrerseits hat jedermann, der ungemünztes Gold zur Münzanstalt bringt (faktisch bedient man sich hierbei der Vermittlung der Reichsbank), Anspruch auf 2790 Mark pro Kilogramm Feingold abzüglich der Prägungskosten (sogenannte Privatprägung). Bis Ende März 1909 sind für rund 4465 Millionen Mark Goldmünzen — abzüglich der wiedereingezogenen Stücke — geprägt worden. Ein Teil davon befindet sich jedoch nicht mehr im Umlauf, weil die Goldwarenindustrie Münzen für Verarbeitungszwecke einschmilzt und weil zweitens zeitweise Gold ans Ausland geht, wenn unsere Schulden im auswärtigen Verkehre einmal unsere Forderungen übersteigen. Letzteres ist durchaus nicht bedrohlich, da Zeiten eines Schuldsaldos mit Zeiten eines Guthabenüberschusses gegenüber dem Auslande abzuwechseln pflegen: In Zeiten eines Guthabenüberschusses strömt automatisch (bei sogenanntem günstigen Wechselkurs) Gold aus dem Ausland herein und wird dann zur Ausprägung an die Reichsbank verkauft.

2. b) Für die kleineren Zahlungen im Inlande verwenden wir wie andere moderne Kulturländer S c h e i d e m ü n z e n, d. h. Münzen aus Silber, Nickel, Kupferbronze, die nicht wie die Goldstücke soviel Metallwert enthalten als der Nennwert angibt, sondern weniger. Für diese Scheidemünzen sind einige wichtige Sicherheitsmaßregeln getroffen. Die Menge des Umlaufs ist begrenzt, Privatprägung existiert nicht, die Zahlungskraft der Scheidemünzen ist auf Beträge des Kleinverkehrs gegenüber Privatleuten beschränkt (20 Mark bei Silbergeld, 1 Mark bei Nickel- und Kupferbronzemünzen). Gewisse öffentliche Kassen nehmen Scheidemünzen nicht nur wie die übrigen Kassen unbedingt in Zahlung, sondern sind verpflichtet, sie in Goldgeld auf Verlangen umzutauschen, sodaß ein übermäßiger Umlauf alsbald korrigiert wird. Die deutschen Scheidemünzen sind nicht Vollgeld, sie beanspruchen nicht, Wertmesser oder Wertträger neben dem Golde zu sein. Sie sind nicht wie Goldmünzen auch im Auslande verwertbar. Im Inlande werden sie genommen, weil man im Kleinverkehr ihrer bedarf und nötigenfalls Gold für sie erlangen kann. Sie sind nicht Geld, sondern ein Geldsurrogat. Ihre Herstellung bringt dem Staate beträchtlichen Gewinn, während an den Goldmünzen so gut wie nichts verdient wird.

2. c) Weit wichtiger für den größeren Verkehr sind diejenigen Geldsurrogate, welche der ausgebildeten Kreditwirtschaft entstammen. Kurz gesagt man zahlt heute im Großverkehr überwiegend in Forderungen. Was heißt dies? Wo immer Kredit gewährt wird, begegnet eines: ein Rechtssubjekt ist verpflichtet, in der Zukunft einem anderen etwas zu leisten: ein Gläubiger und ein Schuldner stehen sich gegenüber und die Rechtsordnung erzwingt zu Gunsten des Gläubigers die Erfüllung der Forderung, sofern der Schuldner überhaupt leistungsfähig ist. — Eine der juristischen Begleiterscheinungen hochentwickelter Kreditwirtschaft ist, daß die auf Geld lautenden Forderungen der Gläubiger als übertragbar, als veräußerlich von der Rechtsordnung anerkannt werden. Sofern es sich um absolut sichere verbriefte Forderungen auf einen nahen Zeitpunkt oder auf jederzeitige Erfüllung — letzteres sind die S i c h t p a p i e r e — handelt, ergibt sich dann die Möglichkeit, daß freiwillig von Privatleuten Forderungen auf Goldstücke an Geldesstatt in Zahlung genommen werden. Forderungen, die in Zahlung genommen oder an Geldesstatt verrechnet werden, sind stets nur Geldsurrogat, nie Wertmesser, wohl aber bequemes Ersatzmittel für Gold bei der Zahlungsleistung. In den angelsächsischen Ländern — in England und den Vereinigten Staaten — wird bei weitem der größte Teil aller Zahlungen in solchen Forderungen auf Gold statt in barem Golde geleistet; bei hochentwickelter Kreditwirtschaft geht im Zahlungswesen „Kredit über bar Geld"; jedoch nur unter der Voraussetzung des

Vertrauens, daß man im Bedarfsfalle für die Forderung unbedingt und prompt Gold haben könnte.

In Deutschland sind derzeit die wichtigsten Gold ersparenden Zahlungsmethoden, die auf der Kreditwirtschaft beruhen, die folgenden: Wechsel, Reichskassenscheine, Schecks und Giroanweisungen, Banknoten, Abrechnungsverkehr. Der Wechsel war früher das wichtigste Geldsurrogat. Innerhalb eines Kreises von Kaufleuten, die in regelmäßigen Geschäftsbeziehungen stehen, wird Zahlung geleistet, indem man in gewissen streng geregelten Formen über ein später zahlbares Guthaben bei einem Dritten verfügt und diese Forderung unter Zinsabzug in Zahlung gibt. Der Umlauf der Wechsel ist fortwährend im Steigen im nationalen und internationalen Verkehr. In ihrer Bedeutung als inländisches Zahlungsmittel vollziehen sich jedoch in der Gegenwart gewisse Veränderungen, auf die aber hier nicht näher eingegangen werden kann. — Reichskassenscheine sind stets fällige auf den Inhaber lautende Schulden des Reichs, die — von jetzt ab — in Abschnitten von 5 und 10 Mark bis zum Höchstbetrage von 120 Millionen Mark ausgegeben und freiwillig von Privaten an Geldesstatt genommen werden. Im wesentlichen beruht die Möglichkeit, solche Forderungen an das Reich zu Zahlungen zu verwenden darauf, daß öffentliche Kassen sie an Geldesstatt annehmen müssen. Einlösung in Gold ist im Bedarfsfall zugesichert. Da es aber an der nötigen Deckung hierfür fehlt, so sind diese Scheine der qualitativ schlechteste Teil unseres Umlaufs an Geldsurrogaten. Frankreich und England kennen solche Staatszettel nicht. Weit bedeutsamer und zukunftsreicher, das eigentlich normale Geldsurrogat der modernen Kreditwirtschaft, sind Schecks und Giroanweisungen. Durch Verfügung über ein disponibles Bankguthaben, also durch Verwertung einer Forderung ohne Kündigungsfrist, zahlt man einem Dritten. Besitzt auch der Empfänger ein Bankkonto, was beim Umschreibungs- oder Giroverkehr notwendig, beim Scheckverkehr wünschenswert ist, so braucht er die Forderung nicht bar abzuheben, sondern läßt sie sich auf sein Konto gutschreiben. Voraussetzung dieser goldsparenden Zahlungstechnik ist das Vertrauen aller Beteiligten, daß die Banken als Schuldner stets in der Lage sind, ihren Gläubigern im Bedarfsfalle Gold zu verabfolgen. Die Banken brauchen jedoch erfahrungsgemäß nicht den gesamten Gegenwert ihrer Passiva in bar zu halten, sie legen wiederum einen Teil der Gelder in Forderungen an, die jederzeit verwertbar sind und dann in Gold verwandelt werden können: vornehmlich in besten kaufmännischen Wechseln. — Auf einer bestimmten Entwicklungsstufe, die Deutschland und Frankreich im Gegensatz zu England und den Vereinigten Staaten von Amerika noch nicht völlig überwunden haben, nehmen die Banknoten als fester Bestandteil des Umlaufes eine noch wichtigere Stelle als Schecks und Giroanweisungen ein. Die Banknote ist ein auf Inhaber und Sicht lautender Schuldschein einer Notenbank, in Deutschland auf Abschnitte von 100 Mark und einem Vielfachen hiervon sowie neuerdings bei der Reichsbank auch von 50 und 20 Mark ausgestellt. Die Annahme von Banknoten an Goldesstatt ist für Privatleute ein Akt der Freiwilligkeit. Von 1910 ab sind jedoch die Reichsbanknoten gesetzliches Zahlungsmittel geworden. Die Notenbanken selbst sind nicht nur verpflichtet, ihre eigenen Noten als Zahlung anzunehmen, sondern auch jederzeit gegen Gold einzulösen. Sie halten volle Deckung gegenüber dem Notenumlauf. Aber nur ein Teil der Deckung besteht in bar, der Rest in Wechseln der Kundschaft, für die die Notenbanken im Bedarfsfalle stets Goldgeld erhalten können. Bei hochentwickelter Kreditwirtschaft sollte der Hauptdienst der Banknoten nicht darin bestehen, daß sie dauernd an Stelle von Edelmetall umlaufen, sondern in der sogenannten Elastizität: in Zeiten eines vorübergehenden Mehrbedarfs an Zahlungsmitteln sind Banknoten leichter und besser jedermann gegenüber als Zahlungsmittel zu verwenden als Wechsel; besonders in Zeiten einer Krisis, wenn Mißtrauen auch gegenüber den Unterschriften solidester Privatfirmen droht, genießen noch immer die Noten einer Zentralbank Vertrauen und können die Lücke des Umlaufs ausfüllen, wenn die Bank bei der Verausgabung von Noten gegen angekaufte Wechsel bestimmte Grundsätze der Vorsicht anwendet. — Eine immer zunehmende und noch sehr steigerungsfähige Ersparung an Edelmetall findet schließlich durch den Abrechnungs- oder Clearinghouseverkehr statt. Einzelne große Bankfirmen, die täglich eine große Menge fälliger Forderungen einzukassieren und auszuzahlen haben, treffen miteinander Verabredungen, denen gemäß tunlichst statt barer Zahlung eine rechnerische Abgleichung der fälligen Forderungen und Schulden erfolgt.

Im Jahre 1899 wurde angenommen, daß in Deutschland mindestens täglich durch Wechsel, Reichskassenscheine, Schecks, Giroverkehr, Banknoten und Abrechnungsverkehr 4667,8 Millionen Mark gezahlt wurden. Heute ist die Bedeutung diese auf der Kreditwirtschaft beruhenden Gold ersparenden Zahlungsmethode weit größer. — Zunächst ergibt sich aus dieser Betrachtung, daß das Wirtschaftsprinzip, mit dem geringsten Aufwand den größten Erfolg zu erstreben, auch auf die Zahlungstechnik anwendbar ist. Alles Gold muß durch Opfer erworben werden. Wenn im Kleinverkehr Scheidemünzen, im großen Verkehr die Gold sparenden kreditwirtschaftlichen Zahlungsmethoden ausgebildet werden, so wird der Zahlungsverkehr unter Beibehaltung des Goldes als Wertmesser wohlfeiler erledigt. Es ist ein Irrtum zu glauben, daß ein Volk seinen Zahlungsverkehr um so besser geordnet habe, je mehr Goldmünzen pro Kopf der Bevölkerung zirkulieren. Ein großer Goldumlauf kann bedeuten, daß die Gold ersparenden Zahlungsmethoden mangelhaft entwickelt sind und daß man noch nicht sparsam genug mit dem Golde umgeht. Aber auch wo die vollkommensten Zahlungsmethoden der Kreditwirtschaft virtuos entwickelt sind, bleibt Gold der Wertmesser sowohl für alle Fälle des Umsatzes von Waren und für alle Geldforderungen wie für den weit größeren Teil des Nationalvermögens, der nicht in Form von Zahlungsmitteln, sondern in Form von Grundstücken, Maschinen, Rohstoffen, Halbfabrikaten, fertigen Waren usw. angelegt ist. Eine Aenderung des Geldwerts bedroht demnach alle Schichten mit einer Umwertung der Werte. Daher ein allgemeines Interesse an konservativer Ordnung der Währungsgrundlagen bei hochentwickelter wirtschaftlicher Kultur.

3. Die **Kreditwirtschaft** ist eine Weiterentwicklung aus der Geldwirtschaft. Die **Bedingungen**, unter denen sie sich entwickelt, sind hauptsächlich folgende: a) Der an Unternehmer gewährte sogenannte Erwerbskredit fängt an, gegenüber dem auf niederer Wirtschaftsstufe vorherrschenden Konsumtivkredit, dem Kredit für Aufwandsbedürfnisse zu überwiegen. Dabei wird jedoch der Konsumtivkredit nie ganz entbehrlich. — b) Die rechtlichen Hemmnisse, welche in älterer Zeit die lohnende Verwertung größerer entliehener Kapitalien hemmen, werden allmählich beseitigt: die Ausschließung gewisser Stände von gewissen Produktionszweigen, die Festlegung einer herkömmlichen Technik, die Beschränkungen der Gehilfen- und Lehrlingszahl, die Preis- und Lohntaxen älterer Zeit, schließlich auch die Zinsverbote, welche einer agrarisch-naturalwirtschaftlichen Verfassung mit vorwiegendem Konsumtivkredit entstammen, schwinden dahin: wirtschaftliche Bewegungsfreiheit kommt der Kreditwirtschaft zu Hilfe. — c) Es ändert sich die Geldpolitik und das Kreditrecht. Gewaltsame Eingriffe des Staats in die Geldverfassung wie die im Mittelalter so üblichen Münzverschlechterungen sind unerträglich, wo sich über dem Metall ein kunstvoller Uebecbau von Forderungen aufbaut. Von den Edelmetallen muß man das jeweilig im Wert stabilere zur Grundlage wählen, daher heute der allgemeine Zwang zur Goldvaluta überzugehen. Paradox erscheint es, daß die scheinbar radikalste Verwirklichung einer kreditwirtschaftlichen Idee im Geldwesen, nämlich völliger Ersatz des Metalls durch uneinlösliche Staats- oder Banknoten oder sogenannte Papierwährung, sich nicht als Förderung der weiteren kreditwirtschaftlichen Entwicklung erwiesen hat. Der Grund ist, daß es da an einem stabilen Wertmesser fehlte, wo bloß Menschenkunst — allen Versuchungen und Irrtümern ausgesetzt — einen solchen aus sich schuf, und daß das kreditwirtschaftliche Gebäude zu delikat und zu sehr vom Vertrauen auf einen festen Wertmesser abhängig ist, um heftige Umwertungen der Werte infolge unsicherer Geldverfassung ertragen zu können. Typisch ist ferner, daß die Kreditwirtschaft nicht nur eine leichte Uebertragbarkeit der Forderungen, sondern auch Ausbildung eines Schuld- und Exekutionsrechts, eines Prozeß- und Konkursverfahrens nötig macht, die vor allem prompte Erfüllung der Verbindlichkeiten zum versprochenen Zeitpunkt und möglichst schnelle Befriedigung des Gläubigers verbürgen. Ungeregeltes Borgwesen und entwickelte Kreditwirtschaft sind feindliche Gegensätze. — d) Wo die Kreditwirtschaft erblühen soll, bedarf es der Kreditmärkte und auch der Mitwirkung der Spekulation an diesen Märkten, den Börsen, an denen Gelder in Forderungen und andere Anlagewerte umgesetzt werden können und umgekehrt. — e) Tatsächlich entwickelt sich unter all diesen Voraussetzungen erst dann eine Kreditwirtschaft, wenn eine gewisse Menge von Anlage suchendem **Kapital** aufgehäuft ist. Das naheliegende ist, daß diese Akkumulation zunächst im Land selbst erfolgt. Immer mehr drängt aber heute die Kreditwirtschaft aus Ländern mit älterer Kapitalakkumulation in kapitalärmere Länder ein, sofern nur in diesen Gewinnchancen, Rechtsschutz für den Gläubiger und eine stabile Währung die Kapitaleinwanderung begünstigen.

4. Welche **Wirkungen** sind nun wahrnehmbar, wo unter diesen Voraussetzungen sich die Kreditwirtschaft entwickelt? Es ist von vornherein begreiflich, daß die Wirkungen einer entwickelten Kreditwirtschaft wie die eines jeden Fortschritts nicht bloß für sehr viele Personen förderlich, sondern auch für einzelne Interessenten unbequem, ja gefährlich sein können. — a) Eine große Reichtumsvermehrung durch Mehrproduktion tritt ein. Daß außerdem eine Goldersparung durch Verwendung von kurzfristigen Forderungen an Goldes statt im Zahlungsverkehr möglich ist, wurde bereits geschildert. Außer dieser Ersparung ist möglich, daß positiv die Produktion, aber auch die Spekulation über das Maß des dem Unternehmungslustigen zur Verfügung stehenden eigenen Vermögens hinaus gewaltig gesteigert wird. Die Kreditwirtschaft zaubert jedoch nicht Kapitalien hervor, die noch nicht da sind. Sie stellt nur die Ersparnisse, die von wenig unternehmungslustigen oder unternehmungsfähigen Personen bisher thesauriert wurden, dem Erwerbsleben zur Verfügung, sie zieht bisheriges Schatzvermögen als Kapital heran. Sie ermöglicht ferner, daß ideenreiche Menschen, die Kredit finden, mehr nützliche Güter produzieren und daß aus dem neugeschaffenen Gütervorrat wiederum künftig mehr erspart und als Kapital angehäuft wird. — b) Die Beschleunigung der privaten und nationalen Reichtumsvermehrung bei entwickelter Kreditwirtschaft bedeutet nicht, daß nunmehr der Unterschied zwischen Reich und Arm wegfällt. Die Besitzenden sind als Kreditnehmer im Vorsprung. Nicht als ob die Höhe des Zinses das in erster Linie Ausschlaggebende wäre. Aber das Kreditgeben ist ein stets mit Risiko verbundener freiwilliger Akt. Wer Vermögen besitzt und Sicherheiten gewähren kann, dem wird bereitwilliger Kredit gegeben. Steigen auch mit Hilfe des Kredits einige wirtschaftlich hervorragend Begabte aus dem Arbeiterstand zu Großunternehmern empor, so wird für die Masse derer, die Arbeiter bleiben, der Unterschied zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden ganz und gar nicht aufgehoben, selbst wenn Gewerkschaften und Genossenschaften die Vorteile des Kredits für sich auszunützen verstehen. — c) Auch bei entwickelter Kreditwirtschaft können Mißgriffe und Betrügereien der mit Kredit arbeitenden Unternehmer in Produktion und Spekulation vorkommen. Die Ursachen der periodischen Wirtschaftskrisen fallen keineswegs fort, die Wirkung derselben verschärft sich sogar, wenn leichtsinnig Kredit gewährt worden ist. So unzweifelhaft dies ist, so muß aber auch betont werden, daß eine hochentwickelte Kreditwirtschaft Mittel zu finden wußte, mit denen die anscheinend unvermeidlichen Krisen sich bisweilen besser überwinden lassen. Insbesondere die Zentralnotenbanken haben eine besondere Technik ausgebildet, in Krisen den ungesunden Unternehmungen Kredit zu verweigern und ihren Zusammenbruch zu beschleunigen, den gesunden Unternehmungen zwar genügend Kredit zu erteilen, aber zu einem sehr hohen Zinsfuß, der von einer weiteren Ausdehnung der Unternehmungen abschrecken soll. — d) Wenn mit Sombart die Rechenhaftigkeit des Unternehmers als besonderes Kennzeichen des Kapitalismus anzusehen ist, so wird die kapitalistische Entwicklung durch den Zwang zum Rechnen, den die Kreditwirtschaft unerbittlich ausübt, erheblich beschleunigt. Ein

Unternehmer mag noch so sehr im Herkommen stecken, noch so unwirtschaftlich disponiert oder auch noch so menschenfreundlich und altruistisch gesinnt sein: wenn er Kredit beansprucht, muß er rücksichtslos nach einem günstigen Abschluß des Gewinn- und Verlustkontos streben, um Schulden verzinsen und tilgen zu können. Will er nicht bankerott werden, so muß er dahin zu gelangen suchen, daß seine Einnahmen die Kosten übersteigen. Wo die Arbeitskosten ein wichtiges Moment der Produktionskosten bilden, muß er an ihnen zu sparen suchen, auch wo er vom Gemütsstandpunkt anders verfahren möchte. Die Beziehungen zwischen Unternehmer und Arbeiter in der Landwirtschaft wie in der Industrie werden bei entwickelter Kreditwirtschaft mehr und mehr rein geschäftliche. Sie brauchen deshalb nicht stets feindselig zu sein, billige Arbeitskosten brauchen auch nicht notwendig in niedrigen Löhnen zu bestehen. Aber ein neues Sozialrecht im Sinne der Anerkennung des Arbeiters als gleichberechtigten Kontrahenten mit besonderen dem Unternehmer entgegengesetzten Interessen wird unvermeidlich. In der Landwirtschaft sind wir erst in den Anfängen, dies anzuerkennen. — e) Die Bedürfnisse des Erwerbskredits verlangen im modernen Wirtschaftsleben Beseitigung der früheren gesetzlichen Einschränkungen der Zinsfreiheit. Soweit Konkurrenz unter den Kreditgebern herrscht, kommen unbestreitbar die Kreditnehmer bei der völligen Freiheit besser weg. Auch ist der Standpunkt heute veraltet, daß der Schuldner durchweg ärmer und wirtschaftlich schwächer als der Gläubiger sei. Gegenüber den großen Verkehrs- und Montanunternehmungen ist der Gläubiger, der kleine Obligationenbesitzer, oft der weit schwächere Teil. Es verschwinden jedoch auch in der Kreditwirtschaft ganz und gar nicht die Fälle des Konsumtivkredits. Wer in einer Notlage, auch infolge Leichtsinn oder Unerfahrenheit für Aufwandbedürfnisse ein Darlehen aufnimmt, ist heute wie früher im wesentlichen den Bedingungen unterworfen, die der Geldgeber einseitig festsetzt. Hier wirkt die Sitte, ferner auch die Scheu vor dem Risiko dahin, daß die Konkurrenz der Geldgeber beschränkt ist und eine Menge Kapitalisten sich nicht beteiligen wollen. Die Möglichkeit, daß hier die Kreditnehmer bewuchert werden, bleibt.

5. In der modernen arbeitsteiligen Volkswirtschaft fällt die Aufgabe, als Sammler und Verteiler von Kredit zu dienen, einem besonderen Gewerbe, den Banken und Bankiers, zu. Im modernen Bankgewerbe werden die wenigsten Darlehen aus dem eigenen Kapital der Bank gegeben. Man hat gesagt, daß das Bankgeschäft da anfängt, wo man Schulden aufnimmt, um Kredit zu geben. Der Gewinn besteht in der Differenz des Zinses, den die Bank gewährt und den sie fordert. Indem die Bank selbst Schuldner ist, ergeben sich für ihre Aktivgeschäfte die zwei Grundsätze der Solidität und Liquidität. Sie muß streben, an ihren Ausleihungen nichts zu verlieren, und sie muß die Fristen ihrer Ausleihungen nach der Frist bemessen, auf die hin ihr selbst Gelder anvertraut worden sind. Die Natur der Ausleihungen, der Aktiva, muß sich nach den Schulden, den Passiva, richten. Als Deckung für kurzfristige Schulden der Bank sind bares Geld und kurzfristige Forderungen, nicht jedoch Hypotheken geeignet. Um auf lange Fristen auszuleihen, muß die Bank Geld auf lange Kündigungsfristen, z. B. durch Pfandbriefausgabe, sich schaffen. — Neben der Funktion als Kreditverteiler erfüllen die Banken regelmäßig Funktionen zur Erleichterung des Zahlungsverkehrs; sie pflegen den Scheck- und Giroverkehr, eröffnen Konten in laufender Rechnung, erteilen Kreditbriefe, beteiligen sich, wenn möglich, am Abrechnungsverkehr usw. — In Deutschland und Frankreich, nicht so in den angelsächsischen Ländern, vereinigen die Banken mit diesen Funktionen häufig auch den Betrieb von Geschäften in festverzinslichen und in dividendentragenden börsengängigen Wertpapieren, das Effektengeschäft. Zu besonderen Spezialitäten kommt man in Deutschland erst allmählich; gesetzgeberisch hat man bezüglich der Hypothekenbanken und Notenbanken eingegriffen. — Die Hypothekenbanken geben Pfandbriefe aus, deren Gläubiger für längere Zeit auf Kündigung verzichten müssen. Dementsprechend können die Pfandbriefinstitute ihren Schuldnern hypothekarische Darlehen auf lange Kündigungsfristen geben. Einigen älteren Instituten ist gestattet, neben dem Hypotheken- und Pfandbriefgeschäft eine große Reihe anderer Bankgeschäfte der verschiedensten Art zu treiben. Die Spezialisierung ist hier nicht durchweg streng durchgeführt. — Die Notenbanken, derzeit die Reichsbank und vier Privatnotenbanken, nehmen selbst nur Kredit, der jederzeit gekündigt werden kann. Ihre wichtigsten Passiva sind Banknoten und Giroverbindlichkeiten, also Schulden auf Sicht. Dementsprechend ist für sie der Kreis der Aktivgeschäfte streng begrenzt, im wesentlichen auf Anlage in Edelmetall und kurzfristigen Forderungen, vor allem Wechseln der Kundschaft. Hier ist die Spezialisierung streng durchgeführt. — Die übrigen Banken erfreuen sich eines sehr mannigfaltigen Geschäftskreises, der regelmäßig nur bei den Volksbanken, den Sparkassen und Kreditgenossenschaften, aus Gründen der Vorsicht enger begrenzt ist. — Zwei Ströme von Geldern fließen den verschiedenen Kreditinstituten zu: erstens Ersparnisse, die der Rente wegen für längere Zeit den Banken mit längerer Kündigungsfrist anvertraut werden (so besonders bei den Sparkassen), und zweitens müßige Kassenbestände der Geschäftsleute und Privaten, bei denen weniger auf die Rente als auf die stete Verfügbarkeit der Guthaben gesehen wird. Die zweite Funktion, als Sammelstelle müßiger Kassabestände zu dienen, wird immer wichtiger, die Kunst, diese Gelder einigermaßen rentabel und doch flüssig anzulegen, wird immer mehr die schwierigste Aufgabe der Banken. Das Ideal ist, daß jedermann seine Kassaführung einer Bank überläßt, vom Staate angefangen bis zu den kleineren Geschäftsleuten, Landwirten und Privaten. Daneben spielt jedoch immer auch die Gewährung langfristigen Betriebskredits an Unternehmer aus geeignet gestalteten Passiven mit längerer Kündigungsfrist, die kommissionsweise Anschaffung und Veräußerung von Effekten bei großen und kleinen Banken, außerdem bei den Rieseninstituten die Mitwirkung bei Anleihen, Konversionen und Gründungen eine wichtige Rolle. Ohne hier auf die Einzelheiten einzugehen, mag zusammenfassend betont werden, daß eine leistungsfähige Organisation des nationalen Bankwesens ebenso zur notwendigen volkswirtschaftlichen Ausrüstung heute gehört wie leistungsfähige Fabriken und kaufmännische und landwirt-

schaftliche Betriebe, ebenso ferner wie leistungsfähige Bahnen und Schiffe.

Die im Artikel „Geld" in Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft 2. Aufl. angeführten Schriften; — Artikel von Nasse-Lexis: Das Geld und Münzwesen, und von A. Wagner: Der Kredit und das Bankwesen in Schönbergs Handbuch der polit. Oekonomie I, 1896[4], S. 412 f. — Folgende Artikel im Handwörterbuch der Staatswissenschaften: Geld, Geldtheorie, staatliche, Gold und Goldwährung, Silber und Silberwährung, Doppelwährung, Münzbund, lateinischer, Münzwesen, Kredit, Kreditgeschäfte, Banken, Diskonto und Diskontopolitik, Emissionsgeschäft, Wechsel, Scheck, Giroverkehr, Papiergeld. — W. Lotz: Geschichte und Kritik des deutschen Bankgesetzes vom 14. März 1875, 1888; — Ders.: Die Technik des deutschen Emissionsgeschäfts, 1890; — Dunbar: Chapters on the theory and history of banking, 1892; — Adolf Weber: Depositenbanken und Spekulationsbanken, 1902; — Edgar Jaffé: Das englische Bankwesen, 1905; — ‡ Georg Obst: Geld-, Bank- und Börsenwesen, 1908. **Lotz.**

Gellert, Christian Fürchtegott (1715—1769), geb. zu Hainichen im Erzgebirge als Pfarrerssohn, gebildet (seit 1729) auf der Meißener Fürstenschule und (1734—38) der Universität Leipzig. G. war Theologe, verzichtete aber aus angeborener Schüchternheit und seiner Gedächtnisschwäche wegen auf die Ausübung des geistlichen Berufs und widmete sich, nach kurzer pädagogischer Tätigkeit, in Leipzig literarhistorischen Studien und einer ersten schriftstellerischen Tätigkeit an den „Belustigungen des Verstandes und Witzes" und den „Bremer Beiträgen". Besseren Erfolg als diese vielfach ziemlich schwachen Lustspiele hatte seine akademische Tätigkeit (1745 habilitiert; 1751 Extraordinarius; das Ordinariat 1761 krankheitshalber ausgeschlagen). Er las in deutscher Sprache über Dichtkunst und Beredsamkeit und — hierin ein Kämpfer gegen Freigeisterei und ein Führer von der natürlichen zur christlichen Sittlichkeit — über Moral und „moralische Charaktere" und war auf denselben Gebieten auch literarisch tätig. Sittenstreng, gottergeben, klar, gefühlvoll, rührend oft bis zur weinerlichen Sentimentalität, und andererseits wieder vernünftig-belehrend, ganz im Geiste seiner aufgeklärten Zeit, in der Poetik allmählich von ¶ Gottsched zu den Schweizern Bodmer und Breitinger abgeschwenkt, und von den Engländern (Richardson) stark bestimmt, gewann er bald einen stets wachsenden Zuhörer- und Leserkreis; Friedrich der Große, der mit G. am 11. Dez. 1760 eine Unterredung hatte, rühmte ihn als „le plus raisonnable de tous les savants allemands", und nach Goethes Urteil (Dichtung und Wahrheit, Buch 6—7) waren G.s Schriften „das Fundament der deutschen sittlichen Kultur". Von seinen „Geistlichen Oden und Liedern" (54 Lieder; meist Naturlieder und ethische Lieder; nicht selten im Lehrton gehalten), die G. großenteils nach bekannten Kirchenmelodien gedichtet hat, sind noch heute am verbreitetsten: „Wie groß ist des Allmächt'gen Güte", „Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht", „Gott, deine Güte reicht so weit", „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre", das Weihnachtslied: „Dies ist der Tag", das Osterlied: „Jesus lebt, mit ihm auch ich", „Mein erst Gefühl sei Preis und Dank", „Gott ist mein Hort", „Gott ist mein Lied", „So jemand spricht: ich liebe Gott", „Für alle Güte sei gepreist", das Kommunionslied: „Ich komme, Herr, und suche Dich", „An dir allein, an dir hab ich gesündigt", sein Abendlied: „Herr, der du mir das Leben", das Passionslied: „Herr, stärke mich, dein Leiden zu bedenken", „Ich hab in guten Stunden", „Auf Gott und nicht auf meinen Rat", „Ich komme vor dein Angesicht", „Wenn Christus seine Kirche schützt", „Nach einer Prüfung kurzer Tage". Bedenkt man, daß auch die Mehrzahl der andern Lieder G.s vereinzelt noch heute begegnen, so muß man sagen, daß sich die Wirkung G.s als Kirchenliederdichters an Umfang durchaus mit der Paul ¶ Gerhardts, ja ¶ Luthers vergleichen läßt. Im 18. Jhd. waren durch ¶ Diterichs Gesangbuch von 1765 auch eine ganze Zahl der 1754 erschienenen Lehrgedichte bezw. „Moralischen Gedichte", die G. nicht für den kirchlichen Gebrauch gedichtet hatte, in die Gesangbücher hineingebracht worden. Die Lieder G.s und seiner Schüler (J. A. ¶ Cramer, Samuel Gottlieb Bürde, ¶ Diterich, Christ. Friedr. Neander, David Bruhn, Christian Felix Weiße u. a.) haben seit 1770 auch in katholischen Gesangbüchern starke Berücksichtigung gefunden. — Für G.s Stellung zu den alten Kirchenliedern ist sein Urteil in der Vorrede zu seinen „Geistlichen Oden und Liedern" (1757) bemerkenswert: trotz der formellen Fortschritte, die die geistliche Poesie (und die geistliche Beredsamkeit) machen müsse, fordert er die Erhaltung (nicht wie ¶ Klopstock, ¶ Cramer, ¶ Diterich u. a. die Umdichtung und Verbesserung) alter Lieder, deren Frömmigkeit er in seiner eignen Religiosität eben noch näher stand als die Mehrzahl der andern zeitgenössischen Dichter: „wer diese verdrängt, nur um neuere dafür unterzuschieben, der ist gegen unsere Väter undankbar und gegen die Erbauung, welche sie schaffen, unempfindlich". Gegen die neuen Lieder, „die kein anderes Verdienst haben, als daß sie rein sind", war er skeptisch, konnte es aber nicht hindern, daß man selbst seine Lieder stilistisch besserte (schon bei ¶ Diterich 1765). Trotz dieser konservativen Stimmung ist G. neben ¶ Gottsched, dem er bei der Uebersetzung von ¶ Bayles „Dictionnaire" half, der Schöpfer der deutschen Aufklärungsliteratur geworden.

Werke: Fabeln und Erzählungen, 1746—48; — Geistliche Oden und Lieder, 1757; — Moralische Vorlesungen (aus dem Nachlaß von J. Ad. Schlegel und G. L. Heyer 1770 herausg.); — Briefe, 1774 (von denselben hersg.; vgl. G.s „Praktische Abhandlung von dem guten Geschmack in Briefen", 1751; G. galt als Meister des Briefstils); — Sämtliche Werke (10 Bde., 1769—1774; oft aufgelegt; 1867 Ausgabe von J. L. Klee); — G.s Tagebuch (1761), herausg. von T. O. Weigel, 1863[2]. — Lebensbeschreibungen von J. A. ¶ Cramer, 1774; — Heinr. Döring, 1833; — C. E. Luthardt, 1870 (Universitätsrede Lpzg.); — ADB VIII, S. 544 ff; — RE[3] VI, S. 482 ff; — Johannes Coym: G.s Lustspiele, 1899; — Hugo Handwerck: Studien über G.s Fabelstil, 1891; — Ders.: G.s älteste Fabeln, aus den „Belustigungen des Verstandes und Witzes", gesammelt u. herausg., 1904; — G.s Dichtungen. Kritisch erläuterte Ausgabe von Schullerus, 1895; — Wilh. Nelle: Gerhardt, Rist, Tersteegen, Gellert in unseren heutigen Gesangbüchern (MGkK, X 5—6); — Matthäus Schneiderwirth: Das katholische deutsche Kirchenlied unter dem Einflusse Gellerts u. Klopstocks, 1908. **Zscharnack.**

Gelnhausen ¶ Konrad von Gelnhausen.

Gelobt sei Jesus Christus ¶ Formeln, usw.

Gelobtes Land heißt nicht, wie es häufig mißverstanden wird (Lessing: Nathan III 617, Schiller: Tell V 432), das gepriesene, gerühmte, sondern das von Gott den Urvätern durch Gelübde versprochene Land. — ¶ Kanaan.

J. und W. Grimm: Deutsches Wörterbuch, IV 1, 1897, s. v. geloben; VI, 1885, s. v. loben 1l. G.

Gelübde. Uebersicht.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im Alten Testament; — — III. Ethisch; — IV. Kirchenrechtlich.

I. Religionsgeschichtlich ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 a ζ.

II. Im AT. Zwei verschiedene Arten von G. sind im AT zu unterscheiden: 1. G., bei denen der Gottheit für den Fall, daß sie ein Gebet erhört, bestimmte Gaben versprochen werden, z. B. die Errichtung eines Heiligtums und eine regelmäßige Abgabe I Mose 28 $_{20}$, Geld V Mose 23 $_{19}$, ein Kind als Tempeldiener I Sam 1, Menschenopfer Richt 11 $_{30}$, meistens aber Tieropfer, die dann als „Gelübdeopfer" von den „freiwilligen" Gaben an die Gottheit auch sprachlich unterschieden werden. 2. G., bei denen man der Gottheit verspricht, bis zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Selbstkasteiung auf sich zu nehmen, nichts zu essen (I Sam 14 $_{24}$), nicht in einem Bette oder Hause zu schlafen (Pslm 132 $_{2}$ f), sich des geschlechtlichen Verkehrs zu enthalten (I Sam 21 $_{6}$) usw. Während die erste Art der G. voraussetzt, daß sich die Gottheit in ihren Entschließungen durch die Rücksicht auf den Dank, der ihr versprochen wird, bestimmen läßt, handelt es sich bei der zweiten entweder um eine absichtliche Steigerung der Notlage, in der sich ein Betender befindet, wodurch das Mitleid der Gottheit wachgerufen werden soll oder — das ist wohl das Ursprüngliche — um einen Weiheakt, durch den man in ein besonderes Verhältnis zur Gottheit tritt. Insbesondere gilt dies vom Gelübde des ¶ Nasiräers. In den Psalmen erscheint oft als Gegenstand des G.s der Lobgesang, den der Betende für den Fall der Erhörung zu dichten verspricht (Pslm 22 $_{26}$ 50 $_{14}$). In der Gesetzgebung wird die pünktliche Erfüllung der G. eingeschärft und die Art der Ablösung genau vorgeschrieben (V Mose 23 $_{22}$ III Mose 27 IV Mose 30). ¶ Gebet und Gebetssitten in Israel und im Judentum ¶ Opfer und Gaben im AT.

F. Buhl: RE[3] VI, S. 485 ff. **Hans Schmidt.**

Gelübde: III. Ethisch. Während die katholische Ethik dem G. einen breiten Raum zuweist, eine ausführliche Kasuistik des G.s entwickelt hat, selbst ein auf das ganze Leben sich erstreckendes G. (¶ Eid: III ¶ Evangelische Räte ¶ Mönchtum) und das G. als Mittel der Tugendübung grundsätzlich rechtfertigt, wird gerade umgekehrt eine folgerichtig verfahrende evangelische Ethik grundsätzlich das G. ablehnen. Vermag eine evangelische Ethik mit der ¶ Askese nichts anzufangen, dann kann sie auch dem G. keine notwendige Stelle in der ethischen Systematik zubilligen. Denn da alle Betätigungen des sittlich reifen Subjekts einer inneren Notwendigkeit entspringen und nur der selbstverständliche Ausdruck des von ihm aufgenommenen Lebenszieles sind (¶ Charakter), kann es keine Bindung an bestimmte Leistungen asketischer oder heroischer oder sonstwie gearteter Natur durch ein feierliches Versprechen, etwa gar vor dem Angesicht Gottes geben. Denn wo eine solche feierliche Bindung erfolgt, ist sie entweder überflüssig, da sie an der innerlichen Haltung des sich bindenden Subjekts nichts ändert, oder, falls sie als notwendig empfunden wird, ein Kennzeichen mangelnder sittlicher Reife und innerer Unsicherheit in der Erkenntnis der jeweiligen sittlichen Aufgabe. Im ersten Fall löst sich das G. überhaupt auf. Im zweiten Fall führt es auf eine Ethik der Unmündigen und verliert eben dadurch seinen Anspruch auf prinzipielle Berücksichtigung in einer evangelischen Ethik. In diesem Fall kann dem G. nur pädagogischer Wert zukommen. Der sittlich Schwache oder Unselbständige gewinnt durch das G. einen Halt im Kampf mit versucherischen Trieben und einen Schutz gegen Rückfälle. Aber auch bei dieser pädagogisch-ethischen Würdigung des G.s muß dem G. alles fern liegen, was unterchristlichen und unterevangelischen Charakter trägt. Es darf also kein G. mit der Absicht verbunden sein, eben durch das G. Gott einen besonderen Dienst erweisen zu wollen und sich selbst dadurch vor Gott einen besonderen Anspruch zu sichern. Schleichen sich in das G. solche meritorische Motive ein, dann ist von vornherein einem aus pädagogischen Erwägungen zulässigen G. der evangelische Akzent genommen und es verliert jede Berechtigung innerhalb einer reformatorisch aufgebauten Ethik. Ebenso wenig kann ein das ganze Leben bindendes G. vor der evangelischen Ethik bestehen, vollends wenn es in jungen Jahren abgelegt wird. Denn es greift der Lebensführung Gottes vor und beraubt den Gelobenden der Möglichkeit, die von Gott innerhalb eines ganzen Lebens gewiesenen Erziehungsmöglichkeiten voll auszunützen. Wenn von katholischer Seite dem entgegengehalten wird, daß Gott dem Gelobenden auch stets die Kraft zur Erfüllung des G.s geben wird, so widerspricht dem die Erfahrung. Aber auch davon abgesehen, darf der Christ der Führung Gottes nicht eigenmächtig vorgreifen und um den Preis der Treue gegen ein in seiner Tragweite nie ganz zu erkennendes G. die Treue gegen eine spätere, tiefere Erkenntnis, die mit dem Verharren in dem durch das G. bedingten Zustand sich nicht verträgt, vernachlässigen. Auch ein solches G. kann vor dem Forum des Evangeliums nicht Bestand haben, das abgelegt ist, um eine besondere Hilfe Gottes zu erlangen. Denn eben dadurch wird, mag auch noch so oft in solchem G. eine fromme, Gott zugewandte Haltung erblickt werden, der Versuch gemacht, auf Gott bestimmend einzuwirken und die demütige Unterordnung unter Gott außer Acht zu lassen. G. unsittlichen Inhalts sind vollends verwerflich. Ein evangelisch-christliches G. kann nur der Ausdruck der täglichen Bußgesinnung und dauernden Einordnung in den Heilswillen und die Lebensführung Gottes sein. Dadurch aber hebt es sich als besondere, feierliche Bindung auf. Denn es wird zu einem bittenden Nahen zu Gott, zu einer aus dem sittlichen Lebensziel resultierenden Betätigung der sittlichen Persönlichkeit und zu einer frei schaffenden Arbeit an den sittlichen Aufgaben, die der Augenblick fordert. — Einzelnes ¶ Trauung ¶ Eid: III ¶ Konfirmation ¶ Taufe: I—V ¶ Mönchtum ¶ Gelübde: IV.

Besonders Luthers Schrift über die Mönchsgelübde, deutsch in Luthers Werke, Berliner Ausgabe, Erg.-Bd. I, 1905; — Ferner außer Artikel G. in RE[3] und KL[2] die ethische Literatur zu ¶ Askese: III und ¶ Evangelische Räte. **Scheel.**

Gelübde: IV. Kirchenrechtlich ist nach kanonischem Recht das Gott gegebene Versprechen, eine vom Standpunkt der Kirche aus wertvolle und nützliche Handlung vorzunehmen. Es verpflichtet zur Vornahme dieser Handlung, wenn der Gelobende willensfrei, bei vollem Bewußtsein, in Kenntnis der Tragweite der Handlung, und ohne in die

Rechte Dritter einzugreifen, das G. abgelegt hat. Die bürgerlich-rechtliche Wirkung einer gelobten geldwerten Leistung an die Kirche oder einer gelobten frommen Stiftung, welche auch das evangelische Kirchenrecht anerkannte, haben neuere Staatsgesetze, wie das Preußische Landrecht, das Sächsische und Oesterreichische Bürgerliche Gesetzbuch, aufgehoben. Auch das Bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich kennt eine privatrechtliche Verbindlichkeit des G.s nicht. — ¶ Orden, rechtlich, ¶ Kongregationen usw. **Friedrich.**

Gelzer, 1. Heinrich (1813—1889), geb. zu Schaffhausen. Obwohl G. von Anfang an seine Interessen vorzugsweise religiösen Fragen zugewandt hatte, studierte er doch, da ihm seine zarte Gesundheit die Ausübung des Predigtamtes nicht gestattet hätte, neben der Theologie auch Geschichte. 1839—1844 wirkte er als akademischer Dozent für Geschichte in Basel, wurde 1844 nach Berlin berufen, legte 1848 diese Stellung wegen einer schweren Krankheit nieder und siedelte 1850 nach Basel über, das nun seine zweite Heimat wurde. 1853—70 gab er von dort die von ihm begründeten „Protestantischen Monatsblätter für innere Zeitgeschichte" heraus. Zu Anfang der sechziger Jahre trat er in eine nähere Vertrauensstellung zu Großherzog Friedrich von Baden. Er fand in dieser Stellung sowohl wie in mehreren diplomatischen Missionen, in denen er von Baden und Preußen aus während des vatikanischen Konzils (¶ Vatikanum) und später nach Rom geschickt wurde, Gelegenheit, bei der Lösung der ihm am Herzen liegenden großen politischen und kirchlichen Fragen, die damals Deutschland bewegten, tätig zu sein. G.s Schriften fallen zum größten Teile in seine jüngern Jahre.

Sein bekanntestes und bedeutendstes Werk ist, „Die neuere deutsche Nationalliteratur nach ihren ethischen u. religiösen Gesichtspunkten", eine „vergleichende Gegenüberstellung der christlich-ethischen Weltansicht mit derjenigen der modernen deutschen Bildung", 1841. — Zu nennen sind ferner: Religion im Leben, 1863[4]; — Straußische Zerwürfnisse in Zürich, 1843[2]; — Protestantische Briefe aus Südfrankreich und Italien, (1852) 1868[2]. — In den „Protestantischen Monatsblättern" suchte G. vor allem die Tendenzen einer sittlichen und religiösen Erneuerung der protestantischen Welt gegenüber der irreligiösen Negation und den konfessionalistischen und politisch destruktiven Bestrebungen zu fördern. — Vgl. über ihn F. Curtius: H. G., 1892; — RE[3] VI, S. 496 ff; — ADB 49, S. 277 ff. **Fueter.**

2. Heinrich (1847—1906), Philologe und Historiker, geb. zu Berlin als Sohn des vorigen, Privatdozent in Basel, a.o. Prof. in Heidelberg, von 1878 an ord. Professor in Jena, machte sich namentlich um die Geschichte des Christentums im Orient verdient.

Von G.s Schriften seien hier genannt: Sextus Jul. Africanus und die byzantinische Chronographie, 1880—85, Nachtrag 1898; — Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, 1900; — Ausgewählte kleine Schriften, 1907; — Byzantinische Kulturgeschichte, 1909. **M.**

Gemara, d. h. „Vervollständigung", ist die um 500 n. Chr. abgeschlossene Schicht des Talmud, welche dessen Text, die sogenannte ¶ Mischna, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht, ihn durch die Aussprüche alter Rabbinen, z. T. solcher, die von der Mischna nicht erwähnt sind, ergänzt und ihn auslegt, also auf alle Weise zu „vervollständigen" sucht. **Fiebig.**

Gematria ¶ Kabbala.

Gemeinbewußtsein, evangelisches, gegenüber den Sekten, ¶ Sektenwesen, seine Beurteilung vom Standpunkte der evg. Kirche aus.

Gemeinde, Amenische, ¶ Exodusgemeinden; — Apostolische, ¶ Irving und Irvingianer; — Freie G.n ¶ Lichtfreunde ¶ Deutschkatholizismus ¶ Freikirchen; — Neuapostolische (= Neuirvingianer), ¶ Irving und Irvingianer. — Weiteres ¶ Gemeinschaftschristentum.

Gemeinde (Einzelgemeinde), kirchliche.

1. Geschichte; — 2. G. und Kirche; — 3. Organisation und ihre Folgen; — 4. G. und Individualismus.

Religionsgeschichtliches ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, H 8.

1. Das Christentum, diese mächtigste Geistesmacht, ist zugleich auf äußere Gemeinschaft angelegt, ja von Hause aus Gemeinschaftssache, und das besondere Gebilde, das es sich alsbald geschaffen hat, ist die G., die ekklēsia. (Dieses Wort bedeutet im Profangriechisch die berufene Versammlung der Bürger, in der griechischen Uebersetzung des AT das feierlich vor Gott versammelte israelitische Volk). Daran ändert die Erkenntnis nichts, daß das von Jesus verkündigte Gottesreich etwas anderes ist, als die ekklēsia, und daß die beiden einzigen Aussprüche in den Evangelien, in denen das Wort G. vorkommt, Mtth 16_{18} und 18_{17}, wahrscheinlich nicht von ihm stammen, sondern späteren Ursprungs sind. Aber einen Jüngerkreis hat er berufen zur Vorbereitung auf das Kommen des Gottesreichs, er hat ihn nicht auf die Zwölfzahl beschränkt, vor seinem Prophetenauge erschien ein Bruderbund, der durch das Tun des von ihm verkündigten Gotteswillens zusammengehalten ist, Mrk $3_{34.\,35}$, und bald nach seinem Tode ist daraus eine in Sehnsucht nach dem Gottesreich und Liebe zu Jesus verbundene Gemeinschaft geworden. Ihr schlossen sich die an, die von Jesus aus der sündigen Welt heraus sich gerettet wußten, in dem Anschluß aber die menschliche Seite eines Aktes sahen, dessen andere ihnen die göttliche Berufung war. Sie gliederten sich nach den Gaben und Kräften, die Gott darreichte; in aller Freiheit bildete sich alsbald eine Organisation des Gemeinschaftslebens, die zugleich Organisation der Liebestätigkeit war. G. Gottes, wörtlich übersetzt Gottesversammlung, Gottes Volk, Haus, Tempel, Braut Christi sind einige der im NT vorkommenden Bezeichnungen. Paulus bedient sich vor anderen des Bildes: Leib Christi, also in unserer Sprache: vom Geist Christi belebter Organismus. Er geht von der Einzelgemeinde aus, das Wort ekklēsia gebraucht er meist in Bezug auf sie, auch I Kor 10_{32} 12_{28}; aber der Zusammenhang zwischen 12_{27} und $_{28}$ ergibt, daß er sie hier als Teilerscheinung eines Ganzen, des Leibes Christi denkt, da mehrere Leiber Christi undenkbar sind; in jeder einzelnen sieht er hier die anderen mitvertreten, eine steht ihm für alle. Damit ist der Uebergang gegeben zu der in den nachpaulinischen Briefen, namentlich dem Epheserbrief hervortretenden Vorstellung einer Gesamtgemeinde oder Kirche, die mit demselben Wort Ekklesia genannt wird. Ihr gegenüber tritt die Einzelgemeinde zurück. In der Folgezeit gewann sie zunächst an Festigkeit durch das Aufkommen fester Aemter, namentlich des monarchischen Bischofsamtes, dann aber, als der alte Gegensatz von Priestern und

Volk auch in der Christenheit sich auftat, verlor sie je länger je mehr an selbständiger Bedeutung, und wurde in der mittelalterlichen Kirche, was sie in der heutigen römisch-katholischen noch ist: Parochie, ein abgegrenzter Verwaltungsbezirk, dem Parochus (Pfarrer) zugewiesen, der an dem Meßaltar dieses Bezirks zu opfern und die ihm unterstellten Seelen in der Unterwerfung unter die Kirche zu erhalten hat. — Die Reformation hat den mittlerischen Priesterstand verworfen, das allgemeine Priestertum derer behauptet, die durch die Verkündigung des Heils in Wort und Sakrament zum Glauben an Christus gelangen. Durch den Glauben an Christus mit ihm verbunden sind sie auch untereinander verbunden als seine Glieder. Denn das Heil ist grundsätzlich etwas Gemeinsames; keiner darf es nur für sich genießen wollen, keiner kann im Bund mit Christus aber außerhalb des christlichen Bruderbundes stehen. Die innere Verbindung kommt zur Erscheinung in der Gemeinschaft, in der man sich an einem Ort um die Verkündigung des göttlichen Wortes und die Spendung der Sakramente sammelt. Also sind G. im Sinn von Einzelgemeinde und Kirche im Sinn von Gesamtgemeinde nicht wesentlich verschieden; die Kirche ist nicht das Höhere im Unterschied von G., vielmehr verwirklicht sich ihre Idee in den Einzelgemeinden. Allerdings ist auf lutherischem Kirchengebiet die Bedeutung der Einzelgemeinde nicht deutlich genug hervorgetreten. Zwar an Ansätzen zur Selbständigkeit der Kirchgemeinde fehlte es keineswegs; aber die enge Verbindung, in die hier die Reformation mit der obrigkeitlichen Gewalt trat und die nicht ursprüngliche, aber doch schon bald bemerkbare Neigung, das Predigtamt zu isolieren, ließen es zu selbständigen G.n mit eigener Organisation, eigenen Pflichten und Rechten nicht kommen; es blieb in der Praxis bestehen die Parochie als Objekt für die pfarramtliche Tätigkeit. Daß im 16. und 17. Jhd. der Mangel an Organisation, das Fehlen der G.n in dem zu $^9/_{10}$ evangelisch-lutherischen Deutschland der Gegenreformation ihre großen Erfolge ermöglicht hat, ist nicht zu verkennen. Anders bei den Reformierten. Zwar auf dem durch Zwingli beeinflußten Gebiet war die Stellung der G.n keine wesentlich andere als auf lutherischem. Daß sie bei Besetzung der Pfarrstellen mehr zu sagen hatten, beruhte auf älteren schweizerischen Privilegien. Aber Calvin gab der Einzelgemeinde eine hohe Bedeutung, indem er eine aus der Bibel zu erweisende göttliche Stiftung ihrer Aemter annahm. Zur vollen Selbständigkeit gelangten die nach seinen Gedanken organisierten G.n gegenüber einer feindlichen Obrigkeit in Frankreich, den Niederlanden, am Niederrhein. Hier wirkte auch die Modifikation calvinischer Anordnung durch den organisatorisch ihm ebenbürtigen ¶ Laski ein. Das Konsistorium, bestehend aus dem Diener oder den Dienern am Wort und den leitenden Aeltesten — die Prediger werden auch als Aelteste, als lehrende im Unterschied von den anderen, angesehen — übte über sämtliche G.glieder eine sorgfältige seelsorgerische Aufsicht; den Diakonen, die in größeren G.en ein besonderes, dem Konsistorium untergeordnetes Kollegium bildeten, in den kleineren zum Konsistorium gehörten, lag die Armenpflege ob. Auf Grund dieser Organisation zeigten die niederrheinischen G.n „unter dem Kreuz", d. h. unter dem Druck einer andersgläubigen Obrigkeit, eine bewunderungswürdige Festigkeit und Innigkeit des G.lebens; durch ihre Seelsorge, Liebestätigkeit und Zucht haben sie bewiesen, was der Protestantismus auch in kirchlicher Hinsicht zu leisten vermag. In ihnen liegen die Keime wichtiger Bestimmungen für die meisten neueren Kirchenverfassungen; denn diese sind fast alle unter dem Einfluß der in den G.n „unter dem Kreuz" wurzelnden rheinisch-westfälischen Kirchenordnung zustande gekommen. Demnach wird die G. als Grundlage betrachtet, und es wird ihr innerhalb gewisser Grenzen Selbständigkeit gewährleistet.

2. Die G. ist nicht nur die Grundform, die Keimzelle alles Kirchenwesens, sondern die evangelische Kirche hat ihr Leben in den G.n. Sind sie gesund, dann ist die Kirche gesund; sind sie erstorben, dann kann keine Mehrung amtlicher Machtvollkommenheit bei den Behörden, keine Erhöhung der Pfarrgehälter, geschweige denn prunkvoller Kirchenbau die Kirche am Leben erhalten. Die eigentliche kirchliche Arbeit geschieht in den G.n; alle Reform — und eine Kirche der Reformation ohne Bereitwilligkeit zu fortgesetzten Reformen ist ein Selbstwiderspruch — muß bei den Einzelgemeinden einsetzen. Aber ihre Selbständigkeit ist mit der Zugehörigkeit zu dem kirchlichen Gesamtverband verträglich. Wie fast alle unsere Kirchenkörper nicht erst durch den Zusammenschluß vieler Einzelgemeinden zustande gekommen sind, sondern durch kirchliche Organisation der umliegenden Bezirke von Mittelpunkten aus, so steht auch in den heutigen Kirchenverfassungen die Einzelgemeinde in einem Verhältnis der Abhängigkeit von dem Gesamtverband, der Landeskirche. Das widerspricht nicht der Behauptung ihrer grundlegenden Bedeutung für allen kirchlichen Zusammenhang, denn sie hat in sich selbst das Bedürfnis des Zusammenschlusses mit anderen; außerhalb eines Verbandes kann sie sich vor der Gefahr der Verkümmerung, Verflachung, Verknöcherung nicht wirksam schützen, und sie bringt ein Organ dieses Verbandes, die Synode, unmittelbar, leitende Aemter desselben mittelbar aus sich hervor. Verfassungsmäßig zeigt sich die Abhängigkeit der Einzelgemeinde von der Landeskirche z. B. darin, daß ebensowohl die Bildung einer eigenen neuen G. der Genehmigung des Kirchenregiments bedarf wie die Vereinigung mit anderen, daß keine G. als solche sich aus der Landeskirche lösen kann. Die einzelnen Glieder können austreten und dann eine G. außerhalb der Landeskirche bilden, sie können aber keinen Anspruch an den Besitz der G. erheben, die sie verlassen haben; der verbleibt den Zurückbleibenden, oder geht, wenn alle G.glieder austreten sollten, an die Landeskirche. Das Bewußtsein eines organischen, nicht mechanischen Zusammenhanges zwischen G. und Kirche spricht sich hierin aus, freilich in einer Form, die einer Revision bedarf. — Die evangelische G. ist in erster Linie nicht Objekt kirchenregimentlicher Fürsorge oder Bevormundung, sondern Subjekt kirchlichen Handelns. Treffend hat Bismarck am 21. 4. 87 im Abgeordnetenhaus gegenüber der katholischen (aber in der evangelischen Kirche noch weit verbreiteten) die echt evangelische Auffassung formuliert: „Die katholische Kirche

ist durch ihre Geistlichkeit vollständig hergestellt und abgeschlossen; sie könnte ohne G. bestehen. Die Messe kann gelesen werden ohne G.; die G. ist ein nützliches Objekt der Betätigung des christlichen Sinnes der katholischen Kirche, aber sie ist zur Existenz der Kirche nicht erforderlich. In der protestantischen Kirche aber ist die G. durchaus die Grundlage; die ganze Kirche, der ganze Gottesdienst ist ohne G. undenkbar; die ganze protestantische Kirchenverfassung beruht ursprünglich dem Kirchengedanken gemäß auf der G." Es ist Nachwirkung oder Einwirkung römischen Sauerteigs, wenn die G. hinter der Kirche verschwindet. Eines verständigen Kirchenregiments Sache wird es sein, die Grundform des kirchlichen Lebens, die G., in gesundem Zustand zu erhalten, also dem Anschwellen zu unübersehbarer Masse durch rechtzeitige Teilung und Errichtung neuer Pfarrstellen ebenso zu wehren wie der Verkümmerung. Was die G. beweglicher, aktionsfähiger macht, ist zuzulassen oder einzurichten, aber alles zu unterlassen, was sie in ihrer Selbstbetätigung stört, in ihrer Entwicklung zur Selbständigkeit hintanhält, selbst auf die Gefahr hin, daß dabei Menschliches mit unterläuft und das Selbstgefühl nach der einen oder anderen Seite etwas zu scharf sich ausprägt. Darum keine Vergewaltigung oder verletzende Bevormundung der G.n. Wenn sie, eingeschüchtert oder verdrossen, Mut und Lust verlieren, so reift Roms und der Sekten Ernte. Keine Kränkung oder Schmälerung ihrer Rechte! Gewiß gehen auch bei ihnen die Pflichten den Rechten voran. Aber für diese einzutreten ist noch kein Zeichen von Dünkel und Rechthaberei. Es mag nicht jede G. schon jetzt reif sein, das Pfarrwahlrecht verständig zu gebrauchen: wirtschaftlich schwachen G.en es nehmen oder beschränken, die es seit Jahrhunderten hatten, darunter G.n, die unter schwerem Druck und in großer Not sich aufrecht erhalten hatten, kann auch durch die Notwendigkeit, eine Anzahl von Auslands- und Militärpfarrern zu versorgen, nicht gerechtfertigt werden. Solche sind in Patronatstellen unterzubringen, so lange der ¶ Patronat noch besteht, der aber dem G.gedanken überhaupt widerspricht. Gewiß werden unter den Patronen fromme und verständige Männer sein. Daß sie aber nur darum, weil sie ein großes Gut geerbt oder gekauft haben, den G.en den Pfarrer setzen, bedeutet allerdings deren fortgesetzte Unmündigkeitserklärung. Eine G. ist keine Schafherde, der man einen Hirten bestimmt, oder eine Klasse von Schulkindern, der man einen Lehrer setzt. Gewiß kommen bei G.wahlen mitunter unerfreuliche Begleiterscheinungen vor, Bewerbungen um die Gunst einflußreicher Persönlichkeiten einerseits, Auswüchse der Agitation andererseits — wie sollen aber die G.n aus ihrer Verschlafenheit, ihrer Passivität, ihrer Gleichgültigkeit gegenüber den wichtigsten Angelegenheiten herauskommen und zur Selbständigkeit gelangen, wenn ihnen nichts zugetraut und zugemutet wird? Es gibt keinen anderen Weg, sie zur Selbsttätigkeit zu erziehen, als daß man sie vor Aufgaben stellt. Dabei mag man bedächtig vorgehen und in G.en, wo noch nie Pfarrwahl war, zunächst Wahl und Besetzung durchs Kirchenregiment mit einander wechseln lassen, und man wird, um die Gefahr aufwühlender und verbitternder Agitation zu vermeiden, der direkten Wahl durch sämtliche G.glieder die indirekte durch die größere G.vertretung vorziehen — die Pfarrwahl der G. überhaupt vorenthalten geht nicht an in einer Kirche, die nicht Pastoren-, sondern G.kirche und Volkskirche sein will. Müssen aber Auslands- oder Militärpfarrer vom Kirchenregiment anderswo untergebracht werden, dann sollten alle G.en davon betroffen werden, ein einzelnes Mal auf die Pfarrwahl zugunsten der Besetzung durchs Kirchenregiment zu verzichten, so daß eine und dieselbe G. nur ausnahmsweise in diese Lage kommt. Wenn in der Rheinprovinz eine Gesamtbelebung des kirchlichen Wesens durch die freie Pfarrwahl, trotz mancher unerfreulichen Agitation und einzelner Fehlgriffe in der Wahl sich nicht verkennen läßt, das Selbstbewußtsein der G.vertreter, das kirchliche Interesse bis zu einer oft auffälligen Steigerung des Kirchenbesuchs gestärkt wird, so wird nicht anzunehmen sein, solches sei nur im Rheinland möglich. — Um der Stimme der G.en neben den vom Kirchenregiment ernannten Behörden Gehör zu verschaffen, ja um ihnen ein gewisses Maß indirekter Beteiligung an der Kirchenleitung zu gewähren, sind die Synoden in den meisten deutschen Landeskirchen eingeführt. Während nun die alten niederrheinischen Synoden offensichtlich um der G.en willen da waren, G.fragen in der großen Mehrzahl der Fälle Gegenstände der Verhandlungen waren, scheint heute das Synodalwesen hauptsächlich dazu da zu sein, Vorschlägen des Kirchenregiments zuzustimmen, namentlich kirchliche Zentralisationsbestrebungen auf Kosten der Eigenart der G.en zu fördern. Die in den G.en vorhandene Mannigfaltigkeit von Richtungen, die den verschiedenen Frömmigkeitstypen entsprechen, kommt auf den höheren Synodalstufen ebensowenig zum Ausdruck wie ihre Gliederung in sozialer Hinsicht. Eine preußische Generalsynode sieht einem Konvent von Adel, Geistlichkeit und Regierungsbeamten ähnlicher als einer Synode, die aus der evangelischen Volkskirche auf Grund des G.prinzips hervorgegangen ist. Gewiß gibt es keine allein seligmachende Synodalordnung oder Kirchenverfassung; diejenige ist gut, die dazu hilft, daß die Einzelgemeinde in gute Verfassung kommt, aber Ruhe und Gefügigkeit sind noch nicht davon überzeugende Beweise. Die evangelische Kirche hat nächst dem Besitz des in Christus gegebenen Heils keinen größeren Schatz, als ihre G.n. Aber der Schatz ist vergraben, solange die G.n in Untätigkeit verharren, in Unselbständigkeit zurückgehalten werden. Es schlummern Kräfte in ihnen, die wir ganz anders, als bisher, uns, d. h. der Christenheit, zu nutze machen sollten. Wenn sie erwachen und sich erheben, entstehen freilich Schwierigkeiten. Ihr Verhältnis zur Gesamtkirche kann zu Reibungen, zu Kompetenzstreitigkeiten, vielleicht zu Uebergriffen führen; mit der inneren Mission, speziell der Evangelisation können Konflikte entstehen. Aber es wäre weder kirchenregimentliche noch sonstige Weisheit, um wirklicher oder vermeintlicher Schwierigkeiten, ja Gefahren willen alles beim alten zu lassen und ruhig weiter zuzusehen, wie ein Zehntausend nach dem andern tatsächlich aus dem kirchlichen Verband auch ohne direkten Austritt sich löst, dessen lockeres Gefüge keinen Halt gewährt, ja nicht einmal ein schwa-

ches Bewußtsein von Zugehörigkeit und Gemeinschaft mehr aufkommen läßt. Andererseits bleibt auch bei Vielen, in welchen nicht nur ein vorübergehendes Interesse für die Religion wieder aufgetaucht, sondern wirkliches religiöses Leben neu erwachsen ist, der Sinn für Kirche und alles Kirchliche verschlossen. Das liegt z. T. daran, daß ihnen die Kirche als ein schwerfälliger Apparat erscheint, dazu da, altertümliche Bräuche aufrecht zu erhalten, in altertümelnder Sprache eine von der Wissenschaft überholte Weltanschauung lehren zu lassen, zu dem Zweck, die Ehrfurcht vor dem von alters her Bestehenden zu erhalten und den Gehorsam braver Untertanen als erste Christenpflicht einzuschärfen. In der Gestalt lebendiger G.en ist ihnen die Kirche aber nur selten entgegengetreten. Dagegen würden viele Vorwürfe wider das heutige kirchliche Leben sich mildern, ja schwinden, ein gut Teil der Anklagen, die z. B. ¶ Kutter gegen Kirchen und Pfarrer schleudert, wird hinfällig, wenn wirkliche G.en da sind an Stelle der sogenannten, in denen es im guten Fall der Pfarrer zu einer persönlichen Anhängerschaft bringt, von deren Dasein allenfalls der Sonntagsgottesdienst und der Konfirmandenunterricht Kunde gibt, sonst nichts.

3. Als zur Tätigkeit berufenes Kollektivsubjekt bedarf die G. der Organe. Nun ist Calvins Anschauung von einer unmittelbar göttlichen Stiftung der Gemeindeämter, die er aus der h. Schrift erweisen wollte, schon darum nicht haltbar, weil das NT kein Gesetzbuch für Verfassungsformen ist. Aber unerläßliche Bedingung für Bestand und Betätigung einer evangelischen G. ist das Pfarramt als ständiges Organ der Verkündigung des Evangeliums durch Wort und Tat. Daß urchristliche G.n in der Zeit des ersten Enthusiasmus solch ständiges Amt entbehren konnten, beweist nicht, daß wir heute darauf verzichten sollten, und der Vorgang der ämterlosen ¶ Darbysten lockt nicht zur Nacheiferung. Mag nun für ganz kleine G.n einfachster Zusammensetzung in den gleichförmigsten und gesichertsten Verhältnissen allenfalls das Pfarramt als einziges Amt genügen, so ist doch selbst für solche eine Hinzuziehung geeigneter G.glieder zur Pflege des G.lebens das Heilsamere; in der überwiegend großen Mehrzahl unserer G.n ist sie aber einfach Erfordernis. Daher ist denn auch in fast allen heutigen Kirchenverfassungen nach dem Vorbild der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung von 1835 für jede G. ein G.-Kirchenrat (Kirchenvorstand, Presbyterium) bestimmt mit dem Beruf, zum religiösen und sittlichen Aufbau der G. zu helfen, ihre Arbeit zu fördern und sie in inneren und äußeren Angelegenheiten zu vertreten. Als weiteres Organ der Selbstverwaltung der G. dient ihr in manchen Landeskirchen die G.vertretung (Repräsentation), deren Mitwirkung der G.-Kirchenrat in bestimmten Angelegenheiten bedarf. Wäre nun die G. nichts anderes als ein Verein, der einmal oder einige Male in der Woche Erbauungsstunden hält, so wäre mit der genannten verfassungsmäßig vorgeschriebenen Organisation auszukommen. Aber die G. ist mehr. Als christliche G. ist sie nicht nur da zur Förderung des Glaubenslebens ihrer Glieder, eines nach innen gerichteten Christentums vieler Einzelner, sondern sie ist zugleich eine Gemeinschaft, die Aufgaben der Nächstenliebe hat. Darum ist schon ihrem Gottesdienst, wenn er nur in der Gemeinschaft mit Gott befestigen will, die eine Hand verdorrt. Die Gemeinschaft miteinander aber, die zu fördern der Gottesdienst nicht unterlassen darf, muß sich auswirken außerhalb der Kirche. Oder wäre das eine Gemeinschaft, in der man zwar „Herz und Herz vereint zusammen" singt, auch für die G. und ihre Stände und besondere Kategorien in ihr betet oder beten hört, aber keiner kennt den anderen, und fremd und kalt treibt sich die Woche hindurch einer am anderen vorüber? Eine Christengemeinde ist erst dann vorhanden, wenn ihre Glieder nicht nur nebeneinander, sondern für einander da sind, bereit zum Dienen, Hilfe zu leisten allen, die in der Arbeit an sich selbst, im Kampf gegen das Böse der Hilfe bedürfen. Kurz, die G. erfüllt ihre Bestimmung erst als ¶ Seelsorgegemeinde. Es ist ein unschätzbares Verdienst von E. ¶ Sulze, nachdrücklichst auf diese ihre Bestimmung hingewiesen zu haben. Damit sie eine Seelsorgegemeinde werde, bedarf es aber bestimmter äußerer Voraussetzungen. Sie muß zunächst übersehbar sein. Nur in kleinen G.n ist eine Seelsorge möglich, die alle erreicht. Die Massenanhäufungen in Berlin, Hamburg und anderen Großstädten haben den Namen G.n, sind aber das Gegenteil von dem, was der Name meint, und es ist eines der schwersten kirchlichen Versäumnisse, eine Schuld hier mehr den Kirchenbehörden, dort mehr der G.vorstände und der Pfarrer, daß man nicht rechtzeitig Teilungen vorgenommen, auf Abzweigungen bestanden hat. Die Zahl der Kirchengebäude, noch dazu durch Prunkkirchen, vermehren, die Zahl der G.n und der Pfarrstellen beim alten lassen, heißt die Pferde hinter den Wagen spannen. Es ist amtliche Pflichtverletzung, wenn ein Konsistorium um der zu erwartenden Schwierigkeiten oder um theologischer Gegensätze willen, wenn ein Kirchengemeinderat um eine kleine Erhöhung der Kirchensteuer zu vermeiden einer heilsamen Teilung oder Abzweigung widerstrebt. Den Pfarrern aber, die mit der Größe der G. ihre Unkenntnis vieler G.glieder entschuldigen, gilt Richard Baxters Frage: „War es die Not oder nicht, die euch eine solche Last auf die Schultern gelegt hat? Wo nicht, so entschuldigt ihr eine Sünde mit der andern". Noch nicht das Ideal, nur die Voraussetzung eines einigermaßen erträglichen Zustandes ist erreicht, wenn nicht mehr als 4000, höchstens 5000 Seelen auf einen Pfarrer kommen. Wo das fürs Erste nicht zu erlangen ist, muß jedenfalls nach der Zahl ihrer Pfarrer eine Teilung der G. in Pfarrbezirke stattfinden: unter Beachtung etwaiger durch die geographische Lage oder die geschichtliche Entwicklung gewordener Zusammenhänge, aber in klarer Sonderung, so, daß jeder Pfarrer genau weiß, wie weit seine Verantwortlichkeit reicht, und daß seine seelsorgerische Arbeit nicht von der eines oder mehrerer Amtsbrüder fortwährend durchkreuzt wird. Die G. darf nicht dem Jagdrevier gleichen, in dem die Pfarrer ausziehen, sich eine Anhängerschaft zu sammeln und dabei einander ins Gehege geraten. Außerhalb seines Bezirks hat der Pfarrer niemand aufzusuchen als diejenigen, welche schriftlich dem G.vorstand erklären, daß sie von ihm als dem Mann ihres Vertrauens aufgesucht zu werden wünschen,

somit auf ihres Bezirkspfarrers Seelsorge verzichten. Ein Wechseln mit den Bezirken, wie es mancherorts stattfindet, ist unstatthaft, weil dadurch ein Einwurzeln, der Erwerb einer Vertrauensstellung und damit eine nachhaltige Arbeit im Bezirk vereitelt wird. Zu lebendigen G.n gehört allerdings auch eine Aenderung unserer Wohnungsverhältnisse in den Großstädten und Industriebezirken; wenn durchschnittlich jedes Jahr ein Drittel der Leute in eine andere „G." verzieht, so wird bei aller Treue des Pastors „G." eine Illusion. Der Abhilfe dieser Wohnungsnot ist darum ernstlich nachzudenken. Andererseits kann jenem Nomadentum durch inniges G.-leben vorgebeugt werden. Innerhalb des Pfarrbezirks ist eine weitere Einteilung erforderlich. In den G.n unter dem Kreuz gehörten zu den unumgänglichen Voraussetzungen geordneten G.lebens die Quartiere, in welche die G. geteilt war. Jedem Quartier stand ein Aeltester vor, der sich mit den ihm anvertrauten G.gliedern durch regelmäßige Besuche in enger Fühlung zu halten und sie nach Bedarf zu vermahnen und zu trösten hatte. Aehnliches ist heute unter Hinzuziehung von Hausvätern nicht nur möglich, sondern mancherorts wirklich eingeführt (z. B. in der Aegidiengemeinde in Hannover). Wo es noch nicht zu erreichen ist, da kann man doch den Bedürftigsten Helfer oder Helferinnen zur Seite stellen und von da aus weiter kommen: die kirchliche ¶ Armenpflege ist ein trefflicher Hebel für die G.seelsorge. Daneben sind ausgebildete und besoldete Krankenpflegerinnen nicht zu entbehren, besoldete G.helfer aber erst anzustellen, wenn Männer aus der Mitte der G. selbst, die im Ehrenamt Helferdienste tun können und wollen, nicht aufzufinden sein sollten. Solche zu suchen, heranzuziehen und, u. U. in besonderen Kursen heranzubilden ist der Mühe wert, wie um ihrer selbst, so um der G. willen. Denn es gibt, mit Schleiermacher zu reden, kein anderes Mittel, den Gemeingeist zu erwecken, als indem man den Gliedern eine Tätigkeit anweist, wodurch sie davon die unmittelbare Erfahrung bekommen, daß sie zum Wohl des Ganzen etwas leisten können. Als Bedingung der Mitarbeit „Gläubigkeit" fordern, geht nicht an, da der Maßstab fehlt, sie einwandsfrei festzustellen; auch ein bestimmtes Maß von Kirchlichkeit zu fordern, wäre nicht wohlgetan, weil einerseits sich leicht der Heuchelei eine Tür auftäte, andrerseits tüchtigen und willigen Personen, die aber bisher von dem Gottesdienst in dieser G. aus guten oder mangelhaften Gründen nicht angezogen worden sind, der Zugang verschlossen würde. Vielmehr werden alle, die wirklich mitarbeiten wollen, willkommen zu heißen sein, ihre Unbescholtenheit vorausgesetzt und daß sie bisher dem Zweck einer evangelischen G. nicht zuwider gehandelt haben. Trifft auf jemand eine dieser Voraussetzungen im weiteren Verlauf nicht mehr zu, so hat die G. bezw. ihr Vorstand nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, ihn von weiterer Mitarbeit auszuschließen, wie sie denn auch in diesen beiden Fällen jeden vom aktiven und passiven Wahlrecht auszuschließen hat. Sie schützt durch solche Reaktion ihre Aktion und darf sich durch das Gerede von G.tyrannei in der Ausübung der genannten Art von G.zucht nicht irre machen lassen. Als Mittelpunkt für die in der G.pflege Arbeitenden, zugleich als Sammelplatz für die Männer- und Frauenvereine der G., die Jugendvereine (¶ Jugendfürsorge), die Eltern- und Familienabende ist ein G.-haus Bedürfnis. Es enthält gewöhnlich auch Konfirmandenraum, Sitzungszimmer, Bibliothek, Wohnungen für die Schwestern, den Küster. Neuerdings hat man es da und dort mit Kirche und Pfarrhaus zu einem Gruppenbau reizvoller und anheimelnder Art vereinigt (z. B. Reformierte Gemeinde Osnabrück, lutherische Matthäuskirche Frankfurt a. Main). Ein G.blatt, in dem ohne Parteigeist gemeinsame Angelegenheiten und Aufgaben besprochen werden, hilft das Gefühl der Zusammengehörigkeit stärken. Je stärker dies Gefühl wird, desto mehr wird die Organisation des Gemeinschaftslebens zugleich Organisation der Liebestätigkeit. Damit gewinnen aber auch andere Veranstaltungen den Charakter wieder, den sie zu ihrem Schaden verloren haben. Wie die Wortgottesdienste, so werden auch Taufe und Abendmahl erkannt als zur Erbauung im vollen Sinne dienend, d. h. als G.feiern, nicht nur als dienlich zur Erweckung individueller andächtiger Stimmung. Aufsicht über die heranwachsende Jugend und Fürsorge für sie, Heranziehung und Organisation erwachsener junger Leute zur Mitarbeit in der Kirche, wie es in Amerika mit großem Erfolg geschieht, erkennen dann die G.kirchenräte als zu ihrem Aufgabenkreis gehörig. Männer- und Frauenvereine mit kirchlicher G.arbeit, verwandt den herrnhutischen Chören, dürften, wie sie da und dort sich bewährt haben, allgemeiner eingeführt werden. So erwacht die G., und nimmt jetzt viele Arbeit in die Hände, die bisher humanitäre Vereine oder auch die der inneren Mission getan haben; so wird sie eine Zusammenfassung von Kräften, die zur Verchristlichung des Volkslebens wirksam sind, zugleich Anhalt für das werdende christliche Leben, Anlaß zu seiner in der Ausübung sich stärkenden Betätigung.

4. Eine in Stimmungen sich genügende Frömmigkeit verkennt den Gemeinschaftscharakter des Christentums, wie er bei den Reformatoren in dem Satz sich ausspricht, daß der das Heil ergreifende Glaube zugleich dem Leibe Christi einverleibe. Spröder Individualismus wittert von der Gemeinschaft Gefahr, meint, die liebe, verhätschelte Subjektivität müsse zu Grunde gehen, wenn sie für ernste Arbeit mit anderen, für andere sich einsetzt, während sie doch dadurch erst wahren Wert gewinnt. Wie das persönliche Christentum nicht außerhalb der Christenheit entsteht, so kann es auch nicht bestehen ohne sie, die Christenheit aber, auch die evangelische, kann keinen Bestand haben ohne Organisation, in den der Geist sich seinen Körper baut. Die Basis ist und bleibt die organisierte G. In ihre Liebestätigkeit mit einzutreten, ist sittlich möglich, auch wenn man Mängel, Schäden, Rückständiges und Unzulängliches in ihr erkannt hat; in ihr zu arbeiten ist ein Erweis der Liebe zu unserem Volk. Ist doch Gemeinschaft und Gemeingeist einer der stärksten Faktoren zum Zustandekommen religiös belebter Sittlichkeit, wie u. a. Brüdergemeinde, Methodismus, Heilsarmee beweisen. In den Großstädten und ihren Vororten jedenfalls liegen heute schon für manche Stadtteile die Dinge so, daß der einzelne, wenn er nicht ein ungewöhnlich starker Charakter ist, ohne Rückhalt an einer wirklichen Gemeinschaft

als Christ sich nicht behaupten kann. Und diese Notlage wird allem Anschein nach in der nächsten Zeit sich noch verschärfen. Noch heute aber entzündet das Gefühl, nicht ganz verlassen zu sein, das Gute in der Menschenseele leichter als alle Ermahnung. Sicherlich wäre die Prostitution zu der Furchtbarkeit, die selbst unverzagte Männer und Frauen zur Hoffnungslosigkeit stimmt, nicht angewachsen, hätte es nicht an G.n, die ihre Pflicht erfüllen konnten, gefehlt. Der zunehmenden Familienlosigkeit kann ein inniges G.leben einen gewissen Ersatz gewähren, einen besseren jedenfalls als das durchschnittliche Vereinswesen, und einem Familienleben, das vielfach nur erweiterte Selbstsucht ist, bietet es heilsame Ergänzung. Gegen die Gefahr schlaffen Fürsichdahinlebens, selbstsüchtigen Sichauslebens bildet die tätige G. ein Gegengewicht, theoretischem wie praktischem Materialismus und auch dem unser Geistesleben mit neuer Gefahr bedrohenden Monismus gegenüber ein ins Praktische umgesetztes und damit eindringliches Stück christlicher Apologetik.

Artikel „Gemeinde" von Sehling und „Verfassung" von Ad. Harnack in RE[3] VI, S. 499 ff; XX, S. 508 ff; — Goßner: Preußisches evangelisches Kirchenrecht, 1898; — Eduard Simons: Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben „unter dem Kreuz", 1897; — Ders.: Ein Vermächtnis Calvins, 1909; — Paul Kleinert: Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte: VII. Grundsätze evangelischer Kirchenverfassung, 1889; — Emil Sulze: Die evangelische Gemeinde, 1891; — Ders.: Die Reform der evangelischen Landeskirchen, 1906; — Martin Schian: Die evangelische Kirchgemeinde, 1907; — Heinrich Adolf Köstlin: Die Lehre von der Seelsorge, 1907[2]; — Paul Wernle: Einführung i. d. theol. Studium, 1908, 3. Teil: 1. 2. 6; — Bernhard Dörries: Die Erziehungspflicht der Kirchgemeinden gegenüber sozialen Mißständen (in: Verhandl. des 12. evg.-soz. Kongresses, 1901). **Simons.**

Gemeindeabgaben ¶ Kirchensteuern.

Gemeinde-Armenpflege ¶ Armenpflege, kirchl.

Gemeindeblätter ¶ Gemeinde, 3, ¶ Presse, kirchliche.

Gemeindegesang ¶ Gottesdienst: II und III, ¶ Gesangbuch, evg., ¶ Kirchenlied: I—III.

Gemeindehaus ¶ Gemeinde, 3.

Gemeindehelfer ¶ Diakonen usw., 3, ¶ Gemeinde, 3.

Gemeindekirchenrat ¶ Gemeindeverfassung.

Gemeindeleben ¶ Armenpflege, 2, ¶ Gemeinde.

Gemeindeorthodoxie.

1. Charakteristik der G.; — 2. Ihr Sitz; — 3. Ist Rücksicht auf sie zu nehmen?

1. G. ist durchaus zu unterscheiden von Laienfrömmigkeit, die an sich nicht an Orthodoxie interessiert ist. Jene ruht auf der orthodoxen Auffassung des Christentums überhaupt und insbesondere der Bibel, wie sie aus einer längeren Tradition orthodoxer Lehre erwächst. Sie hält sich durchaus an die großen geschichtlichen Realitäten. Zu diesen gehört außer den großen ¶ Heilstatsachen (¶ Heilige Geschichte) der Gottheit Christi, wie sie in Präexistenz und wunderbarer Geburt gesichert erscheint (¶ Christologie: II, 5 d), und seiner Auferstehung auch die Schöpfung und die Zusicherung des zukünftigen Lebens. Wer die Heilstatsachen der Bibel antastet, wirkt grundstürzend. Das Apostolikum als Bekenntnis von Tatsachen ist der G. recht eigentlich das christliche Bekenntnis (¶ Apostolikumstreit). Das Christentum ist eben im wesentlichen eine supranaturale Geschichte, die aber fest eingebaut ist in diese irdische Geschichte. Es ist ein katholisierender Zug in der G.: man braucht massive, sinnlich greifbare Versicherungen des Glaubens. Die Tatsachen des NT haben ihren Wert für die G. wesentlich darin, daß sie mit sinnlicher Gewißheit ergriffen werden können: sie sind sicherer als irgend welche Tatsachen der Profangeschichte. Geradezu unerträglich ist der G. der Gedanke, daß diese Tatsachen selbst Erzeugnisse einer religiösen Entwickelung sind. — So kommt bei der Göttlichkeit der Bibel, die der G. unbedingt feststeht, die Bibel weniger als Offenbarung göttlichen Willens oder Lehrbuch überirdischer Wahrheiten in Betracht, denn als Sammlung authentischer Berichte von der Heilsgeschichte. Leugnung oder nur Bezweifelung biblischer Tatsachen ist recht eigentlich Unglaube; ja schon die Preisgabe des geringsten Details gilt als grundstürzend, da man nur entweder alles oder gar nichts glauben kann, auch nicht einzusehen ist, wo dann der Zweifel, wenn man ihm an Einem Punkt Raum verstattet, ein Ende nehmen wird. Es gehört unbedingt eine gewisse Massivität des Inspirations- und Wunderglaubens zur G., wie sie ein Theologe kaum behaupten wird. Die biblischen Wunder, obenan die Christi, wieder zuoberst das „am dritten Tage auferstanden" (¶ Christologie: II, 5 d), aber auch der Schöpfungsbericht und das Leben der Erzväter, kurz die ganze heilige Geschichte ist vor dem Unglauben sicher zu stellen. Daher lehnt man sich auf gegen den ¶ Darwinismus als unvereinbar mit dem biblischen Schöpfungsbericht, vor allem aber gegen die moderne Bibelkritik. Man sieht deutlich: entscheidend ist für die G., daß der geschichtliche Sinn, wie er im Laufe des 19. Jhd.s als ein besonders wertvolles Gut der allgemeinen Bildung zugewachsen ist, völlig unausgebildet ist. Nicht das Nichtwissen der mannigfaltigen Ergebnisse der historischen Forschung ist hiefür wichtig, sondern daß die Religion kein historisches Problem ist und keine geschichtlichen Probleme enthalten darf. Deshalb ist fast gar kein Interesse für die Geschichte des Christentums als Religion vorhanden, höchstens für die Geschichte der Kirche; aber diese Geschichte hat mit der Geschichte der Religion eigentlich nichts zu tun, da die christliche Religion im NT fertig, ohne Geschichte vorliegt. Es kann nur von mehr oder weniger vollkommenen Erfassungen des Schriftinhalts geredet werden oder von mehr oder weniger weitgreifenden Abweichungen. Ebensowenig gibt es eine geschichtliche Entwickelung der Religion innerhalb der Bibel, da die Fortschritte ja durch direktes göttliches Eingreifen gewonnen werden. — Charakteristisch aber ist für das völlige Manko protestantischer Geistesart in der katholisierenden G., daß man sich eigentlich nur für die festgelegten Resultate interessiert, gar nicht für die geistige Arbeit der biblischen Kritik, welche sie erzeugt. Der Unterschied zwischen „positiver", gläubiger und „negativer", ungläubiger Wissenschaft bezieht sich darum durchweg auf die Resultate, nicht auf die Methode oder den Grundtrieb. Soweit wissenschaftliches Interesse in der G. doch vorhanden ist, gilt es der Apologetik, die vor allem die Geschichtlichkeit der biblischen Tatsachen beweisen soll. — Alle spekulativen Lehren

des Christentums begegnen dagegen geringem Interesse bei der G. Wer fragt da nach der Lehre von der Dreieinigkeit oder nach dem subjektiven Heilsprozeß, nach der eigentlichen Kirchenlehre von Sünde und Gnade, nach der Lehre von der Rechtfertigung, gar nach der vom Verdienst Christi und seiner Zurechnung? wer nach der Heilsordnung? Nur in dem ¶ Gemeinschaftschristentum zeigt sich ein weitergehendes Interesse für solche Lehrpunkte wie: Erbsünde, Christi Genugtuung und Ergreifen Christi. Eine ganz katholisierende oder auch rationalistische Lehre von der Rechtfertigung oder den Sakramenten würde von der G. kaum beanstandet werden. Unleugbar wirkt eine modern-theologische Erörterung irgend eines biblischen Wunders viel aufregender als die Bestreitung eines Punktes der Heilsordnung. Es ist wohl von der G. nie ein Geistlicher wegen Abweichung in diesen Punkten angegriffen worden. — Zu den charakteristischen Wahrzeichen der G. gehört endlich noch der völlige Mangel an Vertrauen zu der eigenen religiösen Schöpferkraft: eben darum müssen die Heilstatsachen so massiv dastehen, weil man ohne sie, mißtrauisch gegen das subjektive Erlebnis, gar nichts Gewisses unter den Füßen behielte. Das Mißtrauen gegen die eigene Vernunft und das eigene Herz steckt aller G. im Geblüt. Nach aller G. fängt der Glaube damit an, daß man sich entschließt, das in der hl. Schrift Ueberlieferte rundweg für wahr zu halten. Der Glaube ist da noch immer ein bloßes Fürwahrhalten.

2. Ihren eigentlichen Sitz hat die G. in solchen Gemeinden, wo orthodoxe Pastoren von lebendiger, kraftvoller und derber Religiosität eine ganze Generation oder sogar mehrere Generationen tiefgreifend beeinflußt haben; da verläuft dann das kirchlich-religiöse Leben durchaus in traditionellen Bahnen, ohne vom modernen Geistesleben berührt zu werden. Kunde erhält man von der modernen liberalen „umstürzenden" Theologie durch kirchliche Zeitschriften und Gemeindeblätter — am besten wird die G. übrigens durch den Berliner konservativen „Reichsboten" mit seinem Wüten gegen den „Naturalismus" vertreten —, Blätter, die, von positiven Theologen geleitet, Argwohn und Mißtrauen gegen die moderne Theologie erregen und wach erhalten. Ferner gehören hierher die Sendbrüder der Gemeinschaftskreise mit ihrem massiven, ungeschichtlichen Heilsglauben. Endlich sind auch gewisse hochkirchliche Kreise des preußischen Adels zu nennen, welche die moderne Theologie auch deshalb ablehnen, weil sie als dem politischen Liberalismus verwandt gilt. Und hier haben ihren Ursprung die Aktionen vornehmlich der Berliner Augustkonferenz, die Kirchenregiment und Kultusminister nachdrücklich auffordern, die theologischen Fakultäten von „ungläubigen" Professoren zu reinigen, auch gegen „ungläubige" Geistliche vorzugehen. Es muß anerkannt werden, daß die Synodalverfassungen des 19. Jhd.s, die mannigfaltigen Versuche, die Laien am kirchlichen Leben zu beteiligen, und die moderne Abneigung, sich in Staat und Kirche einfach regieren zu lassen, solche Reaktionen gegen moderne theologische Wissenschaft verständlich und in gewissem Umfang berechtigt erscheinen lassen. Aber die G. verkennt ihre Schranke, wenn sie, unbekannt mit der tief begründeten inneren Notwendigkeit der modernen theologischen Arbeit, die ja vielfach eine Zersetzung des kirchlichen traditionellen Glaubens bedeutet, durch hochmütiges Aburteilen über den „frechen Unglauben" und durch Absetzung von Pastoren und Professoren die geistige Entwickelung der modernen theologischen Wissenschaft zu meistern glaubt.

3. Ein großer Teil der „Fälle", die den Frieden der Landeskirchen getrübt haben, verdankt seine Entstehung den Machinationen der G. und der Abhängigkeit der Synoden und Kirchenregierungen von ihr. Es ist das Resultat der vielberühmten und von den Liberalen warm erstrebten ¶ Gemeinde- und ¶ Synodalverfassung, daß das allgemeine Priestertum sich als G. berufen glaubt, Lehre zu urteilen und die Entwickelung der Theologie auf ihr Niveau zurückzuschrauben. Synoden und Kirchenregimenter aber, statt der G. zu bedenken zu geben, daß es ein Vorrecht des Protestantismus war von Anbeginn, den Stand der theologischen Fach- und Sachverständigen als Führer zur immer geläuterteren religiösen Erkenntnis hochzuschätzen, lassen sich durch ihre Drohungen und auch durch ihre wirklichen Aergernisse bestimmen, der Theologie, mindestens aber den Geistlichen eine stete Rücksichtnahme auf die G. zur Pflicht zu machen: die „Verwirrung" der Gewissen oder der Gemeinden ist im Grunde nur die Beunruhigung der G. in ihrer unbegründeten katholischen Gewißheit. Ist es berechtigt, die Gewissen der nach der Wahrheit strebenden, im Amte nur von ihr lebenden Diener des Worts zu fesseln durch die stete Rücksicht auf eine der Wahrheitsfrage bequem ausweichende ¶ fides implicita? Das führt nur dazu, daß die „Schwachen im Glauben" (Röm 14) die Stärkeren und Reiferen tyrannisieren, daß in der Kirche des Protestantismus der unentwickelte Autoritätsglaube den persönlichen, entwickelten Glauben niederhält. Es liegt in der Frage, ob Rücksicht und Schonung gegen die G. geübt werden soll, geradezu der Schlüssel der ganzen kirchenpolitischen Situation der Gegenwart. Es will immer mehr Freunden der evangelischen Freiheit so scheinen, als ob mit diesen Rücksichten, die gegen die Wahrheit gehen und an überwundenen, unprotestantischen Glaubensbegriffen festhalten, gebrochen werden müsse. Es kann aber kaum genügen, in positiv bauender Arbeit der Unterweisung über den protestantischen Glaubensbegriff durch Predigt und Unterricht der Gemeinde das Unrecht eines solchen katholischen Verständnisses der Lehre abzugewöhnen; es bedarf hier wie bei der Ueberwindung des ¶ Aberglaubens der negativen, kritischen Aufklärung über das Unberechtigte des buchstäblichen Schrift- und Bekenntnisglaubens. In diesem Interesse werden mehr und mehr Vortragszyklen über die Resultate der modernen historischen Forschung auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft und der Symbolik mit Diskussion veranstaltet, damit die Gemeinde zur gut protestantischen Unterscheidung des bleibenden Kernes und der vergänglichen Schale der biblischen und symbolischen Zeugnisse erzogen werde. Bei aller Schonung in Bezug auf Form und Umfang und Tempo der Einführung in die Resultate der modernen Theologie muß doch entschieden auf eine allmähliche Ueberwindung der G. hingearbeitet werden, weil sie den Gewissen der Theologen unerträgliche Lasten zumutet und

die Laien von einer wahrhaft evangelischen Glaubensgewißheit fern hält.

Wilhelm Herrmann: Die Pfarrersfrage eine Gemeindefrage (zum Fall Schrempf) in: ChrW 1903, Sp. 145 ff. **Eichhorn. Baumgarten.**

Gemeindeprinzip ¶ Gemeindeverfassung.

Gemeindeverfassung, rechtlich. Ein rechtliches Gemeindeprinzip, im Sinne einer an die Kirchenverfassung zu stellenden Anforderung, daß die gläubigen Christen sich freiwillig zu einer Gemeinde zusammenschließen sollen, existiert nicht. In der katholischen Kirche nicht, weil dort nur die Gesamtkirche als die sichtbare rechtlich-verfaßte Darstellung der communio sanctorum (Gemeinschaft der Heiligen) angesehen wird; in der evangelischen Kirche nicht, weil hier die Idealgemeinden Luthers (in der Vorrede zu der Schrift „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes", 1526) der rechtlichen Gestaltung unfähig sind. Dagegen lehrt die geschichtliche Entwicklung, daß, wie die Kirche des Urchristentums aus Personalgemeinden entstanden ist, die sich allmählich in lokal begrenzte Altar- oder Kirchengemeinden umgebildet haben, der Gedanke einer in dauernder räumlicher Nähe eines Altars oder eines Kirchengebäudes befindlichen und deshalb zu diesem Altar oder diesem Kirchengebäude gehörigen Lokalgemeinde den einzigen Abgrenzungsmaßstab bildet, welcher geschichtliche Zufälligkeiten überdauert hat, und der deshalb als Grundgedanke kirchlicher Verfassungsbildung anzusehen ist, während der Gedanke der „Volkskirche", so religiös-wertvoll er auch, namentlich in der Gegenwart, sein mag, als Verfassungselement der sichtbaren Rechtskirche nicht verwertet werden kann. Damit soll keine zentrifugale oder gar sektiererische Tendenz des Christentums behauptet werden. Im Gegenteil: das Christentum hat sowohl in seiner katholisch- wie in seiner evangelisch-rechtlichen Ausgestaltung die Neigung zum Zusammenschluß in größeren Verbänden (Dekanate, Kreise, Provinzen, Diözesen, Nationalkirchen, Weltkirche), und zwar sowohl auf kirchenregimentlicher (herrschaftlicher) wie auf synodaler (genossenschaftlicher) Grundlage. Die kirchenregimentliche Rechtsentwicklung fußt durchaus auf der Lokalgemeinde und muß auf ihr fußen. Dagegen strebt die genossenschaftsrechtliche Entwicklung seit langem dahin, aus einer Mehrzahl von Lokalgemeinden und den weiteren genossenschaftlichen Verbänden (Dekanaten, Kreisen, Provinzen, Diözesen usw.) genossenschaftliche Vertretungskörper, also aus den einzelnen ideellen Gemeinschaftsgliedern (gleichsam aus den juristischen Personen des Kirchenrechts) Personalgemeinden in einem höheren, übertragenen Sinne zu bilden. Diese Auflösung der Lokalgemeinden in die höhere Einheit der sich aus Vertretern der Lokalgemeinden als rechtlicher Verbände zusammensetzenden Personalgemeinden erscheint gegenwärtig als die einzige aussichtsreiche Möglichkeit, die evangelischen Landeskirchen zu größeren kirchenrechtlichen Verbänden (Nationalkirchen, Weltkirche) zusammenzuschließen. — Inwieweit genossenschaftliche Vertretungskörper kirchenregimentliche Befugnisse ausüben sollen, ist eine weitere rechtspolitische Frage, die mit dem sogenannten Gemeindeprinzip an sich nichts zu tun hat und die von der katholischen Kirche anders beantwortet ist, als von der evangelischen. Beiden gemeinsam ist — nach der richtigen Ansicht — die Auffassung, daß die Selbstverwaltung genossenschaftlicher Verbände nur als Ausnahme von der Regel und als eine die prinzipiell unbeschränkte Verwaltungsbefugnis der Kirchenregimentsbehörden beschränkende Gewalt anzusehen ist.

1. Die katholische Kirche des Mittelalters hatte keine einheitliche Gemeindeverfassung. Dies deshalb nicht, weil die Zugehörigkeit der Lokalgemeinden (Parochien) zu einem Altar oder einer Kathedral- oder Parochialkirche vielfach durch die Befugnis der Klöster und Stifter durchbrochen war, in ihren eigenen oder auch in fremden Kirchen predigen und die Sakramente spenden zu lassen. Hiervon abgesehen wurde der rechtliche Zusammenhang zwischen dem in der Gemeinde wohnhaften Gemeindeglied und dem Geistlichen sowie der Kirche der Lokalgemeinde durch den — im heutigen Recht teils nicht mehr teils nicht mehr vollständig aufrecht erhaltenen — Pfarrzwang (¶ Parochialrecht) gestützt. Eine bedeutende Rolle hat die rechtlich verfaßte Gemeinde im katholischen Kirchenrecht niemals gespielt und spielt sie auch heute noch nicht. Sie ist in der Hauptsache Objekt der Verwaltung des Pfarrers; auch da, wo sie, ähnlich wie die evangelischen Kirchengemeinden, Anteil an der Selbstverwaltung, insbesondere des Gemeindevermögens, erhalten hat. Die Rechte einer selbständigen „juristischen Person" (¶ Juristische Persönlichkeit) im Sinne des bürgerlichen Rechts haben die katholischen Kirchengemeinden nur hier und da (z. B. im Gebiet des Preußischen Landrechts, in Württemberg, Baden usw.). Wo Selbstverwaltung besteht, tritt als Bedingung des vollen Gemeindebürgerrechts zu der Voraussetzung des Wohnsitzes in der Gemeinde noch das Erfordernis der Großjährigkeit, eines gewissen Alters, der bürgerlichen Selbständigkeit und des bürgerlichen Ehrenrechtsbesitzes sowie des männlichen Geschlechts.

2. Die evangelischen Gemeinden der Reformationszeit fielen, was ihren rechtlichen Umfang anlangt, häufig mit den vorreformatorischen Altar- und Kirchengemeinden (den Gemeinden um einen Altar oder um eine Kirche) und keineswegs immer mit den politischen Gemeinden zusammen. Sie hatten meist die Pflicht, für das Einkommen des Pfarrers und die Erhaltung der kirchlichen Gebäude zu sorgen, aber keine entsprechenden Rechte. Hier und da durften sie ihnen aufgezwungene Geistliche ablehnen oder sich an der Kirchenzucht beteiligen. Luthers gläubige, durch freiwilligen Zusammentritt gebildete Idealgemeinden sind nirgends verwirklicht worden. Auch die wissenschaftliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregiments (¶ Landesherrliches Kirchenregiment), das Episkopal-, Territorial- und Kollegialsystem (¶ Episkopalismus: I u. II, ¶ Territorialismus ¶ Kollegialismus), hat in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Reformation die Gemeinde als Verfassungselement nicht zur Geltung zu bringen vermocht. In den auf naturrechtlicher Basis (¶ Naturrecht) aufgebauten Systemen des Territorialismus und Kollegialismus ist von den Rechten der Gemeinde, die als collegium aequale (Verein gleichberechtigter Mitglieder) zum Vorbild der Gesamtkirche wird, viel die Rede; in dem Territorialsystem verschwindet jedoch die

Kirchenregimentsgewalt völlig hinter der alles beherrschenden und die Grenze zwischen weltlichen und innerkirchlichen (religiösen, Glaubens-) Angelegenheiten ziehenden Staatsgewalt, während nach dem Kollegialsystem wenigstens die „Ausübung" der Kirchengewalt der weltlichen Obrigkeit übertragen worden ist. Aehnlich wie in den lutherischen Territorien hat die evangelische Kirchengemeinde auch in den Gebieten der zwinglianischen und calvinischen Reformation nicht viel zur Verfassungsbildung beitragen können. Zwingli hat zwar das — schriftgemäße — Regiment ausdrücklich der Gemeinde überlassen, diese aber mit der politischen Gemeinde identifiziert und der weltlichen Obrigkeit die Ausübung der Kirchengewalt übertragen, wovon sich nur einige Stadtgemeinden, wie Ulm und Straßburg, durch Einführung einer Art von Kirchengemeindevertretung zu emanzipieren wußten. Und auch Calvin spricht zwar den Laien als solchen Anteil am Kirchenregiment zu, aber nicht als genossenschaftlichen Verbänden, sondern auf Grund besonderer Eigenschaften oder ihnen übertragener Funktionen (als Doktoren, Aelteste, Diakonen); auch hier hat die Gemeinde nur das Recht, mißliebige Geistliche abzulehnen, und fällt im wesentlichen mit der politischen Gemeinde zusammen. Nur wo sich reformierte Gemeinden vom Staate loslösten, wie in Frankreich, am Niederrhein und in Niedersachsen, entwickelt sich ein synodal-presbyteriales Kirchenregiment auf genossenschaftlicher Grundlage. — Nachdem der moderne Staat in den evangelischen Territorien sich fast überall im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts konstitutionelle Verfassungen zugelegt hatte, konnte das als Annex (nicht als Ausfluß) der Landeshoheit aufzufassende landesherrliche Kirchenregiment nicht dauernd „absolut" ausgeübt werden. Dies führte zur Selbstverwaltungsorganisation der Landeskirchen, oder wenigstens der Provinzen, Kreise, Gemeinden. — Die heutige evangelische Gemeindeverfassung ist eine derart geschlossene, daß jeder evangelische Christ einer — regelmäßig lokal abgegrenzten — Gemeinde angehören muß, nur durch Aufnahme in eine Gemeinde Glied der Kirche werden kann. Diese Aufnahme in eine evangelische Gemeinde geschieht: 1. durch die Taufe; vorher kann man wohl vom religiösen, nicht aber vom rechtlichen Standpunkte aus von einer Mitgliedschaft des Ungetauften, als Kindes eines evangelischen ehelichen Vaters oder einer evangelischen unehelichen Mutter, reden; nach staatlichem Recht vermittelt sogar auch die Taufe nur die Zugehörigkeit zum Christentum, nicht diejenige zu einer bestimmten Konfession, welche vielmehr der Inhaber der elterlichen Gewalt bis zum 14. Lebensjahre des Kindes nicht frei bestimmen kann (¶ Taufe, rechtlich, ¶ Konfessionelle Kindererziehung); 2. durch die Konfirmation; erst durch eigne Ablegung des Taufgelöbnisses erwirbt der evangelische Christ das Gemeindebürgerrecht in dem Sinne, daß er die Sakramente in Anspruch nehmen, die kirchlichen Anstalten benutzen, allgemeine Rechte der Kirchenglieder, z. B. die Patenschaft, ausüben darf und Kirche und Gemeinde religiös und wirtschaftlich zu unterstützen verpflichtet ist; 3. durch Zuzug eines erwachsenen evangelischen Christen, der nicht der Landeskirche angehört oder der Ausländer ist, in eine Gemeinde, einerlei ob er den Willen dokumentiert hat, Gemeindeangehöriger zu werden oder nicht, wenn nur die Aufnahme nicht gegen seinen irgendwie geäußerten Willen geschieht (jedoch ¶ Altlutheraner). — Das durch Konfirmation in der Gemeinde und durch Zuzug in eine Gemeinde in dieser Gemeinde und dadurch in der Landeskirche erworbene Bürgerrecht hat man das „passive" kirchliche Bürgerrecht genannt. Den Gegensatz dazu soll der Aktiv-Bürger bilden, nämlich derjenige, welcher, weil er im Besitz der hierzu erforderlichen Bedingungen (Großjährigkeit, gewisses Alter, männliches Geschlecht, Inhaber der bürgerlichen Ehrenrechte) ist, die Rechte der Selbstverwaltung der Gemeinde und Kirche ausüben kann. Die Unterscheidung ist irreführend. Einmal läßt sie die Verwechselung mit aktivem und passivem Gemeindewahlrecht zu. Dann aber ist die Stellung des in der Gemeinde konfirmierten und des zugezogenen konfirmierten evangelischen Gemeindebürgers keineswegs nur eine passive, sondern er verfügt über eine Reihe von Rechten. Zutreffender wäre daher die Unterscheidung von kirchlichen Gemeindebürgern und kirchlichen Gemeindevollbürgern. — Die evangelische Kirchengemeinde ist hiernach rechtlich nur da verwirklicht, wo eine lokal abgegrenzte Anzahl von kirchlichen Gemeindebürgern und -vollbürgern zu einer bestimmten Kirche, d. h. hier: einem Kirchengebäude, gehören, in welcher ein oder mehrere Pfarrer die Wort- und Sakramentsverwaltung ausüben. Man kann daher von mehreren Gemeinden im Rechtssinne dann nicht reden, wenn mehrere einzelne Stadt- oder Landgemeinden zu einer einzigen Pfarrkirche gehören. Dies ist umso bedeutsamer, als die einzelne evangelische Kirchengemeinde als solche nicht nur juristische Person des öffentlichen Rechts, sondern auch juristische Person des Privatrechts ist, mithin als Rechtseinheit Vermögen auf ihren Namen erwerben und Schulden kontrahieren kann. — Die frühere, an Rechtlosigkeit grenzende, rechtlich unbedeutende Stellung der Gemeinden hat sich nur da erhalten, wo keine Synodal- und Presbyterialverfassung besteht (z. B. in Mecklenburg). Hier erschöpfen sich ihre Kompetenzen in einer geringen Beteiligung an der Vermögensverwaltung, dem Recht der Ablehnung mißliebiger Geistlicher und beratender Stimme bei Parochialänderungen. Anderwärts dagegen hat sich nach dem Muster der in den reformierten Gemeinden aus Presbytern und Diakonen bestehenden Presbyterien, welche neben und um den Geistlichen die Lehre beaufsichtigen, die Kirchenzucht üben, das Gemeindevermögen verwalten und sich der Armenpflege widmen, in den evangelischen Landeskirchen fast überall (jetzt auch in Sachsen —, Koburg und Gotha) im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts das Institut der Kirchensenioren (Hessen), Kirchenkonvente (Württemberg), Presbyterien (Kurhessen, Bayern), Kirchengemeinderäte (Baden) ausgebildet und allmählich im Zusammenhang mit der Entstehung synodaler Elemente zu einer Presbyterial-Gemeinde-Verfassung entwickelt. Damit sind die evangelischen Lokalgemeinden (über die Personalgemeinden siehe unten unter 3) Selbstverwaltungsträger innerhalb der Verfassung der Landeskirchen geworden. Zur Wahrnehmung der in diesem Selbstver-

waltungsrecht liegenden Befugnisse sind nur die kirchlichen Gemeindevollbürger berechtigt. Sie üben die Selbstverwaltung entweder in Gemeinschaft aus, nämlich in der sogenannten Gemeindeversammlung, oder durch besondere Selbstverwaltungsorgane. Diese charakterisieren sich rechtlich als Vertretungsorgane der Kirchengemeinde und treten meist in zwei Gestaltungen auf, 1. einem engeren Kreis, den man generell als Vorstand oder Spitze der Selbstverwaltung der Gemeinde bezeichnen kann, und 2. einem weiteren Kreis, der den Namen des eigentlichen Vertretungsorgans deshalb verdient, weil er nicht nur in Gemeinschaft mit dem Vorstand, sondern erforderlichenfalls auch diesem gegenüber die Interessen der Gemeinde zu vertreten hat. Wo keine Gemeindevertretung in diesem Sinne (unter 2) existiert, übernimmt die Gemeindeversammlung oft einen Teil ihrer Funktionen (so in Meiningen, Weimar, der lutherischen Kirche in Hannover) und wird dadurch zum Selbstverwaltungsorgan im strengen Sinn. Die erhöhte Bedeutung, die sie hierdurch gewinnt, wird ihr hier und da (z. B. in Bremen) allgemein zugesprochen; meist jedoch tritt sie nur in Aktion, wenn die Gemeinde nicht die zur Bildung der übrigen Selbstverwaltungsorgane erforderliche Anzahl Vollbürger stellen kann (Anhalt, Baden, reformierte Kirche von Hannover, Nassau, Oesterreich, Preußen, Schleswig-Holstein), oder um diese Organe zu wählen. Eigentliche Selbstverwaltungsorgane sind der Vorstand und die Vertretung der Gemeinde. 1. Der Kirchenvorstand, auch Gemeindekirchenrat oder Presbyterium genannt, besteht in der Regel aus dem Pfarrer als Vorsitzendem und einer Anzahl gewählter Mitglieder. Doch kommen auch gesetzliche Berufungsgründe in den Kirchenverfassungen vor (Berufung durch den Landesherrn, Innehabung eines Patronats, einer Lehrerstelle, eines politischen Gemeindeamts, großen Grundbesitzes in der Gemeinde). Die Wahl nimmt die Gemeinde „auf Zeit" von ganz verschiedener Dauer (2—12 Jahre) vor; meist scheidet nach Ablauf der Hälfte der Wahlzeit auch die Hälfte der Mitglieder aus. Diese zerfallen in beschließende und beratende (frühere Mitglieder, Hilfsgeistliche, Lehrer). 2. Die Gemeindevertretung, auch Kirchenausschuß genannt, wird ebenfalls von der Gemeinde gewählt; sie wird nicht überall gebildet (nicht: in Bayern, Braunschweig, Elsaß-Lothringen, der reformierten Kirche in Frankfurt a. M., der lutherischen Kirche von Hannover, Lübeck, Meiningen, Reuß ältere Linie, Sachsen, in beiden Schwarzburg, Weimar, Württemberg; nicht in ganz kleinen Gemeinden: in Anhalt, Baden, Hessen, der reformierten Kirche von Hannover, Oesterreich, Preußen, Schleswig-Holstein). Wo sie besteht, ist sie rechtlich als ein besonderes Gemeindeorgan anzusehen, auch wenn sie nur in Gemeinschaft mit dem Vorstand berät und beschließt. — Für beide Organe gelten folgende Rechtssätze: Im Gegensatz zu den Mitgliedern der Gemeindeversammlung sind die Kirchenvorstands- und Gemeindevertretungsmitglieder öffentliche Gemeinde- und damit Kirchenbeamte; sie unterstehen disziplinär dem Kirchenregiment. Ihr Amt ist ein unbezahltes Ehrenamt; auch Diäten dürfen ihnen grundsätzlich nicht gewährt werden. Unter das Beamtenrecht des deutschen Strafgesetzbuchs fallen sie nicht, weil dieses sich nur auf die im Dienste des Reichs oder im unmittelbaren oder mittelbaren Dienste eines Bundesstaats angestellten Personen bezieht (§ 359); jedoch sind nach der Auffassung des deutschen Reichsgerichts in Preußen die Rendanten (Rechnungsführer) einer evangelischen Kirchengemeinde (eines Gemeindekirchenrats; auch die Pfarrer, wenn sie Rendanten sind), in Bayern die evangelischen Pfarrer hinsichtlich der Verwaltung des Pfarreipfründenvermögens als Beamte im Sinne des deutschen Strafrechts anzusehen (¶ Beamte: II). Das aktive Wahlrecht zu den Organen der Selbstverwaltung setzt Vollbürgerrecht — welches wiederum von einem gewissen Alter (21—30 Jahre), Besitz des Gemeindebürgerrechts, der bürgerlichen Ehrenrechte, der bürgerlichen Selbständigkeit, der Erledigung kirchlicher Steuerverpflichtungen, hier und da auch dem sogenannten Staatsbürgerrecht (Baden, Bayern, Birkenfeld, Bremen) und meist von dem Nichtvorhandensein eines öffentlichen (= in der Gemeinde öffentlichen) durch Unsittlichkeit, Unkirchlichkeit, Ablehnung eines Gemeindeamts hervorgegangenen oder zur Disziplinierung eines Gemeindebeamten führenden Aergernisses abhängig ist —, nach manchen Verfassungen weiter Aufnahme in eine Gemeindeliste, und endlich nach vielen Kirchengesetzen voraus, daß das Vollbürgerrecht nicht durch Unterlassung der kirchlichen Trauung oder der Taufe und Konfirmation der Kinder — nach vorgängiger Androhung des Verlusts — verloren gegangen ist. Die passive Wahlberechtigung, das Recht zum Mitglied der Selbstverwaltungsorgane der Gemeinde gewählt zu werden, wird selbst bei Vorhandensein der Voraussetzungen des aktiven Wahlrechts nur erworben, wenn der Kandidat kirchlichen Sinn, durch Anhören der Predigt und Gebrauchmachen von den Sakramenten, positiv betätigt, also einen kirchlichen Lebenswandel führt; der zum Kirchenvorstandsamt Vorgeschlagene muß fast überall 30 Jahre alt sein und seinen kirchlichen Sinn nicht nur betätigen, sondern auch „bewährt" haben. Die Selbstverwaltung der evangelischen Kirchengemeinden erstreckt sich vor allem auf die Verwaltung des Gemeindevermögens; aber auch bei der Kirchenzucht, der Ernennung niederer Kirchendiener, der Verfügung über das Kirchengebäude zu nichtkirchlichen Zwecken, der Armen- und Krankenpflege, der Jugenderziehung, der Bestellung der Pfarrer (in folgenden Abstufungen: freies oder beschränktes Wahlrecht, Vokationsrecht, Einspruchsrecht, kein Recht), der privatrechtlichen Vertretung der Gemeinde und schließlich bei den Wahlen zur Dekanats- (Kreis-) und Landessynode haben die Selbstverwaltungsorgane mitzuwirken. — Sie können Gemeindeumlagen, vorbehältlich kirchenregimentlicher Genehmigung, beschließen und üben das Recht der Gemeinde, Lokalstatuten zu errichten (beschränkte Autonomie), aus.

3. Eine Durchbrechung des sowohl im katholischen wie im evangelischen Kirchenrecht heute anerkannten Gedankens der lokalen Gemeinde bedeutet die Abgrenzung der Gemeinden nach personalen Maßstäben in den Hof-, Militär- und Anstaltsgemeinden. Wo Hofgemeinden bestehen, sind sie meist bureaukratisch

(Hofgeistliche führen ohne Mitwirkung der Gemeinde als landesherrliche Beamte die Verwaltung) organisiert, neuerdings aber fast alle den Landeskirchen beigetreten. — Das preußisch-deutsche Militärkirchenwesen (¶ Armee: II) ist durch die militärkirchlichen Dienstordnungen von 1902/03 geregelt und zeigt insofern eine rechtliche Besonderheit, als die Militärgeistlichen zugleich (vom Landesherrn als solche ernannte) Militärbeamte und Geistliche der Landeskirchen sind, woraus sich eine eigentümliche Verschmelzung staatlicher und kirchlicher Verwaltung ergibt. Auch die Anpassung der Instanzen an die Formen der Heeresorganisation, bei der die „Gemeinden" so gut wie gar nicht zu Wort kommen, ist eigenartig; insbesondere die Verwaltung durch Einzelpersonen. Im Falle einer Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: V) würde sich das Militärkirchenwesen rechtlich als Staatskirche im Trennungsstaate darstellen. Auch die Anstaltsgeistlichen ernennt der Landesherr oder der städtische Magistrat, ohne daß der Anstaltsgemeinde irgend ein Mitwirkungsrecht zustände. Eine Selbstverwaltung der Anstaltsgemeinde existiert so wenig, wie diejenige der Militärgemeinde. Nur für Anstalten der inneren Mission, Diakonissenanstalten usw. besteht eine Art von Selbstverwaltung; ein Kuratorium wählt den oder die Pfarrer. Ueber die Bestrebungen, der Frau Anteil an der Gemeinde zu geben, ¶ Frau: III. Ihre Rechte in der Kirche.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. u. ev. Kirchenrechts, 1909[6], S. 88 ff. 214. 243. 394. 571; — Ders.: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen deutschen Landeskirchen, 1888; — Paul Drews: Evangelische Kirchenkunde, 1902 ff; — Rudolf Sohm: Kirchenrecht I, 1892; — Johannes Niedner: Grundzüge der Verwaltungsorganisation der altpreußischen Landeskirche, 1902; — Aemilis Ludwig Richter: Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, 1851; — Otto Mejer: Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, 1864; — Paul Kleinert: Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte, 1883, S. 172 ff; — Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands, 1893; — Ders.: Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899; — E. Bjelik: Geschichte der kaiserlichen und königlichen Militärseelsorge und der apostolischen Feldvikare, Wien 1901; — K. Lünnemann: Handbuch der katholischen Militärseelsorge Preußens, 1870; — Johannes Niedner: Die Bedeutung des Militärkirchenwesens für das Verhältnis von Staat und Kirche (Zeitschrift für Politik I, 3, 1908, S. 471 ff); — Martin Rade: Der gegenwärtige Stand der kirchlichen Gemeindeorganisation, 1900; — Carl Sartorius: Die staatliche Verwaltungsgerichtsbarkeit auf dem Gebiet des Kirchenrechts, 1891; — Martin Schian: Die evangelische Kirchengemeinde, 1907. **Friedrich.**

Gemeindevertretung, kirchliche, ¶ Gemeindeverfassung.

Gemeindewahl ¶ Gemeindeverfassung ¶ Pfarrwahl.

Gemeiner Kasten ¶ Liebestätigkeit, geschichtlich.

Gemeinschaft. Evangelische = ¶ Albrechtsleute. — Michaels-G. ¶ Gemeinschaftschristentum, 1 a. — G.en, Hahnsche, ¶ Hahn, Joh. Michael. — Anderes ¶ Gemeinschaftschristentum.

Gemeinschaft der Seligen ¶ Bußwesen: III. Ablaß.

Gemeinschaften, heilige, ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, G und H.

Gemeinschaftsbewegung ¶ Gemeinschaftschristentum.

Gemeinschaftschristentum.

1. Geschichte und Ausbreitung; — 2. Frömmigkeit; — 3. Rechtliche Stellung; — 4. Beurteilung.

1. G. auf evangelischem Boden hat sich zuerst in der reformierten Kirche entwickelt. In der lutherischen Kirche ist seine Wurzel der Pietismus. Eine neue Entwicklung leitete Robert Pearsall ¶ Smith ein, der im Mittelpunkt der Oxforder Bewegung stand. Nach Berlin gerufen hielt er vom 31. März bis 5. April 1875 Versammlungen von weitreichender Wirkung ab. In seinem Geist war in Norddeutschland v. Schlümbach tätig, ein Schüler des amerikanischen Kaufmanns ¶ Moody. Mit v. Rothkirch gründete er den ersten Christlichen Verein junger Männer. Die von Smith ausgehende Bewegung brachte drei Ergebnisse. Sie stärkte die Einigkeit im Geist; sie wies auf die ¶ Evangelisation als Hilfe für die unkirchlichen Massen hin und betonte die Heiligung allein durch den Glauben. Diese drei Gedanken wurden durch ¶ Christlieb, v. Oertzen und ¶ Jellinghaus in die alte pietistische Gemeinschaftspflege hineingetragen. — Vgl. ¶ Christentum, seine Lage in der Gegenwart, 3 b, ¶ Deutschland: III, 4.

a) Gnadau. — Die Generalversammlung des 1882 von Christlieb gegründeten „Deutschen Evangelisationsvereins" beschloß 1887, zu Pfingsten 1888 nach Gnadau eine Konferenz einzuberufen, und stellte zwei Programmpunkte auf: 1. Stärkere Betonung der Lehre von der Heiligung; 2. Mitarbeit der Laien in Gemeinschaftspflege und Evangelisation. Auf der 2. Konferenz 1890 wurde das „Deutsche Komitee für evangelische Gemeinschaftspflege" gegründet, das auf Drängen des Vorsitzenden Grafen Pückler 1894 zu dem „Deutschen Komitee für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" erweitert wurde. Dieses Komitee arbeitete für seine Interessen im Monatsblatt Philadelphia (Dietrich in Stuttgart) und durch Anstellung von Berufsarbeitern zunächst in Thüringen, Königreich Sachsen und Berlin. Infolge des ¶ Bürgerlichen Gesetzbuches bildete sich das Komitee um zu dem rechtsfähigen „Deutschen Philadelphiaverein". Eine bedeutsame Zentralisierung erfolgte durch den von Pückler 1897 ins Leben gerufenen „Deutschen Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation". Dieser Verband umfaßt einzelne Provinzialverbände, an deren Spitze ein aus 6—12 Brüdern verschiedenen Standes sich zusammensetzender Brüderrat steht. Der Vorsitzende des Brüderrates wird Mitglied im Komitee des Verbandes. Diese Organisation schob sich in alte bestehende Gemeinschaften hinein oder ließ im Anschluß an eine Konferenz neue entstehen. Am vollständigsten setzte sie sich im Kgr. Sachsen und in Schlesien durch. Dort wurden alle Gemeinschaften 1899 im „Brüderrat für landeskirchliche Gemeinschaftspflege im Kgr. Sachsen" zusammengefaßt; hier wurde 1896 ein Gemeinschaftsbund begründet mit einem Brüderrat an der Spitze, der bei der Neukonstituierung 1901 in 4 Bezirksbrüderräte sich gliederte. — In Posen, West-, Ostpreußen und Pommern hat zunächst der Reichsbrüderbund den größten Anteil an der Gemeinschaftsbildung gehabt. Er ist aus zwei Strömungen entstanden. Seitz, ein Bruder aus Württemberg, war einerseits durch J. Chr. ¶ Blumhardt in Möttlingen und Bad Boll beeinflußt worden; andrerseits stand er unter

dem Einfluß des von Chr. ¶ Hoffmann 1861 gegründeten Vereins des „Deutschen ¶ Tempels" (¶ Evangelisation). Von diesem trennte er sich wieder und gründete im Verein mit den Brüdern Blaich, Elser, Leistert 1878 den „Evangelischen Reichsbrüderbund". Der Name ist von der biblischen Lehre vom tausendjährigen Reich genommen, die sie vertreten. Sie wollen biblisches Christentum verbreiten, dabei besonders die Krankenheilungen betonend. An der Spitze steht ein Brüderrat. Ihr Organ ist der „Brüderbote". 1904 schlossen sie sich dem Deutschen Verband an. Die Verbindung der genannten Provinzen mit dem Verband wurde dadurch gelockert, daß sich ihre Brüderräte 1903 als „Vereinigte ostdeutsche Brüderräte" zusammenschlossen, ohne von jenem anerkannt zu werden. Auch vertritt dieser ostdeutsche Verband die extremste Richtung des Gemeinschaftschristentums (Paul, Stockmayer, Blankenburger Allianz), die auf der 9. Gnadauer Pfingstkonferenz 1904 abgelehnt wurde. — Durch v. Oertzen, den ersten Vorsitzenden der Gnadauer Pfingstkonferenz, gewannen der Gemeinschaftsverein in Schleswig-Holstein (später geleitet vom Grafen ¶ Bernstorff), ferner die 1860 in Hamburg gegründete Anschargemeinde und die „Christliche Gemeinschaft Philadelphia" am Holstenwall in Hamburg Verbindung mit der Gnadauer Philadelphiabewegung. Die Gemeinschaft am Holstenwall entwickelte sich dann unter Rubanowitsch zu einer fast freien Gemeinde mit eigenen Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern, ja mit Beichtzwang und öffentlicher Rüge. — In Brandenburg bildet Berlin den Mittelpunkt durch die seit 1883 entstandenen Michaelsgemeinschaften des Grafen Pückler und durch die 1897 gegründete „Christliche Gemeinschaft Westend-Charlottenburg" des Grafen Bernstorff. — In der Provinz Sachsen und in Anhalt haben sich erst unter Gnadaus Einfluß lebendige Gemeinschaften entwickelt, die einen gemeinsamen, seit 1898 dem Deutschen Verband angehörenden Brüderrat haben. — Sehr mannigfaltig ist das Gemeinschaftsleben in den hessischen und nassauischen Gebieten, in Westfalen und in der Rheinprovinz. Neben anderen Gemeinschaften wirkt hier vor allem die „Evangelische Gesellschaft für Deutschland" in Elberfeld. Am 25. August 1848 ist sie gegründet worden, um aller Kreatur das Evangelium zu verkünden. Sie sendet Kolporteure aus, die Schriften vertreiben und die Gläubigen zu einem Brudervolk vereinen sollen. Die Gesellschaft erhielt 1882 die Rechte einer juristischen Person und ist dem Deutschen Verband beigetreten. Infolge der verschiedenen Strömungen der Gemeinschaftsbildung in diesen Provinzen konnte die Organisation der Gnadauer Philadelphiabewegung sich namentlich in Westfalen und in der Rheinprovinz noch nicht in fester Form durchsetzen. — Noch geringer ist ihre Einwirkung in Süddeutschland geblieben. Unter dem erst 1889 aufgehobenen Verbot der Privaterbauungsgemeinschaften leidend, konnte in Bayern das Gemeinschaftsleben sich noch wenig entfalten. In der Pfalz separierten sich unter dem Druck des Vereinsgesetzes 1881 die Anhänger Wißwäsers (¶ Bayern: II, 6); jetzt macht hier das kirchliche G. starke Fortschritte (¶ Bayern: II, 4). — Im klassischen Land der Gemeinschaftsbildungen, in Württemberg, tragen die meisten altpietistisches Gepräge, d. h. sie pflegen die einzelne Seele, es fehlt die Werbekraft. Neben den Gemeinschaften des Michael ¶ Hahn († 1819) und des Pfarrers ¶ Pregizer († 1824) haben die ¶ Bengelschen, Herrnhutischen und Kullenschen Gemeinschaften sich seit 1881 zu einer „Engeren Konferenz für Gemeinschaftspflege" zusammengeschlossen. Es wurden Bezirke mit ein bis drei Bezirksbrüdern an der Spitze gebildet, die sich wieder zu einem Brüderkreis vereinigten. Aus diesem ging dann als letzte Spitze ein engerer Brüderkreis hervor, der von dem Rektor Dietrich in Stuttgart geleitet wird (s. o. Sp. 1264). Sein Vater und seit 1898 er selbst sind Träger der Gnadauer Pfingstkonferenz und vermitteln die Gedanken und Organisation dieser neueren Bewegung ihrem Heimatland (Philadelphia-Konferenzen in Stuttgart und Reutlingen). — In Baden hat sich nur ein kleiner Teil der Gemeinschaften, die meist altpietistisches Gepräge tragen, dem Deutschen Verband angeschlossen. Philadelphiakonferenzen werden veranstaltet, seit 1904 besteht eine „Badische Gemeinschaftskonferenz".

b) Die Blankenburger Allianzkonferenz ist im Zusammenhang mit der Evangelischen ¶ Allianz entstanden. Frl. Anna v. Weling († 1900) erwarb 1886 ein Haus für den Dienst des Herrn und veranstaltete jährlich eine Allianzkonferenz, zu der sie hauptsächlich englische Evangelisten berief. Das bei ihrem Tod bedeutend erweiterte Unternehmen wurde in eine Gesellschaft m. b. H. umgewandelt. Zum Leiter des Evangelischen Allianzhauses wurde 1906 Modersohn in Mülheim berufen. Diese Allianzkonferenz strebt eine Verbrüderung aller Gläubigen auf rein biblischer Grundlage an und hebt deshalb alle konfessionellen und nationalen Unterschiede auf. Sie vertritt die von England ausgehende darbystische Entrückungslehre (s. u.). Sie hat Stellung genommen gegen jede Theologie, die die göttliche Inspiration und Autorität der biblischen Schriften irgendwie beeinträchtigt. Von diesem Standpunkt aus wurde 1903 Dr. ¶ Lepsius verdammt, da er durch wissenschaftliche Arbeit zu Anstoß erregenden Ergebnissen gekommen war. In diesem Streit trat besonders Rubanowitsch hervor: Die Theologie ist vom Satan und ist Sünde! Die Folge war, daß die Theologen sich zurückzogen und Jellinghaus aus dem Komitee schied.

c) Der Eisenacher Bund. — Lepsius war bereits an einer neuen Gemeinschaftskonferenz beteiligt, die zuerst 1902 in Eisenach tagte. Der Vorstand der Gnadauer Pfingstkonferenz begrüßte die Versammlung mit der Bitte, es nicht zu einem Riß innerhalb der deutschen Gemeinschaftskreise kommen zu lassen. Diese Bitte vermochte nicht die Kritik an der Gemeinschaftsbewegung zu unterdrücken: das Selbstbewußtsein, das Messen inneren Lebens an äußeren Merkmalen, die englische Färbung, die Verwerfung der Theologie wurden bemängelt. Der auf der 3. Eisenacher Konferenz 1904 gegründete „Eisenacher Verband für kirchliche Evangelisation und für Pflege kirchlicher Gemeinschaft und evangelischen Lebens" wurde als Beeinträchtigung des denselben Zweck verfolgenden Deutschen Verbandes angesehen. Die aus diesem Grund 1905 erfolgende Umwandlung in den „Eisenacher Bund" beseitigte das Mißtrauen nicht, die Gnadauer Pfingstkonferenz lehnte ihn ab. Die Blankenburger Allianzkonferenz sah in ihm ein

aussichtsloses Unternehmen. Immerhin entwickelte er sich. Zweigkonferenzen wurden 1905 in Bremen, 1906 in Hamburg, Magdeburg, Berlin und Königsberg abgehalten. Auch in Pommern, Schlesien und Schleswig-Holstein wird in seinem Geist gearbeitet.

d) Erweckungsbewegungen in den Jahren 1905—1907. — Die Erweckungsbewegung des Jahres 1905 ging von Wales aus. Das Bezeichnende derselben war eine ernste Sündenerkenntnis und Verlangen nach Heiligung, vor allem die Aufhebung aller Unterschiede zwischen den Gläubigen, den Gemeinschaften und Sekten. In Deutschland brach die Erweckung zuerst in Mülheim a. R. in den Sälen der Allianzpastoren Girkon und Modersohn im März 1905 aus; ferner in Barmen, geleitet durch v. Viebahn; in Witten, veranlaßt durch Modersohn; in Westfalen, Schleswig-Holstein; in Hamburg, getragen von Witt und Rubanowitsch; auf der Pfingstkonferenz in Wandsbek; auf der Harzkonferenz in Wernigerode, besonders auch im Osten und auf der Blankenburger Allianzkonferenz von 1905, während 1906 letztere infolge der Ernüchterung durch die Gnadauer Pfingstkonferenz 1906 wieder zurückhaltender war. — Eine neue Erweckungsbewegung brach 1907 im Zungenreden aus. Von Los Angeles (Kalifornien) über Norwegen kam die Bewegung nach Deutschland, wo sie besonders in Hessen die Gemüter erregte. Vom 7. Juli bis 2. August dauerten die Versammlungen in Cassel. Das Zungenreden äußerte sich in dem Ausstoßen von Lauten, die wie eine fremde Sprache klangen, aber meist unverständlich waren. P. Paul wurde einmal beim Singen des Liedes: „Laßt mich gehen" dasselbe in Zungensprache offenbart:

schua ea, schua ea,
o tschi biro ti ra pea
akki lungo ta ri funga
u li bara ti ra tunga
latschi bungo ti tu ta.

Das Zungenreden wurde begleitet von nervösen Zuckungen. Die Versammlungen entbehrten jeder Ordnung und Zucht und nahmen oft einen jeder Beschreibung spottenden Verlauf. Dieser Bewegung gegenüber verhielt sich die Blankenburger Allianzkonferenz 1907 ablehnend. Im Osten dagegen fand sie guten Boden.

e) Ueber die Deutsche Christliche Studenten-Vereinigung (D. C. S. V.) ¶ Studentenverbindungen, christliche.

f) Die Bibelkränzchen für Schüler höherer Lehranstalten haben sich seit 1883 über Deutschland verbreitet (P. Weigle-Essen): 120 Kränzchen mit ca. 5 000 Besuchern.

2. Die Frömmigkeit des G. wird von Jellinghaus „heilistisch" (!) genannt, weil ihr Herzpunkt das Heil der einzelnen Menschenseele ist. Nach diesem Gesichtspunkt sei sie dargestellt.

2. a) Die Begründung des Heils durch Jesus Christus. — Durch die organische Lebensverbindung mit einem neuen Haupt mußten der Menschheit neue Lebenskräfte zugeführt werden. Mit diesem Glauben sind alle juristischen Gedanken der Versöhnung des Zornes Gottes und des von Christus an Stelle der schuldigen Menschen erlittenen Strafleidens zurückgewiesen. Stellvertretend ist Christi Erlösungswerk insofern, als die Menschen nicht die Fähigkeit zu seiner Vollbringung hatten und als es nun nicht noch einmal nötig ist. Dieses einmal in völlig hinreichender Weise durch den Opfertod vollbrachte Erlösungswerk ist uns nahe in ¶ Christi Blut. Darum hat das Blut Christi im Glauben und in den Liedern der Gemeinschaften einen sehr wichtigen Platz. Christi Blut erlöst nicht nur von Sündenschuld, sondern auch von Sündenmacht.

2. b) Die Vermittlung des Heils. — α) Die Erkenntnis des Heils wird aus der Heiligen Schrift geschöpft. Sie ist alleinige und völlig ausreichende Autorität und allein verpflichtende Norm des christlichen Glaubens und Lebens. Von vielen Gemeinschaftsleuten wird an der Verbalinspiration festgehalten: jedes Wort ist gleichsam von Gott diktiert. Diese Stellung zur Bibel ist grundsätzlich aufgegeben in der D. C. S. V. (s. o. 1e). Auch einsichtige, ernst fromme und wissenschaftlich gebildete Christen in den Gemeinschaftskreisen teilen sie nicht. Aber auch ihnen ist die Heilige Schrift volle, einzige Autorität. Eine zwar ungewollte, aber doch tatsächliche Beeinträchtigung der Autorität erfährt die Heilige Schrift durch die Anschauung, daß man zu ihrer Auslegung sich auf des Geistes Deutung und Erleuchtung verlassen müsse. Auf der 7. Gnadauer Pfingstkonferenz 1900 wurde von einigen betont: Der Verstand dürfe nicht verächtlich behandelt werden. Aber die allgemeine Neigung in Gemeinschaftskreisen geht dahin, das Vertrauen auf die Geistesleitung nicht durch die Arbeit des Verstandes zu beeinträchtigen. Wie leicht wird aus dieser Anschauung die Schwärmerei geboren, die in Gemeinschaftskreisen tatsächlich immer wieder ausbricht.

2. b β) Nächst der Bibel haben die Bedeutung der Heilsvermittlung die Sakramente. Die Taufe der Kinder und auch der Erwachsenen wird nicht als Mitteilung der Wiedergeburt angesehen, sondern als Aufnahme in die sichtbare Kirche und ihren Segensbereich und damit auch in eine Art von Gnadenverhältnis zu Christo. Sie findet ihre Vollendung und Bestätigung in dem Erlebnis der Taufe mit dem heiligen Geist. Das heilige Abendmahl stärkt das Bewußtsein der „Einwohnung des Blutes Christi im Herzen". Die sündentilgende und gegen Sündenkrankheit schützende Wirkung des Abendmahls erleben Viele nur, wenn sie es in der Gemeinschaft der Gläubigen feiern; die Teilnahme eines „Ungläubigen", d. h. eines nicht der Gemeinschaft angehörenden Christen stört.

2. b γ) Sehr wichtig für die Heilsvermittlung ist das Gebet, weil es die durch nichts gestörte Verbindung mit Gott oder Christus und die unmittelbare Geistesmitteilung bedeutet. Die Gabe des heiligen Geistes für die eigene Seele und die Seele anderer bildet den Hauptinhalt der Gebete. Daneben werden auch andere Dinge, z. B. wirtschaftliche Fragen, dem Herrn vorgetragen, oft ihm ganz anheimgestellt. Dieser Herr, an den die meisten Gebete gerichtet werden, ist der erhöhte Christus. Charakteristisch ist es, wie sehr Gott für die Frömmigkeit des G.s zurücktritt. Das Gebet wird fleißig in der Stille geübt, aber auch das gemeinsame laute Beten gilt als notwendig. Bei den großen Konferenzen gewinnt es sogar öffentlichen Charakter, da an ihnen nicht nur Gläubige teilnehmen. Bei dem gemeinsamen Beten ist häufig, allerdings nicht bei allen, die rechte Keuschheit zu vermissen. Ihm liegt der Gedanke zugrunde, daß es bei Gott wirksamer sei als das Gebet des Einzelnen. Darum wird für die Gemeinschaften

einzelner Länder und auch der ganzen Welt ein Tag bestimmt, an dem alle Gläubigen vor Gott treten und ihm ihre Anliegen kund tun. Der gemeinsame Gebetstag ist eine Aeußerung des Enthusiasmus, des charakteristischen Zeichens solcher Frömmigkeit. Dieser Enthusiasmus für den Herrn kann sich bis zur Ekstase steigern, in der der Gläubige ganz unter der Herrschaft des Geistes steht und der Zungensprache mächtig wird. Wenn auch der Enthusiasmus seine Schattenseiten hat, so ist er doch eine gewaltige Kraft des G.s.

2. b δ) Die Kirche als Vermittlerin des Heils begegnet einer sehr verschiedenen Schätzung. Gar keine Bedeutung hat sie für das Blankenburger Allianzchristentum. Außerhalb der Landeskirche stehen z. B. auch die Neukirchener Brüder, die „Christliche Gemeinschaft Philadelphia" am Holstenwall in Hamburg. Durchaus auf dem Boden der Kirche, nur mit ihrem Segen und zu ihrem Wohl will der Eisenacher Bund wirken. Eine mittlere Stellung nehmen die altpietistische und Gnadauer Richtung ein. In der Einladung zur ersten Gnadauer Pfingstkonferenz wird ausdrücklich betont: „Die bei uns bestehende Volkskirche ist als ein göttlicher Segen zu achten und der Einfluß des geordneten Amtes in ihr zu stärken". Auch der 1897 gegründete „Deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" will auf dem Boden der heiligen Schrift und der reformatorischen Bekenntnisse stehen und innerhalb der Landeskirchen christliche Gemeinschaft fördern und religiöses Leben wecken. Das beste Verhältnis zwischen Gemeinschaften und Landeskirche besteht im Königreich Sachsen. Auch in anderen Ländern betonen die Gemeinschaften ihre kirchliche Haltung oder es werden „Kirchliche Vereine" oder „Landeskirchliche Gemeinschaften" gegründet, z. B. in Ostpreußen, Schleswig-Holstein, Westfalen, Gotha, Hessen. Selbst die vereinigten ostdeutschen Brüderräte wollen ihre Tätigkeit zwar „in voller Selbständigkeit und Freiheit, aber innerhalb der evangelischen Landeskirche und, so weit es möglich ist, mit enger Fühlung an die kirchenamtliche Verkündigung des Evangeliums treiben". In Baden wird in einer amtlichen Bekanntmachung von 1898 ausdrücklich der fast ausnahmslose treue Kirchenbesuch der Gemeinschaftschristen hervorgehoben. So nehmen denn die meisten Gemeinschaften grundsätzlich eine kirchenfreundliche Haltung ein. Wo Kirchenregiment und Geistliche Verständnis für sie haben, ist das Verhältnis gut. In Wirklichkeit allerdings besteht meist kein rechtes Vertrauen zwischen Kirche und Gemeinschaft und keine Einmütigkeit in der Arbeit. Das kann seinen Grund haben in einer ablehnenden Haltung der Kirche, wie es ein Erlaß des Kgl. Konsistoriums in Magdeburg vom 16. Mai 1901 zeigt: „Eine andere kirchliche Evangelisationsarbeit außer der von der Kirchenbehörde ins Werk gesetzten gibt es nicht." Andrerseits liegt der Grund in der Natur der Gemeinschaften, die in dem Streben nach ernstem, heiligem Christenleben das Christentum der Volkskirche als minderwertig empfinden müssen. Bezeichnend dafür ist, daß der Vorstand der Gnadauer Pfingstkonferenz sich nicht für ein Zusammengehen mit dem Eisenacher Bund, sondern mit der Blankenburger Richtung entschied. Hier schien ihm doch mehr Gemeinschaft zu sein wie dort.

2. c) Die Gewinnung des Heils. — α) Sie wird uns ermöglicht durch Rechtfertigung und Wiedergeburt. Die Rechtfertigung bedeutet eine Erklärung Gottes, durch die wir Teilhaber an Christi Gerechtigkeit und Leben werden. Der Grund der Rechtfertigung liegt nicht in unserem Glauben, nicht in unserem heiligen Wandel; nicht in dem, was Christus in uns Gutes wirkt, sondern allein in Christo, in dem, was er für uns getan, erworben hat und geworden ist. Darum gibt es keine Entwicklungsstufen der Rechtfertigung, sondern sie ist in Christo vollbracht und vollendet; wo sie in ein Menschenherz eintritt, ist sie sogleich ganz und völlig als Sündenvergebung und neues Leben da. Dieses neue Leben ist das Wiedergeboren-, Ausgottgeborensein. Deshalb sind Rechtfertigung und Wiedergeburt stets verbunden. Auch letztere ist nicht ein allmähliches Werk, sondern sie ist durch Christus sofort da als neuer Mittel- und Schwerpunkt des Lebens. Diese von Jellinghaus und Lepsius vertretene und in den Gemeinschaften verkündigte Anschauung hat sich noch nicht allgemein durchgesetzt. In einem Streit über die Wiedergeburt im Jahre 1901 vertraten Pückler und Brockes die physiologische Wiedergeburt als Mitteilung einer neuen Geistesnatur.

2. c β) Der Glaube ist das subjektive Mittel zur Gewinnung des in Rechtfertigung und Wiedergeburt objektiv gegebenen Heils. Durch den Glauben tritt ein organisches Verwachsen mit den Lebenskräften in Christo ein, dessen Gerechtigkeit des Menschen Eigentum wird. Der Akt der Eigentumsvollziehung ist die Bekehrung, die normaler Weise eine plötzliche ist und eine zentrale Aufnahme des völligen Heils bedeutet. Der Gläubige kann nur sagen: ich bin bekehrt, oder: ich bin noch nicht bekehrt; er darf aber nicht sagen: ich stehe in der Bekehrung. Insofern aber die Bekehrung aus den seelischen Vorgängen der Buße und des Glaubens geboren wird und diese an Kraft und Reinheit zunehmen können, muß auch die Bekehrung tiefer und gründlicher werden. Damit ist nicht gemeint, daß sie noch einmal sich vollziehen müsse — sie ist nur ein einmaliger Akt des Lebens —, sondern ihre Wirkungen reifen erst allmählich aus; ihre Konsequenzen für alle Handlungen und Lebensgebiete können erst nach und nach gezogen werden. Unter der plötzlichen Bekehrung ist nicht ein gewaltsamer, an bestimmte Erlebnisse und an bei allen gleiche Gefühle gebundener Vorgang zu verstehen. Sowohl von Jellinghaus als auch in den Vorträgen über Bekehrung auf der Gnadauer Pfingstkonferenz wird ausdrücklich jeder Methodismus der Bekehrung abgelehnt. Die Bekehrung kann gewaltsam sein wie bei Paulus, kann aber auch ein sich ruhig vollziehender Akt wie bei dem Apostel Johannes sein oder bei vielen, bei denen durch Anlage, frommen Familiensinn usw. ein entschiedener Bruch nicht einzutreten braucht. Durch diese Einwirkungen ist die Bekehrung jedoch noch nicht vollzogen, sondern nur vorbereitet. Auch solche Christen müssen sie erleben, d. h. mit Bewußtsein, eigenem Willen und der ganzen Energie des Herzens müssen sie den völligen Erlöser erfassen. Dem mannigfaltigen Reichtum der Gnade Gottes entspricht die mannigfaltige Art der Bekehrung. Neben dieser entschieden richtigen Auffassung der Bekehrung findet sich in Gemeinschaftskreisen immer noch

die andere der gewaltsamen Bekehrung mit bestimmter Methode des Erlebens. Doch ist es erfreulich, daß die Führer der Gnadauer Richtung aus dem Geist der Heiligen Schrift heraus eine tiefere und weitherzigere Anschauung gewonnen haben.

2. d) Die Bewährung des Heils. — α) Das ernste Streben der Gemeinschaftschristen ist immer darauf gerichtet gewesen, das empfangene Heil durch Heiligung des Lebens zu bewähren. In diesem Streben erkannte der Gläubige, wie wenig er dem Willen Gottes entsprach, wie sündhaft er noch sei. Von diesen Gesichtspunkten aus bildete sich ein bestimmter Typus der Frömmigkeit: peinlich sahen die Gläubigen auf Erfüllung des im Gesetz sich offenbarenden Willens Gottes und lebten in steter Aengstlichkeit, ein Gebot übersehen zu haben. Daraus erwuchsen die quälenden Selbstanklagen. Ja es wurde zum Kennzeichen besonderer Frömmigkeit, wenn Einer im Gebet viele Sünden vor den Herrn brachte. Die Aengstlichkeit steigerte sich bis zur Verzagtheit und Heilsungewißheit. Daher zeigen diese Gläubigen ein scheues, gedrücktes, schwermütiges Wesen. Dieser Typus ist hauptsächlich in den altpietistischen Gemeinschaftskreisen zu finden. Ihm gegenüber bildete sich unter dem Einfluß von Smith der andere Typus der neueren Heiligungsbewegung heraus. Die Heiligung ist wie die Rechtfertigung in Christo völlig gegeben und wird als eine Gnadengabe dem Menschen gewährt. Das religiöse Interesse dieser Anschauung ist ein doppeltes: es soll ausgeschlossen werden jede selbständige Heiligkeit, die der Mensch als sein Verdienst ansehen kann, und er soll von aller Furcht und Verzagtheit zu freudiger Heils- und Heiligungsgewißheit erlöst werden. Diesen Gedanken energisch betont zu haben ist ein Verdienst. Jellinghaus und die Vertreter der Gnadauer Pfingstkonferenz haben sich redlich bemüht, die Gefahren dieser Lehre fernzuhalten. Sie wollen den Heiligungsernst nicht mindern und den Hochmut nicht stärken, denn in jedem Gläubigen ruht die Sünde im Naturgrund und kann jeden Augenblick hervorbrechen. Darum ist Wachsamkeit und ernstes Heiligungsstreben nötig. Aber die Konsequenzen sind doch gezogen worden. Der Glaube schaut in Christo die vollbrachte Heiligung an und versetzt sich mit kraftvollem Schwung in das Bewußtsein des Heiligen und Vollkommenen. Da wir durch Christus nicht nur der Schuld, sondern auch der Sünde los und ledig sind und deshalb der täglichen Buße nicht bedürfen, so muß auch noch aus unserem Naturgrund die Sünde entfernt werden, sonst wäre Christus nicht der völlige Erlöser. Wir sind als Heilige sündlos. Diese Lehre wurde auf der 9. Gnadauer Pfingstkonferenz von Pastor Paul vorgetragen. Sie fand Widerspruch, aber auch begeisterte Aufnahme, namentlich bei den ostdeutschen Brüderräten.

2. d β) Das Heil, die völlige Zugehörigkeit zu Christo bewährt sich auch in einer asketischen Stellung der Welt, der ganzen Kultur gegenüber. Zunächst werden die nationalen Eigenarten durch den Glauben beseitigt. Zwar betont Graf Pückler wiederholt und energisch, daß die Gemeinschaftsbewegung deutsch bleiben und nicht englisch werden solle, aber der Einfluß des Allianzgedankens ist größer. Bei dieser Anschauung können natürlich nationale Interessen nicht gedeihen. Was die Kultur an Freude, Schönheit, Kunst und Wissenschaft bietet, wird gering geachtet. Vor allem die Naturwissenschaft und die theologische Wissenschaft genießen keine besondere Gunst. Denn auf den Geist, auf die Erleuchtung kommt es an. Immerhin werden auch Stimmen laut, die vor hochmütiger Verachtung der Wissenschaft warnen. Begrüßt werden die Errungenschaften der Technik, die den Verkehr erleichtern und damit auch der Eroberung der Welt für Christo dienen. Wenn auch in den meisten Gemeinschaftskreisen eine asketische Lebenshaltung verlangt wird, so darf doch nicht vergessen werden, daß auch andere Gedanken energisch betont werden: es sollen nicht Gesetze der Heiligung als Kennzeichen des Christseins aufgestellt werden; Gott hat die ganze Welt geschaffen, an allem dürfen wir uns freuen; was wir mit Danksagung genießen, ist nicht Sünde.

2. d γ) Der Glaube an das in Christo empfangene Heil löst eine große Spannkraft und bewundernswerte Energie aus, die im Unterschied von den altpietistischen Gemeinschaften erst unter englisch-amerikanischem Einfluß sich entwickelt hat. Vereinshäuser werden als Pflegestätten gemeinschaftlichen Lebens gebaut, in denen die Christen in einzelnen Alters- und Berufsgenossenschaften sich sammeln. In Bibelschulen werden Evangelisten ausgebildet, in Anstalten Diakonen und Diakonissen. In großen Städten werden Herbergen zur Heimat, Kaffeestuben, Zufluchtsheime für gefallene Mädchen unterhalten. Die Arbeit des blauen und weißen Kreuzes wird energisch gefördert (¶Mäßigkeits- usw.-Bestrebungen, ¶Sittlichkeitsbestrebungen). Für die Arbeit der Aeußeren Mission sind etwa 14 Gesellschaften ins Leben gerufen worden. Für die soziale Frage ist noch sehr wenig Verständnis vorhanden.

2. e) Die Vollendung des Heils. — Wenn der Gläubige auch schon auf Erden im Glauben an das völlige gegenwärtige Heil in Christo vollkommen ist, so liegt doch seine Vollendung erst im jenseitigen Leben. Hier auf Erden stehen ihm immer noch tiefere Erfahrungen des Gekreuzigtwerdens und Auferstehens mit Christo bevor. Darum darf er in Demut sich nicht überschätzen, sondern muß in heiligem Ernst nach der ganzen Fülle der Person und des Werkes Christi sich ausstrecken und der Hoffnung auf die erste Auferstehung leben. Aber nicht die Vollendung der Einzelnen ist Gottes Ziel, sondern die vollkommene Gemeinde, die Braut Christi. Seine Braut zu gewinnen ist Christus dereinst auf die Erde gekommen, auf der er sein Reich begründet hat. Aus diesem Reich Gottes wird die Gemeinde Gottes ausgesondert, die zum Leib Christi heranreifen soll. Zur Gemeinde Gottes gehören „nicht alle Erretteten, sondern nur die, welche als mit Christo Gekreuzigte, Gestorbene und Auferstandene zielbewußt unter den Leiden dieser Zeit in Sein Ebenbild sich gestalten lassen". (Krawielitzki, 12. Gnadauer Pfingstkonferenz, S. 23). Es ist die Bedeutung des jetzigen Zeitalters, daß die Auswahl der Glieder des Leibes Christi getroffen wird. Die Auserwählten warten auf die Zeit, da Christus in seiner Herrlichkeit erscheinen und seinen Thron auf dieser Erde aufrichten wird. „Dann dürfen sie Ihm entgegenkommen, Ihm entgegengerückt werden." Auf diesen Tag des Gerichtes über die dem Satan Dienenden folgt das Zeitalter der 1000 Jahre, da „Christus König ist mit Seinen Erstlingen". Nun

können Gottes Verheißungen am ganzen Volk Israel verwirklicht werden, damit durch Israel die übrigen Nationen sich bekehren. Die „Entrückungslehre“ ist in dieser Form noch nicht allgemein anerkannt, weil sie für die erbarmende Liebe unerträgliche Härten hat.

3. Die Frage, welche Rechtsstellung den Gemeinschaften einzuräumen ist, wurde 1907 aufgerollt. Unter Rechtsstellung ist nicht die Existenzberechtigung überhaupt zu verstehen, da nach Artikel 12 der preußischen Verfassung die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften gewährleistet ist, sondern das Recht, Eigentum zu erwerben. In Vandsburg (Westpr.) waren durch notariellen Vertrag am 1. Nov. 1900 ein „Brüderverein“ und ein „Evangelisches Gemeinschafts-Schwesternhaus“, G. m. b. H., ins Handelsregister eingetragen worden. Am 25. März 1907 teilte das Amtsgericht Vandsburg beiden Gesellschaften mit, sie löschen zu müssen, da sie als eine Religionsgesellschaft anzusehen seien, denen nach Art. 13 der preußischen Verfassung Korporationsrechte nur durch ein besonderes Gesetz verliehen werden könnten. Infolge Beschwerde beider Gesellschaften entschied das Landgericht in Konitz am 23. Mai 1908 in demselben Sinn, sich stützend auf ein Gutachten, erbeten vom Königl. Konsistorium der Provinz Westpr. in Danzig. Dieses Gutachten weist darauf hin, daß die Gemeinschaften in der Landeskirche bleiben wollen, daß sie aber durch besondere „Akzente“ in Lehre und Frömmigkeit eine „Tendenz gegen die Landeskirche“ annehmen. Hierauf wandten sich die Gesellschaften an das Kammergericht in Berlin, das am 1. August 1908 die Beschlüsse oben genannter Gerichte aufhob aus rein formalrechtlichen Gründen, da nach § 75 der preußischen Verfassung die Voraussetzung der Nichtigkeitsklage: „ein Mangel im urkundlichen Inhalt des Gesellschaftsvertrages“ nicht gegeben sei. Ob die Gesellschaft tatsächlich als Religionsgesellschaft im Sinn von Art. 13 anzusehen sei, könne für die Löschung nicht geltend gemacht werden. Die einmal vom Amtsgericht Vandsburg gewonnene Ueberzeugung der Anwendbarkeit des Art. 13 auf die dortige Gemeinschaft gewann praktische Bedeutung, als auch ein „Gemeinschaftsbrüderhaus“ die Eintragung als Gesellschaft m. b. H. beantragte. Sie wurde abgelehnt. P. Krawielitzki hat recht: „Mit solchen Mitteln hemmt man keine Geistesbewegung, sondern fördert sie nur . . . Wir erwarten in solchem Falle große Segnungen“. Es bleibt den Gemeinschaften die Eintragung in das Vereinsregister, doch sollen auch hier Abweisungen vorgekommen sein.

4. a) Im Gemeinschaftschristentum haben wir vier Richtungen zu unterscheiden: die altpietistische, Gnadauer, Blankenburger, Eisenacher. Am meisten bewahren die altpietistischen Gemeinschaften ihre Eigenart. Ziemlich für sich steht der Eisenacher Bund. Diese 4 Richtungen gehen mannigfach in einander über, wodurch Verwischung der ursprünglichen Eigenart und Verwirrung entsteht. Die Folge davon ist, daß in manchen Fragen der einzelne Gläubige sich nicht mehr zurechtfindet und abhängig wird von den Führern. Die Anerkennung als Führer ist bedingt durch den Eindruck der Persönlichkeit. Sobald eine geistesmächtige Persönlichkeit auftritt, schafft sie sich ihren Einflußkreis, einerlei woher sie kommt und welches Gepräge in einzelnen Zügen sie trägt. Diese Empfänglichkeit für Geist und Kraft ist eine Garantie der Lebendigkeit und des Fortschritts. Aber sie hat auch starken Schatten hervortreten lassen: Unbesonnenheit, Unklarheit, Mangel an Prüfung der Geister, wenig pietätvolle Behandlung der älteren, besonnenen Führer. — b) Auch die Frömmigkeit des G.s weist keinen einheitlichen Typus auf. Sehr viele Gemeinschaftschristen haben ein massives religiöses Denken, das die Hauptpunkte der orthodoxen Dogmatik übernommen hat. Neben ihnen finden wir ernste Christen, denen ein heiliges Leben in Christo wichtiger als die Glaubensanschauungen ist. Endlich gibt es auch solche, die durch religiöse Denkarbeit in die Tiefe der göttlichen Wahrheit einzudringen versuchen. — c) Das G. will mit dem Gedanken des allgemeinen Priestertums vollen Ernst machen, was vom evangelischen Standpunkt aus nur anzuerkennen ist. Darum nehmen auch die Pastoren keine bevorzugte Stellung ein. Mit diesem Gedanken ist das Prinzip gegeben, daß jeder einigermaßen selbständige Gemeinschaftschrist darnach strebt, nur an der Bibel sich zu orientieren und durch ihre und des Herrn Geistesleitung sich bestimmen zu lassen. Andrerseits wird dadurch eine oft unverständige und zügellose Herrschaft massiver Laientheologie veranlaßt, die den Einen unerträglich wird, z. B. Lepsius, Jellinghaus, gegen die aber andere nicht aufzutreten wagen. — d) Die Einheit der Kinder Gottes im Glauben ist ein großes und schönes Ziel. Der Irrtum des Allianzgedankens besteht darin, daß die Einheit nicht geistig genug gefaßt wird, sondern durch äußere Merkmale garantiert werden soll: Aufhebung jeden nationalen Unterschiedes, jeder Ordnung, jeder Meinungsverschiedenheit, jeder Leitung durch den religiös denkenden Geist. Vielmehr muß die brüderliche Einheit so sehr geistiger und religiöser Art sein, daß die vom Schöpfer gewollte Verschiedenheit der Menschen nicht trennend, sondern bereichernd wirkt. — e) Besondere äußere Merkmale der Frömmigkeit werden häufig auch sonst verlangt. So ist es Pflicht jedes Gemeinschaftschristen, für die äußere Mission zu arbeiten und zu opfern; auch wird es von vielen als selbstverständlich angesehen, zum weißen und blauen Kreuz zu gehören usw. Durch die Forderung derartiger Leistungen, die ganz spezifisch den Stempel des Reiches Gottes tragen, geht das Verständnis für schlichte Berufstreue als Dienst Gottes verloren. Damit wird ein kostbares Gut, das wir Luther verdanken, preisgegeben. Von hier aus verstehen wir auch, warum das Interesse für die soziale Frage so gering ist. — f) Mit der Aufstellung besonderer Merkmale der Frömmigkeit ist der Trieb verbunden, sie bei allen Christen sehen zu wollen. Daraus erklärt sich die Bekehrungssucht der meisten Gemeinschaftschristen, die seelsorgerlich alle Menschen in gleicher Weise behandelt. So sehr sind sie von ihrer Frömmigkeit als der einzigen, normalen überzeugt, daß sie eigene religiöse Wege eines Menschen nicht anerkennen und ihm nicht überlassen wollen, das Heil seiner Seele zu suchen. — g) Der Mangel an Achtung religiöser Eigenart und Selbständigkeit zeigt sich auch in der weitgehenden Ablehnung religiösen Nachdenkens, die in mancher Hinsicht als ein ethischer Mangel beurteilt werden muß. — h) Zum Maßstab der Beurteilung darf nicht die kirchliche oder antikirchliche

Haltung des G.s genommen werden. Jeder einsichtige, ernste Christ sieht die großen Schäden des Landeskirchentums, das oft nur Oberflächenkultur treiben kann. Er muß daher die Notwendigkeit kleinerer Gemeinschaften anerkennen, sofern sie wirklich eine Schöpfung des heiligen Gottesgeistes sind. — i) Ebensowenig ist das G. einfach deshalb abzulehnen, weil es englisch-amerikanisch sei. Es ist richtig, daß infolge dieser Einwirkungen eine energische Evangelisationsarbeit sich entfaltet und die neuere Heiligungslehre sich gebildet hat; durch sie wurden die Erweckungen veranlaßt, durch sie ist die Sucht nach Seelengewinnung, das Ruhelose, Treiberische der Propaganda entstanden. Im Allianzgedanken, in der Entrückungslehre, in den Satzungen einzelner Gemeinschaften, für ihre Arbeit nicht zu sammeln, sondern zu beten, da sie nur auf den Glauben gegründet werden und nur von unmittelbarer Geistesleitung abhängig sein dürfe, zeigen sich darbystische Neigungen (RE[3] IV, S. 483 ff). Diese fremdländischen Einflüsse konnten deshalb so stark werden, weil sie durch urchristliche Anschauungen und Erwartungen gestützt wurden und somit dem bereits vorhandenen Biblizismus entgegenkamen. Sie sind erst dann abzulehnen, wenn sie die deutsche Art der Frömmigkeit nicht bereichern, sondern verderben (¶ Engländerei). Deutsch-reformatorische Frömmigkeit aber ist es, die Gewissensfreiheit des Einzelnen zu achten, durch die eine übereifrige Bekehrungssucht, eine alles Individuelle nivellierende Allianz und die stereotype Art, die religiösen Gefühle zum Ausdruck zu bringen, ausgeschlossen werden. Deutscher Frömmigkeit ist vor allem auch religiöse Keuschheit eigen, für die der Glaube leicht ein verschlossenes Allerheiligstes ist. Durch diese Keuschheit ist auch die Abneigung gegeben, heilsgewiß sich auszusondern aus dem Kreis derer, die noch suchen und ringen (¶ Sektenwesen). Es muß anerkannt werden, daß in den Gemeinschaftskreisen die fremdländischen Einwirkungen vielfach von ihren für deutsches Empfinden unerträglichen Einseitigkeiten befreit worden sind. — k) Rückhaltlose Anerkennung, ja Bewunderung verdient die Begeisterung des Glaubens, der Ernst der Heiligung, die Selbstüberwindung und sittliche Kraft der ganzen Lebensführung. Ja beschämend für viele, viele Christen muß die großartige Opferfreudigkeit des G.s wirken. — ¶ Evangelisation.

P. Fleisch: Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 1906[2]; — Ders.: Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 und 1907, 1908; — Ders.: Die moderne Pfingstbewegung, LK 1909, Nr. 46 ff; — Chr. Dietrich und F. Brockes: Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evangelischen Kirchen Deutschlands, 1903; — Fr. Coerper: Fünfzig Jahre der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland in Elberfeld-Barmen, 1898; — W. Walther: Die Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart, 1900; — E. Kalb: Gemeinschaftspflege und Evangelisation in geschichtlicher Beleuchtung, 1901; — Joh. Jüngst: Der Methodismus in Deutschland, (1875) 1906[3]; — H. Dallmeyer: Erfahrungen in der Pfingstbewegung, 1910; — E. Schrenk: Was lehrt uns die Casseler Bewegung?, 1907; — Protokolle der 26. deutschen evangelischen Kirchenkonferenz, 1904; — Th. Jellinghaus: Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum, (1880) 1903[5]; — P. Gennrich: Wiedergeburt und Heiligung mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens, 1908; — J. Schneider: Theologisches Jahrbuch 1898; — Ders: Kirchliches Jahrbuch 1907. 1909, S. 94—100; — Friedr. Wiegand: Kirchl. Bewegungen der Gegenwart, Bd. I (Jahr 1907), 1908, S. 76 ff, dort weitere Literatur über die hessische Bewegung, Bd. II (Jahr 1908), 1909, S. 161 ff; — Mitteilungen der D. C. S. V.; — Protokolle der 1.—13. Gnadauer Pfingstkonferenz, 1888—1909; — ChrW 1888, Sp. 418 ff (Beurteilung der 1. Pfingstkonferenz von Baumgarten); 1905, Sp. 854 ff 875 ff 890 ff; 1906, Sp. 562 ff; 1907, Sp. 335 f; 1908, Sp. 211 f 244 ff 271 ff 290 ff 953 ff 1064 ff 1143 ff 1159 ff; — RE[3] IV, S. 483 ff. **Benser.**

Gemeinsinn, d. h. der Sinn für das Wohl der Gesamtheit (Gemeinde, Staat, Volk) wurzelt in der Erkenntnis der Bedeutung der Gemeinschaft für den Einzelnen und wächst aus dem Gefühl der Dankbarkeit gegenüber dem großen Ganzen, in dem man groß geworden ist und lebt. Was in dieser die Vergangenheit und Gegenwart an kulturellen Gütern erzeugt, vermittelt sie dem Einzelnen. Ohne sie müßte jeder von vorn anfangen, ohne doch je das zu erreichen, was ihm in ihr ohne Mühe in den Schoß fällt. Die Gemeinschaft ist eine Geberin und Erzieherin von großer Bedeutung für den Menschen, der durch die Bedürftigkeit seiner leiblichen und geistigen Veranlagung auf Hilfe von seiten der Umgebung angewiesen ist. Diese Einsicht verpflichtet aber den edel Denkenden, für die Gemeinschaft seinerseits etwas zu leisten, in seinem Leben und Wirken nicht nur sein Interesse, sondern auch das der Gesamtheit im Auge zu behalten. Für das lebende wie kommende Geschlecht ist eine möglichst vollkommene Gemeinschaft von fundamentaler Wichtigkeit. Es wäre nicht das Zeichen einer vornehmen Gesinnung, sich der Pflicht zu entziehen, in derselben Weise, wie einst andere unmittelbar oder mittelbar zu unseren Gunsten gearbeitet haben und noch arbeiten, für das Wohl der Allgemeinheit bedacht zu sein. — Die Betätigung des G.s wird durch den Hinweis geweckt und gestärkt, daß die Gemeinschaft sich aus einzelnen Individuen zusammensetzt und daß ein förderliches Gemeinschaftsgebilde nur durch das fördernde Handeln der einzelnen Glieder ermöglicht wird (¶ Individualethik und Sozialethik). Keines derselben bleibt ohne Einfluß; es schadet oder nützt. Auf jedes einzelne kommt es an. — Solcher G. war bewußt oder unbewußt immer in der Menschheit lebendig; sie lebt von ihm. Sehr stark ist er unbewußt wirksam bei den primitiven Völkern, mit ihrer Horden- oder Gentilverfassung; besondere Pflege erfährt er in der antiken Staatsmoral und im Sozialismus jeder Art. Gefährdet und erschüttert wird er stets dann, wenn der Individualismus mit seinen egoistischen Tendenzen (¶ Egoismus) eine Macht wird, wie z. B. am Ausgange der alten Welt, in der ¶ Renaissance (I) und in der Proklamierung des Rechtes des Stärkeren, in der Herrenmoral unserer Tage (¶ Nietzsche). Viele, die mit der Gemeinschaft (Staat oder Kirche) nicht mehr einverstanden sind oder sich in ihr bedrückt fühlen, hören auf, in ihr und für sie zu wirken, und verschlimmern dadurch den Zustand, statt an seiner Beseitigung oder Besserung tatkräftig mit zu arbeiten. — Die Wirkung der Religionen auf den G. ist verschieden. National- und Volksreligionen stärken ihn. Von den Weltreligionen haben weder der den Fatalismus fördernde Islam noch der Buddhismus mit seiner tatenlosen Beschaulichkeit einen positiven Einfluß, wohl

aber das die Nächstenliebe predigende Christentum mit seiner in ihm lebenden Tendenz auf Gemeinschaft. Diese hat sich zwar im Urchristentum (¶ Urgemeinde) noch nicht voll ausgewirkt (¶ Kultur), aber doch schon in der Förderung der Staatsinteressen (Röm 13 $_{4}$ ff) und im Gebet auch für die heidnische Obrigkeit dokumentiert. Die katholische Kirche ist eine Erzieherin für den G. gewesen, wenn dieser auch in erster Linie für die Kirchengemeinschaft fruchtbar gemacht wurde. Erst die Reformation hat den Sinn für den selbständigen Wert und die gottgewollte Bedeutung auch der weltlichen Organisationen geweckt und damit die Arbeit für dieselben zur Pflicht des Christen erhoben. Luther selbst regte auf der Höhe seiner Wirksamkeit stehend, obwohl bei ihm der Gedanke des Gehorsams der beherrschende war (¶ Beruf), doch zu Reformen auf den verschiedensten weltlichen Gebieten an, nicht nur auf dem der Kirche (vgl. das Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation). Seitdem ist die Pflicht gemeinnützigen Wirkens in der evangelischen Kirche, allerdings mit wechselnder Stärke, immer betont und geübt worden. Und darüber sollte auch kein Zweifel sein, daß die Beteiligung an der Erhaltung, Förderung und Verbesserung auch der weltlichen Gemeinschaft, ihrer Organisationen und Institutionen, mit zum Wesen echt protestantischer Gesinnung gehört.

Vgl. Literatur unter ¶ „Individualethik und Sozialethik".

G. Naumann.

Gemischte Ehe ¶ Mischehe.

Gemisthus Plethon, Georgius (1355—1452) (Gemisthus der eigentliche Name; Pletho eine an Plato erinnernde, mit G. gleichbedeutende Umformung), in Konstantinopel geboren, seit etwa 1380 in Brusa, seit 1393 in Sparta lebend, kam 1438 wie ¶ Bessarion in Begleitung des griechischen Kaisers Johann VIII Paläologos zum Unionskonzil von Ferrara und Florenz (¶ Unionsbestrebungen, katholische), gehörte aber als schroffer Neuplatoniker zu denjenigen Teilnehmern, die sich der Union mit der römisch-katholischen Kirche, schon weil diese den Aristoteles dem Plato vorgezogen hatte, widersetzten. Er wirkte danach, von Cosimo von Medici berufen, kurze Zeit in Florenz im Geiste der ¶ Renaissance (I) und half daselbst bei der Gründung der platonischen Akademie (¶ Akademie, 1), kehrte aber bald wieder nach Sparta zurück, wo er um 1452 starb. — Lateinische Theologen und unter den griechischen Theologen besonders der ihm ehemals befreundete ¶ Gennadius II, Patriarch von Konstantinopel, griffen ihn als Religionsneuerer an, der (durch die platonische Ideenlehre) den Polytheismus wieder einführen wolle. Er dachte in der Tat an den Sieg einer auf Plato zurückgehenden, über das Christentum hinausgreifenden philosophischen und ethischen Religion. Es kann ihm aber ein religiöses, freilich von starkem Intellektualismus beherrschtes Interesse nicht abgesprochen werden, ja, dieses gerade führte ihn zu Plato, der (gegen Aristoteles) Gott als den Schöpfer und die Welt als dessen von ihm in der Zeit geschaffenes und durch seine Vorsehung geleitetes Werk betrachtet und die Präexistenz wie die Unsterblichkeit der Seele betont hatte. Das Urteil über G. lautet noch heute in der Regel sehr ungünstig.

Werke (teilweise gesammelt in MSG 160, S. 774 ff): De Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia, Nōmōn syngraphē (erste Ausgabe mit wertvollen Beigaben von C. Alexander, 1858, Paris), Libellus de fato (für die Vorsehung im platonischen Sinn, gegen Aristoteles), Zoroastraeorum et Platonicorum dogmatum compendium u. a. Seine Denkschriften über die Angelegenheiten im Peloponnes, die ihn auch als nationalen und sozialen Politiker zeigen, findet man griechisch und deutsch bei A. Ellissen: Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur IV 2, 1860, S. 41—84; — W. Gaß: Gennadius und Pl., Aristotelismus und Platonismus in der griech. Kirche, 1844; — Fritz Schultze: G. G. Pl. und seine reformatorischen Bestrebungen, 1874; — Johannes Dräseke: G. G. Pl. (ZKG 19, 1899, S. 265—292); — Ders.: Gennadius Scholarius (NkZ VIII, S. 652 ff); — RE[3] VI, S. 507 ff; — KL[2] X, S. 105 f; — Ue[10] III, 1907, S. 8 f. 13 ff. **Zsch.**

Gemmen ¶ Amulette.

Generalabsolution.

1. G. ein Ablaß; — 2. Die heutige Erklärung des Namens G.; — 3. G. als Sterbeablaß (päpstlicher Segen in der Todesstunde); — 4. G. in den Orden und Bruderschaften.

1. Dem Namen nach sollte man annehmen, daß die G. in das Gebiet der Absolution, der Sündenvergebung, gehöre. Tatsächlich gehört heute die G. zu den Ablässen (¶ Bußwesen: III. — Ueber die General**beicht** ¶ Bußwesen: II. Katholische Beicht, 2). Aber wir stehen hier an einer der Stellen, wo die Grenzen zwischen Ablaß und Absolution flüssig waren, ja wo der Ablaß in das Gebiet der Absolution übergegriffen hat. In älteren G.sformeln für Orden und Bruderschaften hieß es, die Empfänger der G. würden in den Zustand der Unschuld zurückversetzt, in welchem sie waren, als sie getauft wurden usw. Manche Formeln enthielten, wie KL[2] V, S. 259 zugibt, sogar „Unrichtiges". KL[2] erklärt dies damit, daß in jenen Formeln nur die Wirkung beschrieben sei, die jeder vollkommene Ablaß hervorbringt, wenn er in seiner ganzen Fülle gewonnen werde. Freilich könnten weniger gebildete Gläubige dadurch in Irrtum geführt werden, weil die wenigsten Christen von der Schuld der läßlichen Sünden und von der Anhänglichkeit daran so rein seien, daß sie einen vollkommenen Ablaß in seiner ganzen Fülle gewinnen könnten. Das ist mehr eine Rechtfertigung als eine Erklärung. Name wie Formeln beweisen, daß in der G. das Ablaßwesen über den Erlaß der Sündenstrafen erheblich hinausgegangen ist, wenn man sich auch in neuester Zeit in der Praxis der G. wieder auf das Gebiet des reinen Ablasses zurückgezogen hat. Das hat Leo XIII in seinem Breve vom 7. Juli 1882 getan, in dem jene allzuweit gehenden Formeln verboten und einheitliche an ihre Stelle gesetzt wurden (¶ Bußwesen: III, 6). Die römische Kirche sucht aber die Sache möglichst zu verhüllen und den Namen G. verschwinden zu lassen. Die G. für Sterbende soll neuerdings den Namen: „Apostolischer (päpstlicher) Segen in der Todesstunde" tragen. Die Formel für die in der Welt lebenden Tertiarier verschiedener Orden und die, die sich der Gemeinschaft ihrer Privilegien erfreuen, heißt heutzutage statt G. „Segen mit vollkommenem Ablaß". Nur noch für eigentliche Ordensleute gibt es in den offiziellen Dokumenten eine G. So dürfte die G. allmählich aus dem Wörterbuch der römischen Kirche verschwinden. Um so wünschenswerter wäre es, daß das Wesen der G., wie sie bis in die neueste Zeit in Kraft war, eingehender untersucht würde.

2. Die heutige Erklärung des Namens G. ist ebenfalls gequält. Es wird auf den Unterschied

gegen andere vollkommene Ablässe hingewiesen, der darin besteht, daß bei der G. erst durch die autoritative Erklärung eines hierzu bevollmächtigten Priesters die Nachlassung stattfindet, während bei anderen vollkommenen Ablässen der Papst die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen unmittelbar, d. h. ohne Dazwischenkunft eines anderen, gewährt. Da der Spender dazu die erforderliche Jurisdiktionsgewalt besitzen und die freisprechende Formel anwenden müsse, ähnlich wie dieses zur Absolution von Sünden und Zensuren erforderlich sei, werde füglich die Verleihung dieses Ablasses Absolution genannt. Aber gerade diese besondere Form der Erteilung der G. ist ein Beweis gegen jene harmlose Erklärung der G. Wozu diese autoritative Spendung, die das Volk sonst nur bei der Absolution gewohnt ist? Der Rückzug über den ¶ päpstlichen Segen wird klärlich gerade wegen dieser Form ihrer Erteilung angetreten. Also auch diese ist nur ein Beweis dafür, daß ein Uebergriff des Ablaßwesens hier vorliegt. Die obige Erklärung trifft nur für den heutigen Tatbestand zu. Jeder Bischof hat das Recht, den Priestern seiner Diözese die spezielle Jurisdiktionsgewalt für Erteilung der G., des „päpstlichen Segens in der Todesstunde", zu gewähren. Priestern, die keiner Diözese angehören oder aus sonstigen Gründen diese Jurisdiktionsgewalt nicht besitzen, kann der Papst sie auf besondere Bitte direkt erteilen. Was wir im weiteren über die Anwendung der G. sagen, zeichnet ebenfalls die Praxis in neuester Zeit. Wie sie früher gewesen ist, festzustellen, wäre Aufgabe einer näheren Untersuchung.

3. Die hauptsächlichste Form der G. ist der S t e r b e a b l a ß, der (s. o.) in letzter Zeit den offiziellen Namen: „Apostolischer (päpstlicher) Segen in der Todesstunde" erhalten hat. Nachdem dem Totkranken die Kommunion als Wegzehrung gereicht, sodann die letzte ¶ Oelung gespendet worden ist und somit alle Sünden in zeitliche Sündenstrafen umgewandelt sind, wird ihm der Sterbeablaß erteilt, worauf dem augenblicklichen Eintritt in die ewige Seligkeit nichts mehr im Wege steht. Er soll aber auch solchen gegeben werden, die durch eigene Schuld Sterbesakramente, Wegzehrung und letzte Oelung nicht empfangen haben. Denn während diese nur solchen gereicht werden, die sie begehrt haben oder, wenn sie ihrer Sinne mächtig gewesen wären, begehrt haben würden oder wenigstens Zeichen der Reue durch Seufzen, Stöhnen usw. gegeben haben, rechnet man bei der G. damit, daß der Sterbende in einem der letzten Augenblicke, so schlimm vorher auch sein Gewissenszustand gewesen wäre, den Umstehenden unerkennbar durch einen Akt der Reue Nachlassung aller seiner Sünden erlangt haben könnte. Für diesen möglichen Fall soll ihm der Sterbeablaß auch die Befreiung von den zeitlichen Sündenstrafen bringen. So kann er auch zum Tode Verurteilten, die als Gesunde die letzte Oelung nicht erhalten können, gespendet werden, wenn sie sich bußfertig zeigen. Nur Exkommunizierten, Unbußfertigen und solchen, die in offenbarer Todsünde sterben, ist er zu verweigern. Unerläßliche Bedingung für den Empfang des Sterbeablasses ist, daß der Sterbende mit dem Munde oder, falls dies nicht möglich ist, mit dem Herzen den Namen Jesu anruft. Weiter muß der Betreffende „einen Akt der Liebe zu Gott in sich erwecken", indem er mit Ergebung die Leiden des Todeskampfes und den Tod, als aus Gottes Hand kommend, annimmt und darin eine Sühne für seine Sünden erblickt. Der Priester hat auf all diese Dinge den Kranken vorher hinzuweisen. Nur wenn dieser dem Ende nahe ist, hat er ohne diese Vorbereitungen gleich die Ablaßformel und den Segen zu sprechen. Diese sind als streng liturgisch lateinisch zu beten. Würden sie in der Muttersprache gebraucht, wären sie wirkungslos. Beim Aussprechen der Formel erhält der Kranke den Sterbeablaß noch nicht. Erst in dem Augenblick, wo Leib und Seele sich trennen, wird der gespendete Ablaß perfekt. Zieht sich die Krankheit hin, so kann wohl die letzte Oelung wiederholt werden, nicht aber die G. Sie bleibt latent bis zum Moment des Todes. Wenn dagegen der Kranke genesen ist und später in wesentlich anders geartete Todesgefahr gerät, darf und soll die G. aufs neue erteilt werden. Trotz solcher Wiederholung gewinnt die Person aber nur einen Sterbeablaß in der Todesstunde, nicht mehrere, auch wenn sie aus verschiedenen Titeln Anspruch darauf haben sollte (¶ Sterbeablaß). Auf die armen Seelen im Fegfeuer kann er auch durch den „heroischen Liebesakt" (¶ Bußwesen: III, 4 b) nicht übertragen werden.

4. Die Entstehung der Bezeichnung G. ist wohl bei den Orden zu suchen. Sixtus IV gab in der Bulle Sacri praedicatorum 1479 den Dominikanern und Franziskanern gleich wie deren Tertiariern die Erlaubnis, sich mit Zustimmung ihrer Oberen einen Beichtvater zu wählen, der sie einmal im Leben und in der Todesstunde von allen, auch von den reservierten, Sünden und Zensuren sowie von den zeitlichen Sündenstrafen losspräche. Ein ähnliches Privileg gab Leo X 1515 einigen anderen Orden für mehrere der jährlichen Festtage, und übertrug es 1519 auf alle Bettelorden. Das war also eine absolutio plenaria oder generalis, bei der weder zwischen zensurierten Sünden, die der Jurisdiktion der Priester sonst entzogen sind, und vergebbaren Sünden, noch zwischen Sünden und Sündenstrafen unterschieden wurde. Und zwar konnten Ordensgeistliche dies Privileg auch Weltleuten gegenüber ausüben. Man denke: solch weitgehende Sündenvergebung samt Generalablaß wurde an einer Anzahl Tagen in jedem Jahr gespendet! Soweit gibt man den Tatbestand auf katholischer Seite zu. Dieses Privileg wurde dann vom Tridentinum und durch mehrere päpstliche Konstitutionen erst beschränkt, dann aufgehoben. Geblieben sei die autoritative Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen bei Sterbenden und an gewissen Festtagen für die Mitglieder mehrerer Orden und deren Tertiarier. Das ist für heute richtig. Aber wann wurde die Beschränkung jener alten G. durchgeführt? Nehmen wir hinzu, daß die G.sformeln für Orden und Bruderschaften bis zum Breve Leos XIII Mißverständliches, ja „Unrichtiges" enthielten (s. oben 1.), so werden wir ein Fortbestehen jener alten G. in mehr oder weniger gemäßigter Form bis in die neueste Zeit anzunehmen haben. — Was die gegenwärtige Praxis anbetrifft, sei folgendes gesagt. Der Name G. wird ja nur noch bei vollen Ordensleuten (s. oben 1.) angewendet. Sie werden auch heute noch in der G. von den Zensuren (als „Zensuren" gelten: Interdikt, Suspension, Exkommunikation, sie brauchen nicht offenkundig zu sein) freigesprochen. Das kommt in der speziellen For-

mel zum Ausdruck, die angewendet werden muß, während für die Tertiarier ein anders gearteter „Segen mit vollkommenem Ablaß“ im Gebrauch ist. Notwendig zum Empfang dieser G. ist auf seiten des Empfängers würdige Beichte und Kommunion, sodann ein Gebet „nach der Meinung des Papstes“ (¶ Bußwesen: III, 4 c). Der die G. spendende Ordenspriester hat übrigens selbst auch daran Teil. Die G. für Bruderschaften trägt heute ja (s. o. Nr. 1) den offiziellen Namen „Segen mit vollkommenem Ablaß“. Der Sprachgebrauch hat sich noch nicht durchgesetzt. Die Tertiarier und Bruderschaften erhalten die G. an etwa neun bestimmten Tagen, einer Anzahl der hohen Kirchenfesttage, dann an Gedächtnistagen der speziellen Heiligen. Sie wird ihnen bei einer Tertiarierversammlung gespendet, kann ihnen aber auch privatim in jenen Tagen zugewendet werden, sei es wegen begründeter Verhinderung oder auch wegen Krankheit. Die Tertiarier der Franziskaner und Serviten, die Oblaten des hl. Benedikt, die Dreifaltigkeitsbruderschaft (¶ Skapulier) seien als Bruderschaften genannt, die an solchen bestimmten Tagen die G. erhalten.

KL[2] Artikel Generalabsolution, Ablaß usw; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13].

W. E. Schmidt.

Generalbeicht ¶ Bußwesen: II, 2.

Generalseminarien ¶ Joseph II. — Löwener Generalseminar ¶ Frankenberg.

Generalstudien ¶ Universitäten ¶ Bologna, 1.

Generalsuperintendent. In mehreren lutherischen Ländern traten alsbald nach Einführung der Reformation G.en als höchste geistliche Amtsträger an die Stelle der Bischöfe (Pommern, Braunschweig, Württemberg), und zwar so, daß zwischen ihnen und den Pfarrern in der Regel noch eine Zwischeninstanz eingerichtet wurde: die Superintendenten oder Dekane, während anderswo schon der Titel Superintendent den höchsten geistlichen Vorgesetzten bezeichnete (z. B. Hessen). Ihre Amtspflichten und =Rechte waren freilich ganz anders geartet als die der katholischen Bischöfe; sie waren Beauftragte des landesherrlichen Kirchenregiments, nach der Einrichtung von Konsistorien zugleich Mitglieder dieser Behörden (¶ Kirchenbehörden). In den einzelnen Territorien war ihre Stellung mannigfach verschieden, und die geschichtliche Entwicklung brachte allerhand Abwandlungen (¶ Kirchenverfassung, geschichtlich, ¶ Superintendent). Gegenwärtig führen den Titel G. die höchsten evangelischen Geistlichen in den preußischen Landeskirchen, in Württemberg und mehreren kleinen deutschen Ländern. Für Altpreußen wurde das Amt der G.en durch Friedrich Wilhelm III 1828 geschaffen; die meisten altpreußischen Provinzen haben einen G.en, Schlesien und Sachsen 2, Brandenburg 3 und einen stellvertretenden für die Niederlausitz. Sie sind Mitglieder der Provinzialkonsistorien, in ihren eigensten Amtsbefugnissen aber selbständig. Nach der noch gültigen Instruktion vom 14. Mai 1829 liegt ihnen vor allem ob die Visitation in den Gemeinden der ihnen unterstellten Superintendenten, die Einweisung der Letzteren, die Ordination und — meist — die Leitung der Prüfungen der Kandidaten (Vorsitz in den Prüfungskommissionen); die Aufsicht über den Religionsunterricht in den höheren Schulen und Lehrerseminaren; der Vollzug von Kircheinweihungen und ähnlichen Handlungen; ferner Generalkirchenvisitationen (¶ Kirchenvisitationen), Konferenzen mit den unterstellten Superintendenten u. a. m. Sie haben sich nach der genannten Instruktion „als Organe der geistlichen Oberen zu betrachten und sollen als väterliche Pfleger aller Kräfte, welche in den ihnen untergebenen Aufsichtskreisen für die ehrwürdigen Zwecke der evangelischen Kirche in Tätigkeit versetzt werden können, bald anregend, bald nachhelfend, bald vermittelnd auftreten und durch ihre Belehrung, ihren Rat, ihre Fürsprache beitragen, daß die hier und da wahrgenommenen Bedürfnisse auf die kürzeste und den Lokal= und Personalverhältnissen angemessenste Art ihre Befriedigung finden.“ Der G. ist geborenes Mitglied der Generalsynode. Seine Ernennung erfolgt durch den König auf gemeinsamen Vorschlag des durch Hinzutritt des Generalsynodalvorstandes erweiterten Oberkirchenrats und des Kultusministers. Dem altpreußischen ähnlich, aber nicht völlig gleichartig ist mit manchen Verschiedenheiten in den einzelnen Gebieten das Amt der G.en in den anderen preußischen Landeskirchen organisiert. In Württemberg ist ihre Stellung weit weniger inhaltsreich; hier sind sie außerordentliche Konsistorialmitglieder, die mit dem Konsistorium zusammen den sogen. Synodus bilden, haben aber in der Hauptsache nur die Visitationen in den Gemeinden der ¶ Dekane zu halten und die allgemeine Aufsicht über ihren Sprengel zu führen. In Sachsen=Koburg=Gotha ist der G. Mitglied des Staatsministeriums, er hat die Kandidaten zu ordinieren; die Aufsicht über ¶ Ephoren und Kandidaten sowie die Abhaltung von Generalvisitationen liegt ihm ob. In einigen kleineren Gebieten führen den Titel eines G.en solche Superintendenten, die zum Konsistorium gehören, im übrigen aber dieselben Befugnisse wie die anderen Superintendenten versehen. — Die Beobachtung ist nicht ganz unzutreffend, daß dieses oberste geistliche Amt für seine Träger eine gewisse Gefahr in sich birgt; es prägt ihm leicht den Charakter eines „geistlichen Würdenträgers“ wohl gar mit hierarchischer Note auf; und für die Angehörigen seines Sprengels liegt die Versuchung zu überloyaler Devotion gegen den „hochwürdigen geistlichen Oberhirten“ (diese Benennung bürgert sich leider immer mehr ein) nicht ganz fern. Aber diese Gefahren lassen sich vermeiden und sind von vielen G.en vermieden worden. Man wird daher in der Beurteilung dieser Amtsorganisation Köhler zustimmen können: „Das G.enamt, richtig aufgefaßt, entspricht einem in dem Wesen der evangelischen Gemeinde tief begründeten Bedürfnis, sofern deren Leben sich in der lebendigen Wirksamkeit von Person zu Person vollzieht. Ungleichartig und mangelhaft ausgebildet, wie es ist, trägt es doch den Ansatz zu einer bedeutsamen und segensvollen Entwickelung in sich. Es kann zu dem von Luther verlangten „rechten bischöflichen und Besuchamte“ werden, d. h. einem Amte der Kirchenleitung für weitere Kreise, welches sein Werk sine vi humana, ohne Rechtszwang, tut, allein durch das Wort“.

Emil Friedberg: Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 1909[6]; — Karl Köhler: Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1895, § 21; — Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, 1888, § 18; — Johann Chr. W. Augusti:

Ueber das Amt eines Generalsuperintendenten, in: Beiträge zur Geschichte und Statistik der evangelischen Kirche III, 1837; — Karl Lechler: Brennende Fragen. Gutachten über den Stand der Gesetzgebung in der evangelischen Landeskirche Württembergs, 1892. **Schian.**

Generalsynode ¶ Synodalverfassung. — Ueber den preußischen Generalsynodalvorstand vgl. auch ¶ Fakultäten, theologische. — Ueber die Preußische Generalsynode von 1846 ¶ Friedrich Wilhelm IV ¶ Apostolikumstreit.

Generalvikar ¶ Beamte, kirchliche, 2.

Genesis, der griechische und lateinische Name des I Buches Moses, so genannt, weil es mit der „Genesis", der Entstehungsgeschichte der Welt beginnt; nach seinem Anfangswort hebräisch Berêschîth geheißen. Die G. enthält lauter Erzählungsstoff von der Schöpfung bis zu Josephs Tod, aus den Quellen (¶ Mosesbücher) JE (etwa $^5/_6$) und P (etwa $^1/_6$). Von Rd findet sich bloß 26_5 eine Spur. Kap. 1—11 ist Urgeschichte: Schöpfung, ¶ Urstand, ¶ Paradiesesmythus (¶ Welt-, Natur- usw.-Betrachtung) und Sündenfall, ¶ Kain und ¶ Abel, ¶ Lamechlied, ¶ Sintflut, ¶ Noah, babylonischer ¶ Turmbau, dazwischen die Geschlechtsregister (mit der ¶ „Völkertafel") von Adam bis zu Abrahams Vater Terah. Kap. 12—50 enthalten die Geschichte der Erzväter ¶ Abraham, ¶ Isaak, ¶ Jakob und seiner Söhne, speziell ¶ Josephs. Besondere Stücke sind 49_{1-28a} der ¶ Jakobssegen, ferner die späte Legende aus dem Leben Abrahams Kap. 14 (vgl. ¶ Abraham).

Kritische Ausgabe des hebräischen Textes von C. J. Ball (in der Regenbogenbibel), 1896; — Kautzsch-Socin: Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften, (1888) 1891^2; — Kommentare von August Knobel, 1852, von der 3. Auflage ab von August Dillmann, 1892^6, F. Tuch, 1838^2, von Arnold und Merx, 1871, Franz Delitzsch, 1887^5 („neuer" Kommentar, 1852), L. Hermann Strack, (1894) 1905^2, Hermann Gunkel, (1901) 1910^3, H. Holzinger, 1898, Samuel Driver, 1904 ff (in Westminster Commentaries), W. H. Bennett, 1904 (in The Century Bible); — K. Budde: Die biblische Urgeschichte untersucht, 1883; — B. W. Bacon: The Genesis of Genesis, 1893. **Bertholet.**

Genesis, Altsächsische, ¶ Heliand.

Genesius, der heilige. Gedenktag: 25. August. G. soll Schauspieler gewesen sein. Als er während der diokletianischen Christenverfolgung zur Verspottung der Christen in einem Possenspiel einen Katechumenen darstellen sollte, der sich auf seinem Totenbett taufen ließ, wurde er bei der Handlung so ergriffen, daß diese Scheintaufe bei ihm die Wirkung der richtigen Taufe hatte und er auf der Bühne für die Wahrheit des Christentums zeugte. Er wurde enthauptet. Seine Geschichte ist in der Legende, auch im Drama viel behandelt worden; was daran historisch ist, ist schwer festzustellen.

Akten bei den Bollandisten: Acta Sanctorum V, S. 122 f und bei Ruinart: Acta martyrum, S. 312 ff; — Bertha von der Laage: Studien zur Genesiuslegende (Jahresbericht der Charlottenschule Berlin, 1898—99); — Der heilige G. in der Legende, im Drama und im Oratorium (in L. Giesebrechts „Damaris", 1860); — Hermann Reich: Der Mimus I, 1903, S. 84 ff. — Von den Dramen bezw. Oratorien sei hingewiesen auf die Werke von Desfontaines (1644), Rotrou (1646), Felix Weingartner (1892) und Löwes „Polus von Atella". **Zsch.**

Genezareth, die durch ihre Fruchtbarkeit berühmte Ebene am Nordwestufer des Tiberiassees, heute el-Ruwêr (Matth 14_{34} Mrk 6_{53}, vgl. Josephus: Bellum Judaicum III 10_8), in alter Zeit Kinnereth genannt. Der „See von Kinnereth" (Jos 19_{35}), im NT auch „Galiläisches Meer" oder „Meer von Tiberias" (Joh 21_1) genannt, hat Süßwasser und ist fischreich. Er liegt 208 m unter dem Mittelmeer, ist 21 km lang (Nord-Süd) und bis zu 9,5 km breit, 50—70 m tief. Seine Oberfläche (170 qkm) bildet ein unregelmäßiges Oval. — ¶ Kanaan. **Benzinger.**

Genf.

1. Reformation und Orthodoxie in G.; — 2. Aufklärung; Erweckung; Liberalismus; Trennung von Staat und Kirche.

Genfer Akademie ¶ Calvin, 4, ¶ Genf, 1; — Genfer Bistum ¶ Lausanne; — Ecole de Théologie Evangélique ¶ Evangelische Gesellschaft (von Genf); — Genfer Katechismus ¶ Katechismus (Genevensis).

1. Vor der Reformation war G. eine Handels- und Vergnügungsstadt, ein bischöflicher Sitz, wo man die Geistlichen zu Hunderten zählte. Die Bürger, die gewisse Freiheiten besaßen und sie sorgfältig gegen jeden Angriff hüteten, waren an der städtischen und der Gerichtsverwaltung beteiligt. Als der Bischof, der den Titel eines Fürsten von G. führte, sich mit dem Hause von Savoyen verbündete, um die Freiheiten der Stadt zu vernichten, suchten die Patrioten (¶ Bonivard) in ihrem Kampfe für die Unabhängigkeit ihrer Gemeinde eine Stütze bei den Schweizer Eidgenossen; sie verbanden sich mit Freiburg und Bern. Die Geistlichkeit, unwissend und abergläubisch, war außerdem sittenlos. Daher fanden ¶ Farel, ¶ Froment und ¶ Viret in G. einen günstigen Boden für die neue Lehre. Der Bischof wollte zuerst jegliche Predigt des Evangeliums sowie das Lesen der heiligen Schrift verbieten; dadurch verlor er aber das geringe Ansehen, das er noch bei der Bürgerschaft besaß; es blieben ihm nur einige eifrige Anhänger, als er die Stadt verließ und sich mit dem Herzog von Savoyen verbündete, um gegen G. zu ziehen. Von da an gewann die evangelische Partei entschieden an Boden; sie wurde die Freiheitspartei. Am 10. August 1535 beschloß der Rat der Zweihundert, von der öffentlichen Meinung und dem feurigen, beredten Wort Farels hingerissen, die Beseitigung der Messe. Einige Monate später, am 21. Mai 1536, wurde die Reformation der Kirche einstimmig von der Bürgerschaft beschlossen. Man gelobte, den evangelischen Gesetzen und dem Worte Gottes gemäß in Eintracht leben zu wollen, der Messe, den Bildern und anderen päpstlichen Mißbräuchen zu entsagen. Gleichzeitig wurde der Grund zu obligatorischem Schulunterricht gelegt. — Farel hatte jetzt eine schwierige Aufgabe vor sich; es galt die Organisation und die Wiederherstellung des geistlichen und religiösen Lebens der Stadt durchzuführen. Er fand in ¶ Calvin (3) einen Mitarbeiter. Beide legten schon im Januar 1537 dem Rat eine geistliche Konstitution vor, welche auf das Wort Gottes gegründet, die Stadt zu einer Theokratie, zu einer von Gott selbst regierten Gemeinde, machen sollte. Aber die G.er, die das päpstliche Joch abgeschüttelt hatten, waren diesem Versuche wenig zugänglich; durch die Berner ermutigt, leisteten sie den Reformatoren heftigen Widerstand, und es kam zu einem Aufruhr, welcher Ostern 1538 die Verbannung Farels und Calvins zur Folge hatte. Die folgenden Jahre waren sehr bewegt (¶ Calvin, 3); man erkannte

bald, wie wertvoll es sei, an der Spitze einer reformierten Kirche einen einflußreichen Mann, wie Calvin, zu besitzen. Nach vielen Bitten der G.er und seiner Freunde ließ Calvin sich bewegen, das schwere Amt wieder auf sich zu nehmen (September 1541). Zwei Monate später wurden die von Calvin verfaßten Ordnungen der Kirche (Ordonnances ecclésiastiques) von der Bürgerschaft angenommen (20. Nov. 1541). Sie waren drei Jahrhunderte lang die Verfassungsurkunde der G.er Kirche (Ueber ihren Inhalt und die Einrichtung der vénérable compagnie, des Konsistoriums, des Aeltestenamts, der Kirchenzucht usw. ¶ Calvin, 3). — Calvin wurde von dem ernsten und gläubigen Teil des Volkes unterstützt, aber von allen bekämpft, denen die neue Ordnung unbequem war oder die mit Eifersucht den immer wachsenden Einfluß der in großer Zahl zuwandernden französischen Glaubensflüchtlinge sahen; sie begehrten, daß der G.er Rat, wie in den anderen Schweizer Kantonen, die bischöfliche Gewalt ausübe und unter anderm das Recht der Exkommunikation habe. Von 1541 bis 1555 war G. der Schauplatz unaufhörlicher, sogar oft tragischer Kämpfe (¶ Calvin, 4, ¶ Bolsec, ¶ Castellio, ¶ Servet). Sie endeten mit dem Siege Calvins. — Im Jahre 1559 erlangte Calvin die Bewilligung der Regierung zur Gründung des Gymnasiums und der Akademie, deren Bestimmung es sein sollte, die jungen Leute zum geistlichen Amt und der Magistratur vorzubereiten. Unter die Leitung der Pastoren gestellt, übte die Schule sofort auf die Studenten aller protestantischen Länder Europas eine bewundernswerte Anziehungskraft aus. Bei Calvins Tod (1564) war die Stadt der Mittelpunkt des internationalen Protestantismus, vor allem Hauptsitz des Protestantismus französischer Sprache. Sie blieb es auch unter Calvins Nachfolgern. Sein erster Nachfolger war Theodor von ¶ Beza (bis 1605), die Seele der Akademie, ja des ganzen G.er Staats. Unter ihm befreite sich der G.er Rat von der geistlichen Macht; er ließ die Pfarrer seine Oberaufsicht fühlen; die Compagnie des Pasteurs behielt sich aber immer das Recht vor, die Handlungen der Regierung nach dem Worte Gottes zu richten; so wurden sie sozusagen die Vertreter des Volksgewissens und der öffentlichen Meinung, auch außerhalb des eigentlichen theologischen Gebiets. Waren es doch am Ende des 16. Jhd.s nicht mehr, wie zu Calvins Zeit, dogmatische Fragen und Fragen der Kirchenzucht, welche die Geister beschäftigten und Händel zwischen den beiden Mächten hervorriefen, sondern vielmehr soziale und ethische Fragen (Gesetzmäßigkeit des Geldleihens auf Zinsen, Bestrafung des Ehebruchs, die Berechtigung des Krieges, politische Reformen in der Verfassung u. a.). Die bedeutendsten Männer in der Kirche G.s waren damals neben Beza: Simon ¶ Goulart, Pastor und Vielschreiber, Lambert ¶ Daneau, Charles ¶ Perrot, Antoine de ¶ Chandieu, Antoine de ¶ La Faye. Im 17. Jhd. finden wir Giovanni ¶ Diodati und Theodor ¶ Tronchin, die beide die G.er Kirche auf der ¶ Dordrechter Synode vertraten; weiter François ¶ Turrettin(i), den strengen Vorkämpfer der reformierten Orthodoxie, sowie Benedikt ¶ Pictet und Louis ¶ Tronchin. Was das Dogma anbelangt, tritt im 17. Jhd. eine gewisse Erschlaffung ein. Die Institutio religionis christianae (¶ Calvin, 2) und die Beschlüsse der ¶ Dordrechter Synode bestehen in voller Kraft; man begnügt sich aber, dieselben zu lehren und zu verteidigen, einerseits gegen die Jesuiten, die Gegner der Reformation, und andererseits gegen die ¶ Sozinianer, die die Gottheit Jesu Christi bekämpften. Die hervorragendste Begebenheit des 17. Jhd.s für G. ist die Einführung des Consensus (Eintrachtsformel). Der Streit wurde durch die von den Pfarramtskandidaten geforderte Anerkennung der Beschlüsse der Synode von Dordrecht hervorgerufen. 1561 hatte man von den Kandidaten nur verlangt, die von der Kirche beschlossene Lehre innezuhalten, namentlich den Inhalt des Katechismus. 1576 wurde die Eidformel etwas genauer bestimmt. Es hieß da, die Lehren der heiligen Apostel und Propheten sollten beobachtet werden, wie sie im alten und neuen Testamente enthalten sind, „die wir in unserem Katechismus zusammengefaßt finden". Infolge der Streitigkeiten, die durch Alexander Morus (Professor der Theologie in G. 1642—49) hervorgerufen waren, beschloß die Kompagnie (6. August 1647), daß von nun an sich jeder Kandidat verpflichten sollte, den Bestimmungen der Dordrechter Synode gemäß zu lehren und namentlich die Lehre der Universalsünde und der Nichtzurechnung der Sünde Adams zu verwerfen. Dann (1649) verfaßte die Kompagnie über diese Fragen eine Anzahl Thesen, die von 1669 an jeder neue Geistliche persönlich unterzeichnen mußte. Bis 1709 wurden diese Thesen von allen Kandidaten mit den Ausdrücken: sic sentio, sic profiteor, sic docebo et contrarium non docebo unterschrieben. Endlich (im Februar 1678) beschloß die Kompagnie nach langer Beratung — und nicht ohne Vorbehalt — die Eintrachtsformel (¶ Consensus Formula Helvetica) anzunehmen, die von allen reformierten Kirchen der Schweiz gebilligt worden war. Von da an wurde der Konsensus gleichfalls von den Kandidaten unterschrieben.

2. Das war nun der letzte große Sieg der Orthodoxie. Jean Alphonse ¶ Turrettin(i) (1671—1737), der Sohn François Turrettinis (1623—1687), wandte Einfluß und Talent auf die Zerstörung der engherzigen und strengen Lehren. Schon 1706 waren die Formeln der Aufnahme der Kandidaten vereinfacht worden: man verlangte von ihnen nur, nichts gegen die Beschlüsse von Dordrecht zu lehren. 1725, unter dem Einfluß Turrettinis, kommt man einfach wieder auf die Formel der „Ordonnances" von 1576 zurück. Die Epoche J. A. Turrettinis war die Zeit einer großen Entwickelung für G. Die aus ¶ Frankreich durch die Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) vertriebenen Flüchtlinge brachten ein reges, frommes Leben in die Stadt. Zwischen G. und Frankreich entstand dadurch ein regerer Verkehr. Turrettini veröffentlichte eine lateinische „Abhandlung über die Wahrheit der christlichen Religion", die von Jakob Vernet ins Französische übersetzt wurde. Vernet war ein persönlicher Freund ¶ Rousseaus und ¶ Montesquieus, dessen Esprit des lois er in Genf drucken ließ (1748). Wie groß auch der Wert Turrettinis und Vernets sein mag, so muß man doch anerkennen, daß die wahren religiösen Vertreter dieser Zeit nur Laien sind: der gelehrte Philosoph Charles Bonnet (1720—1783), der zu den Apologeten des Christentums gerechnet werden kann, und J. J. ¶ Rousseau (1712—1778), der berühmte Gegner

¶ Voltaires, der beredte Verteidiger des Glaubens an Gott gegen den Atheismus der ¶ Enzyklopädisten. Auch die G.er Pastoren wurden von dem Geist des Jahrhunderts angesteckt; sie predigten die lebendige Lehre des Christentums nicht; sie beschränkten sich darauf, die Vernunft und die Tugend zu preisen, und vernachlässigten die Lehre von der Sünde und von der Gnade. — Als die Revolution in Frankreich ausbrach (¶ Französische Revolution), erlitt auch die G.er Kirche eine heftige Erschütterung. Es fanden außerordentlich lebhafte Kämpfe zwischen den Anhängern und Gegnern der Volksforderungen statt. 1798 wurde G. auf verräterische Weise mit Frankreich vereinigt. Während der 16 Jahre des französischen Regiments hielten sich Kirche und Schule völlig unabhängig vom Staat; sie wurden in Geldangelegenheiten von einer sogenannten „société économique“ unterstützt, die das Vermögen der „alten G.er“ verwaltete. Auch nach dem Erlaß des Konkordats (1802) behielt die G.er Kirche ihre Unabhängigkeit, sie wurde von der französischen Regierung in keiner Weise finanziell unterstützt. — Erst nach der Wiederaufrichtung der Republik im Jahr 1814 nimmt die Kirche ihre Beziehungen zum Staat wieder auf; sie wurde wieder Staatskirche; die Bestimmungen der Kompagnie waren wieder von dem Gutachten der Regierung abhängig. Aber durch die Annexion einer gewissen Anzahl neuer katholischer Gemeinden war der Staat nicht mehr ein rein evangelischer; von da an wurde die römisch-katholische neben der reformierten Konfession von der Regierung finanziell unterhalten. In Folge dessen gehörte die wirkliche Macht und der Einfluß in der Kirche der „Compagnie des Pasteurs“. Dieser Zustand dauerte bis 1842. Diese Zeit ist für G. eine große geistige und religiöse Entwickelungsperiode. Im Jahr 1835 beging die reformierte Kirche die dreihundertjährige Feier der Reformation. Die Reaktion gegen den Rationalismus und die Aufklärung des 18. Jhd.s erzeugte die Bewegung, die unter dem Namen Réveil (Erweckung) bekannt ist. Sie wurde durch verschiedene Einflüsse hervorgerufen und verstärkt: durch die Brüdergemeine (¶ Herrnhuter), durch den deutschen Einfluß (1813), durch Frau von ¶ Krüdener und den noch stärkeren englischen Einfluß (1816) von Robert ¶ Haldane. Die Anhänger des Réveils erhielten den Spottnamen ¶ Mômiers von denjenigen, welche nur Mummerei in ihrem religiösen Eifer, ihren privaten frommen Handlungen und ihrer Begeisterung für das Dogma der Gottheit Jesu Christi sahen. Leider wurde die Kompagnie über die Angriffe und die dogmatische Schärfe einiger junger Anhänger des Réveils erbittert; sie traf ärgerliche Maßregeln gegen sie, beschränkte die Freiheit der Prediger, setzte einige von ihnen ab. In der Verordnung vom 3. Mai 1817 verbot sie, daß man auf der Kanzel über die Fragen von der Art der Union der göttlichen mit der menschlichen Natur in Jesu Christo, von der Erbsünde, der wirksamen Gnade und der Vorherbestimmung Predigten halte. Diese Verordnung hatte zur Folge, daß sich zwei getrennte Kirchen bildeten: die vom Bourg de Four (1814), zu welcher der bekannteste Pastor Henri Louis ¶ Empaytaz, der frühere Sekretär von Frau von Krüdener, sich stellte, und die Kirche vom Témoignage (1824), die von dem geistreichen César ¶ Malan geleitet wurde. Beim Verschwinden der Kirche von „Bourg de Four“ (1849) trat die „freie evangelische Kirche“ ins Leben (¶ Freikirchen: I. Schweizerische, 1). Eine andere Stätte des Réveils war die ¶ Evangelische Gesellschaft von G. Durch sie wurde eine orthodoxe theologische Schule, 1831 gegründet, die sich die Verbreitung des Evangeliums und die Bildung von Pastoren zur Aufgabe machte. Von den Professoren der theologischen Schule sind hervorzuheben ¶ Merle d'Aubigné, ¶ Gaussen und ¶ Scherer. Die Mitglieder der freien Kirche waren nicht zahlreich, aber einflußreich. Sie wurden die Werkzeuge einer segensreichen Richtungsänderung der nationalen Kirche. Die politische Verfassung von 1842 verlieh den Laien einen gewissen Anteil an der Verwaltung der nationalen Kirche und an der Wahl der Pastoren. Aber die Verfassung von 1847 ging viel weiter. Die radikale Partei, die durch die Revolution zur Macht kam, verwandelte die alte Pastorenkirche in eine Volkskirche. Die Kirche wurde nicht mehr von der Kompagnie, sondern von dem Konsistorium geleitet; letzteres bestand aus 21 Laien und 6 Geistlichen. Die Wahl der Pastoren wurde den evangelischen Wahlberechtigten in jeder Gemeinde anvertraut. Das „Réglement organique“ machte zur Grundlage der Kirche eine Glaubenserklärung; es bestätigt die göttliche Autorität der Schriften und das Recht der freien Auslegung. Die gesetzgebende politische Macht (Grand Conseil), von den Katholiken und Protestanten gewählt, bestimmte das Gehalt der Pastoren und ihre Zahl. Nachdem eine Zeit lang Verwirrung und Entmutigung geherrscht hatte, richtete sich die Kirche wieder auf, und es entfaltete sich sodann eine bewundernswerte Tätigkeit und ein reges religiöses Leben. Der Zeitraum von 1849—1869 war besonders glänzend. Während die Stadt in den durch Niederlegung der Bollwerke gewonnenen Stadtvierteln ein neues Genf schuf, bemühte sich die Kirche, aus der Bewegung des Réveils ein geistiges neues Genf zu schaffen. Die hervorragendsten Redner und Prediger dieser Zeit waren: die Professoren David Munier, H. ¶ Oltramare, Auguste ¶ Bouvier, John Cougnard, der Philosoph Ernst ¶ Naville, die Pastoren Louis Tournier, Frank Coulin, Felix Bungener, Louis Choisy. — Wie ein Blitz aus heiterem Himmel brach die liberale Bewegung hervor, die eine absolute Lehrfreiheit in der Kirche verlangte. Bis dahin hatte man keinen Katechismus, kein Formular ohne die Genehmigung des Konsistoriums anwenden dürfen. Den Geistlichen, deren Meinung gefährlich erschien, konnte die Kanzel verweigert werden. Den liberalen französischen Pastoren wie Fontanès und Albert Réville war auch das Recht zu predigen verweigert worden. Im Jahr 1869 riefen die Vorträge Ferdinand ¶ Buissons über die Bibel und seine Angriffe gegen das alte Testament einen heftigen Sturm hervor. Es bildete sich in der Kirche eine liberale Partei, die sich mit der radikalen politischen Partei verband, um sowohl die katholische als auch die protestantische Kirche zu „liberalisieren“. 1873 wurde eine neue Verfassung angenommen, kraft welcher die römischen Pfarrer von den katholischen Wählern gewählt werden sollten. Die römische Kirche weigerte sich, die neue Verfassung anzunehmen, und bildete eine vom Staat unabhängige Kirche. Die

Regierung förderte darauf die Gründung einer katholischen Nationalkirche auf demokratischer Grundlage, die mit der christlich-katholischen oder altkatholischen (¶ Altkatholiken, 5) Schweizer Diözese in Verbindung treten sollte. Pater Hyacinthe ¶ Loyson, der berühmte Pariser Prediger, wurde Pfarrer von G., aber er verlor bald den Mut, als er sah, daß in Wirklichkeit die Bewegung vielmehr eine politische als eine religiöse war. Nachdem die radikale Partei mit Hilfe der Protestanten die römisch-katholische Kirche zu „liberalisieren" versucht hatte, wollte sie die protestantische Kirche mit Hilfe der liberalen Katholiken „liberalisieren". Ein neues Gesetz wurde 1874 angenommen, das zunächst die Wahl der Theologieprofessoren der „Compagnie" entzog, um sie der politischen Regierung anzuvertrauen, und das zweitens die absolute Lehrfreiheit in die Kirche einführte; die Freiheit des Geistlichen sollte weder durch ein Glaubensbekenntnis, noch durch die Formeln der Liturgie beeinträchtigt werden. Der Aufruhr darüber in der protestantischen Kirche war nicht gering. Der lebendigste Teil der Kirche war in seinen innersten Gefühlen verletzt. Der Zugang zum geistlichen Amt stand von nun an allen Inhabern eines theologischen Diploms der Universitätsfakultät offen; es war nicht mehr nötig, sich von der Kompagnie ordinieren zu lassen. Die positive Partei, die bereit war, sich von der Kirche zu trennen, wenn ihr die Freiheit der Wirksamkeit verweigert würde, bereitete sich schon auf die voraussichtliche Trennung der Kirche vom Staat vor, die ganz nahe zu sein schien; man veranstaltete außer und neben der Kirche Gottesdienste und Evangelisationswerke. 1880 wurde die von Henri Fazy vorgeschlagene Abschaffung des Budget des Cultes durch den Großen Rat angenommen, aber mit einer ungeheueren Majorität vom Volke zurückgewiesen. Die Welle des Kulturkampfes, die durch die Proklamation der päpstlichen Unfehlbarkeit (¶ Vatikanum) und besonders in G. durch den Ehrgeiz des Bischofs Gaspard ¶ Mermillod erzeugt worden war, war noch nicht gesunken. — Die darauf folgenden 20 Jahre gestalteten sich zu einer Zeit des Fortschritts und der Ruhe. Die Kirchen, welche den Römisch-katholischen weggenommen worden waren, wurden ihnen nach und nach zurückerstattet. Die katholische Nationalkirche, die von ihren eigenen Anhängern wenig unterstützt wurde, nahm ständig ab. Die protestantische Nationalkirche hingegen gewann das Vertrauen und machte bedeutende Fortschritte. Am ersten Freitag des neuen Jahrhunderts versammelte die „Compagnie" in einer feierlichen Sitzung alle in G. gegenwärtigen evangelischen Geistlichen. Die Stadt G., die bis dahin eine einzige Parochie bildete, wurde in fünf Parochien geteilt. In der Stadt und auf dem Lande wurden Kirchenvorstände eingesetzt, um die Pastoren zu unterstützen und ein Band zwischen ihnen und der Gemeinde zu bilden. So waren die Umstände, als durch die Wahl von 30. Juni 1907 die fast vierhundertjährigen Bande, welche die Kirche mit dem Staat vereinigten, zerrissen wurden. Es kam die Trennung von Kirche und Staat. Die radikale Regierungspartei hatte die Abschaffung des Kirchenbudgets vorgeschlagen in der Absicht, Streitfragen zu entfernen, die seit 1873 auf der G.er Politik lasteten. Die römischen Katholiken protestierten unaufhörlich gegen die Ungerechtigkeit, der sie zum Opfer gefallen waren; es war in ihren Augen ein Skandal, daß der Staat die Pfarrer und Vikare der katholischen Nationalkirche, die nur eine geringe Anzahl Anhänger zählte, besoldete, während er die Gehälter der römisch-katholischen Geistlichen zu zahlen eingestellt hatte, die Tausende zu Pfarrkindern hatten. Die Vorschläge der Regierung, die nicht aus Feindseligkeit gegen die Kirche entstanden waren, sondern aus dem Wunsch, eine Streitfrage zu ordnen, wurden von dem Großen Rat angenommen und von vielen Evangelischen gutgeheißen, namentlich von 17 Pastoren der Nationalkirche, die den Augenblick herbeiwünschten, wo ihre Kirche vollständig frei in ihren Bewegungen und nicht mehr von der Regierung und besonders von dem Großen Rat abhängig sein würde, in welchem eine große Anzahl Katholiken und Freisinnige ihren Sitz hatten. Das Stichwort für die 17 Pastoren, die sich für die Trennung erklärten, war: „Die evangelische Kirche der Evangelischen!" Die 1899 von dem Pastor Frank Thomas und dem Professor Gaston ¶ Frommel gegründete „association chrétienne évangélique" hatte neben der Evangelisationsaufgabe auch die Vorbereitung der Gründung einer selbständigen Kirche und der Trennung vom Staat aufgenommen und durch ihre Arbeit viele für den Gedanken gewonnen. So wurde das Gesetz den 30. Juni 1907 durch eine Majorität von 800 Stimmen angenommen und ist seit dem 1. Januar 1909 in Kraft getreten. Gleichzeitig ist eine neue Verfassung für die evangelische Nationalkirche angenommen worden, welche von einer „Constituante", d. h. einer zu diesem Zwecke von den Evangelischen des Landes berufenen gesetzgebenden Versammlung verfaßt worden ist. Die neue Verfassung ist durch die Abstimmung vom 27. September 1908 angenommen worden. Den Arbeiten der „Constituante" sind sehr lebhafte Diskussionen vorangegangen — manchmal hätte man fürchten können, daß der G.er Protestantismus sich in mehrere Kirchen spalten würde. Aber schließlich ist die Einigkeit durch gegenseitiges Nachgeben erhalten worden; den verschiedenen Parteien, in welche die G.er Protestanten zerfallen, wurde versichert, daß sie auch fernerhin eine vollständige Freiheit in der wiedererrichteten Kirche genießen sollten. Als Grundlage der neuen Kirche wurde folgendes Votum angenommen: Die nationale evangelische Kirche erkennt als ihr einziges Oberhaupt Jesum Christum, den Heiland der Menschen, an, und nimmt zur Grundlage ihrer Lehre die Bibel, die sie frei im Lichte des christlichen Gewissens und der Wissenschaft auslegt. Sie öffnet allen Evangelischen von G. ihre Türen, ohne von ihnen ein Glaubensbekenntnis zu fordern; ihr Zweck ist, sie zu gruppieren und sie in Hinsicht ihrer religiösen und moralischen Entwicklung zu vereinen. — Die evangelische theologische Fakultät auf der G.er Universität ist durch das Gesetz der Trennung nicht abgeschafft worden, aber der Zugang zum Amt in der neuen Kirche ist auch geprüften Theologen anderer Fakultäten eröffnet worden. Die Pastoren werden aus einer Zentralkasse besoldet, die durch die Einkünfte der Kirchengüter und die jährlichen Gaben der Mitglieder gespeist wird. Mitglieder der nationalen protestantischen Kirche in G. sind alle diejenigen,

die sich als Anhänger derselben betrachten. Wähler sind alle diejenigen, deren Wunsch es ist, in der Wählerliste aufgezeichnet zu werden. Von jetzt an findet ein Unterschied zwischen den politischen und geistlichen Abstimmungen statt, was einen wirklichen Fortschritt bedeutet. Der Religionsunterricht, der in den Schulgebäuden auf Kosten der Kirche von den Geistlichen gegeben wurde, ist beibehalten worden. Die Geistlichen, die im Amt sind, beziehen noch für 10 Jahre vom 31. Dez. 1908 an $^2/_3$ ihres Gehaltes vom Staat und sodann eine Pension bis an ihr Lebensende. Gegenwärtig gehört die Einwohnerzahl des G.er Kantons überwiegend dem katholischen Glauben an. Dabei ist aber zu bemerken, daß die Mehrzahl der Schweizer Bevölkerung evangelisch ist; auf eine Bevölkerung von ungefähr 150 000 Seelen, kommen mehr als 60 000 Fremde, von denen $^4/_5$ katholisch sind. — G. ist heute noch die vorgerückteste Festung des Protestantismus in Welschland; aber es hat einen großen Kampf zu bestehen, um in dem Volksgeist und den Sitten das Uebergewicht des protestantischen Geistes und Einflusses aufrecht zu halten. Die Kirche und die Universität feierten am 10. Juli des Jahres 1909 den 400jährigen Geburtstag des Mannes, der aus G. das protestantische Rom gemacht hat. Möge G. seines Wappenspruches sich erinnern „Licht aus Finsternis" (Post tenebras lux); möge es in Zukunft das bleiben, was es in der Vergangenheit war: eine Wahlstatt der Gerechtigkeit und der Freiheit, ein Herd des Lichtes und des geistigen Lebens.

H. Heyer: L'Eglise de Genève, 1909; — E. Choisy: La théocratie à Genève au temps de Calvin, 1897; — Ders.: L'Etat chrétien à Genève au temps de Théodore de Bèze, 1902; — Ch. Borgeaud: l'Académie de Calvin, 1900; — H. v. d. Goltz: Die reformierte Kirche G.s im 19. Jhd., 1862; — K. Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche, 1908, S. 387. 390 ff; — Adolf Keller: Die Trennung von Kirche und Staat in G. (ChrW 1907, S. 742 ff); — Ders.: Die neue Kirchenorganisation in G. (ChrW 1908, S. 518 ff. 1028 ff). **Choisy.**

Gengenbach, Pamphilus, ungefähr 1503—1523 Bürger, Buchdrucker und Schriftsteller in Basel, „der erste deutsche Dramatiker des 16. Jhd.s", verfaßte und druckte Meisterlieder, historische Gedichte, Volksbüchlein, Schauspiele. 1521 wandte er sich, wohl von ¶ Eberlin von Günzburg, dessen „15 Bundsgenossen" er druckte, angeregt, der Reformation zu; seine „Totenfresser" geißeln die Geistlichen, die von den Totenmessen Unterhalt und Wohlleben gewinnen; die „Novella" 1523 verspottet ¶ Murner; aber auch schon die Fastnachtsspiele „Die 10 Alter" 1514, „Die Gouchmat" 1515, „Der Nollhart" 1517, atmen reformatorischen Geist. Bei mehreren Stücken ist unsicher, ob G. sie verfaßt oder nur gedruckt hat.

GG² II, S. 146—148; — K. Goedeke: P. G., 1856; — H. Holstein: Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur, 1886, S. 166 ff; — S. Singer: Die Werke des P. G. (Ztschr. für deutsches Altertum und deutsche Literatur 45, 1901, S. 153—176); — H. König: P. G. als Verfasser der Totenfresser und der Novella (Ztschr. f. deutsche Philologie 37, 1905, S. 40—65. 207—252); — Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, herausgeg. v. O. Clemen, Bd. I, 1907, S. 213 ff; Bd. III, 1909, S. 7 ff. **O. Clemen.**

Genie ¶ Doppelte Moral, 2.

Gennadius, 1. von Massilia, Presbyter (um 492), semipelagianischer Richtung, ist der Fortsetzer von ¶ Hieronymus' Biographien berühmter Männer. Sonst scheint von seinen zahlreichen Schriften nur ein „Die kirchlichen Lehren" betiteltes Buch erhalten zu sein.

Ausgabe von De viris illustribus von C. A. Bernoulli 1895 (Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften, h. v. Gustav Krüger, Heft 11); — RE³ VI, S. 513 f. **Windisch.**

2. G. II von Konstantinopel (1453—1459), der erste Patriarch unter türkischer Herrschaft (¶ Byzanz: II, 2). G. hieß als Laie Georgios Scholarios, geb. um 1400 in Konstantinopel, früh als Gelehrter berühmt, sodaß Kaiser Johannes VII Paläologus ihn als Rat an seinen Hof zog. Er nahm als Unionsfreund an dem Unionskonzil zu Florenz (1439; ¶ Unionsbestrebungen, katholische) teil, da er durch Union mit Rom die abendländische Hilfe gegen die Türken zu gewinnen hoffte. Als diese politischen Hoffnungen sich nicht erfüllten und die Scheinunion von Rom nur zu eignem Vorteil ausgenutzt zu werden drohte, wurde er ein so scharfer Gegner der Union, daß ältere Forscher zwei Personen, namens G., annehmen zu müssen glaubten, einen Unionsfreund und einen Unionsfeind, da man sich den Wandel nicht erklären zu können glaubte. Aber der politische Wandel erklärt den kirchenpolitischen Wechsel G.s vollständig. G. zog sich, mit dem immer noch auf Rom rechnenden Hof zerfallen, in das Kloster Pantokrator zu Konstantinopel zurück und wurde von dort aus 1453 einstimmig auf den Patriarchenstuhl berufen, obwohl er gar kein Geistlicher war. Seit 1459 lebte er in dem Johanniskloster bei Serrä in Macedonien. — Seine Ekthēsis tēs pisteōs, entstanden auf Grund einer religiös-theologischen Unterhaltung mit dem Sultan Mohamed II und auf dessen Wunsch 1453 griechisch und türkisch niedergeschrieben, gehört zu den symbolischen Hauptschriften der ¶ orthodox-anatolischen Kirche. Der Anhang Kap. 13—20 ist unecht; ebenso der sogenannte „Dialog des G.", ein Gespräch zwischen einem fragenden Türken und einem antwortenden Christen, der aber z. B. in der Lehre vom Geist (— er geht nach ihm vom Vater und vom Sohn aus —) nicht griechisch denkt und von dem echten G. abweicht.

Werke: MSG 160; — Symbole (mit Einleitung) auch bei Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, S. 11 ff. 253 ff; — RE³ VI, S. 510 ff; — KL² V, S. 290 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, (1890) 1897², S. 119 ff. — Weiteres bei ¶ Gemisthus Plethon. **Zscharnack.**

Gennari, Casimir, römischer Kurienkardinal, geb. 1839 in Maratea, Gründer und langjähriger Herausgeber des Blattes „Il monitore Ecclesiastico", 1897 Titularerzbischof von Lepanto und Assessor des hl. Offiziums, 1901 Kardinal. Er ist Präfekt der Konzilskongregation. **Küry.**

Gennezareth ¶ Genezareth.

Gennrich, Paul, evang. Theologe, geb. 1865 in Zachan (Pomm.), 1888 Prediger in Schloß Erlaa b. Wien, 1896 Priv.-Doz. in Berlin, 1899 Direktor des Predigerseminars in Dembowalonka (Westpr.), 1906 Konsistorialrat in Berlin, 1907 o. Prof. der prakt. Theologie in Breslau.

Verf. u. a.: Die Staats- und Kirchenlehre Johanns v. Salisbury, 1894; — Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes. Predigten, (1896) 1903²; — Der Kampf um die Schrift

in der deutsch-ev. Kirche des 19. Jhd.s, 1898; — Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1907; — Wiedergeburt und Heiligung mit Beziehung auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens, 1908. **Andrae.**

Genossenschaften, Religiöse, katholische (Begriff und Unterscheidung) ¶ Kongregationen usw.

Genossenschaften im Wirtschaftsleben der Gegenwart.

1. Geschichtliches: Schulze-Delitzsch'sche und Raiffeisensche G.; — 2. Wirkungskreis der G.: a) Kreditgenossenschaften; — b) Konsumvereine; — c) Einkaufs- und Verkaufsgenossenschaften; — d) Produktivgenossenschaften; — e) Baugenossenschaften; — 3. Beurteilung und Fingerzeige.

1. Das moderne Genossenschaftswesen ist aus einer Reaktion gegen den Großkapitalismus entstanden. Zuerst (in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s) wurden mannigfache Experimente bekannt und eine Flut von Schriften tauchte auf, in denen „der Zusammenschluß des Mittelstandes gegen die kapitalistische Uebermacht" gepredigt wurde, damit die Bauern, Handwerker und Arbeiter durch den Großkapitalismus nicht erdrückt würden. Aus diesen Unbestimmtheiten einer drängenden Bewegung erhoben sich die Schriften und Versuche des Kreisrichters Hermann Schulze-Delitzsch (geb. am 28. August 1808 in Delitzsch, gest. am 29. April 1883). In einer 1850 veröffentlichten Schrift „Mitteilungen über gewerbliche und Arbeiter-Assoziationen" berichtete er über eine neue G.sart und drei Jahre später über 12 Assoziationen, die er in Delitzsch, Eilenburg und Bitterfeld errichtet hatte. Alle seine Schriften hatten einen nüchternen und praktischen Charakter. Aus den Schöpfungen Schulze-Delitzschs traten sehr bald die Kredit-G.en in den Vordergrund, die er 1855 in seinem berühmten Werke „Vorschuß- und Kreditvereine als Volksbanken" beschrieben hat. Sein Grundgedanke war, man müsse der kapitalistischen Macht als ein notwendiges Gegengewicht die „Personalmacht der vereinigten Kleingewerbetreibenden" gegenüber stellen. Diese Personalmacht solle darauf beruhen, daß Männer des Mittelstandes, die einander kannten und vertrauten, auch für einander hafteten und so die Vorteile für ihre Gemeinschaft erwarben, über die sonst nur das große Kapital verfügte. Um das „persönliche Moment" zu sichern, verlangte Sch.-D. (und das gehört zum Wesen der modernen G.), daß die G.en Vereine sein sollten „von nicht geschlossener Mitgliederzahl"; ferner verlangte er als wirksamstes Mittel die Betonung der Gegenseitigkeit, „die Förderung des Erwerbes und der Wirtschaft ihrer Mitglieder mittels gemeinschaftlichen Geschäftsbetriebes". Assoziationen hatte Sch.-D. seine neuen Schöpfungen genannt. Der Kongreß der Deutschen Volkswirte aber, der sich lebhaft mit ihnen beschäftigte, gab den neuen Assoziationen den alten guten deutschen Namen „Genossenschaften" (2. Kongreß Deutscher Volkswirte 1859), und dieser Name ist beibehalten worden, um die Personalorganisationen im Gegensatz zu den rein kapitalistischen Organisationen zu bezeichnen.

Während die G.en Sch.-D.s heranwuchsen und Nachahmung fanden, waren in den 60er Jahren in Heddesdorf und Umgebung sogen. „Darlehenskassenvereine" entstanden, die von den Prinzipien Sch.-D.s in augenfälliger Weise abwichen. Ihr Schöpfer war Friedrich Wilhelm Raiffeisen (geb. 30. März 1818 zu Hamm, gest. 11. März 1888 zu Heddesdorf). Beide G.sarten, sowohl die Sch.D.schen wie die Raiffeisenschen haben sich seitdem nebeneinander zu gewaltigen wirtschaftlichen und sozialen Mächten entwickelt. Trotz mancher gemeinsamer Züge stehen sie einander gegenüber und bekämpfen sich. Die Vertreter des Raiffeisensystems behaupten, das „persönliche Moment" besser zu wahren, als die Sch.-D.sche G., indem sie streng daran festhalten, daß der Wirkungskreis einer G. eng begrenzt sein soll, ja daß die Mitglieder sich gegenseitig kennen. Dieses sogen. „Lokalisierungsprinzip" Raiffeisens gewährt den Vorzug, daß sich die G.en den ländlichen Gemeinden eng anschließen, die Nachteile hingegen sind: erstens fehlt es dieser Masse kleinster Banken häufig an einem kundigen und fähigen Leiter, zweitens ist es außerordentlich schwierig, die Mängel schwacher Einzel-G.en zu einheitlicher Arbeit zusammenzufassen. Im Gegensatze hierzu verlangt Sch.-D.: der Bezirk einer G. soll groß genug sein, um ein reguläres Bankgeschäft entwickeln zu können und eine G. solle nur da gegründet werden, wo man die Sicherheit habe, dauernd eine banktechnische Verwaltung zu führen, d. h. im allgemeinen in den Städten. — Es ist nun nicht nur völlig müßig, sondern sogar ein grobes Mißverständnis, wenn man darüber disputiert, ob das Sch.-D.-System oder das Raiffeisen-System das beste sei. Jedes von beiden Systemen entspricht ganz besonderen und dringenden Bedürfnissen. Die Sch.-D.sche G. ist die gewerbliche G., die auf die Landwirtschaft nur soweit übergreift, wie städtischer Handel und städtisches Gewerbe sich auf das Land erstrecken. Die Raiffeisen-G. hingegen ist „die wirtschaftliche Dorfeinheit", die in ihrer Existenz unabhängig von der Willkür der jeweiligen Individuen gedacht wird. Wie nach echt bäuerlicher Auffassung nicht der ¶ Bauer das Subjekt ist, sondern der Bauernhof, die Familie, so hier nicht die Mitglieder des Vereins, sondern der Verein, das Dorf. Das ist unzweifelhaft die psychologisch tiefste und richtigste Auffassung des ländlichen G.swesens im Gegensatz zu dem städtischen.

2. Womit befassen sich die G.en? Was ist der Gegenstand ihres Unternehmens? Das Gesetz, das sie nach ziemlich äußerlichen Merkmalen gruppiert, kennt sieben Möglichkeiten. Die Wirklichkeit hingegen ist viel differenzierter und komplizierter, und es gibt kaum einen Teil der gewerblichen und der landwirtschaftlichen Produktion und Konsumtion, der nicht genossenschaftlich organisiert werden könnte, überdies dienen manche G.en mehreren verschiedenen Zwecken und so ist die Mannigfaltigkeit kaum zu übersehen. Aus der Menge jedoch heben sich einige besonders bedeutende Gruppen hervor. a) die Kreditgenossenschaften, b) die Konsumvereine, c) die Ein- und Verkaufs-G.en, d) die Produktiv-G.en und e) die Bau-G.en.

2. a) Die Stärke des deutschen G.swesens ruht in der Entwicklung der Kreditvereine, worin wir alle anderen Länder weit übertreffen. Unter den 27 000 G.en im Deutschen Reiche sind etwa 17 000 Kredit-G.en mit fast 2½ Millionen Mitgliedern und etwa 4 Milliarden Mark Kapital, das jährlich um ca. 200 Millionen Mark wächst. Eine Menschenmacht und -Kapital, mit

der in jeder Hinsicht gerechnet werden muß und die sozialpolitisch und wirtschaftlich sehr viel bedeutet. Die Bekämpfung des Wuchers und die Gewöhnung der breiten Mittelschichten an eine geordnete Geld- und Kreditwirtschaft verdankt Deutschland im wesentlichen den Kredit-G.en. Von ihrer gesunden Entwicklung wird die Lage der deutschen Bevölkerung zum großen Teil abhängen, denn die Kreditvereine heben immerfort neue Menschen aus dem Proletariat in den Mittelstand empor und machen den Mittelstand widerstandsfähig gegen die Erschütterung des großen Geldmarktes. Sie geben der Bevölkerung wirtschaftliche Kraft und Selbstbewußtsein und gehören zu den stärksten moralischen Mächten, die heute im Deutschen Reiche wirksam sind.

2. b) Auf die Kredit-G.en folgen nach ihrer Bedeutung (Verbreitung und Mitgliederzahl) die Konsumvereine, die heute neben den großen wirtschaftlichen Verbänden Deutschlands eine schnell emporsteigende Macht bilden. Die Konsumvereine streben danach, möglichst viele Mitglieder zu sammeln, denen sie die Bedarfsgegenstände durch Massenproduktion und Masseneinkauf beschaffen. Damit entstehen schwierige und scheinbar unlösbare Probleme. Denn der produzierende städtische Mittelstand, der sich zum Teil auf die Kredit-G.en Sch.-D. stützte, sieht in den „Käuferorganisationen" gefährliche Gegner, die mit eigenen Verkaufsstellen und eigenen Fabrikbetrieben konkurrierend in die Sphäre des städtischen Handels eingreifen. Solange die Konsum-G.en verhältnismäßig klein waren, und in der Hauptsache aus Beamten und Rentnern bestanden, ließ sich die Kluft noch einigermaßen überbrücken. Jedoch plötzlich in den 80er Jahren begannen auch die Arbeiter den Konsumvereinen beizutreten, und eigene Konsumvereine zu begründen. Es war das eine noch zu wenig beachtete Reflexwirkung des Sozialistengesetzes, denn viele Arbeiterführer, die durch das Sozialistengesetz von der politischen Arbeit ausgeschlossen waren, widmeten plötzlich ihre Kräfte dem Konsumverein. Noch wenige Jahre vorher galt die Beteiligung der Arbeiter an Konsumvereinen als eine „Spielerei", die dem historischen Gedanken Karl Marx widerspreche. Jetzt auf einmal erkannte man, welche gewaltige Macht die Arbeiter als organisierte Käufer gewinnen konnten, und in gleichem Schritt mit den Arbeitergewerkvereinen wuchsen nun die Konsumvereine der Arbeiter empor, geleitet von Sozialdemokraten, beherrscht von sozialistischen Gedanken und Hoffnungen, getragen durch die Macht der Massen. Vergebens riefen die bedrohten Händler die Staatshilfe gegen die Konsumvereine auf. Zwar wurden in das G.sgesetz von 1889 ausdrücklich Bestimmungen aufgenommen, die den Geschäftsbereich der Konsumvereine beschränken sollten; um den Verkauf an Nichtmitglieder zu verhindern, wurden 1896 besondere Strafbestimmungen eingeführt, und Maßregeln wurden gefordert (Sondersteuern), um die Entwicklung der Konsumvereine zu hemmen. Jedoch trotz aller Maßregeln und Chikanen wuchsen die Konsumvereine schnell empor und schlossen sich 1902 zu einem eigenen „Zentralverband deutscher Konsumvereine" zusammen, geführt von Männern, die der Sozialdemokratie angehören und die den proletarischen Charakter der organisierten Käufer bewußt betonen, im Gegensatz zu den Sch.-D. G.en den „Organisationen des Kleinkapitalismus". Darin liegt allerdings eine Gefahr; die Schwäche des deutschen G.swesens ist zweifellos dieser Konflikt zwischen den Konsumvereinen und der „bürgerlichen" G.! Der tiefe Riß, der in Deutschland zwischen Arbeiterschaft und Bürgertum klafft, wird, wie es scheint, der deutschen G.sbewegung noch viel zu schaffen machen. Wir dürfen nicht vergessen, daß in anderen Ländern, so insbesondere in England, die genossenschaftliche Macht gerade darauf beruht, daß die Konsumvereine eine breite Grundlage bilden, auf der das ganze G.swesen ruhen kann, bei uns hingegen stehen die Konsumvereine, die zu 75% in den Händen der Sozialdemokratie sind, den übrigen G.en fremd, ja feindselig gegenüber, und indem sie zu einer wirtschaftlichen Großmacht heranwachsen, bereiten sich Probleme vor, von denen man in anderen Ländern nichts weiß.

2. c) Die landwirtschaftlichen Ein- und Verkaufs-G.en, die heute schon in Deutschland einen beträchtlichen Teil des Marktes beherrschen, befinden sich doch noch in den Anfängen und haben, wenn nicht alles täuscht, eine große Zukunft. Ihre starke Entwicklung setzte erst Ende der 90er Jahre ein, d. h. erst als die Kredit-G.en einigermaßen befestigt waren und als der Preußische Staat in der Preußischen Zentral-Genossenschaftskasse den landwirtschaftlichen Vereinen eine starke finanzielle Stütze bot (seit 1895). Um sich von ihrer heutigen Bedeutung und von ihren Zukunftsaussichten eine Vorstellung zu machen, muß man in Betracht ziehen, daß die deutsche Landwirtschaft jährlich für etwa 200 Millionen Mark Bedarfsartikel genossenschaftlich einkauft. Da nun der Gesamtbedarf der deutschen Landwirtschaft auf etwa 1300 Millionen Mark zu schätzen ist, bietet sich offenbar noch ein weiter Spielraum; die schnelle und energische Entwicklung dieser G.en läßt keinen Zweifel, daß man im Begriffe ist, diese Möglichkeiten auszunutzen. — Der Verkauf ländlicher Produkte hingegen hat mit sehr großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Bis jetzt hat nur der genossenschaftliche Getreideverkauf einen großen Umfang angenommen, und man schätzt die jährlich genossenschaftlich verkauften Mengen auf 100 Millionen Mark. Hingegen steht der genossenschaftliche Absatz anderer Produkte, insbesondere die Viehverwertung, weit hinter den Erfolgen zurück, die man anderswo, ganz besonders in Dänemark, erzielt. Dänemarks Landwirtschaft ist durch die genossenschaftliche Organisation des Absatzes aus einer unglückseligen und scheinbar hoffnungslosen Lage hoch emporgewachsen, und die Produkte Dänemarks stehen auf dem englischen Markte an erster Stelle. Hier gibt es für die deutsche Landwirtschaft noch unbenutzte Möglichkeiten der genossenschaftlichen Arbeit.

2. d) Unter den Produktiv-G.en, von denen man im Beginn der genossenschaftlichen Bewegung so viel erhoffte, haben sich in Deutschland nur die Meierei-G.en stark entwickelt. Diese allerdings bewähren sich vorzüglich, wie schon ihre große Verbreitung beweist (es gibt in Deutschland über 3000 Meierei-G.en mit fast $\frac{1}{3}$ Millionen Mitglieder). Ihre Aufgabe ist die

Verarbeitung der Milch zu Butter und Käse, und häufig schließt sich daran auch der Milchverkauf, insbesondere da, wo es sich um die Versorgung von Großstädten handelt (Berliner Milchzentrale, Hannoversche Milchverwertungsvereine usw.).

2. e) Die moderne Bau-G. ist aus Darlehnsvereinen entstanden, welche ihren Mitgliedern Kredit zum Bau eines Hauses gewährten. Diese sogen. Building-Societies sind in Nordamerika in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s durch die starke Einwanderung und große Wohnungsnot hervorgerufen worden, und manche Städte verdanken den planvoll vorgehenden Darlehnsvereinen ihre Entwicklung. In der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s begann man in Deutschland Versuche zu machen, das G.swesen zur Bekämpfung der Wohnungsnot zu benutzen. Jedoch ging man anders vor als in Amerika, man begnügte sich nicht mit Vereinen, welche Darlehen zum Hausbau geben, sondern man schuf G.en, die selbst bauten oder Häuser erwarben, um sie unter Ausschluß der Spekulation zu verkaufen oder zu vermieten. Man kann nicht sagen, daß sich die hochgespannten Hoffnungen, die man an die Bau-G.en knüpfte, voll erfüllt haben; zwar gelang es, die Spekulation auszuschalten, und den Arbeitern und Handwerkern verhältnismäßig billige Wohnungen zu schaffen; aber jede wirtschaftliche Krisis, jeder Niedergang der Industrie zeigte, daß nun die G. der Minderbemittelten das Risiko tragen mußte, und so blieben Rückschläge nicht aus. Als dann in den 90er Jahren die Bodenreform-Bewegung einsetzte, wurde wiederum die Bau-G. zu einem Hauptmittel emporgehoben, jedoch bald sah man ein, daß eine G. nur unter besonders günstigen Verhältnissen das Risiko übernehmen kann, Wohnhäuser zu bauen, und daß gerade in den schwierigen Situationen der größten Wohnungsnot auf die Hilfe des Staates, der Gemeinden und gemeinnützigen Gesellschaften nicht verzichtet werden kann.

3. Deutschland hat heute nächst England und Dänemark die stärkste genossenschaftliche Bewegung, und jedes neue Jahr lehrt uns, daß wir noch lange nicht den Sättigungsgrad erreicht haben. Welche Vorteile diese Entwicklung bringt, ist im Vorhergehenden dargestellt, aber man darf auch nicht vergessen, daß die Schnelligkeit und Wucht der Bewegung Gefahren in sich trägt. Insbesondere zeigt sich immer deutlicher, daß an fähigen und unterrichteten Männern, die über das Kreditwesen orientiert sind, und die den freudigen Willen haben, am G.swesen mitzuarbeiten, Mangel herrscht. Die katholische Geistlichkeit hat das mit scharfem, sozialen und politischen Verständnis erkannt, und stärkt ihre Macht dadurch, daß die Pfarrer als Vorsitzende oder Aufsichtsratsmitglieder der G.en an der wirtschaftlichen Erziehung ihrer Gemeinden mitarbeiten. Es ist durchaus notwendig — wenn man vermeiden will, daß sich aus dem G.swesen Deutschlands eine „katholische Macht" entwickelt — auch von der anderen Seite Lehrer und Geistliche in höherem Maße, als das bisher geschehen ist, heranzuziehen. Lehrer und Geistliche, die enger als jeder andere Beruf mit den Volksmassen Fühlung haben, müssen, wenn sie ihre Arbeit recht auffassen, an der genossenschaftlichen Arbeit als Führer teilnehmen. Das ist keineswegs so schwer, wie der Fernstehende glaubt. Auskunft und praktische Anleitung erhält man von dem Leiter jedes örtlichen Verbandes, und der Schreiber dieser Zeilen ist gern bereit, Anfragen zu beantworten. Die drei großen Zentralverbände sind: 1. Allgemeiner Verband der Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften (System Schulze-Delitzsch). Verbandsanwalt Dr. Hans Crüger, Charlottenburg-Berlin; 2. Reichsverband der deutschen landwirtschaftlichen Genossenschaften (System Raiffeisen), Berlin; 3. Zentralverband deutscher Konsumvereine. — Die Bureaus der Verbände geben in genossenschaftlichen Fragen Auskunft.

Hermann Schulze-Delitzsch: Vorschuß- und Kreditvereine als Volksbanken von Schulze-Delitzsch (7. Aufl. von Hans Crüger), 1904[7]; — Hans Crüger: Gesetz, betreffend Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften mit Kommentar, 1906[5]; — Art. „Baugenossenschaften", „Erwerbs"- und „Wirtschaftsgenossenschaften", „Konsumvereine" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften; — J. Wernicke: Kapitalismus und Mittelstandspolitik, 1907; — Max Grabein: Wirtschaftliche und soziale Bedeutung der ländlichen Genossenschaften in Deutschland, 1908; — Zeitschriften: Blätter für Genossenschaftswesen (System Schulze-Delitzsch); — Der Raiffeisen-Bote; — Konsumgenossenschaftliche Rundschau. — Ganz besonders wichtig sind die jährlich erscheinenden Protokolle der Verbandstage und die Jahrbücher der Zentralverbände. **Bernhard.**

Genovefa. Unter dem Namen der G. ist in Deutschland vornehmlich bekannt und wirklich volkstümlich die Pfalzgräfin G. von Brabant, die, angeblich im 8. Jhd. lebend, zur Zeit der Abwesenheit ihres Gemahls, des Pfalzgrafen Siegfried, von dessen Haushofmeister Golo zur Untreue verführt werden soll, und als sie standhaft bleibt, zwar nicht, wie Golo will, ertränkt wird, wohl aber mit ihrem neugeborenen Kind zusammen in der Einöde und Verborgenheit des Ardennenwaldes leben muß, bis ihr Gemahl, von einer Hirschkuh geleitet, sie wiederfindet und ihre Treue erkennt. Ihre Legende ist spätmittelalterlich, ihre Verehrung von der Kirche offiziell nicht anerkannt. — Vielmehr ist die von der Kirche gefeierte G. französischer Herkunft. Ihre in ihrem historischen Wert umstrittene Legende erzählt, wie sie 422 zu Nanterre bei Paris geboren, sich schon als Kind durch außergewöhnliche Heiligkeit auszeichnet, mit etwa 15 Jahren in Paris den Schleier nimmt, und bei dem Hunneneinfall des Attila sowohl den Untergang der Feinde vorhersagt, als das von der Hungersnot bedrängte Paris zusammen mit seinen Nachbarstädten durch wunderbare Verproviantierung rettet. Paris feiert sie darum als seine Schutzpatronin.

RE[3] VI, S. 514 ff; — KL[2] V, S. 295 ff; — KHL I, S. 1639. **Loeschcke.**

Genovefaner, Augustiner-¶Chorherren-Kongregation, auch „französische Kongregation" genannt; sie entstand, indem sich der Reform, die Charles Faure († 1644) auf Veranlassung des Kardinals de la Rochefoucauld 1634 in dem (angeblich 1059 gegründeten) Stifte von der hl. ¶Genovefa in Paris durchführte, alsbald 15 andere Klöster und 1646 auf Veranlassung Innocenz' X auch die 1201 gegründete Kongregation von Val-des-Écoliers (Vallis scholarium; vgl. KL[2] XII, Sp. 569 f) anschlossen. In ihrer Blütezeit im 18. Jhd. umfaßte die Kongregation 77 Abteien und 12 (? 28) Priorate in Frankreich, sowie 3 Abteien und 3 Priorate in den Nieder-

landen; sie zeichnete sich durch wissenschaftlichen Eifer aus; seit Mitte 17. Jhd.s wurde der Kanzler der Pariser Universität stets aus dem dortigen Stift gewählt. Die G. sind in der Revolution untergegangen; ihre reiche Bibliothek (mit 7000 Handschriften) wurde 1790 Nationaleigentum und besteht noch, seit 1850 in neuem Gebäude, seit 1903 mit besonderer Abteilung „Bibliothèque Scandinave".

RE³ VI, S. 516 f; — Heimbucher² II, 48 f; — Féret: L'Abbaye de Ste-Geneviève et la Congrég. de France, 2 Bde., 1883.

Genovefanerinnen, nach der hl. ¶ Genovefa benannte französische Frauenkongregation für Armen- und Krankenpflege wie Mädchenunterricht, gegründet 1636 zu Paris von Franziska de Blosset († 1642), einer eifrigen Mitarbeiterin des hl. ¶ Vincentius von Paul. Die G. wurden 1665 mit der wesensverwandten Genossenschaft der „Töchter der hl. Familie" vereinigt, die 1660 von Marie Miramion († 1696) begründet worden war; letztere wurde Superiorin der vereinigten Kongregation, die dann nach ihr den Namen Miramionen führte. Sie ging in der Revolution unter, ist aber seit 1806 zunächst in Besançon (weitere Mutterhäuser in Amiens 1817, in Lyon usw., nicht in Paris) in den Soeurs de la sainte Famille wieder aufgelebt.

RE³ VI, S. 517; — Heimbucher² III, S. 543 f; — L. Chabaud: Mad. de Miramion et la charité au 17. siècle, 1904. **Joh. Werner.**

Gentilis, Giovanni Valentino († 1566), italienischer Antitrinitarier, geb. zu Cosenza (in Kalabrien), in der dortigen Waldenserkolonie frühzeitig reformatorisch angeregt. 1556 oder 1557 ging er zu der evangelischen Italiener-Kolonie, die sich in Genf zusammengefunden hatte. Dort stieß er mit der rechtgläubigen protestantischen Kirche zum ersten Mal zusammen, wurde 1558 zu öffentlicher Bußleistung verurteilt und verließ Genf. Er hielt sich seitdem an verschiedenen französischen Orten auf (mehrfach auch in Farges bei ¶ Gribaldi), bis er 1563 nach Polen ging, dessen König Sigismund August er seine Antidota (auf Grund seiner Kirchenväter-Studien) gewidmet hatte. 1566 von dort gewichen, wurde er bald nach seiner Ankunft in der Landschaft Gex, deren Landvogt ihn schon 1561 wegen seiner gegen Calvin gerichteten Antidota verhaftet hatte, wieder gefangen gesetzt, in Bern nach peinlichem Verhör verurteilt und am 10. September 1566 enthauptet. Seine biblisch gerichtete (daher gegen die Ausdrücke Trinitas, Persona, Essentia u. a.) und subordinatianische Trinitätslehre (¶ Unitarier) hat er in seinen Annotationes in Symbolum Athanasii u. a. Schriften dargelegt.

G.s im Genfer Gefängnis geschriebene Confessio bezw. deren Protheses hat Calvin in einer besonderen Schrift (Impietas V. G. brevi scripto detecta et palam traducta) bekämpft (im Corpus Reformatorum IX, S. 361 ff); ebenso richtete Alexander ¶ Alesius gegen ihn seine Assertio doctrinae de S. Trinitate, die ¶ Beza zusammen mit eignen Thesen gegen G. und gleichartigen polemischen Schriften des Andreas ¶ Hyperius und des Johann ¶ Wigand in der Brevis Explicatio G. impietatum ac triplicis perfidiae et periurii, 1567, herausgab. — RE³ VI, S. 517 ff; — KL² V, S. 302 ff; — KHL I, S. 1640 f. — ¶ Unitarier. **Tschackert.**

Genua, italienisches Erzbistum, umfaßt 47 Gemeinden der Provinz G. und 7 von Alessandria und bildet mit den Suffraganbistümern Albenga, Bobbio, Brugnato, Chiavari (seit 1892), Savona und Noli, Tortona, Ventimiglia die Kirchenprovinz G. Die Erzdiözese zählt (1909) 471 000 Katholiken, 200 Pfarreien, 30 Vikariate, 400 Kirchen und Kapellen, 956 Welt-, 270 Ordensgeistliche, 52 Männer-, 168 Frauenklöster, ein erzbischöfliches Seminar mit 28 Professoren, ein theologisches Kolleg St. Thomas v. Aquin, eine päpstliche juristische Fakultät und ein Kleines Seminar. — Das Christentum wurde in G. noch gegen Ende des 1. Jhd.s verkündigt; als Sitz eines Bischofs ist G. sicher bezeugt gegen Ende des 3. Jhd.s. G. unterstand der Metropole ¶ Mailand und wurde erst 1133 durch Innocenz II zum Erzbistum erhoben; als Suffraganate erhielt es Mariano, Nebbio, Ajaccio, Bobbio und Brugnato, um 1200 auch das übrige Korsika. Bekannte Erzbischöfe von G. sind der Kanonist Otto (1203—39), der Dominikaner Jakobus de Voragine (1292—98), Verfasser der ¶ Legenda aurea, und der nachmalige Kardinalstaatssekretär Luigi Lambruschini (1819—30; ¶ Gregor XVI); aus G. stammen die Päpste Innocenz IV, Hadrian V und Innocenz VIII.

Semeria: Storia della metropoli de Genoa, 1843; — Fern. Ughelli: Italia sacra IV, S. 830 ff; — G. Moroni: Dizionario di erudizione ecclesiastica XXVIII, S. 268 ff; — KL² V, S. 304 ff; — Literatur bei Ul. Chevalier: Topo-Bibliographie I, S. 1277—84; — Statistik: Annuario ecclesiastico (Rom 1910), S. 457—465. **Lins.**

Genugtuung Christi ¶ Werk Christi. — Ueber Satisfaktionen ¶ Bußwesen: I u. III.

Geoffrey von Monmouth ¶ Galfried.

Geographie, biblische, ¶ Kanaan ¶ Jerusalem. Außerdem Einzelartikel über die wichtigsten sonstigen Namen.

Geologie ¶ Entwicklungslehre, 3.

Geomantik, d. h. mantische Ausdeutung der Formen der Berge, der Hügel, der Windungen der Flüsse und Bäche, der Umrisse der Häuser, Tempel, Felsen, Meere usw., ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3 b.

Georg, der heilige, der Nothelfer. Der Kult des hl. G. hat sich seit dem Ende des 4. Jhd.s vom Orient aus über die ganze christliche Kirche verbreitet und nicht nur in Armenien und Rußland große Bedeutung erlangt, sondern auch im Abendland G. zu einem wirklich populären Heiligen gemacht. Seine Legende erzählt in alter Zeit einzig von seinem unter ¶ Diocletianus erlittenen Martyrium, seit der Zeit der Kreuzzüge aber auch von seinem Drachenkampf und nähert ihn damit sagenhaften Gestalten wie Theseus und Siegfried. Seine Geschichtlichkeit ist umstritten, indem die einen ihn der Legende entsprechend für einen römischen Offizier halten, der tatsächlich unter Diocletian Blutzeuge geworden ist, die anderen hinter ihm einen Arianer G. vermuten, der einst in Alexandrien gegen ¶ Athanasius auf den Bischofsstuhl erhoben, dann aber ermordet worden ist, und die dritten Versuche der Identifikation von G. mit alten Göttergestalten wie Mithras machen.

RE³ VI, S. 538 f; — KL² V, S. 330 ff; — KHL I, S. 1643. **Loeschcke.**

Orden vom hl. Georg: 1. Augustiner-¶ Chorherren-Kongregation vom hl. Georg auf Alga (Insel bei Venedig), 1404 begründet, 1407 von Gregor XII bestätigt, umfaßte 13 Stifte, 1668 von Clemens XI aufge-

hoben. Die Konstitutionen verfaßte ihr erster Generaloberer, der hl. Laurentius Giustiniani (1381—1455, seit 1451 erster Patriarch von Venedig, asketischer Schriftsteller, 1590 heilig gesprochen). — 2. Ritterorden: a) 2 päpstliche, von Alexander VI 1492 und von Paul III 1534 gestiftet, beide im 16. Jhd. von Gregor XIII aufgehoben; — b) der österreichische, 1468 von Kaiser Friedrich III gestiftet, von Papst Paul II mit den Vorrechten des Deutschritterordens ausgestattet, ebenfalls am Ende 16. Jhd.s erloschen; — c) der bayrische Hausritterorden vom hl. G., aus der Zeit der Kreuzzüge stammend, 1729 durch Kurfürst Karl Albert (den späteren Kaiser Karl VII) erneuert und von Benedikt XIII mit den Privilegien des Deutschordens ausgezeichnet. Zweck: Verteidigung des katholischen Glaubens; seit der Reorganisation (1871) durch König Ludwig II auch Werke der Barmherzigkeit (Spitäler in Nymphenburg und Brückenau). Benedikt XIV bestimmte 1741, daß neben den Rittern aus altem katholischen Adel stets auch eine Anzahl von hohen Geistlichen als ritterbürtig aufzunehmen sei.

Zu 1: Heimbucher² II, S. 45 f; — Zu 2c: E. von Destouches: Geschichte des Kgl. bayr. Hausritterordens vom hl. G., 1890. **Joh. Werner.**

Georg, 1. der Araberbischof (um 640—724), seit 686 Bischof der arabischen Stämme am Nordostrand der arabischen Wüste, theologisch der syrisch-jakobitischen Kirche angehörend (¶ Jakobiten) — er stand Jakob von Edessa persönlich nahe und vollendete nach dessen Tode (708) dessen Hexaëmeron. — G.s Schriften sind eine der wichtigsten Quellen für unsere Kenntnis des damaligen Syriens; durch seinen ausgedehnten Briefwechsel, der auch von G.s großer Vielseitigkeit Zeugnis ablegt (Exegese, Patristik, Geschichte, Astronomie, christologische Polemik, u. a.), bildete G. einen geistigen Mittelpunkt in seiner Heimat. Philosophisch ist er an Aristoteles geschult, dessen „Organon" er zum Teil übersetzt und kommentiert hat.

Werke bei V. Ryssel: G.s des Araberbischofs Gedichte und Briefe, 1891. — Von den Briefen ist der ausführlichste der an den Presbyter Josua vom Juli 714 (deutsch mit Erläuterungen von V. Ryssel: ThStKr 1883, S. 278—371; auch separat 1883). — RE³ VI, S. 522—529 (dort weitere Literatur). **Zsch.**

2. von Polentz ¶ v. Polentz.

3. Scholarius = ¶ Gennadius, 2.

Georg, 1. von Anhalt (G. der Gottselige) ¶ Anhalt, 1.

2. von Brandenburg, Markgraf von Ansbach-Kulmbach (1484—1543), ¶ Bayern: I, 1, ¶ Joachim II.

3. II von Hessen-Darmstadt ¶ Hessen: I, 5.

4. Herzog von Sachsen (1471—1539), der Bärtige oder der Reiche zubenannt, der älteste Sohn Albrechts des Beherzten und seiner Gattin Sidonie, Tochter des Böhmenkönigs Johann Podiebrad, ursprünglich zum Geistlichen bestimmt und dementsprechend erzogen, dann aber 17 jährig von seinem Vater für die Zeit seiner Abwesenheit zum Regenten bestellt und 1500 auf den Zug gegen die aufständischen Friesen mitgenommen, auf dem Albrecht starb. Als Herrscher zeigte G. größte Tüchtigkeit und Gewissenhaftigkeit, ordnete das Gerichts- und Münzwesen, die Kanzlei und vor allem auch seinen eigenen Haushalt. Verhängnisvoll wurde sein gespanntes Verhältnis zu den ernstinischen Vettern, wozu noch seine Eifersucht auf die 1502 von Friedrich dem Weisen gegründete, ¶ Leipzig bald überstrahlende Universität ¶ Wittenberg und seine Feindseligkeit gegen die von den Ernstinern beschützte lutherische Reformation kam; sein Urteil über Luther stand fest, seitdem dieser in seiner Gegenwart auf der Leipziger Disputation 1519 (¶ Luther) für Hus und gegen das Konstanzer Konzil aufgetreten war. Dabei war G. durchaus nicht blind gegen die Schäden und Gebrechen der Kirche; dem Ablaßhandel war er feind, die päpstlichen Geldmachereien bekämpfte er, seine Kleriker und Mönche hielt er streng in Zucht. Auf dem Wormser Reichstag 1521 führte er energisch Beschwerde über die Mißstände an der Kurie und in der Hierarchie, andererseits forderte er dann aber auch im Reichsregiment rücksichtslose Durchführung des Wormser Edikts und Ausrottung der lutherischen Lehre. Nachdem er 1525 sich noch einmal bei der Niederwerfung des Thüringer Bauernaufruhrs den Ernstinern genähert hatte, entfernte er sich gänzlich von ihnen durch das im Juni 1525 zu Dessau mit ¶ Joachim I von Brandenburg, Albrecht von Mainz (¶ Albrecht, 1) und den Herzögen Erich und Heinrich von Braunschweig zur Unterdrückung des Luthertums geschlossene Bündnis. Die sogenannten Packschen Händel (¶ Deutschland: II, 1527. 1528) erweiterten die Kluft zwischen G. und ¶ Johann dem Beständigen von Sachsen und ¶ Philipp von Hessen, der 1523 G.s Tochter Christine geheiratet hatte. In seinem eigenen Lande verfolgte G. die Lutherischen mit sich steigernder Heftigkeit; aus Oschatz und Leipzig mußten 1532 und 1533 viele Evangelische auswandern; der Herzog mischte sich auch persönlich in den Federkrieg gegen Luther, den er sonst hauptsächlich ¶ Emser, ¶ Cochläus und dem Pfarrer von Cölln bei Meißen, Franziskus Arnoldi, überließ. Luthers Gegenschriften, besonders „Von heimlichen und gestohlenen Briefen" 1529 und „Wider den Meuchler zu Dresden" 1531 waren freilich von fast noch größerer Leidenschaftlichkeit und Ungerechtigkeit. Dabei suchte G. nach wie vor die Kirche seines Landes im Anschluß an die Tradition zu reformieren, sorgte z. B. auch für eine verständige Verwendung der Einkünfte der eingehenden Klöster. — Durch den kinderlosen Tod seiner Söhne Johann (1537) und Friedrich (1539) — sein geliebtes Weib Barbara, eine Tochter Kasimirs IV von Polen, war schon 1534 gestorben — wurde sein Bruder Heinrich, der 1505 die Aemter Freiberg und Wolkenstein erhalten und seit 1536 hier die Reformation eingeführt hatte, 1537 auch dem Schmalkaldischen Bunde beigetreten war, sein nächster Erbe. Mitten in Anstrengungen um Abwendung von dessen Nachfolge starb G. am 17. April 1539. Im Meißener Dom wurde er beigesetzt.

RE³ VI, S. 529 ff; — ADB VIII, S. 684—687; — Heinrich Freih. v. Welck: G. der Bärtige, Herzog von Sachsen, 1899; — Felician Geß: Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog G.s von Sachsen I: 1517—1524, 1905; — Weimarer Lutherausgabe XXX 2, 1909, S. 1 ff; XXX 3, 1910. **O. Clemen.**

George, Johann Friedrich Leopold (1811—1873), studierte in Berlin Theologie, wandte sich aber aus Gewissensnöten der Orientalistik zu und habilitierte sich 1834 an der philosophischen Fakultät zu Berlin. Aber bald

trieb ihn ¶ Schleiermachers Einfluß wieder zu den theologischen Problemen zurück. 1837 erschien, von D. Fr. ¶ Straußens Leben Jesu veranlaßt, seine Broschüre: Mythus und Sage, worin er die Möglichkeit einer Verbindung des Glaubens mit der Annahme mythischer Elemente im NT nachwies. Zunehmend wandte er sich darauf philosophischen, zum Teil auch in Verfolgung von Anregungen, die er während eines Pariser Aufenthaltes 1840 f empfangen hatte, naturwissenschaftlichen Problemen zu; er schrieb über die fünf Sinne, über Psychologie und Metaphysik, und entfaltete daneben eine reiche Tätigkeit im Schuldienst, bis er 1856 an die philosophische Fakultät nach Greifswald berufen wurde. Sein Hauptwerk ist: Die Logik als Wissenschaftslehre, 1868. Sein Name ist neuerdings wieder in der Pentateuchkritik zu Ehren gezogen worden, sofern sein Jugendwerk: Die älteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs, 1835, in gewissem Sinne eine Vorausnahme der heute in weitem Umfang zur Herrschaft gelangten sogenannten Grafschen Hypothese bedeutet (¶ Mosesbücher, 2, ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e, ¶ Graf). Seine Befangenheit in den Denkformen Hegelscher und Schleiermacherscher Philosophie war großenteils schuld daran, daß das Recht seiner Darstellung des Geschichtsverlaufes erst so spät zur Anerkennung gelangte.

ADB VIII, S. 710—712. **Bertholet.**

Georgien, von den Einheimischen Sakartwelo, von den Russen Grusinien genannt, Landschaft in Russisch-Transkaukasien, zwischen dem Großen und Kleinen Kaukasus, der Kern der heutigen Gouvernements Tiflis und Kutais; an 81 000 qkm. Die Hauptmasse der Bevölkerung (1,5 Millionen) bilden die Georgier. Mit Ausnahme von etwa 50 000 Mohammedanern und 40 000 Katholiken (mit armenischem und lateinischem Ritus) bekennen sich alle Georgier zur griechisch-orthodoxen Religion und unterstehen dem Exarchen von Grusinien und 3 Bischöfen. — Die Bewohner G.s, das bei den Alten Kolchis und Iberien hieß, standen bei ihrem Eintritt in die Geschichte unter persischer, dann makedonischer Herrschaft, von der sie sich im 3. Jhd. v. Chr. befreiten, um ein selbständiges Königreich zu gründen. Im 4. Jhd. n. Chr. kam G. unter den Einfluß des neupersischen Reichs. Das Christentum fand im 4. Jhd. Eingang durch Missionare aus Byzanz (vgl. A. Palmieri in: „Oriens christianus“, 1902 und 1903); die Kirche G.s war daher bis zum 11. Jhd. dem Patriarchen von Antiochia unterstellt. Erst damals erhielt der Katholikos von G. in den Grenzen des Reichs die Vorrechte und Autorität der orientalischen Patriarchen. Um sich dem persischen Einfluß zu entziehen, erkannte G. wiederholt die Oberhoheit von Byzanz an. Unter dem armenischen Hause der Bagratiden erlebte das Reich seine höchste Blüte, besonders unter David dem Erneuerer (1089—1125) und der Königin Tamara (1184—1212). Das Schisma zwischen Byzanz und Rom fand in G. erst im 13. Jhd. Eingang, ohne jedoch voll zur Anerkennung zu kommen; noch 1223 erkannte die Königin den Primat des Papstes an, 1240 wurde ein Dominikanerkloster in Tiflis gegründet, die Franziskaner in G. eingeführt und 1328 von Johann XXII das Bistum Smyrna auf Tiflis übertragen (13 lateinische Bischöfe bis 1493 nachweisbar). — Ende des 14. Jhd.s erlag G. dem Einfall der Mongolen unter Timur, deren Joch erst nach Timurs Tod abgeschüttelt werden konnte. Innere Streitigkeiten und die 1424 erfolgende Teilung in die 3 Königreiche Kartelien, Kachetien und Imeretien schwächten die Widerstandskraft des Volkes gegenüber den neu entstandenen Reichen der Perser und Türken; ein Teil der Georgier nahm damals den Islam an. Die Berührung mit dem Abendland, besonders mit italienischen Missionaren (Theatiner seit 1626 im östlichen G., Kapuziner seit 1663 in Tiflis) und den Russen und die Tätigkeit mehrerer einheimischer Fürsten und Bischöfe führten im 18. Jhd. zur nationalen Wiedergeburt. Um gegenüber dem Ansturm des Islam den Glauben zu retten, unterwarf sich G. freiwillig dem russischen Reich: Heraklius II von Kartelien und Kachetien stellte sich 1783 durch Vertrag mit Katharina II unter russischen Schutz, sein Nachfolger Georg XIII trat 1801 sein Land förmlich ab; die übrigen georgischen Stämme erkannten bis 1878 die russische Herrschaft, zum Teil erst nach blutigen Kämpfen, an. Obwohl im Vertrag von 1783 Rußland den Katholikos als Oberhaupt der georgischen Kirche anerkannt hatte, wurde doch 1810 der letzte Katholikos Antonius II zur Abdankung gezwungen und nach Rußland abgeführt, die meisten Klöster aufgehoben, die Exarchien auf 3 verringert; der (georgische) Metropolit von Mzcheta erhielt den Titel eines Exarchen von Grusinien, wurde aber schon 1817 gezwungen zu entsagen. Seither werden nur Russen zu Inhabern des Exarchates und der Bischofsstühle erhoben und wird die Russifizierung der georgischen Kirche und Schule, auch die Verdrängung der heimischen Sprache und Liturgie von Rußland trotz aller Proteste des Volkes rücksichtslos durchgeführt.

F. Brosset: Voyage archéologique en Transcaucasie, St. Petersburg 1849—50; — Ders: Historie de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX. siècle, St. Petersburg 1875 (dazu: Additions et Eclaircissements, ebenda 1864); — O. Wardrop: The Kingdom of Georgia, 1888; — Arthur Leist: G., Natur, Sitten und Bewohner, 1885; — Ders.: Das georgische Volk, 1903; — Die georgische Kirche und der Russifikationsprozeß im Kaukasus (Historisch-Politische Blätter 139, 1907, S. 81—103; reiche Literaturangaben); — Ein französisches Werk von Mich. Tamarati über die georgische Kirche in Vorbereitung. — Vergl. auch die Werke über den Kaukasus von G. Merzbacher, 2 Bde., 1901; M. v. Déchy, 3 Bde., 1905—07. **Lins.**

Gerardus, der Heilige, = ¶ Gerhard von Brogne.

Gerberon, Gabriel (1628—1711), geboren zu St. Calais, seit 1649 Mauriner (Abtei St. Melaine zu Rennes), im Dienste des Ordens an verschiedenen Orten (1666—1672 in St. Germain-des-Prés), Lehrer der Theologie und Philosophie, wurde, obwohl schon lange, wegen seiner antischolastischen, jansenistischen Lehrweise (¶ Jansenismus) verdächtigt und daher streng beaufsichtigt, 1675 Subprior von Corbie, von wo er aber, wegen seiner Haltung im Regalienstreit beim König angeschwärzt (G. war gegen das Jus regale, ¶ Kirchenhoheit), 1682 nach Holland fliehen mußte. Er lebte erst in Delft und Rotterdam, seit 1690 in Brüssel, mit Quesnel (¶ Jansenismus) eng verbunden, wurde aber 1703 vom Erzbischof von Mecheln verhaftet und an Frankreich ausgeliefert; nach einigen Jahren der Gefangenschaft

(in Amiens und Vincennes) freigelassen, lebte er zurückgezogen in St. Denis; seine Irrtümer hatte er nur zwangsweise widerrufen.

Aus seinen patristischen Arbeiten sei die Ausgabe des Marius Merkator (1673) und des Anselm (1675) genannt; 1676 gab er von Michael ¶ Bajus Opera heraus. Unter seinen zahlreichen meist pseudonymen Schriften (verzeichnet bei Tassin: Histoire literaire de St. Maur, Deutsche Ausgabe Bd. I, 1773, S. 524) sei genannt: Miroir de la piété chrétienne, 1676; — Histoire générale du Jansénisme, 3 Bde., 1700; — Die antiprotestantische Défense de l'église romaine contre les calomnies des protestants, 1680—81; — RE^3 VI, S. 543 ff; — KL^2 V, S. 350 ff. **Zsch.**

Gerbert, 1. v. Reims ¶ Silvester II.

2. Martin (1720—1793), Freiherr von Hornau, geb. zu Horb am Neckar, trat 1736 in die Benediktiner-Abtei St. Blasien im südlichen Schwarzwald ein, deren Abt bezw. Fürstabt er 1764 wurde. Er hat nicht nur das 1768 abgebrannte Kloster wieder aufgebaut, sondern es vor allem durch seine wissenschaftlichen Bestrebungen (Plan einer Germania sacra, u. a.) zur höchsten Blüte erhoben. G. war schon vor seiner Abtwahl wissenschaftlich tätig gewesen und hatte als Bibliothekar von St. Blasien auf seinen drei Studienreisen nach Deutschland, Italien und Frankreich (1759—1762) auch für die Bereicherung der Klosterbibliothek gesorgt.

Unter seinen Werken ragen die achtbändige antischolastische theol. Prinzipienlehre (Principia theologiae, 1757—59) durch ihre enzyklopädische Behandlung auch der neueren theol. Lehrfächer (Geschichte, Bibelkritik, u. a.) hervor, und die musikgeschichtlichen und liturgischen Arbeiten: De cantu et musica sacra (2 Bde., 1774), Vetus liturgia alemannica (2 Bde., 1776), Monumenta veteris liturgiae alemannicae (4 Bde., 1777—79), Scriptores ecclesiastici de musica sacra (3 Bde., 1784. Neudruck 1905), die damals bahnbrechend gewirkt haben und noch heute vielfach in Ermangelung besserer Quellenwerke zu Rate gezogen werden müssen. Sein Iter alemannicum, accedit italicum et gallicum (1765. 1773^2; deutsch 1767 von J. L. Köhler) ist ein zeitgeschichtlich interessantes Reisewerk. — RE^3 VI, S. 544 f; — ADB VIII, S. 725 f; — KL^2 V, S. 353 ff (hier auch ein chronologisches Verzeichnis der Schriften G.s). **Zsch.**

Gerechtigkeit Gottes im AT und Judentum. Der Glaube an die G. Jahves (vgl. auch ¶Gericht Gottes im AT) wird im alten Israel durch allerlei entgegenstehende Gedanken aufgehalten. Es weiß von Fällen, wo Jahves Zorn auflodert, ohne daß im voraufgehenden Verhalten des Menschen ein Grund dazu vorläge. Jahve hat Lieblinge, und andererseits gibt es Menschen, an denen er weniger oder kein Wohlgefallen hat. Dahin gehören von vornherein die, die nicht zu seinem Volk gehören; ist man sich ihnen gegenüber ja doch auch nicht der gleichen sittlichen Verpflichtungen bewußt wie Israeliten gegenüber (¶Fremde und Heiden in Israel). Aber auch mit dem einzelnen Volksgenossen handelt Jahve zuweilen nach Gutdünken, wenn nicht geradezu Willkür (vgl. z. B. II Sam 15_{25} f). — Doch solche Gedanken, die im Volke wohl gang und gäbe sein mochten, konnten vor dem Urteil der Propheten nicht standhalten. Die Sünde ruft Jahves Strafe herab, gleichviel wer der sündige Täter sei; denn sie ist sittliches Unrecht, so lautet schon des Amos unerbittliches Urteil (vgl. Amos 1 f). Das Gesetz ist das Echo solchen prophetischen Glaubens an die Unbeugsamkeit von Jahves Urteilsspruch: „er sieht die Person nicht an und nimmt kein Bestechungsgeschenk" (V Mose 10_{17}). Darin äußert sich schon der unbedingte Vergeltungsglaube, von dem das ganze ¶Deuteronomium getragen ist, und dieser Glaube wurde Dogma. Man muß nur sehen, was z. B. bei Ezechiel (3_{16} ff 33_{1} ff) Jahve der Vergelter sondergleichen ist. — Im Exil erkennt man Gottes gerechte Strafe für die Sündenschuld des Volkes, die sich seit langem aufgehäuft hat (vgl. z. B. Jes 5_{16}, eine sekundäre Stelle). Aber mit dem Exil ist die Schuld auch gebüßt (Jes 40_{2}), und jetzt muß sich Jahves G. darin kundtun, daß er seinem Volke aus der Gedrücktheit der Gegenwart zum Rechte verhilft; denn wenn es Jahve gegenüber auch im Unrecht gewesen ist (vgl. z. B. Esra 9_{15}), den Heiden gegenüber ist es im Recht, und das wird Jahves G. an den Tag bringen. So fassen sie Deuterojesaja und seine Nachfolger (¶Jesaia und Jesaiabuch) in einem Sinn, daß sie fast mit Güte und ¶Gnade (I) dasselbe bedeutet (z. B. $42_{6.\,21}$ $45_{13.\,24}$ 46_{12} f 51_{4} ff; vgl. ferner z. B. Pslm 22_{32} 89_{17} 145_{7} Baruch 5_{2} Pslm 62_{13}). Gottes G. wird unmittelbar mit seinem Heil (Jes 45_{21} 51_{8} Pslm 98_{2}) und seiner Barmherzigkeit (Henoch 71_{3} Baruch 5_{9}) verbunden. Nahe verwandt werden ihr die Begriffe von Gottes Wahrhaftigkeit, in der er die alten Verheißungen wahr macht, und Gottes Treue, in der er von seinem Volke nicht läßt (vgl. z. B. Neh 9_{33} mit 9_{8}). Zephanja 3_{5} heißt Jahve sogar als der, der die Naturordnung unverbrüchlich aufrecht erhält, der Gerechte. Gottes G. wird nach dem Gesagten zu einer Eigenschaft, die vorwiegend die im engeren Sinne zu Gott Gehörigen angeht; so verleiht sie dem Sänger die Zuversicht zum Gebet: „Kraft deiner G. befreie meine Seele aus der Not" (Pslm 143_{11}; vgl. Dan 9_{16} IV Esra 8_{36}). Dagegen kann es von den Gottlosen geradezu heißen: „laß sie nicht zu deiner G. kommen" (Pslm 69_{28})! — Ein Bedeutungswandel, durch den freilich die eben genannte Bedeutung der G. Gottes nicht ganz verdrängt wird, tritt im späteren Judentum ein als eine Frucht des zunehmenden ¶Individualismus (im AT). „An Stelle der barmherzigen G. Gottes tritt vorwiegend die distributive, forensische, interesselose G. Wenn von ihr in dieser Zeit die Rede ist, so denkt man in erster Linie an den strafenden, zürnenden, verdammenden Gott, seltener an den Gott, der die Frommen belohnt" (Wilhelm Bousset: Die Religion des Judentums im nt.lichen Zeitalter, 1906^2, S. 437; vgl. Dan $9_{7.\,14}$ II Makk $9_{4.\,18}$ Pslm Salomos 2_{15} 4_{24} usw.). — Danebenher geht, etwa seit der Zeit des Deuteronomiums (vgl. 6_{25} 24_{13}), der Sprachgebrauch, wonach in objektivem Sinne Gottes G. (häufiger: G. vor Gott) das bezeichnet, was als Zusammenfassung der Forderungen Gottes an den Menschen auf die Bedeutung des sittlich-religiösen Ideales hinausläuft. Wenn z. B. der Dichter (Pslm 5_{9}) Gott bittet: „Leite mich in deiner G.", so heißt das soviel wie: in dem, was du nach dem Gesetze von mir verlangst; vgl. z. B. auch Pslm 119_{142} Jes 33_{5} usw. — ¶Gnade Gottes im AT usw.

Rudolf Smend: Lehrbuch der at.lichen Religionsgeschichte, (1893) 1899^2, S. 182 ff. 351 ff. 388—394; — Karl Marti: Geschichte der israelitischen Religion, (1886) 1907^5, S. 152 ff; — Johannes Meinhold: Die Weisheit Israels, 1908, S. 57—68; — Ludwig Couard: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der at.lichen Apokryphen und Pseudepigraphen, 1907, S. 43 f. 133. **Bertholet.**

Gerechtigkeit Gottes im NT. Es entspricht

durchaus der urchristlichen Anschauung von Gott, daß in den nt.lichen Schriften im allgemeinen sehr selten von der G. Gottes gesprochen wird (¶Gott: II. Gottesbegriff im Urchristentum). Eine wirkliche Rolle spielt dieser Begriff nur in der Theologie des Paulus; hier aber steht er in engster Beziehung zur Predigt von der sog. Rechtfertigung: im Zusammenhang mit ihr muß deshalb über „G. Gottes" gehandelt werden, ¶ Rechtfertigung im NT. **H.**

Gerechtigkeit des Menschen. (Abgesehen wird hier von der ursprünglichen und der angerechneten; dafür ¶ Rechtfertigung.)

1. Begriffsbestimmung; — 2. G. als Zustand und Idee; — 3. G. als Tugend und Pflicht; — 4. Entstehung und Erziehung der G.

1. Man darf bei der Begriffsbestimmung wohl zurückgehen auf den sprachlichen Zusammenhang mit dem Recht als Grundwort. Darnach würde gerecht so viel sein als dem Recht entsprechend oder angemessen, G. aber die Eigenschaft von Menschen und Zuständen, Verhältnissen oder Handlungen, wonach sie das den Anforderungen des Rechts Entsprechende leisten. Die G. hat sich allerdings zuweilen über das geltende ¶ Recht gestellt und dessen Kritik für sich beansprucht. „Unser deutsches Wort G. hat eine förmliche Geschichte", die einerseits von hebräischer, griechischer und lateinischer Erbschaft, andererseits von echt germanischen und wiederum modernen Zutaten zu jenem Erbgut zu berichten hätte. Der hebräische Begriff, der noch in der Bergpredigt angewendet wird, umfaßt das menschliche Gesamtverhalten, wie es dem Willen des göttlichen Gesetzgebers und Richters entspricht; sie ist keine einzelne, auch nicht eine auf das Zusammenleben mit Anderen beschränkte Tugend, sondern die einzige Tugend, die allgemeine Rechtbeschaffenheit. Auf klassisch-hellenischem Boden zeigt sich der Begriff durch Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung begrenzt, doch als Kardinaltugend für das menschliche Zusammenleben, als Grundlage der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung. Aristoteles hat die Aequivalenz und Proportionalität von Handlung und Leistung des einen und Gegenleistung des anderen Teils, also das Gesetz der Vergeltung, das bei den Hebräern zum Begriff der göttlichen G. gehört, als ihr Wesen erkannt. Die Römer verengen den ¶ Billigkeit und Moral einschließenden Begriff auf die Rechtlichkeit, die Legalität, den festen und beständigen Willen, jedem sein Recht zu gewähren, in den Schranken der Rechtsordnung zu bleiben. Ueber dieser mehr religiös oder mehr ethisch oder rein rechtlich gefaßten G. stand bei allen Völkern der Idealbegriff der G., in den Göttern angeschaut, für die Menschen normativ, einem tiefsten Postulat des Gemüts entsprechend: die Idee der ausgleichenden, allgemeinen Vergeltung, der Ausgleichung von Tugend und Glückseligkeit, von sittlicher und natürlicher Weltordnung. Der Hunger und Durst nach dieser G. ringt sich allmählich von der naiven, sinnlichen Vergeltungsidee los, paktiert bei Jesus mit der Tatsache, daß der allgemeine Weltlauf mit nichten von einem Gesetz der Vergeltung beherrscht wird, da Gott seine Sonne aufgehen läßt über die Guten und über die Bösen, rechnet mit der Unvereinbarkeit der glatten Vergeltung mit dem wirklich sittlichen, selbst- und interesselosen Handeln, hält aber doch fest an einem Ideal, einem normativen Gedanken, der reformatorisch, selbst revolutionär der geltenden Welt- und Rechtsordnung, ihren Ungleichheiten und Brutalitäten gegenüber die ewig gleichen Menschheitsrechte, nicht bloß „Jedem das Seine", vielmehr „Jedem Anteil an allen wahren Menschheitswerten" fordert. Solchem idealen, alles geltende Recht und alle Vergeltung von Leistung und Gegenleistung überfliegenden Gerechtigkeitsstreben gegenüber stärkt sich in der Arbeit der Juristen und Politiker immer wieder die Wertschätzung des realistischen Rechtsgefühls, der Achtung vor dem geltenden positiven Recht, der Sozialtugend des Richters und Regenten, der Kardinaltugend menschlichen Zusammenlebens. So umfaßt der Begriff ebenso den Gegensatz von Zustand und Idee wie den der Tugend und Pflicht.

2. „G. erhöhet ein Volk", iustitia fundamentum regnorum — das geht auf die Zuständlichkeit einer Gesellschaft, eines Staates und seiner einzelnen Glieder, wodurch das Suum Cuique (Jedem das Seine) garantiert wird. Jedem das ihm Zustehende an Rechten und Gütern zu gewähren und zu schützen, sein Eigentum behaupten zu helfen, das ist der Normalzustand jeder geordneten Gesellschaft. Der Fortschritt der Zivilisation liegt nun aber darin, auf welche Gebiete dieser Rechts- und Eigentumsbegriff ausgedehnt wird und wie hoch dieselben bewertet werden: zu Geld und Gut, Besitz und Erbe tritt die persönliche Ehre, die bürgerliche Geltung, der gute Name, die Zurechnung zur anständigen Gesellschaft, weiterhin der Anspruch auf eine eigentümliche Lebensanschauung und ihre Betätigung, die Freiheit der religiösen oder irreligiösen Ueberzeugung. Die G. eines Volkes bemißt sich also nach dem Umfang des von ihm geschützten Rechts und nach dem Grade des Interesses, das es den innerlichen Persönlichkeits- gegenüber den sozialen und gar rein eigenwirtschaftlichen Rechten bezeigt. Den Maßstab liefert das Straf- und Staatsrecht. — Aber zu verwerfen ist die Idee einer vollkommenen Deckung des positiven, geltenden Rechts mit der Idee der G. Diese fordert ein Lohn- und Verwertungssystem, bei welchem jedem zuteil wird, was ihm nach dem inneren Wert seiner Leistungen und seiner Persönlichkeit zukommt. Der Gesellschaft aber und ihrem Recht fehlen alle Bedingungen zur Feststellung dieses inneren Wertes; jeder Versuch des Gemeinwesens, jedem die Stellung und Lage in der Welt anzuweisen, die seinen Kräften und Verdiensten entsprechen, würde zu den fürchterlichsten Mißgriffen führen. Das geltende Gemeinschaftsrecht kann weder belohnen noch vergelten, nur im Kampfe streitender Interessen den Gesamtwillen, die Gesamtordnung gegen den rücksichtslosen, auflösenden Sonderwillen zur Geltung bringen, wobei es freilich dem Postulat einer sittlichen Vergeltung in der Strafzumessung Rechnung trägt. Ob nun als letzter Zweck des Rechts und der dasselbe erstrebenden, strafenden und sichernden G. die Wohlfahrt der Gesellschaft oder die Durchsetzung des Rechts als Selbstzweck behauptet wird, so bleibt die Idee der G., d. h. die Beurteilung und Entscheidung jedes einzelnen Falls aus sich selbst heraus unter Beachtung aller besonderen Umstände und Merkmale — zu symbolisieren wäre diese Idee nicht durch die Binde vor den Augen, die das „Person ansehen" unmög-

lich macht, diese Voraussetzung voller G. — für menschlichen Gebrauch völlig unerreichbar, darum eine verwerfliche Anmaßung. Die Einordnung vieler individueller Fälle unter gewisse Gattungen und Gruppen von Erscheinungen und der Formalismus der Abstraktion von dem ganz konkreten Einzelfall ist unvermeidlich. Nun sträubt sich gegen jenes Generalisieren und gegen diesen Formalismus nicht bloß das ungemein individuelle Billigkeitsgefühl der Frauen, sondern es entwickelt sich an beiden und weiterhin an der notwendigen Ungerechtigkeit aller Gesellschaftsordnung immer neu der Hunger und Durst nach einer G., die nicht sieht, was vor Augen ist, sondern in den Kern der Persönlichkeiten, in ihren inneren Wert eindringt und ihnen eine entsprechende Geltung und Bewertung sichert. Diese Idee der G. ist „die psychologische Wurzel alles Rechts, das bewegende, vorwärtsdrängende, nie ganz zur Ruhe kommende Ferment in der Gesellschaft"; sie gibt auch den Maßstab her zur kritischen Bewertung und Reform alles positiven Rechts und erweist sich somit als äußerst wirksame Realität. Doch bleibt sie ein Fremdling aus einer höheren Welt und ist ein Hauptmotiv aller Sehnsucht nach einem Reich Gottes, wo der gerechte Richter unser Recht hervorbringen wird wie den Mittag. In dem eschatologischen Zukunftsbild der Psalmen und Propheten, Jesu und der Apostel fehlt natürlich die Verwirklichung der G. in ihrem rechtlichen so wenig wie in ihrem religiösen und sittlichen Sinn. Es ist zu hoffen, daß die einseitige Ueberspannung des Begriffs der Liebe als des Gesetzes Erfüllung wieder einem stärkeren Pathos für die G. weichen wird, das in der Verlängerung der Linie des 72. Psalms das Sattwerden an G. zu einem Hauptmoment der Hoffnung machen wird.

3. Der objektiven G. steht die subjektive gegenüber: G. als Tugend und Pflicht. Hier bleiben notwendig die Erweiterungen des Begriffs zur alles umfassenden Rechtbeschaffenheit außer Betracht; es handelt sich um die spezifische Tugend der Rechtlichkeit. Sie ist nicht wesentlich altruistisch, sondern ein Gefühl für Mein und Dein, für das eigene wie für das Recht des anderen, für die Eigentumsgrenzen, und ein Trieb, das Recht zu behaupten. Es ist von größter Bedeutung für die christliche Bildung, daß die selbständige Wurzel dieses Rechtstriebes anerkannt und nicht durch Herleitung aus dem altruistischen Liebestrieb geschwächt werde. Mit der Verfeinerung und Vertiefung der objektiven G., mit ihrer Ausdehnung von der äußerlich-wirtschaftlichen auf die moralische und religiöse Sphäre, das geistige, ganz persönliche Eigentum, vertieft und verfeinert sich auch die subjektive G.: die Behauptung der eigenen wie die Achtung vor der fremden Eigentumssphäre wird verinnerlicht und zum Gegenteil der weichlichen Nachgiebigkeit gegen Uebergriffe anderer wie der herrischen Vergewaltigung anderer entwickelt. Der Verzicht auf den Kampf ums eigene Recht, wie er durch eine buchstäblich-legale Befolgung von Matth 5 nahegelegt wird, bedeutet die allmähliche Exstirpation des Rechts- und Ehrtriebes, die sich dann in Nichtachtung der Ehre und Rechte anderer umsetzt, wie denn an den Jüngern der Liebesethik vielfach Mangel an gesunder Rechtlichkeit beobachtet wird. Dagegen muß die G. mehr und mehr das ganze innere Eigentum als Rechtsgebiet umfassen und sich zur wirklichen unerbittlichen Achtung vor den eigenen wie fremden Persönlichkeitsrechten, letztlich zur Achtung vor dem Recht auf Glauben wie auf Unglauben auswachsen. Die Toleranz gedeiht weit sicherer als auf dem Stamm der Liebessympathie auf dem der Achtung vor dem Recht der anderen. — Aber wie die Idee der G. stets dem positiven Recht übergeordnet bleibt, so ist der Tugend der G. als Rechtlichkeit, als Achtung der gezogenen, gegebenen, positiven Schranken die Tugend der G. als Leidenschaft für das ideale Recht übergeordnet. Mag man noch so überzeugt sein von dem Wert jenes Rechtssinnes, der sich auf den Boden des Rechtes, der gegebenen Wirklichkeit stellt, es nicht hofmeistert, sondern anerkennt, so soll man das höhere Recht einer idealen G. nicht verkennen. Denn bleibt alles gegebene, kodifizierte Recht hinter dem lebendigen Rechtsgefühl in starkem Abstand zurück, so seufzt die G. in ihrem edelsten Verstand stets unter der Last der Geschichte: „Es erben sich Gesetz und Rechte wie eine ew'ge Krankheit fort," Summum ius summa iniuria. Darum eignet dem höheren Rechtsgefühl ein ungeduldiger, revolutionärer Drang, wie er von H. v. Kleist in Michael Kohlhaas klassisch geschildert ist. Sobald eine Stufe in der Kultur der G. durchschnittlich erreicht ist, so daß sie sich im positiven Recht niederschlägt, ist die führende Bildung darüber hinausgewachsen und fühlt sich bedrängt von der Roheit ihrer Vorstufe. Das gilt besonders auch auf dem Gebiet des religiösen Eigentumsrechts. Die Vergewaltigung unserer religiösen Nötigungen durch Glaubens- und Kultusuniform wird wohl am bittersten empfunden. Die innerlichste Persönlichkeitskultur wird so in steter Spannung gehalten durch die innere Ungerechtigkeit des positiven Rechts. Und so eignet der voll ausgebildeten Tugend der G. notwendig sowohl der Respekt vor dem geltenden Recht wie die unstillbare Sehnsucht nach dem ewigen Recht. Die Tragik der Antigone, deren Leidenschaft für das innerste, ungeschriebene Recht der Persönlichkeit anstößt an dem harten Gestein der Gesellschaftsordnung, ist der Lohn aller idealen Liebe zur G. und erhebt sie ins Gebiet der letzten Dinge: die Seligkeit des Rechtsgefühls liegt nur in der Gewißheit ihrer ewigen Sättigung.

4. Es ist doch wohl nicht anzuerkennen, was Nietzsche über die Entstehung der G. gelegentlich urteilt, daß sie wesentlich dem Herrschafts- und Machttrieb des Menschen gegenüber Gleichgewaltigen ihr Dasein verdankt: man findet die Ausdehnung der eigenen Sphäre beengt durch die entgegengesetzte Gleichstehender und erkennt im Paktieren und Feststellen von Grenzen des Rechts das einzige Mittel der Selbstbehauptung. Mag diese soziologische Nötigung zur Ausbildung des Triebes stark mitwirken, so finden wir ihn doch ebenso auf der Höhe der Menschheit wie in ihren Niederungen, ohne daß wir ihn da als Produkt historischer und pädagogischer Anerziehung beurteilen könnten. Es gehört der Rechtssinn, dies Unterscheiden eines eigenen von einem fremden Rechtsgebiet, nicht weniger als der Selbstbehauptungs- und der sympathetische Trieb zu den kategorischen Grundbestandteilen der menschlichen Seele, freilich den verschiedenen Individualitäten mit verschiedener Intensität als Antrieb wie als Hemmung eingeboren und durch die Eindrücke und Anforderungen des Lebens verschieden stark entwickelt, weil verschie-

den stark hervorgereizt. Es mag eine richtige Beobachtung sein, daß bei einzigen Kindern, bei solchen, die nichts ihr eigen nennen, Kindern mit nur einem physisch-ökonomischen oder persönlich-geistigen Pfund oder bei solchen, die sich alles leicht verschaffen können, zwar das Gefühl des eigenen Rechts und die Rechthaberei, nicht aber das Gefühl für das Recht anderer entwickelt wird. Weshalb Eltern gut tun werden, die G. ihrer Kinder in Anspruch zu nehmen durch erzwungene Rücksicht auf andere, an denen sie sich reiben und stoßen, durch festes Beharren auf dem eigenen Recht und starke Anforderungen an ihr Rechtsgefühl für andere. Von schädlichsten Folgen ist einerseits die Zulassung nichtachtender Behandlung von Dienstboten und Untergebenen, andererseits die Nötigung, aus Zweckmäßigkeitsgründen auf den Kampf ums Recht zu verzichten, z. B. ungerechte Vorwürfe und Strafen in der Schule geduldig hinzunehmen. Verkehrt ist auch, zunächst und zuoberst die Versöhnlichkeit, das siebenzigmal sieben Mal Vergeben, den Verzicht aufs Recht und Rechthaben anzuerziehen, statt sich an jedem Zeichen energischer Rechtsbehauptung zu freuen. Achtung der Rechte anderer erwächst nur auf Grund starken Gefühls fürs eigene Recht. Und auch die Liebesschonung und Selbstverleugnung des Evangeliums ist gesund nur auf dem Grunde voll ausgebildeter G. Als Gegengewicht des reizbaren und leidenschaftlichen — denn „keine Tugend ist sicher ohne Leidenschaft“ — idealen Rechtstriebes ist aber auch bei Zeiten durch Einspannung in zwingende Beziehungen einer objektiven Gemeinschaft — Besuch öffentlicher Schulen, feste Perspektive eines öffentlichen Berufs, Einjähriger Militärdienst, ersterer gerade auch bei den allzu subjektiven Mädchen — der reale Rechtssinn, die Achtung vor den Schranken des positiven Rechts, vor den objektiven Rechtsformen, so lange sie Rechtskraft haben, anzuerziehen. Nur durch gleichzeitige Pflege dieser doppelten G. ist die volle Reife für das Gemeinschaftsleben zu erzielen.

G. Rümelin: Kanzlerreden, 1907, S. 259 ff: Die Idee der Gerechtigkeit (1880); — Fr. Paulsen: Ethik, (1889) 1906[7] (Register) (zu utilitaristisch); — H. Cohen: Die Ethik des freien Willens, 1907[2], S. 591 ff; — W. Herrmann: Ethik, 1908[4], S. 151 ff; — Fr. Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches, 1878, Umwertung aller Werte, 1901 u. A.; — Rud. Ihering: Der Kampf ums Recht, (1872) 1906[16]; — Erich Foerster: Justizreform und christliche Ethik, in ChrW 1910, besonders Nr. 3: Der Kampf ums Recht, eine Pflicht des Einzelnen gegen das Gemeinwesen. **Baumgarten.**

Gerhard, 1. von Brogne (der hlge. Gerardus; † 959), einer der Hauptführer der sog. lothringischen Klosterreform des 10. Jhd.s (¶ Mönchtum), reformierte als Abt des Klosters Brogne (zwischen Cambrai und Lüttich) eine Anzahl niederlothringischer Klöster, z. B. St. Ghislain, St. Bavo, St. Bertin, St. Amand u. a.

RE[3] VI, S. 553 f. **Heussi.**

2. Segarelli ¶ Apostelbrüder, 1.

Gerhard, 1. Andreas, aus Ypern, daher = ¶ Hyperius.

2. Johann (1582—1637), der berühmteste Dogmatiker der lutherischen ¶ Orthodoxie, der doch nicht nur deren Höhepunkt, sondern zugleich den Umschwung bezeichnet, indem er durch seine praktische Frömmigkeit, seine vielfach irenische Haltung (auch Georg ¶ Calixt gegenüber, zumal seit dessen Besuch in Jena 1634) und durch seine Teilnahme an den Reformbestrebungen ¶ Ernsts des Frommen (zusammen mit seinem Schüler ¶ Glassius) in die neue Zeit (¶ Pietismus: I) hineinweist. — Zu Quedlinburg als Sohn einer vornehmen Ratsfamilie geboren, wurde G. von Johann ¶ Arndt, der damals Pfarrer in Quedlinburg war, für den geistlichen Beruf gewonnen. Er widmete sich nach kurzem Medizinstudium in Wittenberg, dem Studium der Theologie in Jena, aus der Ferne beraten von Arndt, in dessen Geiste sein erbauliches Jugendwerk Meditationes sacrae (1606) geschrieben ist, und vorübergehend (1604/5) in Marburg, besonders beeinflußt von ¶ Mentzer. 1606 trat er in Koburgschen Kirchendienst, erst als Superintendent von Heldburg — als solcher leitete er 1613 das Visitationswerk in Thüringen und Franken — und dann kurze Zeit (seit 1615) als Generalsuperintendent in Koburg (Kirchenordnung, 1615). Aus dieser praktischen Arbeit wurde er 1616 nach ¶ Jena ins akademische Lehramt gerufen, wo er bald der führende Theologe wurde und zugleich der praktische und gelegentlich auch politische Berater der thüringischen Landesfürsten blieb. Als solcher beriet er vor allem Ernst den Frommen sowohl bei der Neugestaltung des Kirchen- und Schulwesens im Herzogtum Würzburg (1633) wie hernach beim Anfang der Reformen in Gotha; er leitete auch das Ernestinische Bibelwerk (¶ Bibelübersetzungen, 5) und arbeitete dafür selber Genesis, Daniel und Offenbarung Johannis. Unglücklicher war seine Verbindung mit dem kursächsischen ¶ Hoe von Hohenegg, dessen kaiserliche Politik (¶ Deutschland: II, 3) er, in Dresden 1635 um seinen Rat befragt, befürwortete, und dem er auch auf den Zusammenkünften der sächsischen Theologen in Jena (1621 gegen die Helmstedter) und in Leipzig (1624 wegen des Streits der Tübinger und Gießener, ¶ Christologie: II, 4 c; 1628 und 1630 gegen die Jesuiten) zur Seite stand. — Von seinen wissenschaftlichen Schriften nehmen die Confessio catholica (4 Bde., 1634—37) und die Loci theologici (9 Bde., 1610—22; dazu die Exegesis sive uberior Explicatio, 1625, als Ergänzung der Artikel über Bibel, Gott, Christus) die erste Stelle ein. Die Confessio erneuert durch ihre traditionalistische Haltung des ¶ Flacius Catalogus testium veritatis und gibt in der Form von Apologie und Polemik eine ausgeführte Konfessionskunde, am häufigsten in Auseinandersetzung mit ¶ Bellarmin, dem schon sein älteres Sammelwerk Bellarminus orthodoxias testis (1631—33) gewidmet war. Eine gewisse Ergänzung bildet seine posthume Patrologia (1653; von Hermas bis Bellarmin reichend), durch ihren Titel vorbildlich für eine große Zahl späterer Werke über die ¶ Kirchenväter. Denselben Charakter wie die Confessio (starke Verwertung des dogmengeschichtlichen Stoffes; Polemik, vor allem gegen Katholiken, speziell Bellarmin) zeigen G.s Loci, die zwar an der von ¶ Melanchthon eingeführten Lokalmethode festhalten und durch die konsequente Anwendung der dialektischen Methode ihm den Namen eines „Scholastikers“ eingebracht haben, aber in der Anordnung (Gott, Christus, Mensch, Kirche, Eschatologie) wie in der Einzelbehandlung doch einen Fortschritt in der Geschichte der Dogmatik darstellten. Eine Neuerung bedeutet die ausführliche Einleitung über das Schrift-

prinzip. Mit seiner strengen Inspirationstheorie (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 d) vollendet er im Kampf gegen die katholische Wertung der kirchlichen Tradition und der bischöflichen Sukzession die orthodox-lutherische Lehre von der Verbalinspiration, obwohl er dann im System sich durchaus nicht mit der Beweisführung aus der Schrift (als dem hinreichenden und an sich evidenten „Prinzip" der Theologie, der unica regula fidei) begnügt, sondern eine starke Beeinflussung der Dogmatik durch die protestantische Schulphilosophie zeigt. Eine gewisse Erweichung erfährt die Orthodoxie bei ihm durch die andere Neuerung: Unterscheidung der fundamentalen Glaubensartikel und der nicht fundamentalen (¶ Glaube: VI), in der sein praktisches Interesse durchscheint, ohne freilich zu einem wirklichen Neubau zu führen; er hat viel scholastische Metaphysik beibehalten und sogar als fundamental gewertet (selbst die Engellehre, der er auch ein eignes Buch gewidmet hat, vgl. ¶ Engelverehrung). Eine gute Einführung in seine Theologie bildet seine Methodus studii theologici, zur Anleitung der Studierenden geschrieben (1620), ausgezeichnet durch die starke Betonung des Schriftstudiums und des praktischen Charakters der Theologie (sapientia activa). Dieser Förderung der Herzensfrömmigkeit dienen dann seine zahlreichen praktischen Schriften von den als Erbauungsbuch weitverbreiteten Meditationes sacrae an bis hin zu seinen zahlreichen Predigten (Postille, 1613; Postilla Salomonea, 1633). Sie alle zeigen, daß bei G. von keiner „starren Orthodoxie" geredet werden darf, obwohl er sich in seiner Schola pietatis (1622) zu einer dogmatischen Korrektur des Arndtschen Wahren Christentums gedrängt fühlte und neben frommem Gefühl und religiöser Praxis die reine Lehre nicht unberücksichtigt lassen will. Er paßt auch sein Exercitium pietatis (1612. 1615, Gebetbuch) der Dogmatik an. An diesem Punkte bleibt er von einem schärferen Pietismus genau so geschieden, wie z. B. in seiner von der gesamten Orthodoxie geteilten Ablehnung der Heidenmission (Loci theol. 23 gegen Adrian ¶ Saravia; ¶ Heidenmission: III, 3). Neben der populären Exegese im Ernestinischen Bibelwerk (s. o.) sei endlich noch seiner exegetischen Werke (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 d) über die Leidensgeschichte und über Auferstehung und Himmelfahrt (1617) gedacht sowie seiner später (1652) damit vereinten Fortsetzung der Chemnitz-Leyserschen Evangelienharmonie (Harmonia evangelistarum, 1626/27).

Neuausgaben der Werke: Loci theologici (Urtext: Neuausgabe mit Anmerkungen und Ergänzungen von Joh. Friedr. Cotta 1762 ff; von Ed. Preuß 1863—75, Lpzg., Hinrichs, 1885²; Uebersetzung von K. F.: Gütersloh, Bertelsmann 1906 ff); — Enchiridion consolatorium, übersetzt von C. F. Böttcher, 1877; — Homiliae XXXVI, e manuscriptis G. primum edidit G. Berbig, 1898; — Heilige Betrachtungen. Uebersetzt von Ed. Brinckmann, 1901; — Postille, Lpzg., Hinrichs 1870—78; — Leidensgeschichte, Berlin, Schlawitz, 1863. — J. E. Gerhard: Handbuch der Glaubenslehre J. G.s, 1906; — Von seinen zahlreichen (etwa 10 000 Briefen) hat sich nur weniges erhalten. — Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei J. G. und Melanchthon, 1891; — Renatus Hupfeld: Die Ethik J. G.s, zum Verständnis der lutherischen Ethik, 1908 (vgl. Troeltschs Rezension ThLZ 1909, Nr. 10); — Gustav Hoennicke: Studien zur altprotestantischen Ethik, 1902; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, besonders S. 166 ff 396 ff; — G. Berbig: J. G.s Visitationswerk in Thüringen und Franken 1613, 1896; — RE³ VI, S. 554—561. — ¶ Orthodoxie, lutherische.

Zscharnack.

Gerhardiner, Name der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Gerhardt, Paulus (1607?—1676), nach Luther der bedeutendste Liederdichter der evangelischen Kirche. Trotz der neuesten Forschungen, zu denen besonders das Jubiläumsjahr 1907 Anlaß gegeben hat, sind die ersten vierzig Jahre seines Lebens bisher in kein wesentlich helleres Licht getreten. Selbst das Geburtstagsdatum 12. März 1607 beruht nur auf Wahrscheinlichkeit; andere Angaben führen ins Jahr 1606. Geburtsort ist Gräfenhainichen in Kursachsen, wo die begüterte Familie der G.s alteingesessen war; der Vater Christian G. war Bürgermeister, die Mutter entstammte einer alten sächsischen, streng lutherischen Pfarrfamilie. Seine Ausbildung erhielt P. G. erst in der Schule der Vaterstadt, 1622—1627 auf der Fürstenschule zu Grimma, dann 1628—42 (?) während der unruhigen Kriegsjahre auf der Universität Wittenberg, überall im Geiste der lutherischen Orthodoxie, die ihn bis an sein Lebensende völlig beherrschte und sich in seiner dogmatischen Schroffheit bei dem Konflikt in Berlin (s. u.), ebenso aber auch in seiner Liederdichtung kundgibt. Genaueres ist auch über die Wittenberger Zeit G.s nicht bekannt. Daraus, daß G. in seinem Lied: „O Tod, o Tod, du greulich's Bild" (1667 gedruckt), das schon 1625 erschienene Lied des Wittenberger Professors Paul Röber (seit 1627): „O Tod, o Tod, schreckliches Bild" umgearbeitet hat, hat man auf nähere Beziehungen G.s zu Röber geschlossen. Wahrscheinlich ist auch, daß der mit Röber befreundete Wittenberger Lehrer der Beredsamkeit und Poesie August Buchner, ein Schüler von Martin Opitz, für G.s technische Durchbildung schon damals von Bedeutung geworden ist; von ihm („Anleitung zur deutschen Poeterei") läßt sich G. in der Metrik bestimmen, ihm verdankt er wohl die Opitzsche Technik und die daktylischen und anapästischen Verse, die Buchner erst in die neuere deutsche Poesie eingeführt hat; mit ihm teilt G. auch eine Reihe von Bildern, Gleichnissen und Gedanken in den eignen Gedichten, sodaß durch Rückgang auf Buchner ein wichtiger Punkt in G.s sonst so dunkler Entwicklungsgeschichte aufgehellt wird. Sein erstes lateinisches Gedicht (bei der Promotion eines Freundes, noch in Wittenberg) stammt aus dem J. 1642, das erste deutsche — ein Gelegenheitsgedicht, wie G. viele (besonders bei Todesfällen) gedichtet hat, — ist ein Hochzeitslied („Der aller Herz und Willen lenkt"), gedichtet Herbst 1643 zur Hochzeitsfeier im Bertholdschen Haus in Berlin, dem auch G.s spätere Gattin (Anna Maria, 1655 verheiratet, † 1668) entstammte. — Dieses Jahr führt uns also nach Berlin, wo sich G. wohl bis 1651 aufgehalten hat, wahrscheinlich mit Unterrichten beschäftigt, bis endlich die Berufung als Propst in Mittenwalde (1651) der durch Kandidatenüberfluß einerseits, durch Armut der Gemeinden andererseits, gewiß aber auch durch persönliche Wünsche G.s veranlaßten langen Kandidatenzeit ein Ende machte. Inzwischen war er auch als Dichter erstmals an die Oeffentlichkeit getreten, als der Kantor an der Berliner Nicolaikirche Johann Crüger 1647 (nicht 1648)

in seiner Praxis pietatis melica (3. Aufl.; ¶ Kirchenlied: I, 3) auch 18 Lieder von G. darbot, — eine Zahl, die in der 5. Auflage von 1653 um weitere 63 (oder 64), in dem etwa gleichzeitigen (reformierten) Rungeschen Gesangbuch (1653) wenigstens um 20 Lieder gewachsen war. Zu den Liedern der Auflage von 1647 gehören bereits die schönsten der G.schen Muse: die Passionslieder „Ein Lämmlein geht" und „O Welt, sieh hier dein Leben", das Osterlied „Auf, auf, mein Herz, mit Freuden", das Pfingstlied „O du allersüßte Freude", das Morgenlied: „Wach auf, mein Herz" und das Abendlied „Nun ruhen alle Wälder", ferner „Ich hab in Gottes Herz und Sinn", auch die unserm Geschmack sehr widerstrebende gereimte Leidensgeschichte „O Mensch, beweine deine Sünd" (in 29 Strophen von je 12 Zeilen!), u. a. — Lieder, deren Entstehung uns fremd ist. Die Ausgabe von 1653 enthält u. a. das Neujahrslied „Nun laßt uns gehn und treten", die Adventslieder „Wie soll ich dich empfangen" und „Warum willst du draußen stehen", die Weihnachtslieder „Ich steh an deiner Krippe hier", „Fröhlich soll mein Herze springen" u. a., neben diesen Festliedern das schönste seiner Lieder: „Ist Gott für mich", das Sommerlied „Geh aus, mein Herz", und viele Trost- und Loblieder: „Befiehl du deine Wege", „Warum sollt ich mich denn grämen", „Du, meine Seele, singe", „Sollt ich meinem Gott nicht singen". Hier finden sich auch zuerst vier seiner Nachdichtungen des Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen Jubilus hymnus an die Gliedmaßen Christi (Füße, Knie, Hände, Seite), während G. die drei andern (Brust, Herz und „O Haupt voll Blut und Wunden") als einzige neue Zutat zur Neuausgabe der Praxis von 1656 beisteuerte; die 10. Auflage von 1661 brachte abermals 4 neue Lieder, und als bald danach Crügers Nachfolger (1662—1668), Johann Georg Ebeling, mit meist eigenen Melodien versehen „P. G.i Geistliche Andachten" (1666/67) herausgab, konnte er 120 Lieder G.s bringen, darunter 26 bisher ungedruckte, ferner 5 Gelegenheitsgedichte und das G. fälschlich zugeschriebene Osterlied: „Sei fröhlich alles weit und breit" (von Christ. Bartholdi). Außer diesen und 10 lateinischen Gedichten werden für G. noch 13 deutsche Lieder in Anspruch genommen (das 12. und 13. hat Petrich [s. u.] S. 77 ff, S. 166 ff, erstmals veröffentlicht; die andern sind zuerst bei J. F. Bachmann, 1866, zusammengedruckt).

Zu dieser Verbreitung seiner Lieder durch Crüger und Ebeling hat sicher auch die persönliche Verbindung beigetragen, in der G. mit beiden stand, seitdem er 1657 selber als Geistlicher an die Berliner Nicolaikirche berufen war. Ueber diese Berliner Zeit wissen wir am besten Bescheid, weil in ihr Ende jener Streit fällt, der im Februar 1666 zu G.s Amtsenthebung führte. Der große Kurfürst hatte 2. Juni 1662 das Edikt Johann Sigismunds v. J. 1614 gegen das Verketzern der Reformierten erneuert, am 21. August dess. Jahres den Besuch der Wittenberger Universität verboten und an demselben Tag ein Berliner Religionsgespräch zwischen Lutherischen und Reformierten ausschreiben lassen, das 1. Sept. 1662 bis 29. Mai 1663 stattfand, und für das G. die streng konfessionell gerichteten Gutachten und Leitsätze verfaßte: die Reformierten sind ihm „obstinati et obdurati", und er trägt Bedenken, ihnen den Christennamen zuzuerkennen. Es folgte am 16. Sept. 1664 ein verschärftes Edikt gegen die Polemik, und als die sechs Geistlichen von Nicolai und Marien dagegen erklärliche Bedenken äußerten — erklärlich, weil im Edikt z. B. auch der ¶ Exorzismus bei der Taufe in das Belieben der Eltern gestellt war, — da forderte der Kurfürst von allen Geistlichen die Unterschrift eines Reverses, der sie zur Befolgung der Edikte verpflichtete. G. wurde am 13. Febr. 1666 vorgeladen und wegen seiner Weigerung abgesetzt, nachdem seine Amtsgenossen Propst Lilie und Archidiakonus Reinhardt schon am 28. April 1665 aus demselben Grunde ihres Amtes enthoben waren. Lilie wurde Pastor und Professor in Leipzig († 1669); Reinhardt kam, als er einen abgeschwächten Revers unterschrieb, Februar 1666 wieder ins Amt. G. aber konnte sich, auch als nach mannigfachen Eingaben der städtischen Körperschaften und der Landstände die Amtsentsetzung im Januar 1667 wieder zurückgenommen war, aus Furcht vor abermaligem Zwang nicht zum Wiedereintritt entschließen und wurde (nach Verlust seiner Gattin) im Herbst 1668 als Archidiakonus nach Lübben berufen (Amtsantritt Juni 1669), wo er am 27. Mai 1676 starb, am 7. Juni (oft fälschlich als Todestag genannt) begraben wurde. — Das allgemeine Urteil über G. als Dichter (¶ Kirchenlied: I, 2 c) ist schwankend. Aber nach der enthusiastischen Wiedererweckung, die seine Lieder im 19. Jhd. gefunden haben, wo man sie mit Recht in großer Zahl und in unverfälschter Gestalt wieder in die Gesangbücher hineinnahm, mehren sich doch die kritischen Stimmen, die unparteiisch darauf hinweisen, daß neben echter Poesie auch bei ihm oft übermäßige Breite, noch zuviel Dogmatik, auch seiner ganzen Zeit eigne Künsteleien, ja selbst Geschmacklosigkeiten sich finden, daß seine ganz freien Schöpfungen doch nur eine kleine Zahl (55 Lieder) ausmachen, während er sich sonst, oft sogar sehr eng, an ältere Vorbilder anlehnt, daß er an Mannigfaltigkeit der Themata, an Reichtum und Tiefe, weder an ¶ Luther, noch aus der jüngeren Geschichte des Kirchenlieds an ¶ Tersteegen heranreicht, daß vor allem auch in seinen Passionsliedern und ihrer Bluttheologie (¶ Christi Blut, 2 b. c) wesentliche evangelische Gedanken fehlen. Aber viele seiner Lieder bilden doch unbestreitbar nicht nur einen Höhepunkt in der Geschichte der lutherischen Orthodoxie, als deren echtestes Kind sich G. uns darstellt, sondern des Protestantismus überhaupt. Froher Gottesglaube, Gewißheit der Gottesliebe, ernste Sündenstimmung, starke Jesusliebe haben in ihm ihren klassischen Sänger gefunden, und das Allgemein-Menschliche, dem er sich offnen Sinnes hingibt, indem er auch die Natur und das tägliche Leben besingt und so das Natürliche mit dem Religiösen verbindet, hat ihm auch in der Neuzeit immer wieder Freunde geworben.

P. G., „Gedichte" oder „Geistliche Lieder", Ausgaben von Aug. Ebeling, 1898 (zum ersten Mal auf Grund der Praxis pietatis melica 1653[5]), Rud. Schäfer 1907 (Volksausgabe 1908), Wilh. Nelle 1907, W. Tümpel 1907[9] (Neuausgabe der Ausg. von Phil. Wackernagel, 1843[1]), Karl Gerok (1878) 1907[8], Paul Kaiser 1907; — Bei A. Fischer-Tümpel: Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jhd.s stehen G.s Lieder in Bd. III, 1906, S. 295—449. — Reste seiner Predigten bei O. Willkomm: P. G.

als Prediger. 4 Leichenpredigten desselben aus d. J. 1655, 1659, 1660 und 1661. Neuer Abdruck, Zwickau 1906 (vgl. Petrich [s.u.], S. 101 ff 116 ff).— Ueber G. vgl. die neueren Arbeiten von P. Wernle, 1907, G. Kawerau, 1907, Jul. Smend (MGkK 12, S. 73 ff), J. Kirchner (in H. Graefs Beiträgen zur Literaturgeschichte 51), 1908 und besonders von Hermann Petrich: P. G., seine Lieder und seine Zeit. Auf Grund neuer Forschungen, (1907) 1907²; — Rudolf Eckart: P. G. Urkunden und Aktenstücke zu seinem Leben und Kämpfen, 1909 (Abdruck aus E. C. G. Langbecker, 1841, und Otto Schulz, 1869²); — A. Burbach: P. G.s Todestag (DEBl 32, S. 179—184); — Joh. Kirchner: P. G. inmitten seiner Leidensgenossen (Stud. 5, S. 184—193); — F. Hahne: P. G. und A. Buchner (Euphorion XV, 1908, S. 19—34); — Wilh. Nelle: Gerhardt, Rist, Tersteegen, Gellert in unseren heutigen Gesangbüchern (MGkK 10, Heft 5—6); — Aug. Ebeling: Wo ist der Originaltext der P. G.schen Lieder zu finden? (Ztschr. f. deutschen Unterricht XI, 1897, S. 745—783; über den Wert der im Text genannten Ausgaben von Krüger, Runge, Ebeling, und der 1707 erschienenen Sammlung von Joh. Heinr. Feustking mit Liedertext „nach des sel. Autors eigenhändigem revidiertem Exemplar"). — Ueber die ältere Literatur vgl. RE³ VI, S. 561 ff und Rudolf Eckart: P. G.-Bibliographie, 1908, über die große Jubiläumsliteratur (1907) außer Eckart a. a. O. auch JB 27, 4, S. 652 ff, und 6, S. 360 ff. Zscharnack.

Gerhoh (auch Gerhoch, Geroch) von Reichersberg (1093—1169), zu Polling in Oberbayern geboren, seit 1132 Abt des regulierten ¶ Augustiner-Chorherren-Stiftes Reichersberg am Inn, nachdem er zuvor schon — oft vergebens — an der Augsburger Domschule, im Augustinerstift Raitenbuch und (seit 1126) auf Regensburgischem Gebiet im Geiste ¶ Clunis für strenge Innehaltung kirchlicher Zucht und der kanonischen Regeln gewirkt hatte. In Reichersberg unterstützte ihn sein Bruder Arno, der daselbst Dekan war († 1175). G.s Altersschrift De investigatione Antichristi 1162 tritt scharf für Reform der Kirche gegen alle Verweltlichung ein und rügt nicht nur Mängel in der niederen Geistlichkeit, sondern ebenso offen Roms Habsucht und Wuchersystem samt den päpstlichen Weltherrschaftsgelüsten, sodaß er ¶ Arnold von Brescia in Schutz nehmen kann, ohne sich freilich mit ihm zu identifizieren. Zur Verweltlichung rechnete G. aber auch die moderne Theologie ¶ Abälards und Gilberts de la Porrée, die er mit den beiden rauchenden Feuerbränden (Jes 7 $_4$) verglich, und von deren Dialektik (¶ Abendländische Kirche, 4 c, ¶ Scholastik) er die Erneuerung aller alten Ketzereien befürchtete. Er stritt besonders (vgl. De gloria et honore filii dei und Contra duas haereses; auch Arnos Apologeticus contra Folmarum) gegen ¶ Folmar von Triefenstein, einen deutschen Vertreter dieser Richtung, der G. selber auf der Disputation von Bamberg (1158) zur Rechenschaft gezogen hatte wegen seiner traditionalistischen (aus den Vätern schöpfenden), mystisch-realistischen Theologie. Warf man G. Eutychianismus (¶ Christologie: II, 3 b) vor, so sah G. in den Gegnern nicht mit Unrecht Adoptianer oder Nestorianer (¶ Christologie: II, 1 h, 3 b), gegen die er die Fleischwerdung Gottes, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus, die Hoheit der menschlichen Natur Christi und ebenso die vollständige Gegenwart Christi im Abendmahl im Interesse des Heilsziels (Vergottung der Menschheit) sicher stellen zu müssen glaubte. Religiöses Interesse, nicht bloßer Traditionalismus hat ihn getrieben. Auf den Gesprächen zu Bamberg (1158) und zu Friesach in Kärnthen (1162) verurteilt, erlebte er doch noch den Sieg seiner Reaktion, indem Alexander III (Synode von Tours 1163, von Sens 1164) gegen die französischen Dialektiker einschritt.

MSL 193—194; — RE³ VI, S. 565 ff; — J. Bach: Dogmengeschichte des Mittelalters, 1873, Bd. II (bes. S. 390 ff); — A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands im Mittelalter IV, 1903, S. 436 ff. Zsch.

Gericht Gottes.

1. G. Gottes im AT und im Judentum; — 2. G. Gottes, dogmatisch. — Ueber das G. Gottes im NT ¶ Eschatologie: III. Urchristliche. — Religionsgeschichtliches ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, G.

1. Der Ausdruck Gericht Gottes wird im AT und im Judentum bald in weiterem, bald in engerem Sinne gefaßt, in weiterem, sofern es sich dabei um gewisse Katastrophen handelt, die über Israels Feinde oder, wie die großen Unheilspropheten die frühere Erwartung umdeuten, über Israel selber ergehen. Die Mittel, deren sich Jahve bedient, um in diesem Sinne seine „Strafgerichte" zu vollziehen, sind Krieg, Seuchen, wilde Tiere oder Naturkatastrophen wie Sturm, Gewitter, Erdbeben, Feuer, Wasserflut usw. In engerem Sinne dagegen bezeichnet G. Gottes das „jüngste Gericht", den Schlußakt der Weltgeschichte, den man sich in der Form einer „forensischen" Gerichtshandlung nach Art irdischer Rechtsentscheidung vorstellt. Nur von G. in diesem Sinne soll hier die Rede sein. Daß der Gerichtsgedanke in diesem Sinne nicht erst jung ist, zeigt Jes 3 $_{13}$: „Da steht Jahve zu hadern, zu richten sein Volk" (nach LXX; vgl. Ezech 34 $_{17}$ Maleachi 3 $_{1-6}$ Joel 4 $_{12}$). Bezeichnender Weise hat gerade an der erwähnten Jesajastelle ein Späterer statt: „sein Volk" im hebräischen Text „Völker" geschrieben, im Gedanken an das allgemeine Weltgericht, als welches Gottes G. mit der Zeit in der Tat aufgefaßt wurde (vgl. Pslm 96 $_{10.\ 13}$ 98 $_9$). Eine ausdrückliche Beschreibung dieses Gerichtes liefert uns im AT zuerst Dan 7 $_9$ ff: Thronsessel werden hingestellt, ein „Hochbetagter" läßt sich mit dem Gerichte nieder (vgl. Henoch 25 $_3$ 47 $_3$ 60 $_2$ 62 $_2$ 90 $_{20}$ IV Esra 7 $_{33}$ Apok 20 $_{11}$), und die Bücher werden aufgetan (vgl. Henoch 90 $_{20}$): das sind die himmlischen Bücher, in denen die Taten der Menschen, bald nur die sündigen (Henoch 89 $_{62}$ ff. $_{68}$ 97 $_6$ 98 $_7$ f 104 $_7$ Baruchapok 24 $_1$), bald aber auch die guten (Jubiläen 30 $_{23}$), oder vielleicht die Menschen selbst als Freunde oder Feinde Gottes von Engeln aufgezeichnet sind (vgl. Jubiläen 19 $_9$ 30 $_{20}$ ff). Auch an das ¶ Buch des Lebens kann gedacht sein, in dem im Gegensatz zu den Gottlosen, deren Name daraus getilgt ist (Dan 12 $_1$ Pslm 69 $_{29}$ Henoch 108 $_3$), die zur Seligkeit Bestimmten aufgeschrieben stehen, weshalb es ein Trost ist, seinen Namen im Himmel aufgeschrieben zu wissen (Luk 10 $_{20}$). Wie schon dieser Gedanke himmlischer Bücher an die babylonische Vorstellung einer (speziell dem Gott ¶ Nebo anvertrauten) himmlischen Buchführung über die menschlichen Taten erinnert (Zimmern: KAT³, S. 405), so scheint der Gerichtsgedanke selber, wie er seit dem ¶ Danielbuch in der jüdischen Literatur fast durchgängig wiederkehrt, von fremden Vorstellungen stark beeinflußt worden zu sein. Und zwar ist es offenbar der Parsismus

(¶ Perser usw.), von dem aus in dieser Hinsicht Einflüsse auf die jüdische Gedankenwelt ausgegangen sind. Dafür spricht schon die enge Verbindung, in der hier wie dort die Gedanken eines allgemeinen Gerichts und der ¶ Auferstehung miteinander stehen, und noch mehr vielleicht die Uebereinstimmung nebensächlicher Züge. So ist zum Feuerstrom, der sich nach der Danielischen Gerichtsbeschreibung weit und breit von Gottes Thron aus ergießt (7_{10}), der feurig-flüssige Metallstrom zu vergleichen, durch den nach später, aber, wie es scheint, sehr viel ältere Traditionen wiedergebender parsistischer Darstellung alle Menschen hindurch müssen (Ernst Böklen: Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902, S. 119 f ¶ Apokalyptik: I, 3 a). Vom ägyptischen Gerichtsgedanken ist der jüdische darin unterschieden, daß es sich bei jenem nicht um ein allgemeines, für alle gleichzeitiges, sondern um ein individuelles, nach dem Tode des Einzelnen sofort eintretendes Gericht handelt (¶ Aegypten: II, 4), ein Gedanke, der dem Spätjudentum freilich auch nicht fremd geblieben ist, zumal auf dem Boden Aegyptens selbst, wo, zugleich durch griechischen Einfluß befördert, der Glaube an sofortige Entscheidung nach dem Tode allgemein wurde (vgl. IV Makk, Philo, doch s. auch Jubiläen 23_{30} f Henoch 22. 103_{1-8} 104_{1-5}). Fragen läßt sich, ob ferner der Gedanke einer Gerichtswage, auf der die menschlichen Taten oder die Menschen selber gewogen werden (Henoch 41_1 61_8 Baruchapok 41_6, vgl. schon Hiob 31_6 Spr 16_2 Dan 5_{27} u. a.), der ägyptischen Eschatologie entstammt; er könnte wieder aus dem Parsismus ins Judentum gekommen sein (E. Böklen: a. a. O., S. 54 ff); übrigens findet er sich bekanntlich auch sonst, z. B. im Brahmanismus (¶ Vedische und brahmanische Religion, vgl. Alfred Bertholet: Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1908, S. 145). Er trug nicht wenig zur mechanischen Veräußerlichung der Gerichtsvorstellung wie der Auffassung der menschlichen Sünde bei (¶ Sünde usw. im AT), war ja doch seine natürliche Folge eine Zersplitterung des menschlichen Lebenswerkes in eine Vielheit einzelner Taten: jede gute hebt eine schlechte auf; überwiegt nur Eine gute, so läßt sie die Wagschale zu Gunsten des Menschen sich neigen (vgl. Paul Volz: Jüdische Eschatologie, 1903, S. 95). — Gute und Böse erscheinen zuweilen zur Gerichtsentscheidung schon im voraus von Gott gezeichnet, zum Heil wie zum Unheil; von diesen Zeichen der Rettung oder des Verderbens ist z. B. Pslm Salom $15_{6.\,9}$ die Rede (vgl. schon Ezech 9_4 und später Apok 7_{1-8} 14_1 3_{12}). Aber das Gericht macht bei dem universalen Charakter, der ihm im Spätjudentum eignet, an den Menschen nicht Halt. Auch Geister, Engel und Dämonen werden in den Urteilsspruch mit hineingezogen; so namentlich in den Henochbüchern (¶ Pseudepigraphen), (z. B. $10_{6.\,12}$ 18_1 $90_{21.\,24}$ 91_{15}, auch Testament Levi 3). Scharen von Engeln gehören schon zur Umgebung des göttlichen Richters selbst (Henoch $1_{4.\,9}$ 47_3 60_2); denn Gott offenbart sich zum G. in seiner vollen Majestät: Unter gewaltigen Erschütterungen des Weltalls tritt er auf den Plan (Henoch 1_{3-7} 60_1 102_2 Testament Levi 4 Himmelfahrt Moses 10_4 ff IV Esra 7_{39-42} Sibyllinen III 88—92 V 344 ff). In eigener Person hält er das Gericht; IV Esra 5_{56}—6_6 wird sogar ausdrücklich bestritten, daß ein anderer es halten könnte; vielleicht wendet sich der Verfasser damit gegen christliche Lehren vom richterlichen Amt Christi; in jüdischen Schriften wird es dem ¶ Messias vielleicht im Testament Levi 18, Sibyllinen III 286 f und bestimmt in den „Bilderreden" des Henochbuches (41_9 45_3 usw.) übertragen, obwohl hier 47_3 und 50_4 wiederum Gott selber Richter ist. Dem Richter wird gerne eine Gerichtsrede in den Mund gelegt (z. B. IV Esra 7_{37} f vgl. Henoch 1_9), die sein Schlußurteil vorbereitet. Der Schauplatz des G.s ist gewöhnlich ein transzendenter Ort (doch vgl. Henoch 1_4: der Sinai, 90_{20}: Palästina, Sibyllinen IV 40 ff: die Erde). — Die Stimmung gegenüber dem G. (der Ausdruck „jüngster Tag" stammt aus IV Esra $7_{73.\,87}$) ist auf der einen Seite Furcht (Henoch 1_5 100_8 IV Esra 7_{87} u. a.); denn Gottes vergeltende Gerechtigkeit kann erbarmungslos sein (Henoch 50_4 f IV Esra 7_{33}, vgl. ¶ Gerechtigkeit usw. im AT), keine Fürbitte hilft (IV Esra $7_{102-115}$ Baruchapok 85_{12}), und erst recht gibt es kein Entrinnen (Henoch 52_7 98_{10} 102_1) — auf der andern Seite aber doch auch Zuversicht (IV Esra 7_{98}), umso mehr als jene Gerechtigkeit Gottes für die Seinen durch seine Gnade gemildert sein kann (¶ Gnade: I). Der Gedanke an das G. ist von einschneidendster Bedeutung geworden, weil er mit seinem furchtbaren Ernst stets zum Gewissen des Einzelnen sprach. „Befolgung des Gesetzes und Erwartung des Gerichtes ist, wenn man es kurz umschreiben will, die Summe der spätjüdischen Frömmigkeit" (Wilh. Bousset: Die Religion des Judentums, 1906², S. 233). Ueber die Stellung des G.s innerhalb des Ganzen der jüdischen Zukunftserwartung ¶ Eschatologie: II.

S. die unter ¶ Eschatologie: II angeführte Literatur. — Klassische Parallelen zum Gerichtsgedanken liefert L. Ruhl: De mortuorum judicio (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten von Dieterich u. Wünsch II, 2), 1903. **Bertholet.**

2. Der Gedanke eines göttlichen Gerichtes gehört zu jeder ethischen Religion und wird hierbei teils als innerirdisches G. über Gut und Böse angesehen, das in dem Weltlauf selbst sich vollzieht durch förderliche Wirkung des Guten und selbstzerstörende des Bösen, teils als eschatologisches Endgericht, in welchem mit dem Ende des Weltlaufes auch die wahren Werte zu ihrer göttlichen Anerkennung gelangen. AT und NT haben diesen G.sgedanken aufs stärkste betont und in den bekannten mythischen Formen ausgesprochen. Das innerirdische Gericht vollzieht sich durch Vorsehung und Wunder, die das Gute belohnen und das Böse bestrafen. Das Endgericht erscheint in den großen apokalyptischen Bildern. Das hat dann die Dogmatik ziemlich trocken systematisiert, während Dichter und Mystiker das Thema sehr lebendig und phantasiereich weitergebildet haben, z. B. ¶ Dante und ¶ Bunyan. Für eine von diesen mythischen Formen gelöste Glaubenslehre wurde das G. zu einem immanenten, im Laufe der Weltentwicklung selbst sich vollziehenden. An Stelle der mythischen göttlichen Eingriffe als Lohn und Strafe trat der Gedanke der sittlichen Weltordnung: ein von der sittlichen Ueberzeugung ausgehender Glaubensgedanke, daß dem Guten der Sieg gehören und daß es im Geflecht des Weltlaufes ihn selbst sich erzeugen müsse. An Stelle des Endgerichtes trat der Gedanke einer stufenweisen Läuterung und eines Aufstieges der Seelen

nach dem Leibestode, über dessen Ziel und Ende bestimmte Aussagen unmöglich sind. Verbunden sind beide neue Formen des G.sgedankens in der gemeinsamen Grundüberzeugung, daß über Wert und Unwert des menschlichen Handelns ein objektives Urteil bestehen müsse, nämlich das göttliche Urteil, dessen Eigentümlichkeit gerade im Unterschiede vom fehlbaren und relativen menschlichen Urteil die Absolutheit und Letztheit ist. Dieses überall mitgedachte und mitempfundene Urteil eines absoluten Richters, den wir vom menschlichen Urteil unterscheiden, ist der Kern des G.sgedankens und auch eine der stärksten Instanzen des Theismus oder des religiösen Personalismus überhaupt. Der Gedanke absoluter Werte und Wahrheiten schließt den des göttlichen Urteils und Gerichtes irgendwie ein. Jede nähere Ausführung gehört dem hier besonders bedeutsamen mythischen Denken an. ¶ Eschatologie: IV. **Troeltsch.**

Gericht und Gerichtsverfassung im alten Israel.

1. Allgemeines; — 2. Rechtsprechende Personen: a) Aelteste und König; — b) Priester; — 3. Gerichtsverhandlung; — 4. Das Recht.

1. Ein Gericht im modernen Sinne fehlte dem alten Israel. Es gab weder eigentliche Berufsrichter noch Staatsanwälte, weder eine allgemeingültige Strafgesetzgebung noch ein Gefängniswesen, weder Schreiber noch Henker; höchstens die ersten Anfänge dazu waren vorhanden. Dieser in mancher Hinsicht ideale Zustand — ideal vor allem deshalb, weil er eine höhere Schätzung der sittlichen Autorität als der rechtlichen voraussetzt — barg trotzdem so viele Schattenseiten in sich, daß von einem „Recht", wie man es heute versteht, kaum die Rede sein kann. Ueber nichts klagen die Propheten so sehr wie über die schlechte Rechtsprechung in ihrem Volk, die sie als „Rechtsbrechung" verhöhnen (Jes 5_{7}; vgl. $1_{15\,ff.\,21\,ff}$ $3_{1\,ff.\,13\,ff}$ $5_{1\,ff\,8\,ff}$ usw.). Gewiß war die Bestechlichkeit von betrübend großem Einfluß; im letzten Grunde aber handelte es sich weniger um die Unzulänglichkeit Einzelner, als um einen Fehler im System, das an die Rechtsprechenden wie an die Rechtsuchenden zu große Ansprüche moralischer Art stellte. Das System war freilich wieder durch die primitiven Verhältnisse gegeben und konnte nicht gut ein anderes sein, weil die Organisation des Staates nicht mächtig genug entwickelt war. Um den zur Beurteilung der israelitischen Gerichtsbarkeit nötigen Maßstab zu gewinnen, muß man etwa die Rechtsprechung in den Gebieten des Islam heranziehen.

2. a) Als Rechtsprechende erscheinen im AT zunächst die ¶ Aeltesten (Richt 5; II Mose 18; I Kön 21 usw.). Beim Geschlechterverband, wie er den Nomaden der Steppe und überhaupt Völkern in primitiven Verhältnissen eigentümlich ist, gelten als naturgemäße Autorität die Aeltesten der Familie (= „Zehnerschaft"), der Sippe (= „Fünfzigschaft"), des Geschlechts (= „Hundertschaft"), des Stammes (= „Tausendschaft"), d. h. wie in Griechenland die Leute über sechzig Jahre. Sie sind die „Häupter", die „Obersten", die „Führer" des Volkes im Kriege wie im Frieden und haben demgemäß auch die Aufgabe, Recht zu sprechen. Unter den (nach runder Zählung) siebzig Aeltesten (Ex 24_{1} Num 11_{16} Ezech 8_{11}) des Stammes kann, wenn die Not gebieterisch drängt, Einer als Feldherr oder Richter bestellt werden. Bisweilen ist daraus ein „Richtertum", d. h. (im Sinne des Richterbuches) ein Stammeskönigtum hervorgegangen. Sobald sich bei der Seßhaftmachung des Volkes der Geschlechterverband auflöst oder wenigstens lockert und in den Ortsverband übergeht, treten die Aeltesten der Einzelsiedelungen (= „Zehnerschaft"), der Dörfer (= „Fünfzigschaft"), der Städte (= „Hundertschaft") und der Provinzen (= „Tausendschaft") an die Stelle der bisherigen Führer. Indessen bezeichnet der „Aelteste" meist nicht mehr den ehrwürdigen, seines Alters wegen angesehenen Greis, sondern wird Ehrentitel und kann auf die „Männer von Besitz", die Großgrundbesitzer, die Adligen, übertragen werden, die jetzt die Herrschaft an sich reißen und die mittleren und ärmeren Stände unter ihre Gewalt bringen. Als „Beamte" in unserem Sinne können auch sie nicht gelten, eher als bevollmächtigte Vertrauenspersonen des Volkes. Der König war zunächst nur für den Stamm, zu dem er gehörte, der oberste Richter II Sam 14_{2} ff; I Kön 3_{16} ff. Die anderen Stämme mochten ihn freiwillig anerkennen, suchten aber ihre Selbständigkeit möglichst zu wahren. Je mehr das Königtum erstarkte, um so mehr bemühte es sich, überall den maßgebenden Einfluß zu gewinnen. Das geschah dadurch, daß den vom Hofe Begünstigten große Ländereien verliehen wurden, die dann zugleich auch die Gerichtsbarkeit über ihren Sprengel erhielten I Sam 22_{7}. Während in früheren Zeiten den „Aeltesten" der Stämme oder Städte gewiß oft genug die ausführende Gewalt fehlte, um ihrem Richterspruch zur tatsächlichen Anerkennung zu verhelfen, sodaß sie auf den guten Willen der streitenden Parteien angewiesen waren, änderten sich diese Verhältnisse unter dem Königtum, das Leibwache und Trabanten zur Verfügung hatte und wenigstens etwas mehr durchgreifen konnte. Als Abzeichen seiner Würde pflegte der Richter einen Stab zu tragen Richt 5_{14} V Mose 33_{21}. Der „Zepterhalter" ist überall auf Bildern des vorderen Orients eine typische Erscheinung.

2. b) Im übrigen war niemand verpflichtet, sein Recht bei den „Aeltesten" oder dem König zu suchen. Nach Uebereinkunft konnte jeder Beliebige als Schiedsrichter angerufen werden, der sich gewöhnlich erst schwören ließ, daß man seinen Spruch als bindend anerkennen wolle (so bei den Arabern). Mit Vorliebe wandte man sich an angesehene Personen, vor allem, wie heute noch, an den Priester. Bei Eigentumsvergehen und sonstigen Fällen, in denen man den Schuldigen nicht ausfindig machen konnte und die Hilfe des Orakels in Anspruch nehmen mußte, wurden die Priester von jeher herangezogen (¶Eiferopfer). Der übliche Ausdruck war, wie auch im Gesetzbuch des Hammurabi, „die Sache vor Gott bringen" (II Mose $22_{7.\,8}$). Ferner lag das sakrale Recht, das vom profanen in der alten Zeit nicht immer scharf geschieden ist, in den Händen der Priester. Dazu gehörte alles das, was als ¶ „Tora" bezeichnet wird. Ihren Inhalt bilden die kultischen Satzungen, die Vorschriften über Feste, Opfer, Reinheit, die ursprünglich mündlich fortgepflanzt, später schriftlich weitergegeben wurden, und die in den Dekalogen kurz zusammengefaßt sind. Von einer Rechtsprechung

und einem Rechtsuchen kann hier insofern die Rede sein, als Laien, die von einem Unglück irgend welcher Art betroffen waren und den Zorn der Gottheit aus einem unbekannten Grunde auf sich lasten fühlten, zum Priester gingen, um von ihm Rat und Hilfe zu erbitten. Dieser suchte dann durch Befragen des Orakels die Schuld zu ermitteln, die der Betreffende durch das Uebertreten eines kultischen Gebotes auf sich geladen hatte. Später bemühten sich die Priester auch die profane Rechtsprechung an sich zu reißen. Das ¶ Deuteronomium schreibt vor, daß man alle schwierigen Fälle vor die „Priester und Richter" in Jerusalem bringen solle, nennt also die Priester an erster Stelle (V Mose 17_{8} ff), ist aber mit diesem Anspruch in der Zeit vor dem Exil wahrscheinlich nicht durchgedrungen. Immerhin besaß das Priestertum einen großen Einfluß und wußte ihn bei der Feststellung der Gesetze geltend zu machen. Die uns erhaltenen Gesetze Israels, in denen das profane und das heilige Recht neben einander stehen, stammen jedenfalls so, wie sie heute vorliegen, aus den Händen der Priester ¶ Mosesbücher, ¶ Bundesbuch.

3. Die Gerichtsverhandlung fand an verschiedenen Orten statt, je nach dem Richter, der das Urteil fällte. Die „Aeltesten" pflegten ihres Amtes im Stadttor zu warten, das man sich mit einem großen, viele Menschen fassenden Innenraum gebaut denken muß V Mose 17_{5} 21_{19}, die Priester naturgemäß im Heiligtum oder an heiliger Stätte, auf der „Höhe" von Bethel, Mizpa, Rama, Gilgal usw. I Sam 7_{16} ff oder unter heiligen Bäumen Richt 4_{5}, der König ebendort oder in einer Halle seines Palastes I Kön 7_{7}. Die Verhandlungen waren mündlich und öffentlich, wahrscheinlich sehr einfach und formlos. Um jemanden als schuldig zu überführen, war das Zeugnis von mindestens zwei Zeugen erforderlich V Mose 17_{6} vgl. Mtth 18_{16}. Die Folter war unbekannt. Wo die Entscheidung schwierig war, rief man das Gottesurteil an (vgl. 2 b). Blutschuld gehörte im allgemeinen nicht zur Kompetenz der Gerichte, sondern wurde durch die ¶ Blutrache gesühnt.

4. Das älteste Recht ist, wie überall in der antiken Welt, Gewohnheitsrecht gewesen. Unter primitiven Verhältnissen, wie bei der geschlechtsrechtlichen Verfassung der Nomaden, ist das Recht leicht zu finden; es genügt daher mündliche Fortpflanzung. Mose war ein solcher Mann der Praxis, den erst eine spätere Ueberlieferung zum Gesetzessammler gemacht hat. Das Bedürfnis nach einer schriftlichen Feststellung der im Volksrecht üblichen Entscheidungen erwacht bei einem größeren Staatswesen, da wo verwickeltere Fälle feinere Rechtsnormen verlangen. Die rechtlichen Anschauungen, die in den ältesten Gesetzessammlungen des ATs, dem ¶ Bundesbuch und dem Deuteronomium, vertreten sind, lassen sich indessen nicht allein aus der Entwicklung des altisraelitischen Nomadenrechtes verstehen; es hat vielmehr ein starker Einschlag babylonischer Rechtsgedanken stattgefunden. Schon das in den Erzählungen der Genesis vorausgesetzte Recht berührt sich aufs engste mit dem Gesetzbuch des Hammurabi, so daß man einzelne seiner Paragraphen zur Erklärung von I Mose heranziehen kann. Man muß daher annehmen, daß die Babylonier, die im dritten vorchristlichen Jahrtausend das ganze Vorderasien bis zum Mittelmeer beherrschten, ihr Recht den Kanaanäern aufgezwungen haben. Durch Vermittlung der Kanaanäer sind dann einzelne Rechtsanschauungen der Babylonier auch in das israelitische Recht eingedrungen und haben auf die alten nomadischen Ideen der hebräischen Stämme umgestaltend eingewirkt. An zwei Punkten läßt sich vor allem der Widerstand des nomadischen Rechts gegen das babylonisch-kanaanäische Kulturrecht nachweisen: einmal in dem absoluten Verbot des Wuchers, das nationalökonomisch betrachtet einen Tiefstand bedeutet, vom sittlichen Gesichtspunkt aus dagegen den Israeliten alle Ehre macht, und zweitens in der Aufrechterhaltung der ¶ Blutrache, die für das schwach organisierte Staatswesen Israels eine unbedingte Notwendigkeit war. Im übrigen ist das babylonische Recht, dem höheren Kulturgrade entsprechend, durchweg entwickelter und nach juristischem Urteil über das israelitische zu stellen; selbst an Menschlichkeit kann es sich mit den Forderungen des ATs messen. Als Hauptgrundsatz der verhängten Strafen gilt hier wie im Kodex Hammurabi das „Recht der Vergeltung" (ius talionis), dessen Prinzip lautet: „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß" (II Mose 21_{24} III 24_{20} V 19_{21}), und die „spiegelnden Strafen", die das Vergehen versinnbildlichen: Wer mit der Hand sündigt, dessen Hand wird abgehauen (V Mose 25_{12}). Dagegen sind Freiheitsstrafen für Verbrecher nicht üblich gewesen.

‡ Julius Wellhausen: Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit, 1900; — Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906; — Immanuel Benzinger: Hebräische Archäologie, 1907², S. 264 ff; — Wilhelm Nowack: Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 1894, Bd. I, S. 317 ff. **Greßmann.**

Gerichte, kirchliche.

1. Die unterste Instanz in der katholischen Kirche; — 2. Die höheren Instanzen in der katholischen Kirche; — 3. Die Gerichte in der evangelischen Kirche.

1. Seitdem in der katholischen Kirche sich eine kirchliche ¶ Civil- und eine kirchliche ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit entwickelt hatte, lag die Ausübung derselben in erster Instanz regelmäßig beim Bischof. Die gelegentlichen Versuche, auch die Domkapitel als solche an der Handhabung dieser bischöflichen Gerichtsbarkeit zu beteiligen oder die Verhängung gewisser Strafen den Provinzialsynoden vorzubehalten, sind ziemlich ergebnislos geblieben. Dagegen haben Jahrhunderte lang die Bischöfe sich gegen die konkurrierende Gerichtsgewalt der Archidiakonen (¶ Beamte, kirchliche) wehren müssen. Ursprünglich bloße Gehilfen des Bischofs und als solche von ihm abhängig, haben die Archidiakonen seit dem 11. Jhd., teils in Konkurrenz mit dem Bischof, teils sogar unter Ausschließung desselben, den größten Teil der geistlichen Gerichtsbarkeit, insbesondere fast die gesamte Sendgerichtsbarkeit (¶ Sendgerichte) in ihren Bezirken zu eigenem Recht erlangt. Beide, sowohl Archidiakonen wie Bischöfe, haben die ihnen zustehende Gerichtsbarkeit nur zum Teil selbst ausgeübt, im übrigen aber die Handhabung derselben Vertretern (officiales) delegiert, an deren Stelle seit dem Ausgang des Mittelalters vielfach kollegiale Behörden (Offizialate, Kommissariate, Konsistorien) getreten sind. Seit dem 13. Jhd. setzt ein energischer Kampf der Bischöfe gegen das Uebergewicht

der Archidiakonen ein, der immer mehr zu einer Zurückdrängung der letzteren führt. Das ¶ Tridentinum (1545—63) hat endlich die Gerichtsbarkeit der Archidiakonen beseitigt und die gesamte Gerichtsbarkeit in erster Instanz den Bischöfen zurückgegeben (Sess. XXIV c. 20 de ref.). Die Ausübung dieser bischöflichen Jurisdiktion erfolgt in sehr verschiedener Weise. Zum Teil fungiert die bischöfliche Verwaltungsbehörde, das Ordinariat, auch als Gerichtsbehörde (Rottenburg), so daß beim Bischof tatsächlich die eigentliche Entscheidung liegt. Zum Teil ist für Eheprozesse (Bayern, Oesterreich) oder auch für die Rechtspflege überhaupt (Altpreußen) ein besonderes Kollegialgericht (Konsistorium, Offizialat) gebildet, teils mit selbständiger Entscheidungsgewalt, teils mit bloß beratender Stimme, während der Bischof entscheidet. Eine der bischöflichen entsprechende Gerichtsbarkeit haben die sogenannten ¶ Praelati nullius in ihren Gebieten (¶ Exemption) sowie die apostolischen Vikare in ihren Missionsbezirken. Dagegen ist die ausgedehnte Selbstgerichtsbarkeit, die in älterer Zeit den Domkapiteln, Chorherrenstiftern und Männerklöstern zukam, heute meist zu einer bloßen Korrektionsgewalt zusammengeschmolzen. Die Gerichtsgewalt endlich, die kraft Privilegs oder infolge Erwerb der Archidiakonenrechte manche dieser geistlichen Korporationen auch über den Kreis der eigenen Mitglieder hinaus besaßen, sind ebenso wie die aus den Archidiakonatsbefugnissen abgeleiteten Gerichtsrechte, die in manchen Gegenden die Dekane (Archipresbyter) oder gar die Pfarrer innehatten, durch das Trienter Konzil beseitigt worden. Die Dekane haben heute regelmäßig nur das Recht der Ermahnung, Zurechtweisung oder Verwarnung, aber keinerlei Straf- oder Disziplinargewalt.

2. Ueber dem bischöflichen Gericht stand als Appellationsinstanz sowohl in Zivil- wie in Strafsachen in älterer Zeit die Provinzialsynode, an deren Stelle schon im Mittelalter der Erzbischof getreten ist. Heute ist an der erzbischöflichen Kurie regelmäßig eine besondere Behörde vorhanden, die für die Gerichte der Suffraganbistümer die zweite Instanz bildet; teils ist es dieselbe Behörde, die als Gericht erster Instanz für die Erzdiözese fungiert, teils ist ein besonderes Appellationsgericht (Metropoliticum) gebildet. Für die erstinstanzlichen Gerichte der Erzdiözesen und exemten Bistümer ist meist ein benachbarter Bischof durch päpstlichen Erlaß als Appellationsinstanz bestimmt worden (z. B. der Bischof von Rottenburg für Freiburg). — Dritte und höchste Instanz ist der Papst, der im 9. Jhd. (Nikolaus I) auch dem Frankenreiche gegenüber seine oberste Entscheidungsgewalt in kirchlichen Fragen durchgesetzt und in der Folgezeit behauptet hat (vgl. auch ¶ Casus reservati). Schon die ¶ Reformkonzile von Konstanz und Basel verlangten aber, daß der Papst die Ausübung dieser Gerichtsbarkeit einheimischen Richtern delegiere. Auf demselben Standpunkt stand das ¶ Tridentinum, das den Provinzial- und Diözesansynoden zur Pflicht machte, für diese Rechtsprechung geeignete Personen zu designieren, denen der Papst gegebenenfalls die an ihn gelangenden Rechtssachen zur Verhandlung und Entscheidung delegieren könne. Eine größere praktische Bedeutung hat dies Institut der iudices synodales nicht erlangt, vielmehr haben die Päpste in der Neuzeit regelmäßig ihre Gerichtsbarkeit einheimischen Bischöfen oder den Nuntien delegiert. So ist der Erzbischof von Köln dritte Instanz für das Freiburger Metropolitangericht; so der Münchener Nuntius, dessen Subdelegatare die Erzbischöfe von München und Bamberg sind, dritte Instanz für die bayrischen Bistümer. — Diese Bestellung einheimischer Richter nimmt aber dem Papste keineswegs die rechtliche Möglichkeit, eine in die dritte Instanz gelangte Sache selbst zu entscheiden oder römischen Kurialbehörden zur Entscheidung zu überweisen. Auch schließt die erwähnte Ordnung des Instanzenzuges durchaus nicht aus, daß eine Sache schon in zweiter oder sogar in erster Instanz vom Papst entschieden wird. Bischöfe unterstehen strafrechtlich überhaupt nicht den gewöhnlichen Gerichten, sondern in leichteren Sachen der Provinzialsynode, in schwereren Sachen, die mit Absetzung (depositio oder privatio beneficii) bedroht sind, seit dem 11. Jhd. dem Papste. Aber auch abgesehen davon haben — entsprechend der mittelalterlichen Rechtsanschauung, die nur eine obere, keine untere Zuständigkeitsgrenze der Gerichte kennt — die Päpste seit dem 12. Jhd. als iudices ordinarii omnium wiederholt Sachen erster oder zweiter Instanz an sich gezogen, sowie durch ihre Legaten oder andere Beauftragte (z. B. die mit der Ketzer- und Hexenverfolgung beauftragten Inquisitoren) eine mit der ordentlichen kirchlichen Gerichtsbarkeit konkurrierende Jurisdiktion ausgeübt. Und wenn auch seit dem Trienter Konzil nur noch selten derartige Fälle unmittelbaren päpstlichen Eingreifens oder außerordentlicher päpstlicher Delegationen vorgekommen sind, so ist doch angesichts der Proklamierung des päpstlichen Universalepiskopats durch das vatikanische Konzil nicht daran zu zweifeln, daß das Papsttum prinzipiell an seinen alten Befugnissen festhält und nur aus praktischen Gründen auf ihre Ausübung verzichtet. Einer dieser Gründe ist die Scheu vor Konflikten mit den Staatsgewalten, die in der Neuzeit mehrfach jede Verhandlung einheimischer Angelegenheiten vor ausländischen kirchlichen Gerichten verboten haben (Libertés de l'église gallicane 45. 46 ¶ Gallikanismus; Fundationsinstrumente der Bistümer der Oberrheinischen Kirchenprovinz; Württbg. Ges. von 1862 Art. 10).

3. So lange der evangelischen Kirche Civil- und Strafgerichtsbarkeit zustand, lag dieselbe bei den Konsistorien (¶ Kirchenbehörde ¶ Kirchenverfassung: III), die als geistliche Gerichtshöfe ins Leben getreten sind und erst im Laufe der Zeit mehr den Charakter von Verwaltungsbehörden angenommen haben. Auch heute ist die kirchliche Disziplinargerichtsbarkeit in der evangelischen Kirche überwiegend Sache der Konsistorien. — ¶ Beamte, kirchliche, ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, kirchliche.

P. Hinschius: System des katholischen Kirchenrechts V, §§ 276—278. 288. 290, VI, §§ 350—353. 375. 377. 383 ff; — Ders.: Gerichtsbarkeit, kirchliche, in RE³ VI, S. 591 f; — Lehrbücher des Kirchenrechts von Aem. Richter-Dove, 1886⁸, §§ 210. 211. 225; Emil Friedberg, 1909⁶, §§ 100. 101. 106. 108; J. B. Sägmüller 1909², § 168. — N. München: Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht, 1874². S. Rietschel.

Gerichtsbarkeit, kirchliche, ¶ Gerichte, kirchliche.

Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten (in Preußen) ¶ Kulturkampf.

Gerichtsstand der Geistlichen ¶ Civilgerichtsbarkeit, ¶ Straf- und Disziplinargerichtsbarkeit, ¶ Gerichte, kirchliche.

Gerlach, Peter (1378—1411), asketischer Schriftsteller aus den ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens, stammte aus Deventer, wurde von seiner mildtätigen Mutter und deren Freunden den Brüdern vom gemeinsamen Leben zugeführt, besonders mit Florentius vertraut, der ihm zum Uebertritt in das geistesverwandte Kloster zu Windesheim (¶ Windesheimer Kongregation) riet. Er gehörte nicht wie Hendrik ¶ Mande zu den visionären Mystikern, denen sich alle seelischen Vorgänge nach außen projizieren, sondern zu den kontemplativen. Unter seinen Schriften, die teils lateinisch, teils, wie seine Briefe, deutsch geschrieben sind, ist die bedeutendste sein Soliloquium, ein Selbstgespräch der Seele vor Gott.

L. Schulze: RE³ VI, S. 604—606; — O. Clemen: G. Petersen, ein zweiter Thomas a Kempis (Wissenschaftl. Beil. der Leipziger Zeitung 1896, Nr. 35). **O. Clemen.**

v. Gerlach, 1. Leopold (1790—1861), 2. Ludwig (1795—1877), 3. Otto (1801—49), Söhne des kurmärkischen Kammerpräsidenten und späteren Oberbürgermeisters von Berlin, einer im 13. Jhd. aus den Niederlanden eingewanderten Familie entsprossen, bei manchen Verschiedenheiten im einzelnen doch einig als begabte und charaktervolle Führer in der Entwicklung von ¶ Romantik und Neupietismus (¶ Pietismus: II) zur preußisch-konservativen Weltanschauung. — 1. Leopold war erst Offizier, dann Jurist; als Referendar gehörte er mit Adam Müller, Brentano u. a. zu der von Arnim 1811 begründeten „christlich-deutschen Tischgesellschaft". 1813 trat er wieder in das Heer und wurde dem Stabe Blüchers zugeteilt. Seit 1816 sammelte er einen Kreis von romantisch-pietistisch gestimmten Offizieren und Juristen um sich, dessen Leitidee immer mehr der Kampf gegen Revolution und ¶ Aufklärung, für alle historische (nicht bureaukratisch-polizeiliche!) Autorität wurde. Das politische Ziel war der christlich-germanische Staat mit einem straffen Königtum von Gottes Gnaden, starken ständischen Vorrechten und patriarchalischer Herrschaftsform; religiös erstrebte er die Verbindung inniger pietistischer Frömmigkeit mit konfessionellem Dogmenzwang. 1826 wurde L. v. G. persönlicher Adjutant des Prinzen Wilhelm, 1850 Generaladjutant ¶ Friedrich Wilhelms IV, mit dem er seit 1827 eng befreundet war, 1859 General der Infanterie. Den Einfluß, den er durch seine eindrucksvolle Persönlichkeit wie durch seine höfischen Beziehungen besaß, stellte er in den Dienst seiner Ueberzeugung. Außerdem nahm er direkten tätigen Anteil an den beiden Hauptorganen der Gruppe, der 1831—41 erscheinenden Berliner Politischen Wochenschrift, sowie seit 1848 der Kreuzzeitung (¶ Presse und Religion).

2. Sein Bruder Ludwig studierte die Rechte, wurde 1813 freiwilliger Jäger, bekleidete dann höhere juristische Aemter in Naumburg, Halle, Frankfurt a. O., Berlin; 1844—74 war er Präsident des Oberlandesgerichts in Magdeburg. Unter ähnlichen Einflüssen wie sein Bruder aufgewachsen, aber mehr agitatorisch veranlagt, wurde er publizistischer und parlamentarischer Führer derselben Gruppe. Er schrieb in ¶ Hengstenbergs Kirchenzeitung (hier schrieb er 1830 den gegen Wilh. ¶ Gesenius und ¶ Wegscheider gerichteten Artikel über den „Rationalismus auf der Universität Halle") und in die Berliner Politische Wochenschrift (s. 1), betrieb vor allem die Gründung der Kreuzzeitung und verfaßte deren berühmte monatliche, seit 1853 vierteljährliche „Rundschau". Schon mit Beginn der Regentschaft (1858; ¶ Wilhelm I) trat sein Einfluß in Partei und Staat zurück. Allmählich geriet er in eine einsame Stellung, da er mit energischer Konsequenz seit 1866 sein Legitimitätsprinzip auch gegen die preußischen Annexionen, seit 1873 seine religiös-kirchliche Ueberzeugung gegen die kulturkämpferische Kirchenpolitik der Regierung (¶ Kulturkampf) vertrat. So wurde er im Reichstag Hospitant des ¶ Zentrums. Wegen einer oppositionellen Flugschrift 1874 gerichtlich verurteilt, verließ er den Staatsdienst.

3. Der jüngste Bruder Otto empfand zwar schon früh einen starken religiösen Trieb und vertiefte sich 1817 in reformatorische Schriften, studierte aber zunächst ebenfalls die Rechte. Erst 1820 im Kreis der Berliner Erweckten (¶ Pietismus: II) reifte der Entschluß zur Theologie. Am meisten studierte er Luther, Zinzendorf, Bengel, Wesley, überhaupt die englische Kirche. 1828 habilitierte er sich, erbat aber 1834 eine besonders arbeitsreiche Predigerstelle an der Berliner Vorstadtkirche St. Elisabeth. Hier wirkte er nicht nur durch Predigten, sondern fast mehr noch durch Seelsorge und vielseitige Hilfsorganisationen, wie sie später in größerem Maße von der ¶ Inneren Mission durchgeführt wurden. 1847 wurde er Hof- und Domprediger, kurz vor seinem frühen Tode auch Honorarprofessor an der Universität. Literarisch bekannt sind vor allem sein Bibelwerk (¶ Bibelübersetzungen usw., 5) und seine Auswahl aus Luthers Werken (24 Bde., 1840—48).

ADB IX, S. 9—22; — Friedrich Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908; — Lüttke: Politische Anschauungen der Brüder Gerlach, 1907; — Zu 1: Denkwürdigkeiten aus dem Leben Leopolds von G., herausgegeben von seiner Tochter, 2 Bde., 1891 f; — Zu 2: Ernst Ludwig v. G., Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken, herausgeg. von Jakob v. G., 2 Bde., 1903; — Zu 3: RE³ VI, S. 602 f. **Stephan.**

St. Germain, Religionsedikt 1562 ¶ Calvinismus, 1. — Friede 1570 ¶ Calvinismus, 1, ¶ Frankreich, 6.

German Baptists ¶ Dunckers.

Germanische Religion.

1. Quellen; — 2. Allgemeines über germanische Religion; — 3. Einzelne Gottheiten; — 4. Natur und Mensch; — 5. Kult; — 6. Ende des germanischen Heidentums.

1. a) Kontinentale und angelsächsische Quellen. Zeitlich voran die Stellen bei antiken Autoren; besonders Cäsar, Bell. gall. 6, 21, Tacitus (Historien, Germania, Annalen) und Ammianus Marcellinus. Sodann Berichte und Lebensbeschreibungen der Bekehrer, nationale Geschichtsschreiber wie Jordanes, Gregor von Tours, Paulus Diakonus, Widukind, Beda. Wichtig sind gesetzliche Verbote heidnischer Bräuche, besonders der Indiculus superstitionum et paganiarum und das Capitulare de partibus Saxoniae, sowie Abschwörungsformeln für Täuflinge. Von religiösen Texten heidnischen Inhalts ist fast nichts erhalten. Von den beiden Merseburger Zaubersprüchen einer Hand des 9. Jhd.s enthält der zweite heidnische Götternamen; vielleicht auch ein Wort im Hildebrandslied. Das althochdeutsche Schlummerlied ist eine Fälschung Zapperts, Wessobrun-

ner Gebet und Muspilli können aus christlichen und biblischen Motiven vollkommen erklärt werden. Die Gegenstände der Heldensage reichen in heidnische Zeit zurück, aber die Form, in der sie erhalten sind, rührt von Christen her, die superstitiösen Vorstellungen, die sich darin finden (Riesen, Zwerge, Drachen; Grendel im Beowulf) sind solche, wie sie auch bei Christen vorkommen. Es hat Jahrzehnte lang als Dogma gegolten, daß die Stoffe der Heldensagen in Hauptpersonen und -zügen vermenschlichte Reste alter Göttersage seien: Siegfried ein alter Gott, Gudrun-Hilde eine Walküre und dergl. Solche Hypothesen können dem, der sie glaubt, nicht wegdisputiert werden; aber es existiert auch kein Schatten eines Beweises dafür. Ebenso ist es mit den nach früherer Ansicht ins Christliche umgedeuteten Götterfiguren, die bald zu Heiligen, bald zu Teufeln, Hexen und dergl. geworden sein sollten. Heldensage, gute und böse Dämonen aller Art, dämonische Menschen finden wir bei allen Völkern neben den Göttern, nicht erst aus diesen verkleinert. Manche superstitiöse Vorstellungen christlicher und neuester Zeit können schon deshalb nicht altheidnisch sein, weil sie aus spezifisch christlichen restlos erklärbar oder vor einer gewissen Zeit sachlich nicht denkbar sind. — Originalquellen alten Götterglaubens haben wir in heidnischen Inschriften auf Steinen und Geräten. Nur ein Teil zeigt germanische Sprache, die meisten sind lateinisch, enthalten aber unlateinische Namen von Gottheiten: bei einigen kann man zwischen gallisch und germanisch schwanken, manche sind sicher germanisch. Für die Frage, welche Götternamen die weitest verbreiteten gewesen seien, kommen sodann die Namen der Wochentage in Betracht. Diese sind schon in heidnischer Zeit in die Rheingegenden gedrungen. Ins Deutsche wurden sie so übersetzt, daß Sonne und Mond ihre Appellativbezeichnung behielten; weiterhin Götternamen, die den römischen am ehesten zu entsprechen schienen: für Mars verschiedene Namen, unter denen bairisches Er(ch) vielleicht auf griech. Arēs beruht; für Merkur im Nordwesten, England, Skandinavien Wodan, sonst „Mittwoch"; für Juppiter überall „Donner", nur bairisch Pfinztag pémptē; für Venus allgemein Fria; Saturn wurde im Nordwesten und England beibehalten, anderswo Samstag (sabbatum), Sonnabend, Badetag.

1. b) Skandinavische. Aelteste Quelle Tacitus Germ. 40. 44; Inschriften in skandinavischer Sprache von ca. 400 an. Notizen der Bekehrer, z. B. Thietmar von Merseburg, Adam von Bremen; englische Namen, wie Thursday aus skandinavisch Thórr statt angelsächsisch Thunoresdäg. Für die ausgebildete skandinavische Mythologie die beiden „Edden": Lieder-Edda („Sämundar Edda") aus Götter- und Heldenliedern bestehend; die prosaische Edda Snorre Sturlusons († 1241), ein Handbuch der Poetik mit mythologischen Abschnitten. Neben andern (pseudo)historischen Werken besonders die Historia danica des Saxo Grammatikus (ca. 1200). In der eddischen Literatur sind die wichtigsten Stücke die, welche eine Geschichte der Welt und der Götter geben, besonders das Gedicht Völuspá „Weisheit der Wahrsagerin". Dort ist geschildert, wie das Uebel unter den Göttern aufkommt, wie der schönste der Götter, Baldr, mit List erschossen wird, wie dann die ganze Welt durch die Mächte des Bösen vernichtet wird und eine neue Welt sich wieder erhebt. In dieser eddischen Theologie steht Odin im Mittelpunkt der Götterwelt als ihr Vater und Beherrscher, neben ihm sein Sohn Thor als wichtigster Vorkämpfer der Götter gegen die Riesen und gegen Loki, den Hauptvertreter des Gegenspiels. Die Zweifel an dem hohen Alter dieser Theologie, welche außer Skandinavien nicht nachweislich ist, waren schon alt, aber Jakob ¶ Grimms Autorität hat für Jahrzehnte zu Gunsten der Sätze entschieden: Deutsche und nordische Mythologie sind eins; jene ist alt, also echt, diese echt, also alt. Grimm ging so weit, Götternamen, die nur im Skandinavischen überliefert sind, ins Althochdeutsche zu übersetzen und als gemeingermanisch zu postulieren. Ein Umschwung trat seit den sechziger Jahren allmählich ein. Man hat die Quellen der nordischen Mythologie untersucht: Skandinavien konnte in der Wikingerzeit (7. Jhd. ff) aus Deutschland und England leicht Kontinentales und Christliches aufnehmen; die Eddalieder sind sprachlich nicht älter als jene Zeit, sie haben spezifisch nordischen Charakter und einen orakulosen, auf längerer Tradition beruhenden Stil; ihre Sammlung ist erst im 12. oder 13. Jhd. erfolgt. Ferner hat man gefunden, daß in historischen Quellen, Inschriften und dergl. über skandinavisches Heidentum allenthalben Thor, nicht Odin im Mittelpunkt steht. Endlich wurde der theologische Inhalt der Edda untersucht. Zu weit ging Bangs Versuch, in der Völuspa eine bewußte Umdichtung sibyllinischer Orakel zu finden; noch weiter Sophus Bugges Versuch, in verschiedenen Figuren und Geschichten Entlehnungen aus dem Christlichen, noch mehr aus der Antike zu finden. Aber sicher hat der Verkehr der Skandinavier mit den christlicher (und antiker) Bildung teilhaftigen Südgermanen, besonders wohl den Engländern, ihnen noch zur Zeit ihres Heidentums christliche Elemente zugeführt; vor allem die Eschatologie, aber auch Vorstellungen wie die vom Baum des Kreuzes; die Figur Baldrs in der Edda ist nicht unbeeinflußt durch die Christi.

2. Daß Gottesvorstellungen schon aus indogermanischer Zeit mitgebracht wurden, ist kein Zweifel. Wenn auch die früher üblichen Gleichungen zwischen vedischer und griechischer, germanischer usw. Mythologie nicht Stich gehalten haben, so ist doch so viel übrig geblieben, daß der Begriff göttlicher Wesen indogermanisch ist: sanskr. dēwa, Zend daewa, lat. dīvus, altnord. tīve bedeutet „Gott", „göttlich", und germanisch ans für „Gott" ist sanskr. āsu „Geist", Zend anhu „Herr". Ob im erstern ein Hinweis auf Lichtreligion, im letzteren auf Ahnenkult liegt, ist nicht bestimmt zu sagen; denn ein Wohnen der Gottheit im Himmel und deren Auffassung als eines menschenartigen Geistwesens wird keiner entwickelteren Religion fehlen. Am ehesten wird Gemein-indogermanisches in Grundzügen des Kultus (s. u.) zu finden sein. Auch über das Charakteristikum germanischer Religion ist nicht mehr zu sagen als bei andern Völkern. Der Seelenkult ist in den Grundzügen derselbe wie anderswo; nach Jordanes 13 nannten die Goten ihre Vorfahren semideos, i. e. anses. Oefters wird erwähnt die göttliche Verehrung von Naturobjekten, was aber im Sinne antiker Theorie und christlicher Polemik zu verstehen ist; das Ursprüngliche ist stets die Auffassung göttlicher oder dämo-

nischer Wesen als persönlich beseelt, bewußt handelnd, nicht eine poetische Darstellung von Naturvorgängen. — Dabei ist zwischen Göttern und untergöttlichen Menschen, zwischen Götter- und Heroenkult nicht bestimmt zu scheiden, auch wohl im Volksbewußtsein nicht bestimmt geschieden worden, Natur und Handlungsweise göttlicher Wesen anthropomorphisch schwankend. Viele germanische Götternamen sind nur lokal überliefert, andere weit oder allgemein verbreitet. Ein System göttlicher Wesen, wie in Skandinavien, ist stets Folge von Mischung der Lokalkulte und von literarischer Tätigkeit; desgleichen eine Verteilung der Kompetenzen zwischen verschiedene Götter. Alter Polytheismus denkt sich naiv-inkonsequent beliebig viele oder wenige Figuren, kann sich auch mit einem Gotte oder Götterpaar begnügen, ohne deshalb die Mehrheit zu leugnen. Es liegt nahe, das große germanische Gebiet religionsgeschichtlich in größere Teile zu sondern; Tacitus Germ. 2 gibt eine Handhabe dafür, wenn er sagt, daß die Germanen, richtiger Westgermanen, d. h. Deutsche und Angelsachsen, samt einem Teil der Skandinavier (s. u.), sich von den 3 Söhnen des Mannus „Mensch" ableiten, nach denen die nördlichsten Ingaevones, die dem Rhein nächsten Istaevones, die im Binnenland Herminones (besser Erminones) heißen. Es ist aber nur gelungen, den ersten dieser Namen in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung zu fixieren (s. u.), die zwei andern nicht. Auf den lateinischen Inschriften der ersten Jahrhunderte n. Chr. sind zumeist ganz lokale Namen genannt, in den Wochentagsnamen und Runeninschriften allgemein deutsche, ja germanische; wobei die Möglichkeit besteht, daß ersteres auf römisch-gallischen Einfluß zurückgehen könnte. Im übrigen ist ein solcher Einfluß als möglich, auch wohl wahrscheinlich, nicht zu leugnen, nirgends aber bestimmt nachzuweisen; östlichen Nachbarn: Litauern, Slawen, Finnen gegenüber sind die Germanen sonst nur als Gebende nachzuweisen, Existenz gemeinsamer germanisch-slawischer Gottheiten ist möglich, aber unbewiesen.

3. a) Allgemein oder in weitem Umfang bezeugt sind die Namen des 3., 4., 5., 6. Wochentags. Der des 3. Wochentags: alemannisch Zīstag, englisch Tuesday, altn. Tȳsdagr, weist auf althochdeutsch Zīo, Genet. Zīwes, was vielleicht in der Glosse Cyuvari für „Schwaben" erhalten ist; in Skand. Tȳr (—r Nominativendung). Es ist üblich, diesen Gott für den ältesten, Wodan und Thonar als ursprüngliche Beinamen und Hypostasen desselben anzusehen. Das war besonders begründet auf die Identifikation des Namens, altgerm. Tiwaz, mit griech. Zeús, lat. Diov-is, sanskr. Dyāus; möglich bleibt es auch, wenn man jetzt die altgermanische Form Tīwaz ansetzt und mit lateinisch dīvus usw. (s. o.), gleichstellt. Auf derselben Ansicht beruht es, wenn die Angabe Tac. Germ. 39 über den Kult eines ungenannten obersten Gottes bei den Semnonen (Spree-Gegend), in dessen Heiligtum man nur gefesselt eintreten darf und, wenn man dort zu Boden gefallen, hinausgewälzt werden muß, gewöhnlich auf T. bezogen wird. Ebenso wird er gern mit dem alten Gottesnamen Irmin, Ermin zusammengestellt, der dem Namen der Erminonen zu Grund liegt. In der sächsischen Abschwörungsformel kommt ein Saxnōt („Schwertgenosse"), angelsächsisch ein Seaxnēat vor. Die Identität dieser Kulte ist nicht unwahrscheinlich. In Skandinavien ist Tyr Odins Sohn, Kriegsgott. In Deutschland geben die Lateiner ihn mit Mars wieder, wenigstens ist die Beziehung auf ihn nirgends unmöglich. Ihm werden Tac. Germ. 9 concessa animalia geopfert, Tac. Ann. 13, 57 wird das feindliche Heer ihm geweiht. — Im größten Teil Deutschlands herrscht der Tagname „Dienstag" (o. ä.) aus altem „Dingstag". In Nordengland hat man 2 (3) Altäre gefunden, dem Mars Thingsus (Tus Tingsus) geweiht von frisischen Soldaten; auf einem auch 2 weibliche Wesen, Alaesiagae, welche deutlich auf frisisches Gerichtswesen hinweisen. Offenbar ist dieser Things, wie Mars, Gott des Heeres und der Volks- (zugleich Gerichts-) Versammlung. — Vierter Wochentag: nur westfälisch (Gudensdag), niederländisch, englisch, skand., niederdeutsch nach Wōdan (—en), althochd. Wuotan, altnord. Othinn (Odin) benannt, sonst deutsch „Mittwoch". Trotzdem ist die Existenz des Gottes, lat. stets mit Mercurius wiedergegeben, auch für Süd- und Mitteldeutschland bezeugt, Paul. Diac. Hist. Lang. 1, 8 f für die Langobarden. Nach Tac. Germ. 9 Deorum maxime Mercurium colunt, was immerhin auf Cäsar Bell. Gall. 6, 17 (über die Gallier) zurückgehen kann; er empfängt an gewissen Tagen Menschenopfer. Oberster Gott und Kriegsgott ist er auch Hist. Lang. 1, 8; heilkundig ist er im zweiten Merseburger Spruch, Totenanführer im schwäbisch-alemannischen Muotesheer. Züge in Volkssagen und Märchen sind nur künstlich auf ihn bezogen worden. Am ehesten sichere Spuren in Niederdeutschland. Von dort, noch eher von England ist Wodans Primat nach Skandinavien gedrungen; in der letzten Zeit des norwegisch-isländischen Heidentums, der Zeit der Skaldendichtung und des kunstliebenden norwegischen Königshofs, ist Odin in der altnordischen Literatur zum Hauptgott geworden, den das eddische Harbardslied dem Bauerngott Thor gegenüberstellt. — Fünfter Wochentag: mit Ausnahme von Bayern (s. o.), überall nach dem Gotte „Donner" benannt, ahd. Donar, altniederd. Thuner, altn. Thōrr. Die altsächsische Abschwörungsformel nennt ihn neben Wodan und Saxnot. In Skandinavien ist er (s. o.), der Hauptgott des Volksglaubens und Kults. Als Vorkämpfer der Götter und Menschen, als „Landgott" schildert ihn auch die Edda trotz Odins Primat; daneben Züge ungefüger Kraftnatur, die es erklären können, wenn die Römer, wie es scheint, ihn mit Herkules wiedergeben, der nach Tac. Germ. 3 beim Gang zur Schlacht als primus omnium virorum fortium besungen wird. Er führt im Skandinavischen den Hammer, der nach jedem Wurf in seine Hand zurückkehrt. Der Hammer in modernen Redensarten kann aber füglich auf Jerem 50_{23} beruhen. — Sechster Wochentag: allenthalben nach Frīa, langob. Frea, altn. Frigg benannt: „Frau", „Geliebte"; bei Paul. Diac. und in den Edden Wodans Gattin. — Diese allgemein germanischen Gottheiten bilden neben untergeordneteren in Skandinavien die Dynastie der Asen (āss, Pl. aesir, aus ans—, s. o.). Neben ihr die Familie der Vanen (vanir): Njörthr und seine Kinder Freyr und Freyja. Asen und Vanen haben gegeneinander gekämpft, es ist Friede geschlossen und Geiseln gestellt worden. Das enthält ein Stück Kultgeschichte. Freyr („Herr", got. frauja) war ein Hauptgott in Upsala, dargestellt cum ingenti priapo, pacem voluptatemque largiens mortalibus. Njörthrs Name ist identisch mit

dem der Göttin Nerthus, die nach Tac. Germ. 40 auf einer Insel im Meere von verschiedenen Völkerschaften gemeinsam verehrt wurde. Die Namen der Völkerschaften, sowie die Wiederkehr von Namen dieses Götterkreises in England weisen auf eine „ingävonische" Amphiktyonie hin, die um Christi Geburt die Völkerschaften von der Elbemündung bis Schweden umfaßt hat; daß Freyr einen Eber hat und die (litauischen) Aestier nach Tac. Germ. 45 Eberbilder als insigne superstitionis trugen, könnte auf weitere Bezüge deuten. Der friedliche Charakter der Vanen gegenüber den wilden Asen erinnert an die hohe Kultur Südskandinaviens im Bronzezeitalter. — b) Andere Götter. In den Edden spielen (s. o.) Baldr und Loki Hauptrollen. In Deutschland ist Loki nicht nachzuweisen, Baldr im 2. Merseburger Zauberspruch, vielleicht aber Appellativ = Herr. Die eddische Rolle beider ist (s. o.) christlich beeinflußt, aber an einer früheren rein heidnischen Existenz im Norden, vielleicht auch in Deutschland, nicht zu zweifeln. Unklar bleibt der im selben Spruch genannte Phol. Rein skandinavisch, zum Teil mit der Eschatologie verbunden, scheinen Heimdallr, Hönir, Hermothr, Wali, Withar. Nach dem nordischen Meergott Oegir scheint die Eider, Egidora, benannt. Auf Helgoland (?) hatte Fosite (Fosete) ein Heiligtum, ob mit skand. Forseti identisch? Unerklärt sind die ostgermanischen Dioskuren, Tac. Germ. 43, bei den Naharnavalen unter dem Namen Alcis (—es? Elch?) verehrt. Eine rheinische Inschrift nennt den Gott Requalivahanus, wohl nach dem Dunkel, eher der Unterwelt als des Waldes, benannt. — c) Von Göttinnen sind nur skandinavisch Gefjon, die Unterweltsgöttin Hel (eig. Appellativ, s. u.) und Idunn, die Besitzerin und Spenderin der lebengebenden Aepfel. Nur bei Beda genannt und zweifelhaft Rheda und Eostre, aus der eine nicht überlieferte Ostara gefolgert wurde. In Deutschland und Skandinavien Sunna (Sonne); ihre Schwester (Mond?) heißt im 2. Merseburger Spruch Sinhtgunt; der skandinavischen Hlöthynn (Thors Mutter) wird eine auf 3 niederrheinischen Inschriften genannte Hludana gleich sein. Nur deutsch: das Tac. Ann. 1, 51 erwähnte templum Tanfanae (m.? f.?) bei Dortmund; eine Nehalennia nennen zahlreiche Altäre auf Walcheren (Scheldemündung); dunkel bleibt die Garmangabis einer Inschrift usw. — Dazu das Heer untergöttlicher Dämonen. Riesen, Wasser-, Wald-, Feldgeister und dgl. spielen in der Sage, die Riesen in der nordischen Kosmogonie eine große Rolle, nicht im Kult. Die bekannte Märchenfigur der Frau Holle erscheint als Holda hexenartig schon im 10. Jhd.; die in Süddeutschland statt ihrer gern erscheinende Berchta aber ist wie ital. Befana Personifikation des Berchtentags = Epiphania. In Skandinavien sind von Wichtigkeit die Nornen, Schicksalsgöttinnen, ursprünglich für jeden Menschen eine eigene oder eine einzige allgemeine Urthr (deutsch Wurt „Geschick"), erst im eddischen System 3 nach den alten Parzen. Ihnen wesensgleich die Walküren, angels. Kriegs- und Todesgöttinnen, erst spät skand. zu Adoptivtöchtern Odins geworden, die die gefallenen Helden bewirten. Mit dem Leben des Menschen und der Familie eng verbunden sind die Zwerge, Kobolde, Elbe (Sing. Alp, nur angels., skand. Alf, „Elfen"), in deutlichem Zusammenhang mit dem Seelenkult.

4. Eine ausgebildete, aber sehr nordisch gefärbte und nicht widerspruchslose Kosmogonie haben die Edden: aus den Elementen entsteht der erste Urriese, aus dessen Gliedern (vgl. den indischen Brahma) die Riesen, dann Götter und Menschen. Dort auch die Idee des durch die ganze Welt reichenden Baums. In Deutschland nichts überliefert. Von Gestirndienst ist nichts bekannt; die Verbindung der Stürme mit dem Umziehen von Totenheeren wie anderswo. In der Tierwelt mag auf die besondere sakrale Rolle des Pferdes (s. u.), auf die Heiligkeit des Raben im Norden, auf die Beziehung der Schlange zur Seele, auf die Verwandlung von Menschen in (Wer-, d. h. Mann-) Wölfe, von Jungfrauen in Schwäne hingewiesen werden. Schätze von Drachen gehütet und dergl.

Anthropogonien gibt es in Skandinavien mehrere. Mannigfache Beziehungen des Menschen zum Uebersinnlichen; Weissagung, Los, Orakel verschiedener Art, unter denen das durch die heiligen weißen Pferde Tacitus Germ. 10 besonders erwähnenswert (vgl. Herodot 1 $_{189}$ 7 $_{55}$ von den Persern). Nach Tacitus Germ. 10 wurde der Ausgang schwerer Kriege durch Zweikampf prognostiziert; vgl. den mittelalterlichen Gerichtszweikampf. Totenorakel sind aus Skandinavien bekannt. Besondere Gabe der Weissagung wird dem Weibe beigelegt. Auch die Vorstellung von Hexen ist schon heidnisch. Dagegen hat der nordische Berserksgang nichts Sakrales, vgl. Tac. Germ. 31.

Die menschliche Seele ist vom Körper trennbar, verläßt ihn im Schlaf in Gestalt einer Schlange (Paulus Diaconus 3 $_{34}$), einer Maus oder dergl. Innerhalb des Körpers wohnt sie besonders im Blute. Nach dem Tod kann sie zeitweilig in andere Körper übergehen oder, vor allem um Neujahr, einzeln oder in Heeren (wildes Heer, wilde Jagd; mit oder ohne Anführer) umherziehen. In Bezug auf den (gewöhnlichen) Aufenthaltsort nach dem Tode lassen sich drei Stufen der Vorstellung unterscheiden, die wohl zeitlich so auf einander gefolgt sind, aber im Bewußtsein noch der Gegenwart in einander spielen. Erstens: Aufenthalt jeder Seele am Bestattungsort des Körpers; daher auch die noch vorkommende Speisung der Seele auf oder im Grabe. Zweitens: gemeinsames Totenreich aller, meist unter der Erde (got. halja, mhd. helle „Hölle", skand. personifiziert Hel, s. o.), aber auch jenseits des Wassers. Diese Stufen sind im deutschen Heidentum nachzuweisen; in Skandinavien auch, aber in verschiedener Art, die 3., wohl schon christlich-antik beeinflußte Vorstellung der Verteilung der Seelen auf verschiedene Totenreiche, je nach ihrer Art oder Herkunft.

5. Kult. Priester, nicht Priesterinnen, sind allgemein germanisch, aber kein Priesterstand; lokal verschieden die Beziehung zwischen Priestertum und weltlichem Amt. Tempelgebäude leugnet Tac. Germ. 9, in Skandinavien sind sie vorhanden. Bei den verschiedensten kontinentalen Germanen sind heilige Wälder („Haine", d. h. eingehegte) von Tacitus an bezeugt, in denen die Weihgeschenke, Schädel der Opfer, Tierbilder u. dergl. an Bäumen hängen; auch einzelne heilige Bäume öfters. Götterbilder nach Menschengestalt leugnet Tac. Germ. 9, aber andere Fetische, Symbole (Tiere, Schwert, Hammer) und dergl. sind sicher, in Skandinavien, besonders Upsala, auch Bilder.

Daneben große Holzsäulen, wie die 772 zerstörte sächsische Irminsul, „columna universalis“. Nirgends fehlt der Altar.

Von Kultakten ist das Gebet nicht näher bekannt. Das Opfer besteht in Darbringung besonders des Fleisches von Pferd, Rind, Schwein, anderen Haustieren. Allgemein germanisch, wenn auch schon Tac. Germ. 9 auf besondere Fälle beschränkt, ist bis zur Christianisierung das Menschenopfer. Kannibalismus ist nur noch andeutungsweise vorhanden; dagegen wird anderes Opferfleisch, stets gesotten, nie gebraten, von der Opfergemeinde gemeinsam verzehrt, den Göttern nur gewisse Stücke gegeben. Uralt ist der Zusammenhang des berauschenden Getränks mit dem Kult. Es gilt als Göttertrank, dessen Herkunft indisch, griechisch und nordisch in den Grundzügen gleich ist. Trinkgelage für die Götter sind öfters erwähnt, Kolumban fand am Bodensee Alemannen ein Faß Bier zu Ehren Wodans trinkend.

Auch Feuer und Wasser haben sakrale Bedeutung; letzteres besonders in der schon altheidnischen Wassertaufe der Neugeborenen. Ueber sakrale Akte bei der Bestattung von Toten ist nichts bekannt; sie wurden in heidnischer Zeit bald unverbrannt bald verbrannt begraben, mit zahlreichen Beigaben von Schmuck, Waffen, Haustieren und dergl.

Gesang, Tanz, Umzüge mit Götterbildern oder Symbolen sind verbreitet. Besondere Festzeiten sind nur im Norden genauer bekannt. Dort wurden auch auf Seeland und in Upsala alle neun Jahre große Feste gehalten. — Daß einzelne Menschen sich dem Dienste eines bestimmten Gottes weihten, ist aus Skandinavien bekannt.

6. Ende des germanischen Heidentums. Von der Möglichkeit einer Einwirkung gallischer und römischer Religion auf die germanische war schon die Rede. Mehr äußerlicher Natur ist es, wenn auf germanischem Boden in Grenzgebieten der Isis (Tac. Germ. 9) oder dem Herkules Saxanus Altäre gesetzt wurden. Einzelne Christen unter Germanen hat es früh gegeben. In ganzer Masse scheinen zuerst die Mösogoten (¶ Goten) durch ¶ Ulfilas um 375 christianisiert worden zu sein; West- und Ostgoten, ebenso die ¶ Vandalen sind bei ihrem Auftreten in Südeuropa schon Christen. Die Burgunder wurden es nach 400 (¶ Heidenmission: III, 2), die ¶ Franken um 500; ihnen folgten die Angelsachsen (¶ England: I, 1) und die Völkerschaften des Frankenreichs, zuletzt die Sachsen, denen 785 die Taufe bei Todesstrafe geboten wurde. Im 10. Jhd. folgten die Dänen (¶ Dänemark, 2), um 1000 ¶ Norwegen, nach 1050 ¶ Schweden. Ein lebhafter Widerstand des germanischen Heidentums, wie etwa der Mithraskult ihn leistete, ist nirgends zu finden; Ereignisse wie die Ermordung des Winfr. ¶ Bonifatius sind Ausnahmen. In Skandinavien war der Prozeß sehr friedlich. Man erfährt dort von Leuten, „die an nichts glaubten, sondern sich auf ihre Stärke verließen“. Ein Isländer glaubte an Christum, rief aber Thor zur Seefahrt und dergl. an, ähnlich ein angelsächsischer König um 600; Nordländer, die sich nicht taufen lassen wollten, ließen das Kreuzzeichen über sich machen (primsigna), um mit Christen leichter verkehren zu können. Auf ¶ Island waren Christen und Heiden in einer Familie; im Jahre 1000 führte die Insel das Christentum am Allthing durch Majorität ein, und noch später waren dortige Christen bemüht, die literarischen Reste des Heidentums aufzubewahren. Wie zweifelhaft es ist, ob man von einem Fortleben heidnischer Vorstellungen reden kann, wurde oben gesagt. Namentlich ist die Annahme, daß alte Götter als bestimmte christliche Heilige und dergl. fortleben, in ihrer Allgemeinheit durchaus zu verwerfen, wenn auch die Kirche gelegentlich mit Bewußtsein derartig verfahren sein mag.

Jakob Grimm: Deutsche Mythologie, 1835 ff, als Stoffsammlung unvergänglich, methodisch veraltet; — Weit vorsichtiger Wilh. Müller: Geschichte und System der altdeutschen Religion, 1844; — Von neueren Darstellungen besonders Eugen Mogk, in: H. Paul: Grundriß; auch separat 1898; — Wilh. Mannhardts Schriften, bes.: Wald- und Feldkulte, (1875) 1877. — Animismus bes. in den Schriften von Julius Lippert; — Für Skandinavien A. C. Bang: Voluspa und die sibyllinischen Orakel, deutsch 1880; — Sophus Bugge: Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen, deutsch 1889; — Henry Petersen: Ueber den Gottesdienst und den Götterglauben des Nordens während der Heidenzeit, deutsch 1882. — Ueber die Frage des Ursprungs christlicher Feste, Sitten und dgl. jetzt Gustav Bilfinger: Die Zeitrechnung der alten Germanen, 1899. 1901. **Hermann Fischer.**

Germanisches Christentum ¶ Germanische Religion, 6, ¶ Deutschland: I, ¶ Heidenmission: III, 2, ¶ Arianischer Streit, 4, ¶ Frankreich, 2, ¶ Goten ¶ Langobarden.

Hans von Schubert: Das älteste germanische Christentum, 1909.

Germanisierung des Christentums. Die gegenüber dem Universalitätsanspruch des Christentums parador klingende Formel „G. des Chr.“ ist ein Kind des neuerwachten kritischen Geistes und der nationalen Selbstbesinnung. Sie bezeichnet zunächst eine Tatsache, die anfangs unbewußt und unwillkürlich, später immer bewußter und klarer durch die germanische Kirchengeschichte geht; dann erst wird sie zur religiösen Parole. „Ein Volk, das so recht ein Volk, ist ein so gewaltig individuelles Wesen, daß es mit der Zeit auch der Kirche, die weder Juden noch Griechen anerkennt, gewisse Eigentümlichkeiten aufdrückt. Daher auch die katholische Kirche trotz alles römischen Widerstrebens sich immer mehr in Nationalkirchen gegliedert hat“ (K. Hase). Die Analogie des Stromes, der in seinem Laufe die Farbe des Untergrundes verrät, über den er hinfließt, liegt dem kirchengeschichtlichen Betrachter immer nahe. Wie der Gedanke einer Hellenisierung des Christentums in der offenkundigen Beeinflussung der christlichen Dogmenbildung durch griechisches Denken sich von selber aufdrängt; wie die Romanisierung des Christentums in der rechtlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses eine bekannte Tatsache ist, so läßt sich auch der Einfluß germanischer Eigenart auf die Gestaltung des Christentums unschwer erkennen. Eine dogmengeschichtliche Monographie darüber fehlt noch immer und wäre eine dankenswerte Aufgabe. — Vermutlich ist die germanische religiöse Eigenart von Anfang an bei der Erfassung des Christentums unbewußt wirksam gewesen. Die gotische Bibelübersetzung (¶ Ulfilas) war ein bemerkenswerter Ansatz; G., Nationalisierung überhaupt, ist im weitesten Sinne immer Uebersetzung. Wie weit

die romfreie iroschottische Kirche bei ihrer Mission germanische Eigenart zu wecken verstanden hat, läßt sich nicht mehr erkennen. Sicher ist Karls des Großen Drängen auf deutsche Predigt eine wertvolle Anregung zur Erfassung des Christentums mit deutschem Geist, in deutschen Worten, gewesen. Am deutlichsten ragt dann der sächsische ¶ Heliand mit den ihm verwandten Dichtungen hervor, eine in ihrer Naivität erquickende Verdeutschung der evangelischen Geschichte. Noch wichtiger wird immer die unliterarische Germanisierung gewesen sein, die sich in ihren Einzelheiten der Beobachtung entzieht, sicherlich aber überall da vor sich ging, wo germanisches Volkstum sich die Sache des neuen Christengottes urwüchsig aneignete. Nachdem Rom die Zügel straff angezogen hatte, werden die selbständigsten Vertreter der unbewußten G. mehr und mehr unter den Verdächtigen zu suchen sein. Verdächtig war schließlich sogar die innige deutsche Mystik eines Meisters ¶ Eckehart und seiner Gesinnungsverwandten. Roms sicherer Instinkt dabei ist bewundernswert. Denn die deutsche Innerlichkeit der großen Mystiker hat dem größten Verdeutscher des Christentums, Martin Luther kräftig vorgearbeitet. (Vgl. Luthers Urteil über die ¶ Deutsche Theologie). Das Typisch-Germanische in der Frömmigkeit Luthers bringt den G.sprozeß grundsätzlich und entscheidend zum Durchbruch: die deutsche Reformation ist die akute G. des Christentums. Germanische Freiheit und germanische Treue sind darin fest verbunden. An Luthers persönlicher Art — das Höchst-persönlichwerden ist das Charakteristische — orientieren sich bis zur Gegenwart alle die am liebsten, die nicht mehr bloß naiv an der Verdeutschung des Christentums beteiligt sind, sondern das Wort G. als Aufgabe empfinden.

Das mit und nach Luther aufblühende deutsche Kirchenlied in seiner Verbindung mit deutschen Volksmelodien steht nicht immer deutlich, aber doch tatsächlich in der Richtung auf selbständige Betätigung germanischer Art. Albrecht Dürer und andere Meister sahen, wie der Dichter des Heliand, die biblischen Gestalten mit deutschen Augen und schufen sie um ins Germanische. Joh. Seb. ¶ Bach und die von ihm berührt sind (bis hin zu Richard Wagner), dienen in ihrer Art zur Verdeutlichung dessen, was das Wort G. oft nur stimmungsmäßig zum Ausdruck bringen will. Auch was bei dem Namen Klopstock von selber mitschwingt, gehört in diesen Zusammenhang. Immer kommt es dabei auf etwas Innerliches, lebhaft, stark und unmittelbar Empfundenes an. Die germanische Freude am Einfachen und Klaren hat auch den deutschen Rationalismus eigenartig gestaltet, und Kants praktische Begründung der Religion, wie seine energische Betonung des unbedingten, aber freien Gehorsams gegen das sittliche Gebot, ist spezifisch deutsch empfunden. Aber die Einseitigkeit der Kantischen Art rief von selber nach andren, ebenso wesentlichen Zügen deutschen Wesens. So liegt Schleiermachers religiöse Bedeutung für das 19. Jhd. und darüber hinaus in der charakteristischen Verbindung von kritischer Besonnenheit und Herzenswärme. Nach der praktischen Seite bedeutet neben anderen E. M. Arndt eine typische Erscheinung der deutschen Frömmigkeit („Der Gott, der Eisen wachsen ließ, der wollte keine Knechte"; „wer ist ein Mann? der beten kann und Gott dem Herrn vertraut!") — und Thomas Carlyles tiefliegende schottische Frömmigkeit mag wohl von keltischen Einflüssen nicht frei sein, aber ihre Aeußerungen sind unverkennbar germanischer Art. Auch seine, mit Luthers Auffassung von Beruf sich berührende energisch Wertung der Arbeit als Gottesdienst stammt sicher nicht aus orientalischen und romanischen Quellen. — Unübersehbar breit wird der Strom der G. von der Stelle aus, wo der deutsche Idealismus in der Geschichte beginnt. Immer deutlicher erhebt sich der nur im Sittlichen freiwillig gebundene Freiheitssinn und gibt dem Christentum der hervorragendsten Geister eigentümliche Färbung. Aber immer unmöglicher wird es auch, die charakteristischen Erscheinungen in einem Blicke zusammenzuschauen. Luther, Kant, Goethe, Bismarck haben alle ein stark germanisiertes Christentum und sind doch als Christen außerordentlich verschieden. — Nur andeutungsweise sei hier auch auf den deutschen Humor hingewiesen, der aufs innigste mit der deutschen Frömmigkeit zusammenhängt, wie Jean Paul und Fritz Reuter auf jeder Seite erkennen lassen, vgl. auf englischem Boden ¶ Dickens.

In der 2. Hälfte des 19. Jhd.s ist es vor allem ¶ Lagarde gewesen, der in seiner Art den Gedanken der G. des Christentums unter dem Gesichtspunkt der Gegenwartsreligion ausdrücklich gepflegt hat. Seine Klage, daß „das Verhältnis des Menschen zu Gott in Deutschland mit dem Fremdwort Religion bezeichnet werde", enthält ein Programm. Er gehört zu den prophetischen Persönlichkeiten auf diesem Gebiete. Mit der wachsenden Machtstellung des neuen deutschen Reiches stieg das deutsche Selbstbewußtsein merklich, sogar zu der bedenklichen Höhe der Behauptung, es müsse „am deutschen Wesen noch einmal die Welt genesen". Im letzten Jahrzehnt des 19. Jhd.s wurde die Forderung energischer G. des Christentums immer dringender erhoben und zwar von verschiedenen Seiten her: vom Antisemitismus, vom Antihellenismus und Antiromanismus. Stark antisemitisch vertrat die viel gelesene „Tägliche Rundschau" unter der temperamentvollen Leitung Friedrich Langes die Parole „Reines Deutschtum". Unter demselben Titel erschien Langes einst vielbeachtetes Buch, worin alles Ernstes Jesus und Paulus für das Ariertum reklamiert wurden. Das Christentum wurde darin zwar mit Höflichkeit, aber ziemlich deutlich als überflüssiger Fremdling und vielfach lästiger Ausländer behandelt, sofern alles spezifisch Christliche viel besser durch Entwicklung germanischer Stammestugenden ersetzt zu werden schien (¶ Nationale Weltanschauung). Paul Graue trat fast gleichzeitig in seiner Schrift: „Deutsch-evangelisch", die frei von antisemitischen Tendenzen („wir haben nicht Reinheit der Rasse, sondern Reinheit der Gesinnung zu vertreten." „Nicht krumme Nasen, sondern krumme Gesinnungen und Taten, wo immer sie sich finden, sind verderblich!") und mit wirklichem Sinn für das Religiöse an der Frage, der Lange ganz abzugehen schien, für die Verdeutschung des Christentums im Anschluß an den edelsten Ertrag des deutschen Idealismus ein. Vom Rassenstandpunkte aus, aber mit warmem Verständnis für das Wesentliche am Christentum

ist um die Jahrhundertwende H. St. ¶ Chamberlain in seinen „Grundlagen des 19. Jhd.s“ auf unsere Frage an den verschiedensten Stellen seines bemerkenswerten Werkes eingegangen. Auch bei ihm ist die These so scharf geworden, daß ihm Christus eigentlich kein Jude ist. Die Germanen sind die Erretter des Christentums. Bei aller Einseitigkeit des Rassenstandpunktes bietet das Werk eine Fülle vortrefflicher Beobachtungen zur G. — ¶ Rasse und Religion.

Die gedankenreichste und vornehmste Vertretung fand aber die Germanisierungsthese in den Schriften und Reden von Arthur ¶ Bonus, einem am Nietzsche-Studium gestählten, völlig untheologischen Theologen, der mit leidenschaftlicher ethischer Wucht für die Uebersetzung des Christentums ins Deutsche eintrat. Ihm lag im Grunde wenig an der Formel „G.“, alles dagegen an der Aktualisierung des Christentums, an dem Kampf gegen alles Angequälte, Unnatürliche, Gekünstelte und darum Kraftlose am landläufigen und offiziellen Christentum. Seine paradoxen Forderungen eines „deutschen Gottes“ und „deutschen Christus“ und „deutschen Glaubens“ gehen alle auf individuelle Lebendigkeit, Wahrhaftigkeit und Tüchtigkeit des Christentums aus. Von seinen temperamentvollen Aeußerungen aus gewinnen alle früheren bewußten oder unbewußten Ansätze zur Verdeutschung des Christentums diesen einen Sinn der kraftvollen selbständigen Belebung des von draußen Gekommenen, wobei dann auch die These der G. wieder ihre scheinbare nationale Beschränktheit verliert. Der Beweis der Endgültigkeit der Offenbarung in Christus liegt ihm in der Kraft, jedes Volk so mit fortzureißen, daß es ganz von selbst ihn sich nationalisiert, z. B. auch germanisiert. Schlechthinige Offenbarung kann Christus nur sein, wenn seine Person so umfassend ist, daß z. B. auch der moderne Deutsche durch ihn urwüchsig gezwungen werden kann, in freier Freudigkeit sein höchstes Ideal zu schaffen und es „Christus“ zu nennen.

In eigentümlicher Weise ist die G. des Christentums von H. ¶ Lhotzky und Johannes ¶ Müller fortgeführt. Der Letztere hat z. B. die Bergpredigt „ins Deutsche zu übersetzen“ unternommen, was übrigens auch Luther in seiner viel zu wenig bekannten Auslegung der Bergpredigt schon getan hatte. Endlich sei noch Gustav ¶ Frenssen genannt, der mit seinen Dorfpredigten, seinen Romanen „Jörn Uhl“ und „Hilligenlei“ sehr charakteristische Beiträge zur Verdeutschung des Christentums gegeben hat. „Hilligenlei“ mündet in ein Lebensbild Jesu aus, das ganz in germanischen Farben gehalten ist. In wirklichen Farben haben auch deutsche Künstler der Neuzeit Ludwig Richter, Hans Thoma, Fritz Uhde, Wilhelm Steinhausen, Eduard von Gebhardt, Rudolf Schäfer u. a. an deutscher Erfassung des Christentums mitgearbeitet. Sie alle helfen mit, die fruchtbare These wachzuhalten. Und Nietzsche wird recht behalten, daß die Deutschen das unwiderleglichste Christentum haben.

Paul A. de Lagarde: Deutsche Schriften, 1886; — Gustav Freytag: Bilder aus der deutschen Vergangenheit; — Die Schriften von ¶ Bonus; — Hugo Freytag: Deutsches Christentum, 1907; — Jul. Burggraf in seinen „Bremer Beiträgen“ (Zeitschrift, erscheint seit 1906, seit 1909 unter dem Titel: Deutsches Christentum). **Jaeger.**

Germinalselektion ¶ Deszendenztheorie.

Gernler, Lukas (1625—1675), Baseler Theologe, Mitverfasser der ¶ Consensus Formula Helvetica.

Gero, Markgraf, Helfer Kaiser Ottos I, ¶ Deutschland: I, 1.

Gerok, Karl (1815—1890), evangelischer Theologe, Dichter, geb. zu Vaihingen an der Enz, studierte in Tübingen, war Vikar seines Vaters in Stuttgart, danach Repetent in Tübingen, Diakonus in Böblingen und von 1849 an wieder Geistlicher in Stuttgart, seit 1852 Dekan, seit 1868 Oberhofprediger und Prälat. Früh zu festen religiösen Ueberzeugungen im Sinn eines bibelgläubigen Christentums gelangt, ließ er doch dogmatische Formeln in seiner Predigt nicht hervortreten; eine reiche und feine ästhetische Bildung gewann ihm die Verehrung auch nichtkirchlicher Kreise. Wie er einer der gefeiertsten evangelischen Kanzelredner seiner Zeit war, so haben seine gedruckten Predigtsammlungen außerordentliche Verbreitung gewonnen; über seine homiletische Eigenart und Bedeutung vgl. ¶ Predigt, Geschichte; über Charakter und Wert seiner religiösen Lyrik vgl. ¶ religiöse Dichtung unserer Zeit. Zur Veröffentlichung religiöser Dichtungen hat er sich erst spät entschlossen, 1857 erschienen die „Palmblätter“ zum ersten Mal (seitdem in über 100 Auflagen); G. ist zweifellos der meistgelesene religiöse Lyriker in Deutschland in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s gewesen. Neben seiner religiösen Dichtung wird aber die vaterländische und die allgemeineren Inhalts nicht vergessen werden; einige seiner vaterländischen Gedichte — nicht nur solche aus dem Kriegsjahr 1870/71 — erheben sich weit über das Maß von Gelegenheitsdichtungen.

Von G.s, in zahlreichen Auflagen erschienenen Predigtsammlungen seien hier genannt: Evangelienpredigten, zuerst 1855; — Epistelpredigten, zuerst 1857; — Pilgerbrot, 1866; — Hirtenstimmen, 1879. — Bibelstunden: Die Psalmen in Bibelstunden, (1891 ff) 1894/95[2]; — Von Jerusalem nach Rom (B. über die Apostelgeschichte), (1868) 1900[4]. — Ferner: Das Gebet des Herrn in Morgen- und Abendgebeten, (1854) 1892[7]. — Gedichtsammlungen (außer den Palmblättern), gleichfalls oft aufgelegt: Pfingstrosen, zuerst 1865; — Blumen und Sterne, zuerst 1868; — Auf einsamen Gängen, zuerst 1878; — Der letzte Strauß, 1884; — Unter dem Abendstern, 1886. — Vaterländischen Inhalts sind: Deutsche Ostern, 1871 u. a. — Die Hymnologie förderte G. durch Neuausgabe von P. Gerhardts und Luthers geistlichen Liedern. — Ueber G.: „Jugenderinnerungen“ (von ihm selbst), (1876) 1898[6]; — Gustav Gerok: Karl Gerok. Ein Lebensbild, 1892; — H. Mosapp: RE[3] VI, S. 608 ff; — ADB 49, S. 307 ff, das. weitere Lit. **M.**

Gerónti, Kurganówski, russischer Theologe, seit 1859 Abt des Klosters des hl. Geistes zu Nowosilsk (im Gouvernement Tula). Bekannt als Klosterhistoriker.

Vf. u. a.: Geschichtliche Beschreibung des Korozki-Klosters, 1897; — Geschichtlich-statistische Beschreibung des Kirillo-Beloserski-Klosters (Kirill-Kloster am Weißen See), 1897; — Der Ehrwürdige Kirill Beloserski, 1897; — Erinnerung an Antoni Aleksejewitsch, den um Christi willen Blöden, Sadonsk 1880. **Graß.**

Gerretsen, Jan Hendrik, evangelisch-holländischer Theologe, geb. 1867 zu Nijmegen, 1891 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, seit 1900 im Haag. Ethisch-orthodoxer Richtung (Ch. de ¶ La Saussaye), der modern-positiven Richtung

Deutschlands verwandt; sucht die reformierte Theologie als Grundlage des religiösen Lebens der Gegenwart zu erhalten durch das Preisgeben ihrer juridisch-scholastischen Einkleidung.

Sein dogmatischer Standpunkt am deutlichsten in: Waar het om gaat, 1907, und De val des menschen, dogmatisch fragment, 1909; — Die Verbindung seiner Dogmatik mit der Biblischen Theologie in: Rechtvaardigmaking door het geloof bij Paulus, 1892; — Rechtvaardigmaking bij Paulus, in verbond met de prediking van Christus en de beginselen der Reformatie, 1905; — De Schriftcritiek en haar heteekenis voor den tegenwoordigen tijd, 1907. — Außerdem: Micronius, zijn leven, zijn geschriften, zijn geestesrichting, 1895. **Schowalter.**

Gerschom, ben Jehuda, geb. um 960 n. Chr., lebte in Metz und Mainz, bedeutender jüdischer Talmudgelehrter, schrieb Erläuterungen zum Talmud, auch Buß- und Klagelieder, die zum Teil in die jüdische Liturgie übergegangen sind; er verbot die Vielweiberei; 1012 erlebte er die erste Judenverfolgung in Mainz; gestorben 1028. — ¶ Judentum: II. Von Hadrian bis zur Gegenwart.

‡ M. Brann: Geschichte der Juden II, 1899, S. 90 ff; — J. Winter und A. Wünsche: Die Jüdische Literatur II, 1894, S. 458. **Fiebig.**

Gerson (1363—1429), eigentlich Jean Charlier, der Doctor christianissimus und größte Vertreter jener Richtung, die zwar gegen die in der Kirche bestehenden Mißstände opponierte und ihre Reform an Haupt und Gliedern verlangte (¶ Reformkonzile), deren Opposition aber im Gegensatz zu der englisch-böhmischen eine friedliche war. Geboren zu Gerson (daher sein Name) in der Diözese Reims. Wie sein Lehrer d'¶ Ailly machte er seine Studien im Kollegium Navarra zu Paris, beschäftigte sich mit Philosophie und Theologie und wandte sich vornehmlich der ¶ Mystik zu, ohne freilich deren Ausschreitungen zu teilen. Sie allein ist ihm die wahre Theologie. 1392 Doktor der Theologie, wurde er drei Jahre später Aillys Nachfolger in der Kanzlerwürde der Universität, die er bis zu seinem Ende inne hatte. Wohl ging ihm die Notlage der Kirche sehr zu Herzen, gleichwohl trat er den Heißspornen, die ¶ Urban VI bekämpften, scharf entgegen: „Bei der Meinungsverschiedenheit der Gelehrten über die Rechtmäßigkeit der Wahl Urbans oder Clemens" dürfe man keinen als Schismatiker bezeichnen. Es genüge, Christus als Oberhaupt der Kirche anzuerkennen. Als vorsichtiger Reformer wollte er nicht einmal von einer Bibelübersetzung wissen, denn sie könne in Laienhänden (¶ Bibelverbot) Quelle von Irrtümern sein; nur wer von der Kirche berufen ist, dürfe sie auslegen. Im Sinne seiner mystisch-praktischen Richtung mahnte er die Geistlichkeit streng an ihre Pflicht, das Volk durch Lehre und Predigt zu erbauen. Während der kirchlichen Wirren in der Zeit des großen Schismas (¶ Papsttum: I) war sein Ansehen ein unbestrittenes. In alle kirchenpolitischen Fragen griff er ein. Im Sinn des Pisaner Konzils schrieb er sein Buch „Von der Einheit der Kirche" und die Schrift „Von der Absetzbarkeit des Papstes"; sein Programm für das Konstanzer Konzil enthält seine Abhandlung „Von der Kirchengewalt und dem Ursprung des Rechts" (Gute Analyse bei G. Hübler: Die konst. Reformation und die Konkordate von 1814, 1867). Nach der Flucht ¶ Johanns XXIII trat G., jetzt die Seele des Konzils, in scharfen gegen das Papsttum gerichteten Sätzen für die Erhaltung des Konzils ein und erwies sich als Hus' eifriger Gegner (¶ Hus usw.). Seinen großen Einfluß büßte er ein, als er dem Konzil in leidenschaftlicher Weise die Behandlung und Verurteilung der Theorien des Pariser Magisters Jean Petit vom ¶ Tyrannenmorde aufdrängte. Dies Verhalten zog ihm die Feindschaft des Hauses Burgund zu, so daß er eine Zeitlang in der Fremde lebte; erst der Tod des Herzogs Johann von Burgund machte ihm den Weg in die Heimat frei. Er starb in Lyon im Ruf der Heiligkeit.

B. Beß: RE³ VI, S. 612 ff; — Die beste Monographie über ihn ist die von J. B. Schwab: J. G., 1858. — Vollständiges Verzeichnis der Werke G.s und der gesamten Literatur in Potthast: Bibliotheca hist. medii aevi I, S. 504. **Loserth.**

Gertrud. Unter den verschiedenen von der Kirche als heilig oder selig verehrten Trägerinnen des Namens G. sind besonders hervorzuheben, 1. die etwa 625 als Tochter Pippins von Landen geborene einstige Leiterin des von ihrer Mutter gegründeten Klosters Nivelles bei Brüssel, die zur Schutzpatronin der Reisenden geworden ist, und der zu Ehren die sogenannte Gertrudenminne getrunken wird; — 2. eine thüringische Visionärin, G. von Helfta (1256—1302), die schon mit 5 Jahren in das Benediktinerinnenkloster Helfta (bei Eisleben) aufgenommen und von der G. von Hakeborn († 1292), der Schwester der ¶ Mechthild, erzogen wurde. Sie erlebte 1281 die für ihr Leben entscheidende Erscheinung des Heilandes und begann 1290 mit der Aufzeichnung der Offenbarungen, die den Grundstock des „Gertrudenbuchs" bilden.

RE³ VI, S. 617 f; — KL² V, S. 473 ff; — KHL I, S. 1670 f. **Loeschcke.**

Gesandte ¶ Beamte, kirchliche, 2, ¶ Nuntien.

Gesandtschaft, preußische, am päpstlichen Hofe. Die preußische G. ist wenig über hundert Jahre alt. Nachdem bis in die Mitte des 18. Jhd.s die preußischen Könige jede direkte diplomatische Verbindung mit der Kurie vermieden, dann von 1747 bis 1802 durch diplomatische Agenten ihre Verhandlungen mit derselben geführt hatten, wurde 1802 Wilhelm von ¶ Humboldt preußischer Resident, 1806 bevollmächtigter Minister in Rom. Humboldt hat den Fall und die Wiedererhebung des Papsttums unter ¶ Pius VII miterlebt und hat dazu mitgewirkt, daß durch das Fortbestehen der Gesandtschaft nach der Besetzung Roms durch die Franzosen die bis dahin ausschließlich dem Papst als Souverän geltende Anerkennung seitens der preußischen Staatsregierung zu einer Anerkennung des Hauptes der katholischen Kirche wurde. Auf dieser Grundlage bewegte sich dann die Tätigkeit des zweiten preußischen Gesandten Barthold Georg Niebuhr, der nach achtjähriger Vakanz den Posten 1816—1823 bekleidete. Er hatte die schwierigen Verhandlungen zu führen, die endlich in der Bulle ¶ De salute animarum vom 16. Juli und der Kabinetsordre vom 23. August 1821 ihren Abschluß fanden, durch welche eine neue Abgrenzung der preußischen Bistümer erfolgte und die Dotation der katholischen Kirche seitens des Staates festgesetzt wurde. Auch die Amtszeit des Freiherrn von ¶ Bunsen (1823—1838) war reich an Schwierigkeiten infolge des preußischen Mischehenstreites (¶ Mischehe), der seinen für Preußen wenig rühmlichen Abschluß

erst nach Bunsens Abgang fand, wobei Graf Brühl, in außerordentlicher Mission in Rom weilend, die Verhandlungen führte. In eine Zeit friedlicher Beziehungen fällt die Tätigkeit der Gesandten Graf von Usedom (1846—1854), von Thiele (1855—1859), Freiherr von Kanitz und Dallwitz (1859—1863) und von Willisen (1863—1864). Unter des letzteren Nachfolger Harry von ¶ Arnim wurde die preußische G. 1868 vom Norddeutschen Bund und 1872 vom Deutschen Reich übernommen, 1875 aber infolge des ¶ Kulturkampfes aufgehoben. Der Umschwung in der preußischen Kirchenpolitik führte 1882 zur Wiederherstellung der G. als einer preußischen. Bis 1892 bekleidete den Posten Kurt von Schlözer. Ihm folgten Otto von Bülow (1892—98), Wolfram Freiherr von Rotenhan (1898—1908) und Otto von Mühlberg (seit 1908). Ob diese G. dem preußischen Staate den Nutzen gebracht hat, der ihre Aufrechterhaltung rechtfertigen könnte, dürfte zweifelhaft sein.

Max Lehmann: Preußen und die katholische Kirche seit 1640, 1878/1902; — Hans Westerburg: Preußen und Rom an der Wende des 18. Jhd.s, 1908; — Bruno Gebhard: Wilhelm von Humboldt und die Anfänge der preußischen Gesandtschaft in Rom (in: Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, Bd. 7, 1894, S. 363 ff); — Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr aus Briefen desselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde, Bd. 3, 1839; — Christian Karl Josias Freiherr von Bunsen, Deutsche Ausgabe, 3 Bde., 1868/71; — O. Mejer: Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Bd. 2 und 3, 1873—1885; — Emil Friedberg: Die Grundlagen der preußischen Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm III, 1882; — Karl Mirbt: Die preußische Gesandtschaft am Hofe des Papstes, 1899. **Freytag.**

Gesang der drei Männer im feurigen Ofen ¶ Apokryphen: I, 1 c.

Gesangbuch, evangelisches.

1. Die Bedeutung des G.s; — 2. G.reform; — 3. Einheits-G.

Die Geschichte des G.s ist unter ¶ Kirchenlied: I, 3 behandelt.

1. Die Bedeutung des G.s für das evangelische Volk läßt sich gar nicht hoch genug anschlagen. Bei dem Mangel gemeinverständlicher Bekenntnisschriften — wieviele „Laien" haben auch nur das Augsburger Bekenntnis je gelesen? — Bei der Schwierigkeit, sich in der Bibel zurechtzufinden und sie unmittelbar als Andachtsbuch zu gebrauchen, bei dem Bedürfnis nach volkstümlicher Prägung der religiösen Wahrheiten ist das G. für Millionen das eigentliche Religionsbuch. Dazu kommt die eigentümliche, wenn auch dem Volke meist unbewußte Macht der Kunst, wodurch die besten unserer G.lieder Volkslieder geworden sind, ja, die einzigen, die noch im Volke leben. Daher kommt es, daß Veränderungen im Bestande der Gesangbücher von den evangelischen Gemeinden viel stärker empfunden werden als solche am Bibelwortlaute oder an der Liturgie. Dennoch ist gerade das G., d.h. der Liederschatz der evangelischen Kirchen von jeher im Flusse gewesen, nicht nur durch Verschwinden alter und Hinzufügung neuer Dichtungen; sondern die Entwicklung der Theologie hat auf die Hervorbringung neuer, wie auf die Umänderungen alter Lieder den stärksten Einfluß geübt, so daß man sagen darf, daß in der Geschichte des Kirchenlieds sich die Kirchengeschichte spiegelt. Denn immer wieder kam es darauf an, die im Gottesdienst von der Gemeinde zu singenden Lieder möglichst in Einklang mit dem Gemeinglauben zu bringen. Was uns heutige in besonderer, noch nicht dagewesener Stärke an dem G. interessiert, was eine moderne G.frage, ja eine Not erzeugt hat, ist dies: daß die gewaltigen Umwandlungen des religiösen Weltbildes durch die Neuzeit uns nicht nur in einen inneren Konflikt mit altkirchlicher Glaubenslehre, sondern auch mit dem G. zu bringen drohten. Denn eine neuzeitliche christliche Lyrik, die kirchlich geworden wäre, haben wir nicht. Unsere besten Lieder, um derentwillen die meisten das G. brauchen, und ohne die wir kaum ein kirchliches Fest begehen könnten, entstammen dem 16.—18. Jhd. (¶ Kirchenlied: I, 2 c) und tragen deren theologische Rüstung. Schon einmal ist diese Schwierigkeit, die an den Nerv des evangelischen Gottesdienstes rührt, empfunden worden: in der Zeit der Aufklärung. Aber dem Geschlechte dieser Zeit half sein Mangel an geschichtlichem Sinn und an Verständnis für die tiefe Schönheit der alten Lieder darüber hinweg — man goß Wasser in ihren Wein, um sie genießbar zu machen (z. B. ¶ Diterich, aber auch ¶ Klopstock. Genaueres vgl. ¶ Kirchenlied: I, 3b). Dazu hatte man eine fruchtbare, wenn auch oft minderwertige Ersatzdichtung. Wir Heutigen wissen zu gut, daß wir, ohne Barbarei zu begehen, an den Luther- und Gerhardtliedern nichts Wesentliches ändern dürfen; wissen auch, daß wir sie brauchen, und daß wir nichts annähernd Gleichwertiges für sie einsetzen könnten.

2. Dennoch bleibt die Notwendigkeit bestehen, daß wir unsere Gesangbücher nicht nur obenhin revidieren, sondern reformieren. Denn es handelt sich ja nicht nur um ihren Privatgebrauch zu häuslicher Andacht — der könnte dem Geschmack und Bedürfnis des Einzelnen überlassen bleiben; auch nicht nur um die Benutzung im öffentlichen Gottesdienste — die läßt der Auswahl des amtierenden Geistlichen und der persönlichen Beteiligung des Gemeindegliedes immerhin noch einen gewissen Spielraum. Es handelt sich auch um die zwangsweise Aneignung der Kirchenlieder in den Schulen (¶ Gesangbuch im Religionsunterricht). Gerade hier macht sich oft die Altertümlichkeit der Form und der dogmatische Ausdruck als Hemmnis der religiösen Erbauung fühlbar. Seit dem Beginn der sogenannten „Erweckungszeit" in der deutsch-evangelischen Kirche hat es an Reformversuchen nicht gefehlt. Verständnisvolle Geister wie E. M. Arndt, Raumer, Bunsen, Vilmar haben sich für sie eingesetzt. Mehr als 20 neue Gesangbücher wurden von einzelnen Kennern zusammengestellt, mehr als 40 Landeskirchen unternahmen eine gründliche Umarbeitung ihres Besitzstandes. Aber diese „Restauration" hatte vornehmlich das Bestreben, den von der Aufklärung verdorbenen Liederschatz der Väter „unverfälscht" wiederherzustellen. Sie fühlte sich mit dem „Glauben der Väter" wiederum eins, ließ einen ¶ Gellert nur eben als geduldet stehen und wagte an den alten Dichtungen nur grobe Anstöße der Form zu beseitigen. Heute aber erregt vielen auch der Inhalt unserer G.-lieder Gewissensbedenken. Denn das Singen dieser Lieder bedeutet ihnen ein Glaubensbekenntnis, und in diesen Worten können sie ihren Glauben nicht fröhlich bekennen. Wie werden wir der angedeuteten Schwierigkeiten Herr?

Zunächst ist klar, daß wir eine gute Anzahl wertvoller Lieder haben, die so rein religiös gehalten sind, daß wir sie noch heute mit ungetrübter Freude singen können. Als Beispiel diene: „Befiehl du deine Wege". Zum anderen gibt es solche, die durch ihre überragende Würde und Schönheit gleichsam stereotyp geworden, als Glaubenssymbole gelten dürfen, die man wie heilige Banner entrollt. Beispiel: das unantastbare „Ein feste Burg". Drittens haben wir Lieder, die durch Streichung einzelner Strophen und durch Wortveränderung an den übrigen eine unanfechtbare Gestalt gewinnen. Beispiel: „Jesus, meine Zuversicht". Viertens ist zur Beruhigung Bedenklicher darauf hinzuweisen, daß viele von denjenigen Liedern, die wir Heutigen schwer über die Lippen bringen, tatsächlich weder in der Kirche noch in der Schule gesungen zu werden pflegen. Beispiel: „Es ist das Heil uns kommen her". Solche Lieder aber könnten ohne Schaden für das evangelische Gemeindeleben aus den kirchlichen Gesangbüchern ausgeschieden und in hymnologische Sammelwerke verwiesen werden. Fünftens führen viele unserer Gesangbücher noch immer einen Ballast dichterisch und religiös minderwertiger Lieder mit sich, die man gleichfalls ohne Sorge auslassen könnte, ja, um des Ganzen willen auslassen müßte, da ein evangelisches G. nur edle Dichtung enthalten sollte. Beispiel: „Sieh, wie lieblich und wie fein". Endlich gibt es außerhalb unseres G.es eine religiöse Lyrik, auch aus neuester Zeit, die wohl kirchlich werden könnte, wenn man sie in den Gebrauch der Gemeinden überführte. Anfänge dazu sind schon gemacht. Beispiel: Eleonore von Reuß' Sylvesterlied: „Das Jahr geht still zu Ende", das in manches landeskirchliche G. schon Aufnahme gefunden hat. Aber auch unseren „weltlichen" Dichtern, die freilich den gewohnten „kirchlichen" Ton nicht getroffen haben, könnte man das G. auftun. Beispiele: Geibels „Herr, den ich tief im Herzen trage", oder Goethes „So laßt mich scheinen, bis ich werde", „Der du von dem Himmel bist". — Daß man im „Anhang" der Gesangbücher neuerdings eine Sammlung „Geistlicher Lieder" zu bieten pflegt, ist als ein Fortschritt auf dem Wege der Reform anzusehen. Hier liegen weitere Möglichkeiten für die Zukunft. — Eine weniger erhebliche, doch beachtenswerte Frage ist die der Anordnung der Lieder im G. Nach altem Brauche stehen im ersten Teile die für die Feste des Kirchenjahres geltenden Gesänge. Daran dürfte aus praktischen Gründen nichts zu ändern sein. Wenn aber im weiteren das Schema des „Heilsweges" ausgefüllt werden muß, oder wenn gar eine besondere Sammlung von „Jesusliedern" erscheint, worunter man gemeinhin die sentimental süßlichen bernhardinischen Lieder befaßt, so dürfte das heutigem Empfinden schwerlich entsprechen. Bessere Richtschnur würde etwa der Heidelberger Katechismus haben: Wofür habe ich zu danken? Was habe ich zu tun? Worauf darf ich hoffen? Oder aber man folge der Anordnung des G.s für Elsaß-Lothringen: Leben im Besitz des Heiles und Streben nach Vollendung des Heils.

3. Auf ernstliche Berücksichtigung der bisher dargelegten Grundsätze müßte gedrungen werden, wenn an die Verwirklichung der vielfach bestehenden Absicht gegangen würde, für das evangelische Deutschland ein einheitliches G. einzuführen. In dieser Richtung weist das Militärgesangbuch, an dessen Hand die weitere Entwickelung sich vollziehen könnte. Man hat die Zahl der jemals gedichteten evangelischen Glaubenslieder auf 100 000 geschätzt; die der je in Gesangbücher aufgenommenen auf 30 000. Die größte in Buchform erschienene Sammlung umfaßte 3850 Lieder. Aber die meisten unserer landeskirchlichen Bücher enthalten nicht mehr als 500—800 Nummern. Jedoch auch von diesen stehen längst nicht alle im allgemeinen Gebrauch. Viele sind nur in kleinen Bezirken bekannt. — Als 1853 die „Eisenacher Kirchenkonferenz" Vorarbeiten zur Herstellung eines „Deutschen evangelischen Kirchen-G.es" unternahm, wurde festgestellt, daß nur 400 Lieder mehr als 20 Sondergesangbüchern gemeinsam waren, nur 300 Lieder in fast allen wiederkehrten. Aber nur die Hälfte davon, etwa 150, wurde als unveräußerliche „Kernlieder" anerkannt, die den übereinstimmenden Grundstock aller jener Gesangbücher bildeten. Man denke sich diese „Kernlieder" — möglicherweise ist ihre Zahl noch geringer, wenn man nur die dazu rechnet, die in den Kirchen wirklich gesungen, in den Schulen gelehrt und in den Häusern gelesen werden — zu einem Buche vereinigt und mit einem Anhang versehen, den jede Landes- oder Provinzialkirche ihren Traditionen gemäß gestalten könnte, so wäre der Anfang zu dem Einheits-G.e gemacht, dessen Bedeutung wesentlich in dem Entgegenkommen gegen die Bedürfnisse der fluktuierenden Bevölkerung unserer Zeit zu suchen ist; sodann würde es Massenauflagen und damit eine Herabsetzung des Kaufpreises ermöglichen, deren dringende Notwendigkeit einleuchtet, wenn man bedenkt, daß heute ein G. fünfzehn- bis zwanzigmal teurer ist als ein NT. — ¶ Kirchenlied: I. Geschichtlich, ¶ Hauptgottesdienstordnung.

Ph. Dietz: Die Restauration des evang. Kirchenliedes, 1903; — Ders.: Tabellarische Nachweisung des Liederbestandes der jetzt gebräuchlichen Landes- und Provinzialgesangbücher, 1904; — Die großen Werke von Ph. Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied, 5 Bde., 1864—1877, und E. E. Koch: Geschichte des Kirchenliedes, 7 Bde., 1866[3]. — Weitere Lit. s. unter ¶ Kirchenlied. **Nithack-Stahn.**

Gesangbuch, katholisches, ¶ Kirchenlied: II. In der katholischen Kirche.

Gesangbuch im Religionsunterricht.

1. Geschichtlich; — 2. Methodisch.

1. In der Vergangenheit waren Kirche und Schule so eng miteinander verbunden, daß nicht nur die Schule der Kirche diente, sondern auch die Kirche in ihren Gottesdiensten einen Teil der Arbeit übernahm, die späterhin ganz der Schule zufiel. Die geistlichen Lieder, die jetzt ein Stück des Schulpensums sind, wurden ehedem bei den kirchlichen Gesangsübungen und durch den gottesdienstlichen Gebrauch gelernt. Soweit ging die Rücksicht der Kirche auf die Bedürfnisse der Schule, daß die evangelischen Nebengottesdienste im Interesse des Sprachenlernens teilweise in lateinischer Sprache abgehalten wurden. Neben lateinischen Psalmen und Hymnen sangen die Schüler nicht selten die deutsch gedichteten evangelischen Kirchenlieder in der Sprache Roms, in die sie zu diesem Zwecke übersetzt wurden. Der Liederschatz der Reformationskirchen war in der Praxis kleiner, als man sich ihn nach den bald umfangreich werdenden Gesangbüchern vorzustellen pflegt. Die Liederwahl war nicht wie heute in das Belieben des Pfarrers gestellt, vielmehr wa-

ren für jeden Sonntag die Lieder bestimmt, die gesungen zu werden pflegten. Kirchenordnungen mit Liederverzeichnissen für das ganze Jahr sind zahlreich vorhanden. Gesangbücher konnten unter diesen Umständen von den Gemeindegliedern entbehrt werden. Ebendarum konnten neue Lieder, die Anklang fanden, leicht den Weg in den kirchlichen Gebrauch finden. Glückliche Zeiten für die Dichter von Gemeindeliedern, die es damals erleben konnten, daß ihre Lieder wirklich gesungen und in die Neuauflagen der Gesangbücher aufgenommen wurden. Die offiziellen Gesangbücher, die in endloser Folge das einmal rezipierte Material unverkürzt und unvermehrt durch halbe und ganze Jahrhunderte fortschleppen, hat es noch nicht gegeben. Darum konnte es damals Liederdichter geben, während sie ausstarben, als im 19. Jhd. die unübersteiglichen Mauern aufgerichtet wurden, die den zeitgenössischen Liedern den Eingang verwehrten. — Die Melanchthonschule berücksichtigte nur den Kirchen g e s a n g. Dabei blieb es bis zur Gothaischen Schulmethodus des Herzogs ¶ Ernst des Frommen von 1642. Die Didactica magna des Amos ¶ Comenius († 1670) ordnet im 29. Kapitel an, daß die Kinder nicht nur alle gebräuchlichen Melodien singen können, sondern auch, daß sie die Psalmen und geistlichen Lieder, die in der Kirche eines jeden Ortes im Gebrauch sind, meistenteils sämtlich auswendig wissen (Große Unterrichtslehre, herausgegeben von Lion, 1904, S. 240). Doch gehören die Lieder auch bei Aug. Herm. ¶ Francke noch nicht zum eigentlichen Schulpensum. Sein „Kurzer und einfältiger Unterricht" von 1702 redet wohl vom Katechismus, Bibellesen und Sprüchelernen, nicht aber von Liedern, obwohl bekannt ist, daß Francke Lieder zur Erbauung der Kinder besprechen ließ. Der Rationalist ¶ Dinter benutzte auch Lieder zu seinen den Verstand bildenden Katechisationen. Erst als sich die Zahl der im Gottesdienst gebrauchten Lieder so stark vermehrt hatte, daß das Lernen durch den kirchlichen Gebrauch ausgeschlossen war, und als sich die Kluft zwischen Leben und Kirche zu erweitern begann, wurden die Lieder regelrechter Unterrichtsgegenstand. Thilos Schrift „Das geistliche Lied in der evangelischen Volksschule Deutschlands, (1842) 1855[2], ist dann für lange Zeit maßgebend gewesen. Er stellt der Schule die Aufgabe, „das Lied, welches zu den Kindern als ein Erbe von den Vätern gekommen ist, verständlich, wert, traut und zu eigen zu machen, damit sie es im vollen Sinne des Wortes besitzen und den wahren Genuß und Segen davon haben". Praktisch blieb es meistens dabei, daß die Lieder eben auswendig gelernt wurden. Die Herbartianer belasteten den biblischen Geschichtsunterricht mit einzelnen beigezogenen Liederstrophen und vergaßen oft, daß das Lied eine künstlerische Einheit sein könne, die sich nicht ohne weiteres zerstückeln lasse. In allen bestehenden Lehrplänen ist dem Lied seine Stelle angewiesen und das G. ist zugleich Schulbuch.

2. Für die A u s w a h l der zu lernenden Lieder sollten drei Gesichtspunkte maßgebend sein. Es gibt geschichtlich bedeutungsvolle Lieder, die zu kennen nötig ist, z. B. „Ein feste Burg". Andere Lieder sind als der klassische Ausdruck der christlichen Frömmigkeit wertvoll; dies gilt namentlich von einem Teil der Gerhardtschen und Tersteegenschen Lieder, die in der Tat das aussprechen, was auch unsere Herzen noch bewegt. Endlich müssen die Lieder daraufhin angesehen werden, ob sie dichterisch so bedeutend sind, daß sich ihre Einprägung lohnt. Zu verwerfen ist die Beschränkung auf die kirchlich rezipierten Gesänge. Volkstümliche Lieder, wie Claudius' „Der Mond ist aufgegangen" und Kinkels „Es ist so still geworden", daneben neuere religiöse Dichtungen, sprechen unsere Frömmigkeit vollkommener aus, als einige der traditionell gelernten Kirchenlieder. Gegen die religiös und poetisch gleich niedrig stehenden Machwerke, wie sie in den sogenannten „Reichsliedern" gesammelt sind, muß die Schule einen entschlossenen Kampf aufnehmen. Das G. darf gerade mit Rücksicht auf die unserem evangelischen Volke von daher drohende Verbildung des Geschmackes nicht die einzige Stoffsammlung bleiben. Das Schlechte kann nur bekämpft werden, indem an seiner Statt Besseres dargeboten wird.

Für die u n t e r r i c h t l i c h e B e h a n d l u n g gilt die Regel, daß das Kind einigermaßen imstande sei, die Stimmungen zu erleben oder nachzuempfinden, aus denen die Lieder erwachsen sind, und daß die Lieder als der Ausdruck eigener Stimmungen angeeignet werden. Wird es anders gehalten, so lauert die Gefahr der Unwahrhaftigkeit. Die zahllosen Hilfsmittel für die Hand des Lehrers entsprechen diesen selbstverständlichen Forderungen wenig oder gar nicht und sind mit ihrer Neigung, die Lieder zu zerpflücken, oft dazu angetan, den Kindern die Freude an ihnen zu verderben.

A d o l f R u d e: Methodik des gesamten Volksschulunterrichts I, (1903) 1909[7], S. 102 ff; — D e r s.: Artikel Kirchenlied in EHP[3], 1906, Bd. IV, S. 946 ff. Dort Literatur angegeben. — Die jeweils neueste Literatur findet man in „Pädagogische Jahresschau über das Volksschulwesen", herausgegeben von E. C l a u s n i t z e r, 1907 ff; — ‡ R u d. G ü n t h e r: Aus der verlorenen Kirche. Religiöse Lieder und Gedichte f. d. deutsche Haus, 1907; — F. L e h m e n s i c k: Kernlieder der Kirche in Stimmungsbildern, 1907.

Geyer.

Geschichte, biblische, ¶ Biblische Geschichte.

Geschichtschreibung. Uebersicht.

I. Im AT; — II. Jüdische G.; — III. Ueber G. im NT ¶ Literaturgeschichte des NT. Ueber G. in der Kirchengeschichte ¶ Kirchengeschichtschreibung, ¶ Dogmengeschichte.

Weitere Artikel folgen über das Schlagwort ¶ Geschichtslügen und (prinzipiell) über ¶ Geschichtsphilosophie.

I. Im Alten Testament.

1. G. im allgemeinen; — 2. Ursprung der G. Israels; — 3. Bruchstücke der G. im AT; — 4. Besondere Merkmale der G. Israels; — 5. Katastrophen der G. Israels.

1. G. ist keine angeborene Kunst des menschlichen Geistes, sondern entsteht erst auf einer bestimmten Höhe der allgemeinen Kultur. Die Mehrzahl der Menschen erhebt sich, auch unter uns, nicht zur eigentlichen G., sondern bleibt bei anderen, mehr oder weniger poetischen Gattungen, der Sage oder der Anekdote, stehen. Was sie erleben oder erfahren, verfärbt sich ihnen, je nach ihren persönlichen Neigungen und Leidenschaften unter der Hand und nimmt, in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt und mit andersartigem, aus dem Mythus oder dem Märchen stammenden Stoff vermischt, nach einiger Zeit neue Gestalt an. Im Unterschiede zu solchen volkstümlichen Gebilden ist die G. eine g e l e h r t e G a t t u n g, wie sie denn auch nur geschrieben existiert, also das Vorhandensein und den häufigen Gebrauch der Schrift voraussetzt. Der Geschicht-

schreiber will die *wirklichen Ereignisse* darstellen. Er will durch die landläufigen Vorurteile zu den Tatsachen selber vordringen, und er will ihre innere Verknüpfung zeigen; demnach ist G. stets in irgend einem Maße mit geschichtlicher Kritik und Geschichtsphilosophie zusammen. Und der Historiker wendet sich mit seinem Werke nicht an jedermann im Volke, sondern nur an einen bestimmten Kreis, an diejenigen, die gleichen Geistes sind wie er, in der Antike zum mindesten an solche, die lesen können.

2. Auch in Israel hat solche G. bestanden und eine ansehnliche, ja bewunderungswürdige Blüte gezeitigt. Entstanden ist die israelitische G., soweit wir urteilen können, aus zwei Quellen. Allerlei *Listen*, wie sie der Staat für seine praktischen Zwecke gebraucht, hat man für die Erinnerung zusammengestellt, so die Listen von Davids Söhnen, Beamten, Helden und Kriegen, und einzelne Nachrichten hinzugefügt II Sam 3_{2} ff 5_{14} ff 8_{1} ff 20_{23} ff 21_{15} ff 23_{8} ff. Aus „den Begebenheiten der Tage" der Könige Israels und Judas, d. h. aus dem Journal, das wie in anderen Kulturstaaten des Orients auch an den Höfen von Israel und Juda geführt wurde, hat man ein *Annalenbuch* ausgezogen. — Besonders aber haben Erzählungskünstler die hochentwickelte Darstellungskunst, die man an den poetischen volkstümlichen Stoffen, an den *Sagen* erlernt hatte (¶ Sagen usw. Israels), in einer objektiver gewordenen Zeit auf die Geschichte angewandt. Dieser Ursprung der Geschichtserzählung ist daran deutlich zu erkennen, daß die Anordnung, in der sie die Dinge erzählt, mit derjenigen, in der die Sagen auftreten, völlig übereinstimmt. Auch in der Geschichtserzählung Israels handelt es sich niemals um einen in sich völlig zusammenhängenden, großen Geschichtsverlauf, sondern stets, wie bei den Sagen, um einzelne Geschichten, etwa ein biblisches Kapitel umfassend, die, wo die Kunst eine noch höhere ist, nach Art der Sagenkreise zu einem größeren Ganzen zusammengeschlossen werden können, doch so, daß die Absätze der einzelnen Geschichten mehr oder weniger deutlich erhalten bleiben. So ist also, wenn man das Bild zulassen will, das Fangnetz, in dem man sich der Dinge der Wirklichkeit bemächtigt, der poetischen Sagenerzählung entnommen. — Auch historische *Volks- und Sängerlieder* (¶ Dichtung, profane, im AT) hat der altisraelitische Historiker manchmal zitiert I Sam 18_{7} II 1_{17} ff 3_{33} f 20_{1} I Kön 12_{16}, also ihnen gelegentlich wohl auch seinen Stoff entnommen; doch ist der Stil der G. der äußeren Form nach ein streng prosaischer, so daß die „Heldenlieder" anderer Völker also der israelitischen G. bei weitem ferner als die Sagen stehen. — Eigentliche staatliche *Urkunden* hat die israelitische G., so weit wir sehen, in ihrer klassischen Zeit nicht zu benützen verstanden; dergleichen begegnet uns erst viel später in den Büchern Esra und Nehemia, jedenfalls unter babylonischem Einfluß. In den älteren historischen Schriften werden Staatsdepeschen oder dergleichen niemals wörtlich aufgeführt. Ob und wieweit das Buch „der Begebenheiten der Tage" der Könige Israels und Judas, das am Schluß der Königsbiographien in den Königsbüchern regelmäßig genannt wird, den Geschichtsschreibern wirklich zur Verfügung stand, ist nicht zu entscheiden.

3. *Bruchstücke alter israelitischer G.* sind besonders die Geschichten vom Königtum Abimelechs Richt 9, von Sauls Philistersieg I Sam 13 f, Davids Anfängen als König II Sam 1—5, Absaloms Aufstand II Sam 13—20, der Thronbesteigung Salomos I Kön 1 f, Jehus Revolution II Kön 9 f u. a. m. Dazu eine Reihe von Erzählungen, die im Tempel von Jerusalem spielen oder ihn mitbetreffen, wie Athaljas Sturz II Kön 11, Joas' Neuerung in den Tempelabgaben II Kön 12_{5} ff, Josias Reform II Kön 22 f, woraus zu schließen ist, daß am Tempel von Jerusalem eine Chronik geführt worden ist, wie es denn auch sonst im Orient solche *Tempelchroniken* gegeben haben wird. Diese alten Berichte liegen uns freilich selten rein und unversehrt vor, sondern sind fast immer verstümmelt, untereinander zusammenhanglos und noch dazu von unzähligen größeren nud kleineren Einsätzen aus späterer Zeit überdeckt. Das köstlichste Juwel der älteren G. sind die Davidgeschichten im II Samuelisbuche, besonders die vom Aufstande Absaloms. — Eine spätere, neben dem Staatlichen auch für das Individuelle interessierte Zeit hat die Kunst der G. auf die Darstellung von *Prophetenbiographien* angewandt: wir besitzen ausführliche Stücke aus dem Leben des ¶ Jeremia, wohl von ¶ Baruchs Hand. Noch später, als der Staat zu Grunde gegangen war, ist eine Literatur der *Memoiren* entstanden: so sind uns Bruchstücke der Memoiren Nehemias und Esras erhalten (¶Esra: III). Um vieles später, als unter den Makkabäern Judas Staat wieder erstanden war, ist auch eine neue politische G. erwachsen; das erste *Makkabäerbuch*, ein wackeres, kraftvolles Werk im alten Stil und der alten Zeit nicht unwert, ist das einzige Geschichtswerk des AT, das uns im wesentlichen unversehrt, wenn auch nur in griechischer Uebersetzung überliefert ist (¶ Apokryphen: I, 1 a).

4. *Besondere Kennzeichen*, namentlich der älteren G. Israels, und besonders gegenüber der Sage und der späteren Legende sind folgende:

4. a) Das *Thema* der älteren G. sind die *öffentlichen Ereignisse*, die Erlebnisse des *Volkes* und der *Könige*, besonders die Kriege. An den politischen Ereignissen haben es die Menschen gelernt, daß es überhaupt eine Geschichte gibt. Dies also ist der charakteristische Unterschied der Geschichtserzählung von der historischen Sage, die ihre Helden mit besonderer Vorliebe in ihrem Privatleben aufsucht. So erklärt es sich auch, daß eine G. nicht eher möglich ist, als es einen Staat, wenn auch in bescheidenen Anfängen gibt. Darum beginnt die G. Israels mit den Ersten, die etwas wie einen Staat in Israel aufgerichtet haben, Helden und Fürsten wie Gideon und Abimelech — über Moses gibt es nur Sagen, die einzelnes Historische enthalten —, und darum endigt sie auch mit der Zerstörung des Staates: mit dem ¶ Exil ist der historische Sinn dahingesunken.

4. b) Der Geschichtsschreiber will zeigen, „*wie es eigentlich gewesen ist*". Er hat seine Freude an der Wirklichkeit und schildert Personen und Verhältnisse so, wie sie im wirklichen Leben sind. Darum macht die G. diejenigen Voraussetzungen von Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, die für jedermann im Leben selbstverständlich sind. Hier schwimmt kein Eisen auf dem Wasser und kein Feuer fällt vom Him-

mel; keine Gottheit tritt in Person auf, sondern Menschen allein sind es, die handeln. Dies im starken Unterschied von der Sage und der Legende, die überall die Gottheit mitauftreten und handeln lassen und die am Wunder ihre Freude haben. Wenn demnach die G. profan zu nennen ist, so ist sie doch keineswegs gottlos. Auch der Geschichtschreiber Israels ist — darin etwa Herodot zu vergleichen — überzeugt, daß die Hand der Gottheit mit im Spiele ist. Aber im Unterschied zu der Naivität der Sage läßt er die Gottheit nur indirekt mithandeln: sie spricht durch den Propheten oder durch das Orakel I Kön 9 I Sam 14 II 21; ihr Walten wird erkannt in wunderbaren Fügungen des Schicksals II Kön 9_{25} f. Und stets redet er von Gottes Gedanken und Plänen mit bemerkenswerter Zurückhaltung. Der Erzähler der Absalomgeschichte ist überzeugt, daß sein Aufstand Jahves Gericht über David gewesen ist, der seine Kinder allzusehr liebte und an Absalom sogar einen Brudermord übersehen hatte, und der jetzt grade durch diesen so bitter bestraft wurde; aber nur durch die Zusammenstellung der Ereignisse spricht er aus, daß hier eine gerechte Schickung vorliegt. Ganz selten wagt es der Geschichtschreiber, an Jahves Walten ausdrücklich zu erinnern Richt 9_{22} ff II Sam 17_{14}. — Erstaunlich objektiv ist der hebräische Geschichterzähler ferner in der Auffassung der handelnden Personen und der Ereignisse. Mit welcher Unbefangenheit schildert er Davids Charakter oder etwa die furchtbaren Taten Jehus! Jede Tendenz liegt ihm fern, ja selbst von Idealisieren ist wenig zu bemerken.

4. c) Dabei ist der Geschichtsschreiber höchst zurückhaltend mit seinem Urteil: nicht wie die Dinge zu beurteilen, sondern wie sie geschehen sind, liegt ihm am Herzen. So wird die Schandtat Amnons gegen Tamar berichtet, ohne daß ein Wort darüber fällt, daß es eine Schandtat war. Wenn David den Brudermörder Absalom begnadigt, so erwägt der Erzähler nicht, ob David damit Recht getan habe, oder ob er Absalom in die Verbannung hätte lassen müssen; er begnügt sich, hinzuzufügen, daß auf die Begnadigung der Aufstand gefolgt ist. Und wenn Meribaals und Zibas Aussagen II Sam 19_{18} ff sich so entgegenstehen, daß nur einer Recht haben kann, so enthält sich der Erzähler doch des Urteils; ihm ist die Sache zu schwer, wie König David auch II 19_{30}. Es sind nicht eben grade Wege, die Salomo zum Throne geht: tötet er doch den eigenen Bruder und den Feldhauptmann seines Vaters am Altare; aber, wie das zu beurteilen sein mag, verschweigt die Erzählung vollständig. Aehnliches Zurücktreten des Urteils finden wir auch in den alten Sagen überall: ein sicherer Beweis dafür, daß wir in dieser eigentümlichen Zurückhaltung nicht etwa schlaue Hinterhaltigkeit, sondern vielmehr Unvermögen finden müssen: die Erzähler sind nicht imstande, diese unendlich mannigfaltige Welt zu richten. Wie anders die spätere Legende, die mit ihrem Urteil schnell bei der Hand ist und der alles am Urteil gelegen ist; man denke an die Zensuren der einzelnen Könige im Königsbuche. — Mit diesem Mangel der älteren Reflexion hängt es auch zusammen, daß in der antiken G. die historische Kritik an keiner einzigen Stelle ausdrücklich hervortritt. Unbewußt mögen die Erzähler unter den verschiedenen Nachrichten, die ihnen zuströmten, die zuverlässigste ausgesucht haben; aber niemals stellen sie verschiedene Berichte nebeneinander, um dann eine Wahl zu versuchen. Hierin zeigt sich der israelitische Geist dem griechischen unterlegen: schon bei Herodot finden sich Anfänge geschichtlicher Kritik.

4. d) Dagegen verstehen es die Geschichtserzähler ausgezeichnet, zu erzählen. Sie haben offenbar — auch dies im Unterschiede zur Legende, die sehr wenig konkretes Detail bringt, — ihre Freude an dem mannigfaltigen Getriebe auf dieser Erde, an der bunten Fülle des menschlichen Lebens. Sie verstehen es vortrefflich, die handelnden Personen lebendig zu machen, indem sie wenige, aber sehr charakteristische Züge von ihnen berichten; so lebt vor unsern Augen der starre, seinem Könige ergebene, aber auch ihm gegenüber die Sache des Königtums wahrende Joab, der schöne, gewalttätige, ehrgeizige, intriguante Absalom, der kluge Husai, der weitblickende Ahitophel, der zornige Simei, der greise Barsillai. Und die Erzähler üben die Kunst, eine Hauptperson wie die Davids mit vielen kleinen Zügen auszustatten, daß ihre ganze innere Kompliziertheit dem Leser deutlich wird. Diese Kunst der Darstellung des Seelenlebens hat die G. mit der Sage, besonders mit ihrer entwickeltsten Form, der Novelle, gemeinsam und offenbar daher gelernt. Die Kehrseite dieser Art der Darstellung ist freilich, daß ihr Geist nicht darauf gerichtet ist, die sachlichen Zusammenhänge darzustellen. Weshalb z. B. David eben das gelang, woran Saul gescheitert war; warum die Philister nach Davids Kampf wider sie Israel nicht wieder angriffen, aber auch Israel sie nicht zu bezwingen vermochte, warum David nach den Philisterkriegen die Nachbarvölker unterwerfen konnte, warum seine Stellung in Israel aber so schwach blieb, daß der ehrgeizige Königssohn sie werfen und fast vernichten konnte, diese Fragen und vieles andere mehr werden von den Geschichtsschreibern des AT nicht aufgeworfen. Ihr politisches Verständnis ist gering. In die eigentlichen Gründe des geschichtlichen Lebens dringt der Blick noch nicht ein; hören wir doch selbst in den Memoiren Esras und Nehemias nicht, weshalb eigentlich der persische Staat dem Judentum zu Hilfe gekommen ist. Besonderes aber bleibt das Handeln der Masse dem Historiker verborgen. Schlachtberichte sind z. B. hier noch ganz unmöglich; nur die Heldentaten Einzelner vermag man aufzufassen. Die Geschichtsschreiber lieben alles, was die Phantasie beschäftigt: großartige, rührende, spannende Situationen, lebendige Wechselreden, gewaltige Katastrophen, spannende (II Sam 13 $_{30}$ ff 17_{18} ff 18_{24} ff II Kön 9_{17} ff Neh 2) oder rührende (II Sam 2_{16} 19_{1}) Szenen, seltsam überraschende Wendungen (I Sam 14 II 13_{15} I Kön 1 f), wunderbare Fügungen (II Kön 9_{25} f), Heldentaten (I Sam 14), furchtbare Blutgerichte (II Kön 9 f 11), kluge Reden und Ratschläge (II Sam 13_{32} f 14) und das Spiel von List und Gegenlist (II Sam 17). Noch lebt der Israelit wie in einer poetischen Welt. Das exakte Denken liegt ihm fern; wie es Israel denn auch niemals zu einer chronologischen Aera gebracht hat. Anstatt des Sachlichen aber gibt die alte G. das Persönliche, anstatt des Allgemeinen das Konkrete, dies aber in reichster Fülle. Sie schüt-

tet die Einzelheiten und Kleinigkeiten, die der Geschichte Leben und Farbe geben, vor uns aus; man erinnere sich an die Schilderung der Flucht Davids vor Absalom (II Sam 15 $_{16}$ ff) oder der Verschwörung des Jehu (II Kön 9 f), verschmähen es doch die Erzähler nicht, zu berichten, daß Ziba mit 200 Broten, 100 Rosinenkuchen und einem Schlauch Wein David aushelfen wollte (II Sam 16 $_{1}$), oder daß Jehu durch rasendes Fahren bekannt war (II Kön 9 $_{20}$). Manchmal läßt sich der Erzähler dabei in seiner Vorliebe für das Konkrete dazu verführen, Dinge zu berichten, die er in dieser Genauigkeit nicht wissen kann, so, wenn er erzählt, was Joab und David II Sam 19 $_{6}$ ff, Amnon und Jonadab II 13 $_{4}$ ff, Amnon und Thamar II 13 $_{9}$ ff mit einander im geheimen geredet haben. An solchen Beispielen kann man erkennen, daß die Geschichtserzählung Israels den Sagenstil, von dem sie herkommt, nicht völlig überwunden hat; wie es denn mannigfache Uebergangsformen von der Geschichte zur Sage gibt: Geschichte mit einzelnen, sagenhaften Zügen und Sage, die gegebenes Historisches weiterspinnt.

Fassen wir alles zusammen, so dürfen wir sagen, daß die G. des alten Israels, in der sich eine erstaunliche Objektivität mit bewunderungswürdiger Erzählungskunst verbindet, das höchste Lob verdient. Im ganzen Orient hat sie nicht ihres Gleichen: die trockenen offiziellen Annalen der Aegypter, Babylonier und Assyrer oder die volkstümlichen, märchenhaften ägyptischen Erzählungen sind ihr nicht von ferne zu vergleichen. „Die israelitische Kultur stellt sich damit, allein von allen anderen, in der Tat als geistig gleichberechtigt neben die griechische" (Ed. Meyer). Das Geheimnis dieser besonderen Leistung Israels besteht neben seiner einzigen Begabung für die Kunst des Wortes darin, daß dies Volk in seiner besten Zeit den Despotismus und die Priesterherrschaft nicht ertragen hat. Diese beiden Mächte zerstören die Freiheit des Geistes, ohne die eine wahre G. unmöglich ist.

5. Von dieser G. sind verhältnismäßig geringe Bruchstücke auf uns gekommen. Die G. hat eine gewaltige Katastrophe erlebt, aus der nur so weniges übergeblieben ist. Diese Katastrophe war die Zerstörung der Staaten Israels und Judas; mit dem politischen Leben ging auch die G., ja schließlich auch der geschichtliche Sinn zugrunde: die Späteren wissen nicht mehr, wie Staaten gelenkt und Schlachten geschlagen werden. Noch unheilvoller aber war für die G. das Höchste, was Israel überhaupt erzeugt, die Entwicklung seiner Religion durch die Prophetie. Zwar haben die Propheten etwas, was der G. Israels fehlt, den geschichtsphilosophischen Geist: sie haben die erhabene Idee gefunden, daß die Geschichte ihres Volks ein Zusammenleben mit Gott selber sei: Gott führt sein Volk nach seinen Zielen und sendet Unheil und Heil nach dem Gesetz seines Waltens; „die Weltgeschichte ist das Weltgericht". So haben sie und ihre Nachfolger, die sogenannten deuteronomistischen Schriftsteller, die Geschichte Israels entworfen und gezeichnet als Jahves Gericht über Israel. Es sind Geschichtsbücher zusammengestellt worden, welche die Kunde von der alten Zeit den Nachgeborenen hinterlassen, aber die Dinge zugleich in prophetischer und dann auch priesterlicher Beurteilung zeigen sollten. Dazu aber konnte man die alten geschichtlichen Ueberlieferungen, die ganz antiken Geist atmeten und die von Gott so wenig sprachen, nicht, wie sie waren, gebrauchen. Viel besser eigneten sich zum Ausdruck der neuen Ideen die alten Sagen, die man neu bearbeiten und umdeuten konnte, und die Legenden, die man selber schuf. Nur Bruchstücke der G. blieben bestehen, auch diese durch den Zusammenhang, in den man sie stellte, durch die Urteile, die man hinzufügte, mannigfach verändert. Ein ewig beklagenswertes Mißgeschick, daß wir unsere Ueberlieferung über das alte Israel aus der Hand dieser prophetisch-priesterlichen Epigonen haben. Die Aufgabe aber unserer Wissenschaft ist es, aus der ganzen Masse die Reste der alten G. herauszuschälen. — ¶ Sagen und Legenden Israels ¶ Samuelisbücher ¶ Königsbücher ¶ Chronik.

Hermann Gunkel: Israelitische Literatur, in: „Kultur der Gegenwart" I, 7, 1906, S. 73 f; — Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 479 ff; — Bernhard Luther, bei Ed. Meyer, S. 181 ff. **Gunkel.**

Geschichtschreibung: II. Jüdische.

1. In der persischen und hellenistischen Zeit (536 v. Chr.— ca. 70 n. Chr.); — 2. Im Zeitalter des Rabbinismus und im Mittelalter; — 3. In der Neuzeit.

1. In der Zeit vom babylonischen Exil bis zur Gegenwart lassen sich drei Perioden jüdischer G. unterscheiden, die durch zwei entscheidende Wendepunkte der jüdischen Geschichte von einander abgegrenzt werden. Diese beiden Wendepunkte sind: die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, verbunden mit dem Untergang des jüdischen Staates, und die Anerkennung der Juden als freier Staatsbürger in der modernen Welt. Solange die Juden noch eine eigene nationale Geschichte hatten, fehlte es nicht an Anregungen zu historischen Arbeiten, mochten diese Anregungen in den schweren Kämpfen um die Existenz des jüdischen Staates und Volkes bis hin zu dem letzten Kampfe, der zum Untergang des Staates durch die Römer führte, liegen oder in dem friedlichen, geistigen Wettbewerb mit der umgebenden Welt, vor allem mit der Welt des Hellenismus. Die Neugründung eines priesterlichen Gemeinwesens auf palästinensischem Boden in der persischen Zeit rief die vom priesterlichen Standpunkt aus verfaßte Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte hervor, die wir aus der Bibel als die zwei Bücher der ¶ Chronik kennen, außerdem die Bücher Esra und Nehemia (¶ Esra: III), denen ein zuverlässiges Memoirenwerk zugrunde liegt. Die große Zeit der ¶ Makkabäer fand in dem Verfasser des I Makkabäerbuches einen Geschichtschreiber, dessen Sachlichkeit und Sorgfalt allgemein rühmend anerkannt wird; auch schuf diese Zeit in der ¶ Apokalyptik, besonders im ¶ Danielbuche, einen universalgeschichtlichen Grundriß (die Einteilung der Weltgeschichte in vier Weltreiche und den Ausblick auf den nahen Abschluß der Weltgeschichte durch Weltgericht und seliges Endreich), der für die christliche G. bis weit in das Mittelalter hinein von der größten Bedeutung gewesen ist. Dabei ist unleugbar, daß diese universalgeschichtlichen Gedanken der Juden ihr Vorbild in den persischen Einteilungen der Weltgeschichte haben und die jüdische G., bereits in der Makkabäerzeit, in der hellenistischen G. griechischer Herkunft. Die chronologisch-genealogische Dar-

stellungsweise des ¶ Demetrius (um 220 v. Chr.) in seinem Werk „Ueber die Könige in Judäa“ berührt sich mit der griechischen Forschungsmethode jener Zeit. Das Werk des ¶ Eupolemos (um 160 v. Chr.), „Ueber die Könige in Judäa“ erinnert durch die Behauptung, daß Moses die Buchstabenschrift erfunden habe, an die damals bei den Griechen übliche Darstellung der Kulturgeschichte in der Form von „Erfindungen“; auch ist die Einfügung unechter Briefe bei Eupolemos für die hellenistische G. charakteristisch. Wenn in der Schrift des Artapanus (vor 80 v. Chr.) „Ueber die Juden“ Moses als Erfinder, als Verwalter Aegyptens und Kriegsheld dargestellt und unter die Götter versetzt wird, so beweist das einen engen Zusammenhang mit der sogenannten euhemeristischen G., die wie Euhemeros (¶ Griechenland: I, 8) die Götter als vergottete Menschen auffaßte. Die hellenistischen Historiker liebten es, von ihnen selbst angefertigte, kunstvolle Reden einzufügen und Wundergeschichten zu erzählen. So ist das II Makkabäerbuch stark rhetorisch, das III Makkabäerbuch stark legendarisch gehalten. Verloren sind u. a. die Werke des Jason von Cyrene (um 160 v. Chr.) und des Justus von Tiberias, eines Zeitgenossen des Flavius Josephus. ¶ Philos historische Schriften stehen, ebenso wie die Werke des ¶ Josephus, im Dienst der jüdischen Apologetik und Polemik gegen die Verunglimpfungen der Juden durch die Heiden. Beide bieten viel wertvolles geschichtliches Material. Philo ist sachlicher als Josephus, dessen Eitelkeit seine Unbefangenheit beeinträchtigt. Philo, der Philosoph, schreibt Biographien der großen Heroen seines Volkes, für die er begeistert ist, und schildert die Verfolgungen, denen sein Volk ausgesetzt war. Josephus ist lediglich Historiker. Er wurde es, weil er das tragische Ende des jüdischen Staates erlebte und als Freund des Vespasian den lebhaften Wunsch hegte, sich selbst und seinem Volk möglichst große Achtung in den Augen der Römer und Griechen zu verschaffen. Beide bilden die biblischen Stoffe in der Art des Midrasch (¶ Mischna usw.) um.

2. Die Zeit des Rabbinismus und das Mittelalter (für die Juden bis um 1800) bedeuten einen Tiefstand jüdischer G. Die auf das Einzelne gerichtete Geistesart des Rabbinismus, seine Konzentration auf die in der Gegenwart zu vollziehende, peinliche Erfüllung einer Unzahl gesetzlicher Vorschriften, im Mittelalter der Druck der Verfolgungen: alles dies ließ es zu einer zusammenfassenden jüdischen G. nicht kommen. Kurze annalistisch-chronologische Werkchen entstanden (Fastenrolle, Seder olam rabba, Seder olam sutta, Seder tannaim weamoraim, Sendschreiben des Gaon Scherira), außerdem eine Kompilation als Fortsetzung zu Josephus (der sogenannte Josippon (ben Gorion). Dazu kommen im Mittelalter Berichte über die Verfolgungen, Verzeichnisse der in den Verfolgungen Gefallenen, die sogenannten „Memorbücher“, und einige chronologisch-genealogische Gelehrtengeschichten.

3. Erst in der Neuzeit hat das Judentum wieder bedeutungsvollere Leistungen auf dem Gebiet der G. aufzuweisen, da der Druck der mittelalterlichen Verfolgungen verschwunden und außerdem die Herrschaft des Rabbinismus durch die Aufnahme moderner Geistesschulung seit Moses Mendelssohn stark zurückgedrängt worden ist. Mit peinlicher Objektivität stellte um 1830 J. M. Jost die jüdische Geschichte dar. Wertvolle Materialsammlungen boten um 1850 L. Herzfeld und S. Cassel. Das große 11bändige Werk von H. ¶ Graetz hat seine Stärke in vielen gründlichen Einzeluntersuchungen und in dem Versuch einer großen Zusammenfassung, seine Schwäche in der einseitigen Begeisterung des Verfassers für alles Jüdische und seinem Haß gegen alles Christliche. Seit Graetz ist auf den mannigfachsten Gebieten geschichtlicher Forschung weitergearbeitet worden: in der Lokalgeschichte, Sektengeschichte (J. Fürst) und Literaturgeschichte (G. Karpeles). Der im Erscheinen begriffene „Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums“ (Leipzig, G. Fock) verspricht von einem gemäßigten, liberalen jüdischen Standpunkt aus eine Fülle geschichtlicher Werke, die sowohl die Methoden moderner G. als ihre verschiedenen Gebiete (z. B. Geschichte der Sprachwissenschaft, Literaturgeschichte, allgemeine Geschichte, Wirtschaftsgeschichte, Quellenkunde, Religionsgeschichte, Sektengeschichte, Kultusgeschichte) zur Geltung bringen sollen.

Für die hellenistische Zeit: P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907, S. 110 f. 115. 117; — F. Susemihl: Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit I, 1891, S. 532 ff, II 1892, S. 352 ff; — E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes III, 1898^{3}, S. 345 ff. — Zur rabbinisch-mittelalterl. jüd. Historie: M. Steinschneider: Die Geschichtsliteratur der Juden, 1. Abt. Bibliographie der hebräischen Schriften, 1905; vgl. auch J. Winter und A. Wünsche: Die jüd. Literatur seit Abschluß des Kanons III, 1896, S. 289—417 u. S. 844 ff. — Zur mittelalterlich christlichen Universalgeschichte, den Martyrologien usw. W. Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2 Bde., 1866 und 1874, I, S. 41.45. — Von den geschichtlichen Werken des „Grundrisses der Gesamtwissenschaft des Judentums“ sind erschienen: M. Philippson: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, I, 1907; — G. Caro: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit I, 1908. **Fiebig.**

Geschichtschreibung: III. Im NT und in der Kirchengeschichte, ¶ Literaturgeschichte des NT ¶ Kirchengeschichtschreibung ¶ Dogmengeschichte. — Vgl. auch ¶ Geschichtsphilosophie.

Geschichtslügen. So lautet der Titel eines ursprünglich von dem bekannten katholischen Geschichtsschreiber Paul ¶ Majunke 1884 (anonym) herausgegebenen Buches, das 1902 in 17. Auflage erschienen ist und es als seine Hauptaufgabe betrachtet, von protestantischer Seite aus verbreitete Unrichtigkeiten zu bekämpfen. Es ist selbst als Gegenstück gedacht zu einem ähnlichen früheren Werk „Der Treppenwitz der Weltgeschichte“, von W. L. Hertslet, neu bearbeitet von Helmolt, (1882) 1905^{6}. Das Wort „G.“ ist so zu einem Schlagwort geworden. Sein berechtigtes Geltungsgebiet ist nicht leicht abzugrenzen, insofern die Geschichtsforschung für alle Einflüsse der Subjektivität weiten Spielraum bietet und der Uebergang vom Irrtum zur Lüge ein sehr fließender ist. Geschichte ist der Erfahrungsschatz der Menschheit. Wenn aber schon die Erfahrungen des einzelnen Individuums in dessen Bewußtsein mit der Zeit Verschiebungen und Schwächungen erleiden, so viel mehr die Erfahrungen, die aus einem Bewußtsein in ein anderes übergehen, die über Generationen hinweg Jahrtausende weit zurückreichen. Es hat

Zeiten gegeben, wo man angesichts der gewaltigen Schwierigkeiten und der zahlreichen Irrtumsquellen im Bereich der Geschichtsforschung diese letztere ganz und gar für wertlos halten wollte. Die Ausbildung einer zuverlässigen kritischen Methode allen Denkmälern der Vergangenheit gegenüber hat aber über diese verzweifelnde Stimmung hinausgeführt. Der Wert der Geschichtsforschung wird durch alle möglichen G. nicht mehr in Frage gestellt, und die letzteren stellen zum größten Teil keine unauflösbaren Probleme mehr dar. — Für die Erkenntnis der Vergangenheit bieten der Mangel, die Lückenhaftigkeit, die Undeutlichkeit und die Vieldeutigkeit von Quellen Schwierigkeiten. Da muß denn, wie jeder andre Forscher, so auch der Historiker häufig auf dem Umweg über die Hypothese (vorläufige Annahme) dem Ziel näher zu kommen suchen. Setzt sich aber eine solche Hypothese fest, als ob sie schon bewiesene Wahrheit wäre, so wird sie zum Vorurteil, das leicht zu unbewußten und manchmal auch zu bewußten Täuschungen verführt. An der Bildung von Hypothesen können die verschiedensten subjektiven Faktoren beteiligt sein. Noch mehr aber wie in die Arbeit des gewissenhaften Gelehrten mischen sich subjektive Faktoren in die geschichtliche Ueberlieferung selbst ein. In harmloser Unbefangenheit ist die Phantasie in der Sagen- und Legendenbildung des Volkes geschäftig. Die Freude am Witz spitzt die Anekdote zu oder erfindet sie gelegentlich frei. Künstlerisches Interesse macht sich bei allen Darstellungen mehr oder weniger geltend. Prahlereien oder Selbsttäuschungen werden verhältnismäßig leicht durchschaut. Anders schon, wo Familienstolz oder nationale Eitelkeit die Tradition durchwirkt. So ist die Erzählung von den Fabiern, von der Abstammung des julischen Kaiserhauses und ähnliches entstanden. Schlachtenberichte gehören hierher, wo auf der eigenen Seite tausend Heldentaten geschehen und nur wenige fallen, während beim Feind das umgekehrte Verhältnis stattfindet. Tell, Winkelried, die 400 Pforzheimer sind Erzeugnisse des gleichen Patriotismus. Kirchlicher Eifer träumt ganz ehrlich überzeugt von allen Engeltugenden und Wundertaten seiner Heiligen und Frommen, während er vom Andersgläubigen jede Niedrigkeit und jede Scheußlichkeit zu glauben bereit ist. Zahllose Heiligenlegenden (¶ Legende), die Berichte über ¶ Luthers unseliges Ende, die Sage von der Päpstin ¶ Johanna, Darstellungen vom Verrat des Straßburger Bischofs Egon von Fürstenberg u. a. gehören in dieses Kapitel, ferner Uebertreibungen und falsche Verallgemeinerungen, ebenso aber auch Verschweigungen, an denen z. B. das eingangs genannte katholische Werk sich viel gestattet. Ueberhaupt aber leisten in all den genannten Beziehungen die meisten Bücher Bedenkliches, die den Zweck der Belehrung in einer bestimmten Richtung verfolgen, mögen es nun „fromme“ oder „patriotische“ oder „aufklärerische“ Schriften sein. Unsere Schulbücher bilden leider keine Ausnahme. Aus solchen parteilichen Beurteilungen heraus werden die Schlagworte geprägt (z. B. das „finstre Mittelalter“ oder die „gottlosen Ketzer“ usw.), die dann gradezu das Rückgrat von ganzen Lügensystemen werden können. Zu leidenschaftlichen Entstellungen lassen sich auch die Gegner von Kirche und Religion hinreißen, wie sich andererseits das Heidentum von den Christen die gröbsten Verkennungen gefallen lassen muß. Vielfach kann die Geschichtsforschung in diesen Fragen zu einer allgemeingültigen Scheidung von Wahrheit und Lüge deshalb nicht kommen, weil es sich um Entwicklungen handelt, die noch gar nicht abgeschlossen sind, in denen wir selbst daher noch Partei sind. Andrerseits kann uns vor der Gefahr parteilicher Einseitigkeit nichts besser bewahren, als möglichst allseitiges Geschichtsstudium, das eben dadurch wieder seinen besonderen erzieherischen Wert gewinnt. — Manche G. können auch auf direkter Fälschung von Quellen (Berichten, Urkunden u. a.) beruhen. Sie sind am sichersten nachweisbar. So fälschten im 14. Jhd. die Habsburger ein Privileg (das sog. privilegium majus), das ihnen gleiche Vorrechte, wie den Kurfürsten sichern sollte; die Päpste errichteten ihre Herrschaft auf Grund der angeblichen ¶ Konstantinischen Schenkung und der ¶ Pseudoisidorischen Dekretalien. Der Ahnensucht großer Herren schmeichelte das 1530 erschienene frech gefälschte Turnierbuch von Georg Rüxner; der Abt Trithemius von Sponheim (1462—1516) ist berüchtigt wegen Ergänzung seiner Quellenkenntnisse durch frei erfundene Quellen u. dergl. mehr. Die Sucht nach Entdeckerehre oder reines Geschäftsinteresse haben auch viele Fälschungen veranlaßt (z. B. noch 1837 die Bücher Sanchuniathons oder 1876 die moabitischen Altertümer). Eine Charakteristik der deutschen Geschichtsquellen unter diesem Gesichtspunkt enthalten die unten genannten Werke von Wattenbach und Lorenz.

Ernst Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode, 1903[4], Kap. IV, § 1; — Otto Ladendorf: Historisches Schlagwörterbuch, 1906; — Wilhelm Wattenbach: Deutschlands Geschichtsquellen, 1904[9] (bis Mitte des 13. Jhd.s); — ‡ Ad. Harnack: Legenden als Geschichtsquellen, 1890, in: Reden und Aufsätze, Bd. I, 1906[2]; — Ottokar Lorenz: Deutschlands Geschichtsquellen, 1866—87[3] (Späteres Mittelalter); — ‡ C. Jacob: Quellenkunde zur deutschen Geschichte, in: Sammlung Göschen, Nr. 279; — Hans F. Helmolt: G. und andere Schlagwörter (Deutsche Geschichtsblätter VII, 1909, S. 311 ff; dort Literatur).

Strecker.

Geschichtsphilosophie.

1. Die Ursprünge im Christentum; — 2. Von der Reformation zur Aufklärung; — 3. Hegel und Comte; — 4. Die Gegenwart.

1. Die Ursprünge der G. liegen im Christentum. Erst Denker auf dem Boden des christlichen Glaubens haben „die Geschichte“ mit klarem Bewußtsein als ein Problem empfunden, das sie aus den Mitteln, die dieser Glaube darbot, zu lösen suchten. Die geschichtliche Lage der alten Christenheit scheint freilich selbst die Antriebe zu dieser neuen Weise philosophischen Denkens zu schaffen. Im römischen Kaiserreich sammeln sich alle die mannigfaltigen Volks-, Staats-, Kultur-, Religionsbildungen der alten Welt. An die Stelle der zahllosen Sonderüberlieferungen ist eine Einheit geschichtlichen Erwerbs und geschichtlicher Aufgaben getreten. Diese Lage führte aber für sich allein nicht zu dem Versuch, das Gewordene als einen einheitlichen Prozeß zu verstehen. Die großen philosophischen Schulen der Kaiserzeit bieten kaum leise Ansätze, die in diese Richtung weisen. Griechisches Denken ist näm-

lich aus mythischer Naturspekulation herausgeboren. Es faßt auch auf seiner Höhe alle Wirklichkeit in Begriffe, die der Natur abgelauscht und angepaßt sind. Das Letzte, was es erreicht, ist ein ewig unwandelbares Sein und auch in Werden und Veränderung doch nur ein Kreislauf, der immer wieder in sich selbst zurückkehrt. Das Immer-noch-nicht-Fertige, Unabgeschlossene der Geschichte ist ihm fremd. Dem Christentum umgekehrt ist die Natur niemals etwas anderes gewesen, als der Boden, auf dem sich menschliches Leben abspielt. Es muß darum in Begriffen zu denken lernen, die nicht der Natur, sondern der Anschauung des Menschlichen als der einzig in sich sinnvollen Wirklichkeit entnommen sind. Das sind tiefgreifende Gegensätze. Sie bedingen eine Auffassung aller Wirklichkeit von grundverschiedenem Sehwinkel aus. Und selbst wenn das Neue, das in christlichem Denken arbeitet, zunächst sich den alten Denkformen anpassen muß, werden sich unaufgelöste Reste zeigen, die als neuer Wein die alten Schläuche zu zerreißen drohen. — Jenes Sichgenügen des griechischen Geistes im Seienden ist aber weiter auch geschichtlich bedingt. Auf der Höhe dieser Kultur ist griechisches Denken zu voller Klarheit herangediehen. Es ist e i n e, und zwar eine fertige Welt, in der dies Denken lebt. Wohl weiß man ja, daß die eigne Welt geworden ist, und wohl kennt man noch andere Welten, Aegypten und den Orient, aber weder beschäftigen die Phasen des Werdens der eignen Welt den griechischen Denker, noch sind die anderen Welten irgend wert, jener einen gleich geachtet zu werden. Es gibt nur Ein Hellas, Ein Athen, und schließlich nur Ein Rom, auch dieses ganz aus sich selbst geworden, durchaus eine in sich fertige Größe. Wo hat sich die Philosophie ernsthaft mit der Tatsache beschäftigt, daß der Besiegte dem Sieger die geistigen Gesetze vorschrieb? Das Christentum hingegen umspannt von seinen ersten Tagen an zwei fertige Kulturwelten und setzt ihnen eine neue entgegen: es tritt mit dem bewußten Anspruch auf, Judentum und Griechentum aus ihrer Ruhe aufzustören, ein neues Werden ihnen aufzuzwingen. Sein geschichtlicher Horizont ist von vornherein weiter, umfassender. Es weiß von drei Geschlechtern: Juden, Griechen (Heiden), Christen. Und das dritte Geschlecht ist ein neues Volk, es ist im Werden begriffen, die Zukunft gehört ihm. Aber diese neue Geschichtswelt ist nicht die selbstverständliche lebendige Gegenwart, über der eine versunkene Vergangenheit vergessen werden darf. Es ist ein ungeheurer Kampf, in dem das Neue sich durchsetzt. Und dieser Kampf hat seinen Schauplatz in den Köpfen und Herzen der Einzelnen. Sie, die Individuen, erleben ihn, sie sind das Eine, Jude oder Grieche, gewesen, das Andre, Christ, geworden. Wie aber beides in der Lebenseinheit zusammen ist, muß auch das Denken beides verbinden. Ist das Neue die Welt der Erlösung, so ist in diesem Begriff sein Gegensatz zugleich als seine Voraussetzung mit vorgestellt: die Sünde, ihre Schuld, oder ihr Elend, hat ihr Ziel in der Erlösung. Aber zu schroff stehen diese Lebenswirklichkeiten einander gegenüber, als daß sie ohne Mittelbegriffe in Beziehung zu einander treten könnten. In der Welt der Sünde selbst arbeitet eine Macht gegen die Sünde. Das Gesetz bei den Juden und die Philosophie bei den Griechen sind diese großen Pädagogen auf Christus. Das ist ein geschichtsphilosophischer Gedanke, dem noch ¶ Lessing keinen höheren überzuordnen wußte. Aber er zieht zunächst einen andern nach sich, den erst derselbe Lessing zu überwinden gesucht hat: ist das Neue immer schon vorbereitet, so ist es in Wahrheit das Alte, das immer, in Adam, in Moses, in den Propheten, schon da war und in Christus nur zur Vollendung gelangt ist. Das ist deutlich Betrachtung und Beurteilung der Geschichte von ihrem erreichten Höhepunkt aus. Aber wie mangelhaft sie übrigens sein mag: es gelingt, das ganze Werden trotz all seiner Spannungen und Gegensätze als eine Einheit, von einem Ursprung zu einem Ziel hin zu würdigen. — Indessen wie diese ganze neue G. im Erleben des Einzelnen wurzelt, so besitzt sie in der Anschauung eines geschichtlichen Einzellebens auch ihren unverrückbaren Mittelpunkt. „Als die Erfüllung der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn." Von diesem geschichtlichen Ausgangspunkt hat nicht nur das Christentum überhaupt, sondern auch sein Denken sich niemals ganz gelöst. Und es bleibt dafür gesorgt, daß dieser Einzelne, das eine Individuum Jesus Christus niemals ganz in einen Begriff oder eine Idee aufgelöst werde. Denn unkonstruierbare Tatsachen, die niemals in begriffliches Denken aufgehen können, bilden unveräußerliche Bestandteile christlicher Glaubensüberlieferung: seine Herkunft aus Nazareth in Galiläa und sein Ausgang in Jerusalem, sein Leben unter den Kaisern Augustus und Tiberius, sein Kreuzestod unter Pontius Pilatus. Hier ist alles unableitbar individuell und eben damit ist es Geschichte. Aber gerade die Einzelzüge versetzen das Individuum in die weitesten geschichtlichen Zusammenhänge: der örtliche Schauplatz, Jerusalem, fordert zu seinem Verständnis die Geschichte des Morgenlands, und den zeitlichen Hintergrund bildet die umfassendste Schöpfung der Geschichte des Abendlands. Christliches Nachdenken hat sofort über das gleichzeitige Auftreten Jesu und des römischen Kaisertums nachgedacht und zuerst die Aufgabe einer Weltchronik, d. i. Weltgeschichte in Angriff genommen. Und daß hier in der Tat Neues am Werk ist, zeigt die Entwicklung des Dogmas. Seine Grundrichtung geht auf die Aufhebung des Individuell-Geschichtlichen an der Persönlichkeit des Erlösers. Denn ob man nun die griechische oder die mittelalterliche Ausbildung des Erlösungsgedankens ins Auge faßt, die Verbürgung der Unsterblichkeit oder des Schulderlasses, in jedem Fall: wie gleichgültig wird für die dogmatische Fragestellung: „warum mußte Gott Mensch werden? (cur deus homo?)", das wann? und wo? und wie? seiner Geburt wie seines Todes. D. h. das geschichtliche Individuum geht in der Begriffsbildung griechischer Herkunft unter. Aber das Ziel wird nicht erreicht. Die Frömmigkeit des Abendlands zieht die individuelle Erscheinung des menschlichen Mittlers, des Königs im Gottesreich, seine persönliche Leistung und ihre eigentümlichen Merkmale in Blut und Wunden, Geduld und Demut, immer stärker in Betracht. Die einzigartige Persönlichkeit Jesu rüttelt immer stärker an den dogmatischen Gittern dieser Begriffswelt, in die es eingefangen war. — Und dazu kommt ein Letztes. In die Zukunft sind die Augen der alten Christenheit gerichtet. Sie sehen dem kom-

menden Herrn und seinem kommenden Reich entgegen. Es ist kein Zweifel, daß hier israelitisch-jüdisches Erbe fortwirkt. Diese religiöse Zukunftsschau steht in scharfem Gegensatz zu der Tendenz der auf griechischem Boden gewachsenen Mystik. Die Mystik strebt in ein naturhaft-göttliches Sein empor, die Eschatologie dagegen streckt sich nach einem geschichtlich-göttlichen Werden aus. Innerhalb des Christentums hat im Morgenland griechische Mystik über urchristliche Eschatologie gesiegt, im Abendland hat sich diese behauptet und in Augustin (¶Chiliasmus, 2) den Bund mit allen kraftvollen Mächten der Geschichte gesucht und gefunden. Das tausendjährige Reich ist ihm freilich zu einem gegenwärtigen Erlebnis geworden, aber einem solchen, das in der christlichen Kirche alle vorwärtsdrängende Kraft der Geschichte eine neue Heimstätte finden läßt. Das ist kein Zufall. Es setzt sich darin nur, in individuell-geschichtlicher Bedingtheit, das innige Verhältnis fort, in dem Religion und geschichtliches Leben im Christentum von seinen Ursprüngen her mit einander verbunden sind. Es ist darum irrig, dies Verhältnis einseitig als ein Ausruhen in der Vergangenheit zu beurteilen, der die Weissagungen und Wunder, die Apostel, Propheten und der Herr selbst angehören. Der Zug zur Vergangenheit hin wird ständig durchkreuzt von dem kraftvollen Zukunftsleben, das immer wieder im Christentum hervorbricht. Beides aber läuft in dem Christusbilde in eins zusammen. Denn dieses ist lebendiger Frömmigkeit, mindestens im Abendland, in all seinen Wandlungen immer als eine Kraft gegenwärtig gewesen, die neues Leben schuf. Beides: Sinn und Ziel geschichtlichen Lebens enthüllten sich in ihm. — Diesen kraftvollen Antrieben zu geschichtsphilosophischem Denken, die dem Christentum eignen, haben die auf seinem Boden ausgebildeten Theorien wenig entsprochen. Erstens war nicht daran zu denken, daß diese Antriebe in den Formen griechischen Denkens sich durchsetzen würden. Diese tiefe Gewöhnung an eine ruhende Begriffswelt stand der Geschichte fremd gegenüber. Sie tat darum vielmehr alles, um die neuen Triebe zu unterbinden; aber nicht völlig konnte ihr das gelingen. Wenn der Kern des persönlichen Lebens Jesu der Logos, die Gottvernunft, war, so war diese von Ewigkeit her sich selbst gleich gewesen. Wandel und Werden gab es nur in dem Maß der größeren oder geringeren Entfernung von ihm. D. h. nicht das Gute und Göttliche, sondern nur das Böse und Dämonische konnte eine Geschichte haben. Zweitens engte die Bibel, das heilige Buch, alles freiere Geschichtserkennen in unübersteigliche Schranken ein. Zwar war dieser Besitz der Christenheit gerade auch in dieser Beziehung unschätzbar. Denn daß hier geschichtliche Gottesoffenbarung vorlag, war unverkennbar und mußte auch durch alle Hüllen immer wieder durchbrechen: der Gedanke einer Heilsgeschichte, früh ausgebildet, ging nie ganz verloren (¶Bund: V. Neuer). Aber auf wie schmaler Linie bewegte sich diese! Und je entschiedener sie beachtet wurde, in um so tieferes Dunkel versank die große geschichtliche Völkerwelt. Dazu bot das Buch ¶Daniel das willkommene Schema, in dem die Reiche der Welt sich dem Reiche Gottes und seines Christus gegenüberstellen ließen. Licht und Schatten verteilten sich auf beide immer intensiver. Drittens endlich war in dieser Anschauung des Gottesreiches, dem sich bald die organisierte Kirche unterschob, eine Größe in die Geschichte eingeführt, die menschlichem Walten schlechthin und unbedingt überlegen war. Sie ragte nur durch wunderbare Personen, Ereignisse, Handlungen in dies irdische Getriebe herein, stellte sich so wohl in die Geschichte, konnte aber niemals selbst Geschichte sein. Was von dem Dogma galt, sollte auch von ihr gelten, daß sie immer, überall und bei allen sich selbst gleich gewesen sei und bleiben werde. Ueberdies war ihre Erscheinung in der Zeit garnicht ihr wahres Wesen. Dieses lag doch jenseits aller erfaßbaren Wirklichkeit. Und wie sie nun in der letzteren, d. h. in der wirklichen Geschichte, sich einen breiten Raum schaffte, nahm sie immerfort eine eigentümliche Doppelstellung zu ihr ein: sie erkannte einerseits alle irdischen Güter und Werte, wie sie in ihren Dienst traten, als berechtigt an, sie verneinte ihre Berechtigung sofort, wenn sie irgend selbständiges Leben und eigene Ziele erstrebten. Stellten sich diese vollends in Gegensatz zu ihr, so konnte die Beurteilung dieses Gegensatzes sich in nur denkbar schärfster Form vollziehen. Dem Göttlichen stand das Widergöttliche gegenüber. Und wie jenes, so ragte auch dieses aus einer anderen Welt in die irdische herein. Teufel und Dämonen waren die wirksamen Gegenkräfte gegen das übernatürlich-göttliche Leben der Kirche. Die inneren, immanenten Kräfte der Geschichte waren schließlich immerfort in Gefahr, von diesen unkontrollierbaren außer- und überirdischen verschlungen zu werden. Ein wirkliches Verständnis war damit ausgeschlossen.

2. Die Reformation hat in diesen Dingen scheinbar keinen wirklichen Wandel geschaffen. Sie steigerte und komplizierte vielmehr zunächst die überkommene Betrachtung. Denn indem nun Papsttum und Mönchtum, also hervorragendste Erscheinungen am geschichtlichen Leben der Kirche, selbst nur als dämonische Auswirkungen eingeschätzt werden sollten, wurde die Linie immer feiner, auf der sich die wirklichen Ziele der Geschichte durchsetzten. In einer dünnen Kette reichten sich die Zeugen der Wahrheit durch die Jahrhunderte die Hand. Allein erstens setzte die Reformation an die Stelle der zahllosen, in ihrer seelischen Wirkung gänzlich unverständlichen, sakramentalen Gnadenmittel das eine, freilich durchaus übernatürliche, aber in der Art seiner Wirksamkeit geistig verständliche des Wortes. Die Geschichte, die aus dieser Kraft hervorging, war nicht nur selbst eigentümliches menschliches Seelenleben und nichts anderes, sondern sie war auch menschlicher Einsicht und Deutung nahegerückt. Und zweitens beschränkte die Reformation grundsätzlich die Ansprüche der Kirche auf ihr eigenstes Gebiet, die Frömmigkeit. Grundsätzlich. Denn in der Wirklichkeit blieb die Forderung bestehen, daß alles geschichtliche Leben den Zielen der Kirche d. h. dem Worte oder dem Gesetz Gottes zu gehorchen habe. Aber das grundsätzliche Zugeständnis war dennoch da: die Ehe ist eine bürgerliche Angelegenheit, der Staat hat sein Schwert von Gott, nicht von der Kirche erhalten, die Vernunft forscht auf ihrem Gebiet, in der Sphäre der irdischen Wirklichkeit mit den ihr eingeborenen Mitteln und Kräften. Man erteilt aber Niemandem grundsätzliche Rechte, ohne daß er zu seiner Zeit sich auf ihre Ausübung be-

sinnen wird. — Nicht die Geschichte — sondern die Naturwissenschaft zuerst hat sich auf die ihr neu zugesprochenen Rechte besonnen. Man wird das nach dem Gang der Entwickelung menschlicher Wissenschaft begreiflich finden. Allein die Entdeckungen der großen Naturforscher machen auch der Geschichtswissenschaft die Bahn frei. Das **Weltbild** hat sich umgestaltet. Aber die Verlegung des Mittelpunkts von der Erde in die Sonne ist dabei nicht das Bedeutsamste. Dafür wird man vielmehr, wie das an Giordano ¶Bruno und ¶Spinoza deutlich wird, das Aufgehen einer ganz neuen Unendlichkeit ansehen dürfen, die nicht mehr wie bisher jenseits dieser Endlichkeit liegt, sondern diese als einen Teil in sich befaßt. Ist das der Fall, so gibt es keine Wirklichkeit mehr, die für das Erkennen grundsätzlich außerhalb seiner Sphäre läge. Daraus aber folgt, daß alle Beobachtung, die an einem Teil gemacht wird, sofort auch von dem Ganzen gilt. Denn innerhalb des einen gegenwärtigen Unendlichen kann es sich nur um eine in sich gleichartige Wirklichkeit handeln: die Kräfte, aus deren Wirksamkeit alles hervorgeht, müssen darum als immanente, der Wirklichkeit eingepflanzte oder eingeborene verstanden werden. Alle übernatürlichen Wirksamkeiten sind bei Seite geschoben. — Dieses Umschwunges der Betrachtungsweise ist sich die Geschichtswissenschaft zuerst auf dem Gebiet bewußt geworden, auf dem die Befreiung von kirchlicher Vormundschaft und überhaupt von religiösen Maßstäben am längsten vorbereitet war, und das überdies die Not der Religionsstreitigkeiten am bittersten an sich erfahren hatte: der **Staat** eine rein weltliche Schöpfung aus irdischen Bedürfnissen zu irdischen Zielen entstanden; die Kräfte, die in seinem Ursprung und seiner Erhaltung wirksam sind, sind immanent-psychologischer Art. Ein ursprünglicher Selbsterhaltungstrieb stellt den Urzustand des Krieges Aller gegen Alle her; die Einsicht in die selbstvernichtenden Folgen führt zu dem Vertrag, in dem die vielen auf einen Teil ihrer Urrechte verzichten, um den Rest zu retten (¶Hobbes ¶Spinoza). Alle supranaturale Schöpfung und Bestimmung schwindet aus dem Staatsgedanken, und allein die in den Individuen wirksamen seelischen Anlagen und Strebungen genügen zu seinem Verständnisse. — Schwieriger mußte es sein, diese Betrachtung auf das **religiöse Leben** mit seinen kirchlichen Ausprägungen auszudehnen. Denn hier waren ja, wie bisher als unzweifelhaft galt, übernatürliche Kräfte in ursprünglicher und unmittelbarer Weise am Werk. Allein nicht nur befehdeten die Kirchen sich unter einander und war die Frage nach dem alleinigen Besitz der Offenbarungswahrheit der Gegenstand endlosen unentschiedenen und unentscheidbaren Streites, sondern außerhalb dieser Kirchen standen die fremden Religionen, die nach und nach in den Gesichtskreis europäischer Bildung traten. Diese waren in Gedanken, Kultus- und Lebenssitte, Organisation, dem Eignen, in dem man lebte, so nahe verwandt, daß es auf die Dauer unmögwar, beides als wahr und falsch von einander zu trennen, Gott hier und Dämonen dort als die ursprünglichen Beweger anzusehen. Wie aber sollten, wenn dies Uebernatürliche ausgeschaltet wurde, einerseits die weitgehende Verwandtschaft, andrerseits die doch unleugbaren Verschiedenheiten im einzelnen ihre Erklärung finden? — Die ¶**Aufklärung**, in erster Linie der englische ¶Deismus (I), suchte der Schwierigkeiten durch zwei ineinandergreifende Gedankengänge Herr zu werden. Alte Ueberlieferung — sie war durch Melanchthon für die protestantische Orthodoxie neu belebt worden — redete von einem natürlichen Sittengesetz und natürlicher Gotteserkenntnis. Beide, im Grunde eine Einheit, sollten menschlichem Seelenleben eingeboren, als dürftige Reste ursprünglicher Vollkommenheit auch über den Sündenfall hinweg bewahrt worden sein. Diese natürliche Moral und Religion war offenbar frei von den dogmatischen Sonderbestimmungen, um die der Streit der Kirchen und Theologen ging. Sie war überdies zugestandenermaßen ein Wahrheitsbesitz auch jenseits der Grenzen des Christentums. Ursprüngliche Offenbarung und doch natürliche Ausstattung des Geistes, bot sie gerade in dieser Zwitterstellung ein wundervolles Mittel der Anknüpfung an die bisherige Denkweise und zugleich der Zurückdrängung alles dessen, was an dieser als störend und verderblich empfunden wurde. Sie ließ sich als natürliche Grundkraft verstehen, die alle menschliche Geschichte bewegte, und bot zugleich das Ziel, dem diese durch alle Verirrungen hindurch jetzt eben in diesen glücklichen Zeiten zuzustreben schien. — Denn Verirrungen in der Tat waren in Fülle vorhanden, nur nicht allein in den „falschen", ebenso in den „wahren" Religionen, den Lehrgebäuden und Einrichtungen der Kirchen. Waren sie aus jenem allgemeinen eingeborenen Wahrheitsbesitz nicht zu erklären, so schienen sie nur aus dem Verhalten der Individuen verständlich zu werden. Es war ein zweifelloses Verdienst der Aufklärung, daß sie von ihrer Schätzung der Einzelpersönlichkeit aus diese wirksamen Kräfte der Geschichte in ihrer Bedeutung bloßzulegen bemüht war. Erst damit kamen die immanent-psychologischen Beweggründe und Ziele des Geschehens zu deutlichem Ausdruck. Die Geschichte war kein Marionettenspiel, das von Händen außerhalb der Szene willkürlich gelenkt wurde; die Personen spielten selbst, sie machten Geschichte. Die Ereignisse waren ihr Werk, und es kam darauf an, sie auch jenseits der offenbaren Aeußerungen bis in die geheimsten Triebfedern hinein zu belauschen. Aber das hochgespannte Selbstbewußtsein der Zeit sonnte sich allein in seinem eigenen Licht. Nicht der Mensch, sondern der Aufgeklärte war das Maß der Dinge. Und der Maßstab aufgeklärt-natürlicher Religion und Moral legte sich als eine unerträgliche Last auf alle Vergangenheit. Das Handeln der Individuen entsprach selten oder nie den Forderungen, die hier geltend gemacht wurden. Wenn man von der Gegenwart absah, in der doch auch nur Wenige auf der freien Höhe standen, so war die Geschichte, eben als Werk der Individuen, übervoll von Aberglauben, Torheit und Herrschsucht. Gerade die Religionen, das Werk der Priester, verfielen durchaus diesem Urteil. Die hohe Schätzung der Einzelnen, als der eigentlichen Akteure der Geschichte, schlug in ihr Gegenteil um: fast wurden sie die Schädlinge, die überall den weiten Acker der reinen Tugend und Gottesverehrung verwüsteten. Und merkwürdig, das Bild, das sich herausstellte, war dennoch nicht so abweichend von dem früheren: noch immer schwebte, zwar nicht mehr der Logos, die Gottvernunft, aber eine dieser nahe verwandte Größe, die natürliche Moral und Religion, in

unwandelbarer Gleichheit über diesem ganzen Geschehen; Geschichte, Wandel und Werden, gab es nur in dem niedern Dunstkreis menschlicher Irrtümer und Verfehlungen.

3. Noch inmitten der Aufklärung, aber um Hauptes länge über sie hinauswachsend, hatte ¶ Lessing gefragt: „Gott hätte seine Hand bei Allem im Spiele, nur bei unsern Irrtümern nicht?" Ein halbes Jahrhundert später gab ¶ Hegel die Antwort: Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige wirklich. Der Entwicklungsgedanke, längst angebahnt, trat in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s seinen Siegeszug an (¶ Entwicklung usw. ¶ Entwicklungslehre). Er wurde das Mittel, um in allem Wirklichen, auch in den Irrtümern, aufkeimende Wahrheit und Vernunft zu sehen. So wie er hier ursprünglich gefaßt wird, ist ein Ziel der von ihm umschlossenen Bewegung in ihm unmittelbar mitgedacht. Das gegenwärtige geistige Leben hat seine Wurzeln rückwärts in der unübersehbaren Vergangenheit und treibt aus sich die Zukunft hervor. Damit tritt die Geschichte aus der Zwitterstellung heraus, in der sie bis dahin gestanden hatte. Bisher war sie einerseits der geschichtslose Boden, auf dem, ohne innere Beziehung zu ihm, ungewordene und unveränderliche Wahrheit hier und da aufblitzte, andrerseits stellte sie nur die Masse des Widerstands dar, die sich fortwährend jener Wahrheit entgegenstemmte. Jetzt war die Geschichte das werdende Leben der Wahrheit selbst; aus einem Schauplatz wurde sie in das Schauspiel selbst umgewandelt, bei dem aber Zuschauer und Darsteller fortwährend ihre Rollen tauschten: die Darsteller von gestern heute Zuschauer, und diese doch wieder Darsteller neuen Geschehens. Galt es darum dies Leben als gewordenes und werdendes zu verstehen, so war der Gedanke der Vollendung an jedem Punkte von ihm fernzuhalten. Das Werdende ist das Unfertige, und, gemessen an dem Ziel, haften ihm überall Mängel an. Aber es bereitet das Fertige vor, mag dieses auch in unendlicher Ferne stehen. Und wie es diese Arbeit langsam, Schritt für Schritt, leistet, so ist es ein unentbehrliches Glied in der unendlichen Kette. So hat Gott auch bei unseren Irrtümern seine Hand im Spiel, und alles Wirkliche ist in seiner Beziehung zum letzten Zweck, auch gegenteiligem Schein zum Trotz, vernünftig. — Unvermeidlich mußten, wo sich diese Gedanken zu einer Gesamtanschauung zusammenzogen, die Fragen und Interessen der Gegenwart als die eigentlich bewegenden Kräfte der Geschichte erscheinen. Diese Gegenwart aber war durch nichts so deutlich bezeichnet, wie durch das Vordringen der Naturwissenschaften mit all ihren Folgen in Technik und von ihr bedingter gesellschaftlicher Gliederung. Auf dem Boden Frankreichs hatte naturwissenschaftliche Denkweise sich am entschiedensten und einseitigsten Geltung verschafft, hier auch war in der französischen Revolution die soziale Umbildung europäischer Kulturverhältnisse zuerst zum Durchbruch gelangt. Auf demselben Boden darum ist in ¶ Comtes Geschichtsphilosophie der Versuch zuerst unternommen worden, von diesen Mächten der Gegenwart aus die Gesamtentwicklung zu deuten. Wenn der Bruch mit dem Uebernatürlichen, oder mindestens das Absehen von ihm, das Denken der Neuzeit überhaupt kennzeichnet, so mußte ja wohl das Verständnis geschichtlichen, menschlichen Lebens von seiner natürlichsten Grundlage, von der Stellung aus, die es zur Natur selbst einnahm, nahe liegen. Wie völlig hatte die Vergangenheit diese Beziehungen vernachlässigt! Trat ihre eingreifende Bedeutung nun unzweifelhaft hervor, so war es begreiflich, daß sie auch rückwärts in alle Vergangenheit hinein aufgesucht werden mußten. Die Geschichte war die Geschichte menschlicher Herrschaftsausdehnung über die Natur. Wie sich beides von kindlichen religiösen Anfängen durch phantastische metaphysische Begriffsbildungen bis zu der naturgesetzlichen Klarheit der Gegenwart hindurcharbeitet, hat diese neue G. zu verfolgen. Ist das der Kern der ganzen Entwicklung, so wird die Gestaltung menschlichen Lebens auf dem Grunde jeweils erreichten Naturverständnisses eine alles beherrschende Stellung in dieser Geschichtsbetrachtung einnehmen müssen. Die Geschichte wird zur Soziologie, d. h. zu einer Untersuchung der Wandlungen, die die sozialen Gemeinschaftsformen der Menschheit zugleich mit dem Wandel der Naturerkenntnis und Technik durchgemacht haben. Alles übrige geistige Leben steht nur in Abfolge zu dieser seiner wirklichen Grundlage. Es bietet entweder bloße Spiegelungen der sozialen Verhältnisse oder übt auch fördernde Einwirkungen auf sie aus, aber doch nur als eigentümliches Mittelglied der sozialen Entwicklung, in dem diese an einem bestimmten Punkt zur Klarheit über sich selbst ausreift und so den Anstoß zu weiterer Bewegung gibt; irgend eine in sich selbständige Bedeutung eignet ihm nicht. Denn wie das Verhältnis zur Natur die Grundlage und den Kern menschlicher Geschichte bildet, so ist aus jener auch die bestimmte Art zu entnehmen, in der sich diese fortbewegt. Natur und Geschichte bilden keine Gegensätze. Die Gesetzlichkeit, die jene beherrscht, muß sich auch in dieser nachweisen lassen. Das Aufgehen der Geschichtswissenschaft in die allgemeine Methode der einen Naturwissenschaft, als ihr letztes, verwickeltstes Glied, ist das Ziel, das ihr gesetzt ist. — Die Zeit, in der diese Gedanken auf dem Boden der mathematisch-naturwissenschaftlichen und zugleich sozial erregten Bildung Frankreichs sich gestalteten und langsam ausreiften, war in Deutschland durch die mächtige Welle eines kühnen ¶ Idealismus (I) gekennzeichnet. Wenn von dem kecken Individualismus der Aufklärung taube Blüten genug abfielen, andere entfalteten sich zu reifen, vollen Früchten: eine kaum übersehbare Fülle großer eigenartiger Geister war in den fünfzig Jahren von 1780—1830 auf allen Gebieten des Kulturlebens an einer durchgreifenden Umgestaltung deutschen Wesens beteiligt. Das Eigentümliche dieser gesammelten geistigen Kraft war das eifrige Bestreben, die Brücken nach der Vergangenheit hin, die die Aufklärung abgebrochen hatte, wieder aufzubauen. Nicht nur die ¶ Romantik lebte in der Geschichte und erzeugte das feinfühlige Vermögen der Anempfindung an die Eigenart früherer Zeiten und Geschlechter. Vor ihr und um sie her war in diesem stolzen Eigenleben das Bewußtsein erwacht, daß sein überschäumender Reichtum dennoch nicht das Werk dieser schöpferischen Gegenwart allein sei, daß es seine Wurzeln tief in ferne Vergangenheiten hinein treibe, daß es das Erzeugnis einer unendlichen, unzerreißbaren Einheit geistigen Lebens und Schaffens sei. Fast wie Demut in diesen Großen mutet uns, ver-

glichen mit der Aufklärung, diese Geschichtssehnsucht und ihre dankbare Befriedigung im deutschen Idealismus an. Aber was er so empfing, gab er mit Zinsen zurück. Die Vergangenheiten, die ihn belebt hatten, belebte er wieder. Er rief die Zeiten aus ihren Gräbern zurück und schenkte ihnen ein neues Dasein in seiner geistigen Gegenwart. Diese Gegenwart war unverkennbar auch hier die letzte treibende Kraft, aus der das Geschichtsbild entstand. Das Bedürfnis, sie zu verstehen, das eigene Erleben aus seinen tiefen Quellwassern herzuleiten, schuf den Mut, in diese Gründe hinabzusteigen und ihre Geheimnisse ans Tageslicht zu fördern. Denn von dreitausend Jahren mußte sich Rechenschaft geben können, wer nicht im Liniengewirre des geistigen Lebens der Gegenwart unerfahren im Dunkeln umhertappen wollte. Das war freilich derselbe Ausgangspunkt für die Geschichtsanschauung, den wir in Frankreich beobachteten. Eine dreifache Ueberzeugung war hier wie dort wirksam: die vorweggenommene Gewißheit von der Einheit alles Geisteslebens, die Herstellung dieser Einheit für das Bewußtsein aus weit von einander abliegenden, widerspruchsvollen, Bestandteilen durch das Bindemittel des Entwickelungsgedankens, die Zuversicht endlich, daß die Bewegung ihr vorläufiges Ziel in dem geistigen Gehalt der Gegenwart habe. Allein in Frankreich wurde dieser Gehalt einseitig auf die Errungenschaften und Aufgaben der Naturwissenschaft und Technik beschränkt; in ¶ Hegels abschließendem System des deutschen Idealismus breitete er sich über das Gesamtleben der Kultur aus und suchte allen ihren Einzelgebieten gleichmäßig gerecht zu werden. In Frankreich darum stand der Geist in durchgängiger Abhängigkeit von der Natur und wurde selbst nur unter naturgesetzlichen Gesichtpunkten verstanden; die Bewegung in Deutschland war in ¶ Kants Erkenntniskritik ebenfalls von der Frage ausgegangen: wie ist reine Naturwissenschaft möglich?, aber sie hatte schon in der Antwort auf diese Frage, vollends aber in der Aufdeckung der unableitbaren Werte des sittlichen Lebens, dem Geiste eine Eigenart und Selbständigkeit erkämpft, die ihn aus naturhafter Abhängigkeit völlig lösten. Schritt nun das Denken durch J. G. ¶ Fichte und ¶ Schelling zu Hegel auf dieser Bahn fort, wurde überdies diese Selbstherrlichkeit des Geistes in den Leistungen der Epoche zu erfahrbarer Wirklichkeit, so war die Folgerung, alles Sein und Werden aus diesem Eigenleben des Geistes herzuleiten, nur der Ausdruck der Selbstgewißheit, die die Zeit erfüllte. Freilich nicht aus dem kleinen Einzelgeist konnte das geschehen. Dieser schien, gerade wie er des unermeßlichen geschichtlichen Reichtums sich bewußt wurde, nur als Durchgangspunkt des allgemeinen, des absoluten Geistes gewürdigt werden zu können. Aber so sehr fühlte man sich diesem verwandt, daß man sein Schaffen unmittelbar nacherleben, in Gedanken neu vollziehen zu können gewiß war. Tauchte man nur in die Tiefen dieses gegenwärtigen Geisteslebens ein, so war da der Weltgeist an seinem Werk zu belauschen, all dies unendliche Werden der Geschichte aus den Denkbewegungen des eignen Innern nachzuzeichnen.

4. Die beiden gekennzeichneten Systeme von G. sind die letzten, eigenartigen Versuche, in abgerundeter Erkenntnis aller Fragen Herr zu werden, die die Geschichte stellt. Beide haben auf die Forschung bis in die Gegenwart tief eingewirkt. Am deutlichsten sind diese Einwirkungen bei ¶ Comte zu verfolgen. Die naturwissenschaftliche und die soziale Bewegung der Zeit kamen seinem Geschichtsverständnis entgegen. Die methodische Sicherheit, mit der die Naturforschung arbeitete, schien kein anderes Ideal von Wissenschaft neben sich zu dulden: nur naturgesetzlich verstandene Geschichte konnte den Ansprüchen der Wissenschaft überhaupt genügen. Und so gebieterisch drängten sich die sozialen Nöte in den Vordergrund der europäischen Gesamtkultur, daß wieder nur ein Geschichtsverständnis, das ihnen gerecht zu werden versprach, dem Bedürfnis genügen konnte: die Geschichte mußte Geschichte von Massenbewegungen sein. In sehr verschiedener Weise erfuhren diese Gesichtspunkte bei ¶ Buckle und Karl ¶ Marx ihre typische Ausprägung. Aber wenn hier parteiische Einseitigkeit unverkennbar zutage trat, so enthielt die Theorie doch zu bedeutsame Wahrheitsmomente, als daß sie mit diesem Urteil abgetan werden konnte. Sie drängten sich auch in ernsthafte Geschichtsforschung ein und haben auf deutschem Boden in neuer Wendung in Karl ¶ Lamprecht eine wirkungsvolle Vertretung gefunden. — Hingegen schien der idealistischen Auffassung mit dem Zusammenbruch der Hegelschen Philosophie ein jähes Ende bereitet. Und die Undurchführbarkeit ihrer Grundanschauung war ja auch ganz unleugbar. Sie wollte eben das leisten, was Kant einem göttlichen schöpferischen Geiste, einem intellectus archetypus, als sein dem Menschen unerreichbares Vorrecht vorbehalten hatte: die Wirklichkeit nicht denkend nachzubilden, sondern aus bloßer Denktätigkeit selbst hervorgehen zu lassen. Dagegen sträubte sich nicht nur die Naturwissenschaft, die in Hegels Naturphilosophie ein unerlaubtes Maß von Unkenntnis entdeckte. Dagegen mußte sich bei dem ungeheuren Anwachsen des geschichtlichen Stoffes gerade auch die Geschichtswissenschaft erklären. Und die Philosophie hatte allen Grund, auf die vorsichtigen Erwägungen zu hören, mit denen Hermann ¶ Lotze bei unserer beschränkten Kenntnis die Unmöglichkeit begründete, zu einer „wirklichen Aufzeigung des Planes, den die Geschichte verfolgt" zu gelangen. — Diese Unmöglichkeit war aber in der Sache selbst begründet. Eines — vielleicht das Beste —, was die große Zeit von der Aufklärung ererbt, ja, was erst sie aus Keimen und Ansätzen zu voller Entfaltung gebracht hatte, hatte der hohe Ideenflug des Hegelschen Systems fast kühl bei Seite geschoben: die Individuen in der Geschichte. Nicht zufällig freilich war das geschehen. Wo man es unternahm, die Geschichte als ein Ganzes aus einer Alles bewirkenden und erzeugenden Idee abzuleiten, da mußten jene immer unableitbaren Mittelpunkte geschichtlichen Lebens verschwinden. Besann man sich auf sie, so zeigte sich, daß Ideen in der Geschichte nur wirksam sind, wie sie von Individuen gedacht werden; und daß, auch wo eine Masse von einer Idee erregt wird, diese bestimmten Träger oder Empfänger der Idee nicht gleichgültig neben ihr stehen, sondern ihr eigentümliche Färbung, Stoß und Wirkungskraft verleihen. Der Gang, den die Idee nahm, war darum niemals aus ihr allein zu bestimmen, sie empfing in den Einzelnen immerfort unberechenbare Wendungen, die kein

Gesetz und keine Vernunft im voraus zu ergrübeln vermochte. Das sah freilich zunächst nur wie ein unbequemes Hindernis für das Denken aus. Allein mit seiner ernsthaften Beachtung fielen alle Versuche dahin, G. in dem Sinne zu treiben, daß sich aus Ideen allein ein Bild der geschichtlichen Wirklichkeit erzeugen ließ. Dies Bild mußte ein ungenaues, abgeblaßtes oder ein erschlichenes, unwahres sein. Das erste galt, wenn unter Absehen von dem Einzelnen, das der Geschichtswissenschaft überlassen wurde, nur die großen Züge, die allgemeinen Linien, gezeichnet wurden. Das zweite aber stellte sich ein, wenn diese philosophische Geschichte mit andern Mitteln gewonnen sein wollte, als diejenigen waren, mit denen mühsame Einzelforschung arbeitete. Dann durfte diese getrost die ehrliche Wirklichkeit dem täuschenden Schein entgegenstellen. Die Aufgabe darum, die der G. zufiel, mußte eine andre werden. Sie hatte die Geschichtswissenschaft bisher auf ihren Wegen freundlich begleitet. Die noch unmündige hatte sich von ihr Wege und Ziele weisen lassen. Nun war sie erwachsen. Sie sah mit eigenen Augen. Es war an der Zeit, daß die Philosophie sie ihren eignen Gedanken auf Wegen, die sie sich selbst suchte, überließ. Für sie bleibt dennoch genug zu tun. Nur, nicht wie früher eine Konstruktion, sondern bescheidener eine Theorie der Geschichte ist ihre Aufgabe. Sie hat das Geschichtsbild selbst nicht mehr zu schaffen, wohl aber zu beobachten, wie die Geschichtswissenschaft nun das ihrige zustande bringt. Drei Fragen wird sie dabei zu beantworten suchen müssen: nach den besonderen Erkenntnismitteln, mit denen die Geschichtswissenschaft arbeitet; nach den treibenden Kräften, aus denen sie geschichtliches Leben werden sieht (¶ Kulturwissenschaft und Religion); nach dem Sinn endlich, den sie, vorsichtig erwägend, dem Ganzen abzugewinnen vermag (¶ Weltzweck). Bei der Behandlung dieser Fragen setzt die G. die geschichtliche Arbeit selbst voraus. Sie mengt sich nicht in diese selbst ein. Aber sie sucht Voraussetzungen und zieht Folgerungen, um die sich der Geschichtsforscher selbst nicht zu kümmern braucht, und die dennoch Grund und Ziel seines Forschens erst enthüllen. — Neben Hegel hatte Friedrich ¶ Schleiermacher diese Aufgaben in seiner Jugend aufgegriffen. Er hat sie im Mannesalter, freilich ohne Versprechungen der früheren Zeit ganz zu erfüllen, in seiner philosophischen Ethik auszuführen gesucht. In freier Anlehnung an J. G. ¶ Fichtes ethisches Verständnis des Weltprozesses hat Thomas ¶ Carlyles G. die schöpferische Bedeutung der Persönlichkeit unermüdlich verkündet, während Hermann Lotzes umsichtige Art mannigfache idealistische Motive anklingen ließ. Und wieder in deutschem Idealismus wurzelnd, haben die Philosophen Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert, in andrer Weise Rudolf Eucken und Gustav Claß (vgl. ¶ Philosophen der Gegenwart), neben ihnen die Historiker Ernst Bernheim und Eduard Meyer sich das Ziel gesetzt, die Eigenart geschichtlichen Erkennens aus eingehender Untersuchung der Arbeitweise heutiger Geschichtswissenschaft zu ermitteln. Die G. der Gegenwart tritt nicht mit fertigen Problemlösungen an den spröden Stoff heran, um ihn zu meistern, sie sucht in langsam dem Stoff nachgehender Arbeit ihre Ergebnisse zu gewinnen.

Aus der reichen Literatur kann hier nur weniges genannt werden: die Dogmengeschichten von Adolf Harnack, Friedrich Loofs, Reinhold Seeberg; — Adolf Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. I, 1902², S. 206—242; — R. Rocholl: Die Philosophie der Geschichte: I. Darstellung und Kritik, 1878; II. Der positive Aufbau, 1893; — Hermann Lotze: Mikrokosmus, Band III, 1864; — Ernst Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, (1889) 1908⁶; — Eduard Meyer: Zur Theorie und Methodik der Geschichte, 1902; — Ders.: Geschichte des Altertums, (1884) 1907² (I. Bd., 1. Abt.: Einleitung. Elemente der Anthropologie); — Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883; — Theodor Lindner: Geschichtsphilosophie, 1901; — Rud. Eucken: Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896; — Ders.: Geschichtsphilosophie, in: Kultur der Gegenwart I, 6, 1908²; — Gustav Claß: Untersuchungen z. Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes, 1896; — Gg. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, (1892) 1907³; — Wilh. Windelband: Naturwissenschaft und Geschichte, 1894; — Ders.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, (1892) 1910⁵; — Heinr. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902; — Ders.: Geschichtsphilosophie, in: Die Philosophie des 20. Jhd.s, Festschrift für Kuno Fischer II, 1905. — Vgl. die Literatur unter ¶ Kulturwissenschaft und Religion. Eck.

Geschlechtsregister Jesu ¶ Jesus Christus.

Geschlossene Zeit, gebundene Zeit, tempus clausum, die Zeit, in der Hochzeiten nicht festlich begangen oder überhaupt keine Eheschließungen vorgenommen werden sollten (nach kirchlicher Vorschrift; die staatliche Zivilstandsgesetzgebung hat im allgemeinen auf solche Vorschriften keine Rücksicht genommen). Für die römisch-katholische Kirche hat das ¶ Tridentinum Hochzeitsfeste in der Zeit vom 1. Advent bis zum Epiphanienfest sowie von Aschermittwoch bis Quasimodogeniti (¶ Kirchenjahr) verboten; nach so gut wie allgemeiner Gewohnheit aber ist überhaupt die Eingehung der Ehe in dieser Zeit nur mit bischöflichem Dispens gestattet. Die Kirche mißbilligt auch laute Vergnügungen in dieser Zeit. In den meisten evangelischen Kirchen wird namentlich in der Charwoche keine Trauung vollzogen (außer bei unmittelbarer Todesgefahr eines der zu Trauenden), daneben etwa gleichfalls nicht am 1. Oster-, Pfingst- und Weihnachtsfeiertag, Bußtag und Totensonntag. M.

Geschworenenamt ¶ Schöffenamt.

Gesellenvereine, 1. katholische, ¶ Charitas, 5 und 13; — 2. evangelische. Den Namen G. tragen an einigen Orten Vereine, die ihrer ganzen Art nach den evangelischen Jünglingsvereinen zuzurechnen sind, ¶ Jugendfürsorge.

Gesellschaft (= relig. Genossenschaft).

G. des göttlichen Heilands = ¶ Salvatorianer; — G. von den hlg. Herzen (Jesu und Marias) = ¶ Picpusgesellschaft; — G. für auswärtige Missionen = ¶ Pariser Seminar; — G. von Saint-Sulpice = ¶ Sulpizianer.

1. G. Jesu = ¶ Jesuiten; — G. vom heiligsten Herzen Jesu, zum Ersatz für den aufgehobenen Jesuiten-Orden 1794 in Belgien von dem französischen Priester Franz von Tournely (1767—1797, † auf Schloß Hagenbrunn bei Wien, wo die Genossenschaft durch die Erzherzogin Maria Anna ein Asyl fand) begründet, 1799 mit den ¶ Paccanaristen vereinigt und mit diesen 1814 in dem wiedererstandenen Jesuitenorden aufgegangen.

Heimbucher² III, S. 87 f.

2. G. der göttlichen Liebe (S. D. Ch. = Societas divinae charitatis), als praktischer Versuch zur Lösung der sozialen Frage (durch Selbstbetrieb von Ackerbau und Gewerben und durch Aufklärungsarbeit) 1903 von P. Joseph Tillmanns zu Maria-Martental bei Kaisersesch (Eifel) begründet; besteht aus Priestern und Laien.

Jos. Tillmanns und Theod. Oehmen: Die wahre Lösung der sozialen Frage, 1905.

3. G. Mariae: a) Väter der G. M. ¶Maristen; — b) Brüder der G. M. ¶Marianisten; — c) Missionspriester von der G. M. ¶Missionspriester; — d) G. M., zur Leitung von Taubstummenanstalten, 1830 in Verona von dem Priester Ant. Provolo gegründet, 1857 päpstlich bestätigt; — e) G. Mariens von der Sühne (Société de Marie-Réparatrice, Dames Réparatrices), 1855 in Paris von der Gräfin d'Oultremont, verwitweten Baronin d'Hooghvorst († 1878) gegründet, 1883 von Leo XIII bestätigt; sie widmet sich der ewigen Anbetung (¶Adoration) des Altarssakramentes und Werken der Nächstenliebe, speziell auch dem Schutz ausländischer Dienstmädchen. Ueber 1000 Mitglieder in (1900:) 37 Niederlassungen in den verschiedensten Ländern; Mutterhaus in Rom; erste Niederlassung in Deutschland in Straßburg mit (1908:) 35 Schwestern.

Zu e): Heimbucher² III, S. 396.

4. G. des göttlichen Worts von Steyl (Societas verbi divini = S. V. D; Missionäre oder Väter vom göttlichen Wort) heißt die außerordentlich rührige katholische Missionsgesellschaft, die 1875 von Arnold Janssen, ihrem jetzigen Generalsuperior, in Steyl (in Holland, aber unmittelbar an der deutschen Grenze) begründet und 1901 päpstlich bestätigt wurde. Sie bezweckt die Heranbildung von Missionaren sowie die Missionsarbeit selbst und ist, sowohl was die Herkunft ihrer Zöglinge und Mitglieder betrifft, wie hinsichtlich ihrer Missionsgebiete ein speziell deutsches Unternehmen. Ihre Missionsseminare umfassen auch den ganzen Gymnasialunterricht; im neunten Studienjahre legen die Zöglinge die drei einfachen Gelübde zunächst auf 3 Jahre, dann für immer ab. Neben dem großen Seminar im Missionshaus zu Steyl entstanden als weitere Kollegien 1889 St. Gabriel in Mödling bei Wien (360 Zöglinge), 1892 Heiligkreuz in Neuland bei Neiße in Schlesien (218 Z.), 1898 St. Wendelinus bei St. Wendel (Rheinprovinz), 1904 St. Rupert bei Bischofshofen (Salzburg), ferner zur theolog. Weiterbildung 1888 das Kolleg St. Raphael zu Rom. Als erstes eigenes Missionsgebiet erhielt die G. 1882 die chinesische Provinz Süd-Schantung, wo Bischof ¶Anzer die Steyler Mission mit der deutschen Politik (Besitzergreifung von ¶Kiautschou) verknüpfte; sodann wurden ihr die neuerrichteten apostolischen Präfekturen in Togo (1892) und Deutsch-Neuguinea (1896) übertragen (¶Deutsch-Afrika). Daneben wirkt sie auf dem Gebiete der Seelsorge und des Unterrichts (Seminare, deutsche Volksschulen) seit 1889 in Argentinien, seit 1895 in Brasilien, seit 1897 in Shermerville bei Chicago, seit 1900 in Chile; aus Ecuador ist sie wieder vertrieben worden. Ihre Gesamtzahl gibt Heimbucher (1908) auf 396 Priester, von denen 143 in den Häusern in Europa, 115 in der Heidenmission, 138 in Amerika und Australien (Sidney seit 1900) wirken, ferner 725 Laienbrüder und 1042 Zöglinge an. Die G. befleißigt sich auch der Verbreitung katholischer Volksliteratur; zahlreiche Mitglieder sind schriftstellerisch tätig; eigene Missionsdruckerei in Steyl, desgleichen je 2 in China und Amerika; zahlreiche Zeitschriften, z. B. ein chinesisches Wochenblatt in Tsingtau und „Argentinischer Volksfreund" in Buenos Aires; in Steyl erscheinen als Organe der G. die illustrierten Monatsschriften „Stadt Gottes" (seit 1877) und „Steyler Missionsbote". — Mit der G. ist die 1887 gegründete Frauengenossenschaft der „Dienerinnen des hl. Geistes" (auch: Schwestern der Steyler Mission) verbunden; sie zerfallen in Klausurschwestern (1907: 34), die durch Gebet und Handarbeit die Mission unterstützen, und Missionsschwestern (297), die zum größeren Teil in den Missionsstationen, besonders durch Erziehung und Unterricht der Jugend, wirken.

Heimbucher² III, S. 510—516; — Hermann auf der Heide (S. V. D.): Die Missionsgesellschaft von Steyl, ein Bild der ersten 25 Jahre ihres Bestehens, 1900.

Joh. Werner.

Gesellschaft, Evangelische, ¶Evangelische Gesellschaft, 1—3.

Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums, gegründet im April 1900 in Eisenach, bezweckt die Ausbreitung evangelischer Heilserkenntnis durch Verbreitung und Vermittlung des Wortes Gottes unter den nichtevangelischen Christen. Sie steht auf dem Boden des Apostolikums und hat ihre noch nicht sehr zahlreichen Mitglieder ganz überwiegend in den kirchlich rechtsstehenden Kreisen der deutschen evangelischen Kirchen. In einer Reihe von deutschen Ländern und preußischen Provinzen, zumal im Westen, bestehen Zweigvereine (1908: 10). Sie arbeitet in Deutschland und Oesterreich, meist durch Verbreitung von Bibel und Bibelteilen, von Traktaten und anderen Schriften, durch Bibelbesprechungen. In Oesterreich unterstützt sie außerdem Sonntagsschulen und allerhand Werke der Inneren Mission. Hauptvorstand und Schriftführer ist Pastor em. Fliedner in Marburg. Organ: Der Bote der G., jährlich 3 Nummern. — ¶Evangelisation.

G. Arenfeld: Ist die Ausbreitung des Evangeliums unter unseren römischen Brüdern zeitgemäß, und wie hat sie zu geschehen?, 1901.

Schian.

Gesenius, 1. Justus (1601—1673), hervorragender protestantischer Theologe und Kirchenmann ¶Hannovers, zu Esbeck, Kr. Gronau in Hannover als Sohn des dortigen Predigers Joachim G. geboren, bezog 1618 die Universität Helmstedt, wo er sich anfangs dem um ¶Martini gesammelten humanistischen Kreise anschloß, dann unter Georg ¶Calixt Theologie studierte. Durch die Pest 1626 vertrieben, führte er die Söhne des sächsischen Kanzlers Stisser nach Jena, wo er 1628 zum Magister promovierte, um sich dann als Dozent in Helmstedt niederzulassen. Die Berufung als Prediger an S. Magni in Braunschweig 1629 wurde für seinen Lebensgang entscheidend; hier entfalteten sich seine hervorragenden homiletischen und seelsorgerischen Gaben. Hier verfaßte er auch 1631 seine „Kleine Katechismusschule", 1635 durch Fragen und Antworten vermehrt; sie war von 1639 bis 1790 im ganzen Fürstentum eingeführt. 1636 wurde er 2. Hofprediger Herzog Georgs und Konsistorialassessor in Hildesheim, nach Verlegung des Konsistoriums nach

Hannover (1642) 1. Hofprediger und Generalissimus des Fürstentums Calenberg-Göttingen, 1666 auch des Grubenhagenschen; die theologische Doktorwürde erwarb er sich 1643 in Helmstedt. 1646 und 1652 hielt er Generalvisitation der göttingischen Pfarren ab. Mit dem Konsistorialrat David ¶ Denicke verfaßte er ein Gesangbuch, die Grundlage des 1657 erschienenen hannoverischen Gesangbuchs, und 1656 veröffentlichte er seine „biblischen Historien", womit er der hannoverischen Kirche und Schule die wichtigsten Bücher für den Gottesdienst und Religionsunterricht geschenkt hat. Seit dem Regierungsantritt des katholischen Herzogs Johann Friedrich, welcher die Jesuiten nach Hannover zog und die Schloßkirche für die Messe forderte, wurde sein amtliches Leben unerfreulich. Um dem Proselytentum zu begegnen, schrieb er 1669—71 seine vierbändige: „Erörterung der Frage: warum willst du nicht katholisch werden, wie deine Vorfahren?" Seinen Lebensabend widmete er der Herausgabe seiner zahlreichen Predigten und Traktate. Auf einer Reise nach Braunschweig zusammengebrochen, verschied er am 18. Sept. 1673. Der hannoverischen Kirche hatte er dauernd das Gepräge eines gemäßigten Luthertums gegeben. Die früher niedergeschlagenen Angriffe auf seinen Katechismus, der die lutherische Lehre nicht klar zum Ausdruck bringe, wiederholten sich, als derselbe 1723 im Bremen-Verdenschen eingeführt werden sollte, so daß die bezügliche königl. Verordnung zurückgezogen werden mußte.

Ed. Bratke: J. G., sein Leben u. sein Einfluß auf die hannov. Landeskirche, 1883 (mehrfach irrig); — RE [3] VI, S. 622 ff; — ADB IX, S. 87 f; — R. Steinmetz: Die Generalsuperintendenten von Calenberg (Ztsch. f. niedersächs. K.-G. XIII, 1908); — K. Kayser: Die Generalvisitation des D. G. (Ebd. XI, S. 147—206); — J. H. Pratje: Bremen u. Verdensche Katechismusgeschichte, 1762. **Kayser.**

2. Wilhelm (1786—1842), ev. Theologe, geb. zu Nordhausen, war Repetent in Göttingen, Gymnasialprofessor in Heiligenstadt, wurde 1810 a.o., 1811 ord. Professor in Halle, wo er bis zu seinem Tode als geistvoller und gefeierter Lehrer des AT wirkte (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e), freilich in späterer Zeit nicht unangefochten wegen seines Rationalismus: 1830 griff Ludwig von ¶ Gerlach in Hengstenbergs Ev. Kirchenzeitung ihn und Wegscheider auf Grund von Veröffentlichungen aus beider Vorlesungen an. Ueber den Ausgang dieser Angelegenheit vgl. ¶ Halle.

G. veröffentlichte außer einem Jesaia-Kommentar namentlich Werke über die hebräische Sprache, die deren Studium mächtig förderten und, wenn auch beträchtlich umgearbeitet, z. T. heute noch gebraucht werden: Hebräische Grammatik (in den letzten Auflagen besorgt von E. Kautzsch), (1813) 1902[27]; — Hebräisch-deutsches Handwörterbuch (zuletzt besorgt von Buhl), (1810) 1905[14]; — Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae V. T., 3 Bde., 1829—58, vollendet von Rödiger. — Ueber G.: ADB IX, S. 89 ff; — RE[3] VI, S. 624 ff, dort weitere Literaturangabe. **M.**

Gesetz. Uebersicht.

Allgemeines vgl. ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 4; — G. im AT ¶ Tora ¶ Bund: I. Im AT, 2, ¶ Recht in Israel; — G. im NT ¶ Jesus Christus ¶ Paulus.

I. G., religionsphilosophisch; — II. G., dogmatisch; — III. G., ethisch.

I. Religionsphilosophisch (Auseinandersetzung mit dem kosmischen Gesetzesbegriff und seinem Monismus).

Vgl. die Artikel ¶ Naturgesetze ¶ Geschichtsphilosophie und ¶ Kulturwissenschaft und Religion. Auch ¶ Monismus.

1. Der Begriff der Gesetzlichkeit des Weltganzen und seine Wirkung auf das religiöse Denken; — 2. Schranken für die Geltung dieses Begriffes; — 3. Anzuerkennende relative Bedeutung dieses Begriffes für das heutige religiöse Denken.

1. Der dogmatische Begriff des G.s spielt seine Rolle in dem religiösen Denken seit Paulus (¶ Gesetz: I). Der ethische Begriff des G.s ist in seiner Bedeutung noch älter und geht auf die Propheten und Jesus zurück (¶ Gesetz: II). Dagegen gibt es eine dritte Bedeutung des G.sbegriffes, die erst in der modernen Welt für das religiöse Denken entscheidend zu werden angefangen hat. Das ist der G.sbegriff ganz im allgemeinen und abstrakt als Prinzip einer gesetzlichen Beschaffenheit des Weltganzen, das in der Gesamtheit seiner Existenz durchwaltet ist von einheitlichen und notwendigen G.n und sich überhaupt als Explikation eines Weltgesetzes darstellt. Diese Auffassung des G.sbegriffes stammt von der modernen mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft und hat in der alten und mittelalterlichen Welt nur gelegentliche und vereinzelte Vorläufer. Im ganzen war bis dahin die Welt immer unter dem Gesichtspunkt der Zweckstufen und des Wunders gedacht worden und waren die G.e der Natur nur allgemeine von Gott ihr eingestiftete Verfahrungsweisen ohne innere logische Notwendigkeit. Das moderne Denken seit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften und seit der Anwendung der aus ihnen folgenden Konsequenzen auf das Weltganze durch Descartes hat diesen Begriff einer logisch-notwendigen Weltgesetzlichkeit auf das Universum übertragen, damit die Rationalisierung der Welt bewirkt, den kosmisch und logisch begründeten Determinismus geschaffen (der etwas ganz anderes als die religiöse Prädestinationslehre ist) und vor allem die Konsequenz des ¶ Pantheismus hervorgetrieben, wie sie in Spinoza klassisch verkörpert ist. So ist der Begriff des G.s zum Zentralbegriff des Weltverständnisses überhaupt geworden; er bedeutet den Versuch einer Rationalisierung und Logisierung des Weltganzen überhaupt, wie er bis dahin noch nie gemacht worden ist. Seine Wirkungen erstrecken sich durch das gesamte moderne Denken in alle Richtungen und geben ihm den Zug zur Einheit, Notwendigkeit, Immanenz und Rationalität. Damit aber wird der Begriff zu einem Zentralproblem insbesondere auch jedes religiösen Denkens schon im allgemeinsten und elementarsten Sinne. Noch ganz abgesehen von den Besonderheiten der christlichen Religion bestimmt er Voraussetzungen und Möglichkeiten des religiösen Denkens überhaupt. So hat er teils die moderne Neigung zu einer rein pantheistischen Deutung des religiösen Vorgangs als des Bewußtseins um die gesetzliche Einheit des Universums, teils den modernen Atheismus begründet, indem weder neben noch in dem geschlossenen G.ssystem für ein göttliches besonderes Wirken Raum blieb und die Identifikation Gottes mit dem Weltgesetz doch im Grunde nur die Aufhebung des Gottesgedankens selbst ist. Damit tritt neben das dogmatische Problem des G.sbegriffes als der dem sündigen Bewußtsein sich darstellenden stra-

fenden und zwingenden Energie Gottes und neben den ethischen Begriff des G.s als des Inbegriffes der aus dem christlich-religiösen Lebensstand folgenden praktischen Wertungen in den heutigen religiösen Diskussionen noch viel beherrschender die religionsphilosophische Bedeutung des G.sbegriffes als des Prinzips alles rationalen Denkens überhaupt hervor.

2. Die Frage ist, welche religionsphilosophische allgemeine Bedeutung dem G.sbegriffe in diesem seinem allgemeinsten Sinne zukomme, ob er in der Tat als das alles bestimmende Grundaxiom angesehen werden dürfe. Im letzteren Falle wäre die pantheistische oder atheistische Konsequenz unausweichlich. Demgegenüber aber ist zu sagen, daß diese Behandlung des G.sbegriffes als eines eindeutigen, alles beherrschenden, mit einem sowohl durchsichtigen als überall anwendbaren G.sbegriff arbeitenden Axiom ein modernes Vorurteil teils naturalistischer teils intellektualistischer Art ist. Der so verwendete G.sbegriff ist lediglich ein logisches Axiom, eine spekulative und logische Voraussetzung, die von ihren Triumphen in der Naturwissenschaft her ein außerordentlich starkes Vorurteil für sich erzeugt hat, die aber doch nur eine logische Forderung und nicht etwa ein erfahrungsmäßig bewiesener Satz ist. Es ist daher zu diesem Axiom folgendes zu sagen: 1. Auch angenommen, dieses Axiom gelte eindeutig und klar bestimmt für die Naturwissenschaften, so ist damit für seine Geltung d. h. für eine Erstreckung der mathematisch bestimmten G.lichkeit über die Gesamtheit des Universums nichts gesagt. Denn die ganz andersartigen psychischen Erscheinungen sind nach ihm überhaupt nicht konstruierbar, und vollends die geistig-normativen Tätigkeiten fallen nicht unter seine Beurteilung. Man hat um deswillen das Verhältnis des materiellen und psychischen Geschehens als psychophysischen ¶ Parallelismus konstruiert und damit schon die Einheit des G.sgedankens durchbrochen. Aber auch dieser psychophysische Parallelismus ist nur ein zu Ehren gewisser naturphilosophischer Axiome, vor allem zu Ehren des Energiegesetzes (¶ Energie usw.), erdachter Ausweg, der in Wahrheit doch das psychische Leben an seine materielle Parallele ausliefert und in sich völlig widersinnig ist. Daß der Lauf der Welt und der Geschichte genau so wäre, wie er tatsächlich ist, auch wenn es keine psychische Parallele zum Naturgeschehen gäbe, ist ein absoluter Widersinn. Vollends die autonome Selbstgesetzgebung des logischen Denkens, des ethischen Urteils, der ästhetischen Schauung ist aus einem derartigen G.sablauf nicht zu begründen und nicht zu verstehen und beruht ihm gegenüber auf autonomen Prinzipien der Vernunft, die nicht psychologisch-gesetzlich zu erklären sind als Produkt, sondern ihrerseits aus sich autonom nach eigenen Beurteilungsmaßstäben Ordnung und Bewertung der Dinge hervorbringen. Dies letztere gezeigt zu haben, ist die dauernde Bedeutung der Kantischen Lehre, die gerade von der Anerkennung des G.sbegriffes für das Weltganze ausgeht, aber zugleich zeigt, wie die autonomen Vernunfttätigkeiten nicht ihrerseits Produkte, sondern umgekehrt die Produzenten dieser ganzen logischen Ordnung der Dinge sind. Es besteht also eine innere Wesensdifferenz zwischen den in unserem Denken entwickelten G.n des Sein-müssenden, unter die wir die Erscheinungswelt bringen, und den G.n der richtigen und gültigen Maßstäbe, die in den autonomen Vernunfttätigkeiten zum Ausdruck kommen und die aus dem intelligibeln Wesen des Menschen hervorgehen. Der Mensch ist ein anderer als Erkannter und ein anderer als Erkennender, das G. ist etwas anderes als Verknüpfung der Erscheinungswirklichkeit und als Maßstab des autonomen Urteils. In dem Gegensatz dieser beiden G.sbegriffe besteht das Wesen der Freiheit und der fundamentale innere Gegensatz der Wirklichkeit als naturhafter Notwendigkeit und als urteilender Kraft der Gültigkeit. 2. Es ist aber auch schon für die Verknüpfung der Erscheinungswelt in ihrem Naturgeschehen und in ihrem psychischen Geschehen sehr fraglich, ob man hier von einer Einheitlichkeit des G.s reden darf. Es gibt kein allgemeines ¶ Naturgesetz, geschweige denn ein Weltgesetz. Es gibt nur ein Prinzip der kausalen Verknüpfung aller Erscheinungen untereinander. Aber diese Verknüpfungen stellen sich bis jetzt auch schon bloß auf dem Gebiet der materiellen Natur nur als eine Vielheit von verschiedenen G.n dar, die empirisch gefunden sind und beständig neu formuliert werden. Insbesondere aber ist das Wesen der hierbei festgestellten Verknüpfungen logisch durchsichtig nur, wo es sich um Kausalgleichungen handelt, wie bei den Fällen, auf die das Energiegesetz anwendbar ist. In allen übrigen Fällen, wo Kausalungleichungen vorliegen, handelt es sich nur um Regelmäßigkeiten der Verknüpfung, deren innere Notwendigkeit jedoch logisch nicht erfaßt werden kann, sondern die nur als regelmäßig stattfindend empirisch erhoben werden können. So fehlt dem Begriffe des G.s schon auf seiner erfolgreichsten Domäne die innere logische Durchsichtigkeit, die allein es zu einem kosmischen Prinzip machen könnte. Die in ihm liegenden logischen Probleme sind noch nicht bewältigt, sind vielleicht nie zu bewältigen. 3. Aber auch wenn man sich eine Durcharbeitung aller Erfahrung unter G.sbegriffen vollendet dächte und alle Verknüpfungen unter allgemeine Regeln gebracht wären, so bliebe doch eine Seite des Wirklichen übrig, die mit G.sbegriffen überhaupt nicht bewältigt werden kann, nämlich das Individuelle. Wie das Weltganze selbst lediglich eine individuelle Tatsache und nicht etwas aus einem G. Herleitbares ist, so hat innerhalb des Weltganzen jeder Bestandteil des Wirklichen eine einmalige und individuelle Besonderheit, die nicht als Schnittpunkt der verschiedenen allgemeinen G.e, sondern als ein in diesem sich bildendes schlechthin Einmaliges und Besonderes zu denken ist. Damit aber ist das Individuelle das Prinzip des rein Tatsächlichen und Irrationalen, das nicht in allgemeine G.e verrechnet werden kann, sondern bei solcher Verrechnung jedesmal einen Bodensatz des rationell Unbegreiflichen zurückläßt. Damit ist dann aber das Rationalitäts- und Vergesetzlichungsprinzip überhaupt als eine einseitige und nur dem Bedürfnis nach dem Allgemeinen folgende Betrachtungsweise erwiesen, neben der die auf das Individuelle gerichtete Betrachtungsweise ihre Selbständigkeit behält. In Naturliebe, Kunst, Geschichte, Menschenkenntnis hat sie ja auch ihre besondere, praktisch stets ausgeübte Domäne, während eine wissen-

schaftliche Bewältigung des Individuellen der Natur der Sache nach ausgeschlossen ist. 4. Weiterhin darf die Allgesetzlichkeit, wie weit sie auch über das Universum ausgedehnt werde, doch nicht so verstanden werden, als ob sie die Entstehung von Neuem ausschlösse. Sie kann so auch nur verstanden werden, wenn das in Wahrheit nur für Vorgänge der materiellen Natur nachgewiesene Energiegesetz zu einem metaphysischen Prinzip verallgemeinert wird. Allein dieses G. postuliert schon für das Naturgeschehen den Ausschluß der Neuentstehung nur unter der niemals nachweisbaren, ja mit dem Satz von der Unendlichkeit der Welt im Widerspruch stehenden Voraussetzung eines geschlossenen Kräftesystems und vermag vollends nichts zu sagen über die Frage der Neuentstehung und des Vergehens in der seelischen Welt. Hier kann jedenfalls an der Neuentstehung nicht gezweifelt werden. Entdeckungen, Gedanken, Kunstwerke stehen zwar in Kontinuität mit dem Vorausgegangenen, sind aber selbst Entstehungen von etwas Neuem. Ja man kann schon bei der Entstehung von Lebewesen fragen, ob es sich bei ihnen nicht jedesmal um Neuentstehungen handelt. Diese Neuentstehungen sind aber unter allen Umständen unbedingte Irrationalitäten. Das gleiche wäre der Fall, wenn es eine wirkliche Vernichtung gäbe, wie alle behaupten müssen, die das Lebewesen im Tod vernichtet werden lassen, und die nicht das empirisch Vernichtete, etwa eine verbrannte Madonna Sistina im göttlichen Geist weiter existieren lassen. 5. Die Allgesetzlichkeit ist lediglich ein logisches Postulat, das zusammenfällt mit dem Postulat, die Wirklichkeit müsse logischer oder rationeller Natur sein. Auch abgesehen davon, daß diese logische Natur des Wirklichen sich nicht eindeutig denken läßt, so ist doch diese Voraussetzung selbst eine durch und durch intellektualistische, die von jeder künstlerischen oder jeder religiösen Auffassung der Wirklichkeit aufgehoben oder jedenfalls bei Seite geschoben wird. Die Welt enthält soviel des rein Tatsächlichen und ist selbst als Ganzes etwas rein Tatsächliches, gewährt soviele auf einander nicht reduzierbare Aspekte, enthält soviele unüberbrückbare Gegensätze, und die Betrachtung aller derartigen nicht rationalistischen Sonderstellungen als Illusion ist bei der Widersinnigkeit, die Entstehung solcher zahlloser Illusionen ohne ihr Gegebensein mit der Welt erklären zu wollen, so willkürlich und vorurteilsvoll, daß sich neben dem Rationalitätsprinzip immer wieder das Irrationalitätsprinzip geltend macht. Damit aber wird die Allgesetzlichkeit und die Rationalisierung durch einen angeblich alles erleuchtenden einheitlichen G.sbegriff immer wieder umgeworfen, und nur der flachste Denker glaubt, damit das Welträtsel gelöst zu haben. Allerdings ist dann aber mit dieser Anerkennung überhaupt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begreifung der Welt an sich und im Prinzip geleugnet, weil sie nichts rein Rationelles überhaupt ist. Es braucht also auch die Religionsphilosophie ihre Auffassung der Religion nicht an das Axiom der Allgesetzlichkeit und an die Rationalisierung der Welt zu binden, und auch das christliche religiöse Denken braucht dabei nicht auf seine Grundpositionen zu verzichten. Hierüber ist mit wissenschaftlichen Mitteln in der Tat nichts Entscheidendes auszumachen. Wie die rationellen und die irrationellen Elemente unseres Daseins sich verhalten, das ist in der Tat das große ungelöste Problem all unseres Denkens, und darin ist auch das Schwanken der philosophischen Systeme zum allergrößten Teil bedingt.

3. Immerhin aber ist nun doch durch dasjenige Maß von Durchsetzung, das die G.sbegriffe tatsächlich erreicht haben, und durch die Anerkennung einer rationellen, allgemeinen Notwendigkeiten unterliegenden Seite der Wirklichkeit das religiöse Denken doch wieder tiefgreifend bestimmt. Die Unmöglichkeit einer absoluten Rationalisierung der Dinge stellt dem religiösen Denken nicht den Freibrief aus, wieder zu einem naiven Wunderglauben, zum Mythus, zur Legende unbekümmert zurückzukehren und alle Forderungen eines rationellen Denkens zu ignorieren. Die moderne Rationalisierung und Vergesetzlichung der Dinge läßt vielmehr eine bleibende Wirkung auf das religiöse Denken zurück, woran die Ungelöstheit des letzten hier zu Grunde liegenden Problems, des Verhältnisses von Rationellem und Irrationellem, nichts ändert. Es gibt genug unterhalb dieser letzten Frage liegende Erkenntnisbereiche, wo hinreichend klare Ergebnisse erzielt sind, um deren Einwirkung auf das religiöse Denken zu verlangen und durchzusetzen. Es handelt sich im wesentlichen um folgende Hauptpunkte: 1. Gewiß enthält die geschilderte Skepsis gegenüber dem Gedanken einer restlosen Rationalisierung des Wirklichen den Gedanken des Wunders. Er ist identisch mit dem Gedanken des Unableitbaren, rein Tatsächlichen, Individuellen, Spontanen und Neu-Entstehenden, des Irrationalen (¶ Wunder, dogmatisch). Aber eben deswegen beweist er auch nichts für die orthodoxe Behandlung der biblischen Wunder (¶ Wunder im AT, im NT). Das Irrationale durchzieht das ganze Dasein der Dinge und nicht nur Judentum und Christentum. Andrerseits erwächst dieses Irrationale überall in den Maschen eines gleichfalls alles durchziehenden, unter allgemeinen Regelmäßigkeiten faßbaren Zusammenhangs. Das erstere bedeutet die Ausdehnung des Wunderbegriffes über die Gesamtheit des Wirklichen, das letztere bedeutet die Fassung der christlichen Wunder als in einem Zusammenhang erwachsend, der der gleichartige Zusammenhang alles historisch-psychologischen Geschehens ist. So ist denn die Frage der biblischen Wunder lediglich eine Frage der allgemeinen historischen Forschung und Methode, wo lediglich Dokumente, Quellen und kritische Grundsätze entscheiden. Für die große Mehrzahl der biblischen Wunder hat sich das bereits mit zwingender Evidenz dargetan, und auch die vorerst zurückbehaltenen werden in die gleiche Auffassung hineingezogen. Der Gedanke einer besonderen jüdischen und christlichen Kausalität wird nicht wieder hergestellt und ein Unterschied in der Behandlung christlicher Wunderberichte von nichtchristlichen nicht begründet. 2. Alles Werden und Wachsen zeigt den Charakter der Kontinuität, die zwar den Eintritt wirklich neuer Kräfte keineswegs ausschließt, aber jede Neubildung an vorausgegangene Vorbedingungen und Vorbereitungen anschließt und die Entstehung als Entwickelung, nicht als Sprung begreifen läßt. Hierin liegt ein allgemeines Gesetz aller Wirklichkeit, das seinerseits nicht ohne Probleme und offene Fra-

gen ist und mit dem Kausalprinzip nur zusammenhängt, wenn dieses im Sinne der Ungleichung verstanden wird. Aber es ist ein von jeder Erfahrung und näherer Erforschung bestätigtes allgemeines Grundverhalten der Wirklichkeit, das mit ihrem allgemeinen G.scharakter zusammenhängen muß. Damit aber kommt dann auch die Menschheitsgeschichte und mit ihr die der Religion und des Geistes unter den Gesichtspunkt kontinuierlicher Entwickelungen und kontinuierlicher Auflösungen. Indem damit der Gedanke außerordentlich großer Zeiträume verbunden ist, wird das Zeitmaß für die Erdgeschichte und die Menschheitsgeschichte unbegrenzt. Die Folge davon ist, daß dann auch das Christentum in diese Kontinuierlichkeit der Entwickelung des Geistes und in die Unbegrenztheit der unbekannten Zeiträume menschlichen Daseins einzustellen ist. Das ergibt gegenüber der Enge und Kleinheit des kirchlichen Geschichtsbildes mit seinen paar tausend Jahren und mit seiner Stellung des Christentums im Zentrum und im Abschluß der menschlichen Geschichte Folgen, die in ihrer ganzen Bedeutung noch sehr wenig durchgedacht sind. 3. Die Allgesetzlichkeit erschöpft zwar sicher nicht die Wirklichkeit, aber sie ist ebenso sicher eine Seite der Wirklichkeit überhaupt. So hat sie nicht bloß Bedeutung für die wissenschaftliche Erforschung des Einzelnen, sondern auch Bedeutung für die Auffassung des Weltganzen oder Gottes. Diese Allgesetzlichkeit setzt sich religiös um in den spezifisch modernen Gedanken, daß in dieser Gleichartigkeit und Allgesetzlichkeit die Einheit des Weltlebens in einer es beseelenden und durchdringenden geistigen Einheit zum Ausdruck kommt. Indem die räumliche und zeitliche Unbegrenztheit der Welt zugleich mit der Unmöglichkeit einer vor der Welt liegenden Zeit den Gedanken der Schöpfung in der Zeit vernichtet haben, stellt sich diese Einheit und Allgesetzlichkeit als Immanenz des göttlichen Lebens in der Welt dar (¶ Immanenz usw.). Sie wird nicht mehr als eine von Gott der Welt aus Zweckmäßigkeitsgründen anerschaffene und vom Wunder nach Bedarf zu durchbrechende Ordnung angesehen, sondern als der unmittelbare Ausfluß der inneren Lebenseinheit des göttlichen Wesens selbst. Ob diese Immanenz Gottes in der Welt dann eine Unterscheidung Gottes von der Welt zulasse, wie mit der in der Allgesetzlichkeit sich äußernden Immanenz und notwendigen Lebenseinheit die Fülle des irrationalen und neuschöpferischen Lebens zusammenzudenken sei, das sind dann die Grundprobleme moderner Religiosität. Indem der christliche Gottesbegriff unter diesen Umständen den Immanenzgedanken in sich aufnehmen muß, sind diese Probleme auch seine Probleme geworden und dreht sich die Glaubenslehre großenteils um die Frage der Personhaftigkeit Gottes und der Personbestimmung des Menschen. Die Einsicht, daß beides Korrelate sind, ist der eigentlichste Grund für die Behauptung einer von der Welt sich unterscheidenden Geistigkeit Gottes, wobei dann für den Menschen die Personbestimmung als das eigentlich entscheidende Ideal angesehen werden muß. Daß der Mensch autonome Eigenperson werden will innerhalb eines rein sachlichen und formalgesetzlichen Weltzusammenhangs ohne Beziehung auf einen die Person erst tragenden und begründenden göttlichen Lebensgrund, das ist der tiefe innere Widerspruch des modernen religiösen Denkens, sofern es die christlichen Gedanken abstößt. 4. Von da aus ergibt sich eine dem modernen religiösen Denken eigentümliche Doppelmotivierung, die stets in ihrem beiderseitigen Recht, in ihrem Unterschied und in ihrem Ausgleichsbedürfnis verstanden werden muß: Einerseits die intellektualistische und andererseits die irrationalistische Motivierung. An dem gedanklich-logischen Wesen der Wirklichkeitseinheit entsteht der Eindruck der Geistigkeit der Welt und der Verwandtschaft ihres Wesensgrundes mit dem Vernunftkern des menschlichen Geistes, das Gefühl für die Unermeßlichkeit und innere Notwendigkeit des göttlichen Lebens, die Erkenntnis von einer gerade in dieser Unermeßlichkeit und Notwendigkeit liegenden Uebermenschlichkeit, in welcher die menschliche Vernunft von ihren Grenzen, Zufälligkeiten und Abhängigkeiten befreit erscheint. So ergibt sich von dieser Seite der eigentliche Gegensatz gegen die materialistischen Regungen, die Sachen und Gesetze der Sachbewegung zum Wesen des Wirklichen machen und darüber sowohl den Geist vergessen, für den allein Sachen da sind, als die Vernünftigkeit des G.s, das nur als Geist und Gedanke irgend einen Sinn hat. Auf der anderen Seite aber ist gegenüber dieser Rationalisierung der Wirklichkeit doch die Quelle eigentümlicher religiöser Erregungen der gleichzeitige Eindruck des Irrationalen, Ewig-Neuschaffenden, Individuellen, von keiner Berechnung Erschöpfbaren, rein Tatsächlichen oder des Wunders. Hier kommt die Uebermenschlichkeit Gottes und die Uebervernünftigkeit, alles Romantische und Poetische, alles Willensmäßige und Unfaßbare zum Ausdruck, das nach einer andern Seite das religiöse Gefühl ebenso tief bewegt und es von den Umklammerungen eines abstrakten Idealismus befreit. Beide Motive waren immer nebeneinander, indem die Weisheit und Ordnung der Welt stets neben dem Wunder und dem Unbegreiflichen die Ausgangspunkte religiösen Gefühls sind. Aber beide bedeuten in der neuen Lage etwas anderes. Die Allgesetzlichkeit ist nicht mehr eine willkürliche Stiftung göttlicher Weisheit, sondern die allgemeingültige Seite des Lebenszusammenhanges Gottes selbst, und das Wunder ist nicht mehr die dem Frommen zu Liebe erfolgende Durchbrechung der G.sordnung und Behauptung der göttlichen Heilszwecke gegen störende Einwirkungen der Kreatur, sondern die irrationale, schöpferische, neues Leben beständig und überall zeugende Lebensmacht Gottes. Beides zusammenzudenken ist die Aufgabe des religiösen Denkens, die von Hegel in ihrer ganzen Bedeutung als Ergebnis der modernen geistigen Lage begriffen wurde, aber in einer nicht dauernd behauptbaren Weise gelöst wurde. — In diesen Folgen stellt sich die religionsphilosophische Bedeutung des allgemeinen G.sbegriffes dar. Wie sich unter diesem Einfluß die einzelnen Glaubenslehren gestalten, das zu zeigen ist Sache der Glaubenslehre, die in Wahrheit ein immer neuer Kampf um diese Probleme ist und augenblicklich in diesem Kampfe unzweifelhaft ermüdet ist. Die Einzelheiten des Problems kommen bei den Artikeln ¶ Immanenz und Transszendenz, ¶ Monismus, ¶ Pantheismus, Psychophysischer ¶ Parallelismus, ¶ Entwicklungslehre, ¶ Wunder, dogm., Neuere ¶ Phi-

losophie, ¶ Philosophen der Gegenwart, zur Behandlung. Dort sind auch die Literaturangaben zu finden, die hier zu diesem ganz allgemein gehaltenen Artikel nicht gegeben werden können. **Troeltsch.**

Gesetz: II. Dogmatisch.

1. Evangelium und Paulus; — 2. Katholizismus, Augustin, Luther, Protestantismus; — 3. Moderne Formulierung.

1. Der G.sbegriff als Begriff eines heiligen, fordernden Gotteswillens hat eine wesentliche Bedeutung im Gottesbegriff, und seine Stellung innerhalb desselben bildet eine Hauptaufgabe der Glaubenslehre oder des christlichen religiösen Denkens. Der christliche Glaube ist aus einer G.sreligion hervorgewachsen, deren einzigartige und beherrschende Stellung unter allen Religionen der Erde der ethische Theismus oder die Erfassung Gottes als eines heiligen sittlichen Willens ist, der alles Verhältnis zu Gott an den reinen Ernst der sittlichen Gesinnung bindet. Indem dieser ethische Theismus der Grundgedanke des christlichen Gottesglaubens geblieben ist, hat er doch durch die in der paulinischen Deutung des Evangeliums Jesu erwachsende Gnadenidee eine tiefe innere Wandelung erfahren, in der das eigentümlich Große und Bedeutsame des Christentums erst zum Ausdruck kommt. Durch diese Erhebung des ethischen Theismus in die Höhe der reinen Gnadenreligion ist der christlichen Glaubenslehre oder Dogmatik dann aber eines ihrer innerlichsten und wesentlichsten Probleme gegeben, nämlich das Problem, Gott als freie, schenkende, durch ihre Initiative alles Gute erst hervorbringende Gnade zu denken, und doch dabei das Verhältnis zu Gott als ein wesentlich ethisches, aus dem Trieb nach dem Guten hervorgehendes und im sittlichen Handeln sich auswirkendes zu betrachten. Schon das älteste, vordogmatische christliche Denken bewegt sich vor dieses Problem, und der Apostel ¶ Paulus hat ihm die erste große klassische Lösung gegeben. Darnach tritt aus dem jüdischen Erbe des Christentums im Grunde nur der rein ethische G.sbegriff hervor; der Begriff des kultisch-zeremonialen G.s verschwindet als der einer rein pädagogischen, auf Zeit dienenden Maßregel. Aber das rein ethisch und gesinnungsmäßig verstandene G. bleibt dann trotzdem ein Problem: wie kann es in Geltung bleiben und trotzdem der Gnadenreligion Platz machen? wie kann die letztere das ganze christliche Denken erfüllen und doch das Gute, statt von ihm zu dispensieren, erst recht zur Erfüllung bringen? wie kann freie, geschenkweise sich darbietende Gnade den sittlichen Grundcharakter der Religion, statt ihn aufzuheben, erst recht vertiefen und verstärken? Die Antwort des Paulus besteht teils in seiner Kontemplation des Christustodes, in welchem ihm das G. durch ein stellvertretendes Strafleiden befriedigt und anerkannt ist, teils in seiner Christusmystik, in der der Gläubige zum Organ des Christusleibes und des Christusgeistes wird und das Gute als eine Notwendigkeit des Geistes auswirkt, nachdem er in dem vergeblichen Ringen eigener Kraft sowohl die Majestät des Guten als die Notwendigkeit der Hingebung an eine höhere als menschliche Kraft erfahren hat. So ist die eigentliche Grundrichtung des paulinischen Gedankens ein neuer Begriff des Sittlich-Guten, das nicht aus dem Bemühen der endlich-selbstischen Kraft um die Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes, sondern aus der freien Hingebung des an sich selbst verzweifelnden Menschen an die ihn erst mit Kräften des Guten erfüllende Gottesliebe hervorgeht. In dieser Gottesliebe ist dann das Gute kein G. mehr, sondern ein Trieb und eine Kraft, die das ihr vorschwebende Ideal wohl uneigentlich als christliches Sittengesetz bezeichnet, aber in Wahrheit dann darunter nur eine Zielrichtung des christlichen Gesinnungshandelns versteht. Die Höhe und Freiheit dieses Gedankens, wonach das Gute nicht G., sondern Gnade, das sittliche Handeln nicht Streben nach Erfüllung eines G.s, sondern freie gewissensmäßige Auswirkung des in uns aufgenommenen Gottesgeistes, und alle Regel nicht ein geoffenbartes Sittengesetz, sondern ein aus der Gesinnung entworfenes freies Ideal ist, gehört nun freilich zu den gewaltigsten und kühnsten religiösen Positionen. Sie ist auch immer nur zu verstehen auf der Grundlage eines vorausgehenden Kampfes um das Gute, in welchem die Selbstheit des Menschen erst zerbricht und ihm sein sündiges Wesen zum Bewußtsein kommt. Als derartige Unterlage bleibt der G.sbegriff stets erhalten. Er ist dann die erste und dem endlich-sündigen Menschen zunächst allein verständliche Gestalt des Guten, in der es dem Menschen religiös gegenübertritt, und er muß durch die Erkenntnis hindurch, daß das Gute in dieser Gestalt sich nicht in seinem wahren göttlichen Sinne, sondern in seiner dem selbstischen und sündigen Menschen entsprechenden Gestalt offenbart. Die Frage ist nur, ob das G. in diesem Sinne überhaupt noch in Gott eine Bedeutung hat und in ihm selbst neben der Gnade hergeht und irgendwie mit ihr verwickelt gedacht werden muß, oder ob das Gute in dieser Gestalt des G.s nur die subjektiv bedingte Selbstdarstellung und Verhüllung des Guten ist, wie sie bei dem ersten Aufblick des selbstischen und sündigen Menschen ihm sich darbietet. Dann hat das G. seine Stelle nur in der subjektiven religiösen Entwickelung des Gläubigen, dem das Gute zunächst als G. sich darstellt, um in der Unerfüllbarkeit des G.s durch die Schmerzen der Selbsterkenntnis und die Seligkeit des Glaubens hindurch sich in das eigentlich und wahrhaft Gute, die sittliche Kraft der Gnade, zu verwandeln. Es ist nicht vollkommen klar, wie Paulus hierüber gedacht hat; die Idee von einer Ablösung des G.s macht es wahrscheinlich, daß er doch das Gute in G.sgestalt irgendwie als objektiv in Gottes Wesen enthalten gedacht hat, wenn ihm auch das eigentlich und wahrhaft Gute nur das Gute in Gnadengestalt war. Indes war jenes ihm dann eine niedrigere und untergeordnete Offenbarung Gottes, die nach Anerkennung ihres relativen Rechtes versinken konnte und der eigentlich wahren Gottesordnung, der Ordnung des Pneuma, Platz machte.

2. Auf dieser Höhe hat sich das christliche Denken nicht gehalten. Sie ist für die oberflächliche Auffassung in der Tat leicht antinomistischen und libertinistischen Mißdeutungen, d. h. der Gefahr einer Zurückstellung des moralischen Ernstes ausgesetzt, und sie ist überdies bei ihrer Freiheit und Weite dem Bedürfnis nach festen Regeln, Autorität und geordneter Uebersichtlichkeit unbequem. Dazu kommt die uralte und immer junge eudämonistische selbstsüchtige Deutung der Religion, wonach sie Vergeltung, Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen, ist. Zudem

war das Verhältnis von G. und Gnade in dem urchristlichen und apostolischen Denken keineswegs völlig klar und lehrhaft bestimmt. So versteht sich der ungeheure Rückfall der Gnadenreligion in die mit jüdischen, heidnischen und philosophischen Ideen sich stützende G.sreligion. Die Religion der Kirche gestaltete sich als G.sreligion, in der die Gnade nur als Sündenvergebung und als sakramentale Einflößung von Kräften zum sittlichen Handeln überbleibt. ¶ Augustin griff zwar auf den großen urchristlichen Gedanken der Gnadenreligion zurück und entfaltete ihren ganzen Tiefsinn. Aber auch von dieser Höhe sank sie wieder auf das Niveau der G.s- und Vergeltungsreligion zurück, und die Gnade blieb nur die Kraft, durch die Gott lohneswürdige Verdienste bewirkt. Das Gute stammt dann freilich materiell aus der Gnade, aber formell ist es doch in dem Grundriß des Verdienstes und der Vergeltung gedacht. Ueberdies wird die Gnade im Katholizismus aus der freien, durch Liebesvergewisserung den Menschen aufrichtenden und begeisternden Gottesgesinnung zur Wunderkraft, die in den Sakramenten eingegossen wird und in Wahrheit eine den Menschen über sein natürliches Wesen erhöhende und den letzten übermenschlichen Tiefen der Gottheit entstammende Substanz ist. Dagegen erhob sich dann im Protestantismus wieder unter Berufung auf Paulus und Augustin die Gnadenreligion. Aber auch jetzt noch blieb das Verhältnis zum G. dogmatisch ungeklärt, indem das G. zunächst den Menschen beseligen soll und erst bei der Unfähigkeit des G.s nach dem Sündenfall die Gnade das auf dem G.swege nicht mehr mögliche Ziel verwirklicht. Die Ablösung der G.sordnung erfolgt in dem stellvertretenden Strafleiden Christi objektiv und in den Gewissensschrecken der von der G.sordnung ausgehenden und erst von ihr zur Gnadenordnung übergehenden Buße subjektiv. So sind Genugtuungslehre und Bußlehre die beiden Hauptdogmen des Protestantismus geworden, und in ihnen ist der G.sbegriff als ein dem Gnadenbegriff gleichgeordneter im Gottesgedanken erhalten geblieben.

3. Das moderne religiöse Denken hat aus verschiedenen Gründen den Genugtuungsbegriff aufgelöst und damit diese Hauptstütze des objektiven G.sbegriffes zertrümmert. Ebenso aber hat es von seiner Abneigung gegen jeden Dualismus aus und von seiner Neigung zu einem entwickelungsmäßigen Verständnis auch der scheinbaren Gegensätze den dualistischen Buß- und Bekehrungsbegriff aufgelöst. Christi Werk ist die Vergewisserung über Gottes Liebes- und Gnadengesinnung, und die Buße ist die Reinigung der anfänglichen G.sreligion zur Gnadenreligion unter dem Eindruck der voll sich erschließenden göttlichen Wahrheit. Dann aber verschwindet der G.sbegriff vollständig aus dem Gottesbegriff. Der Gottesbegriff und das Wesen des Guten wird rein aus der Gnadenreligion verstanden. Indem Gott den Menschen zur Erkenntnis Gottes als des nur in der Liebe zu erkennenden und durch seine Gnade den Menschen erst zu Gott erhöhenden und mit dem Gottesgeist erfüllenden bringt, offenbart er sich als wesenhafte Gnade, die das Gute als ein aus der Gesinnung der freien Gottesliebe Hervorgehendes will. Dem G.sbegriff bleibt seine Bedeutung nur als subjektive Vorstufe und Vorform der Gotteserkenntnis, die in jedem entsteht, bevor er in den Illusionen seines selbstsüchtigen und selbstvertrauenden Selbst zerbrochen ist, und die auch durch die bloß theoretische Belehrung über das Gnadenwesen Gottes nicht aufgehoben wird. Die G.sidee ist im Werden der Frömmigkeit und des Glaubens die notwendige, aber in der Selbstzerstörung zu überwindende erste Stufe, um die niemand herumkommt, und die nur im wirklichen inneren Kampf der Selbstvernichtung und der Gewinnung eines neuen höheren Selbst überwunden wird. Als subjektive Vorform der wahren Gotteskenntnis hat das G. seine bleibende Stellung im christlichen Gedanken, und eben dadurch ist auch dem Gnadenbegriff die volle ethische Strenge gewahrt. Die große Idee der Gnadenreligion einigt sich so mit dem modernen Gedanken der Kontinuierlichkeit des Werdens überhaupt und des geistigen Werdens insbesondere. Die Gegensätze sind in der Einheit des Prinzips der ethischen Gnadenreligion vermittelt, die nur durch anfängliche Selbstdarstellung als G.sreligion zum vollen Verständnis der Gnade führen kann. Das Gute hat es bei jedem ernsthaften Versuch mit ihm an sich, daß es zunächst als G. sich darstellt und in der Unerfüllbarkeit des G.es das Verständnis vorbereitet für die christliche Gnadenlehre, von deren inneren Aneignung aus dann rückwärts wieder der anfängliche G.scharakter des Guten sich als eine der Entwickelung der Persönlichkeit dienende subjektive Auffassung erweist. — ¶ Gnade: III, ¶ Gesetz: III. Ethisch.

E. Grafe: Die Paulinische Lehre vom G., 1893[2]; — H. Vollmer: Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus, 1895; — E. Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melanchthon, 1891; — S. Lommatzsch: Luthers Lehre vom G., 1879; — C. Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895; — W. Herrmann: Verkehr des Christen mit Gott, 1908[5].

Troeltsch.

Gesetz: III. Ethisch.

1. Der Begriff des G.s in der christlichen Ethik; — 2. Das „neue G." und das natürliche Sittengesetz; — 3. Das Problem der gegenwärtigen christlichen Ethik.

1. Versteht man den Ausdruck G. dogmatisch als die fordernde und die menschliche Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit zerbrechende Fassung des Sittlichen, somit also als eine niedrige und uneigentliche Stufe des sittlichen Denkens, so hat der Begriff des G.s in der christlichen Ethik eine ganz andere Bedeutung. Es wäre am besten, dafür überhaupt zwei verschiedene Namen zu haben: etwa Gesetz einerseits und christliches Sittlichkeitsideal andererseits. Zwar führt sich diese Differenzierung des G.esbegriffes erst auf die paulinische Lehre zurück, die das Sittliche einerseits als G. und Norm, damit aber tötend und vernichtend kennt, die es andererseits als Regel des aus der Christusgemeinschaft geborenen Willens zum Guten, als Selbstobjektivierung des Triebes zum Guten und Gottgemäßen bezeichnet. Aber diese Differenzierung liegt durchaus im Sinne Jesu oder wenigstens im Verfolg seines Gedankens, da auch ihm das wahrhaft Gesinnungsgute ein aus Gottvertrauen und kindlicher Gnadengewißheit folgendes ist. So hat die christliche Ethik überhaupt kein formulierbares Sittengesetz, sondern einen aus der Gottesgemeinschaft hervorgehenden freien Trieb zum

Guten, an dem das Beste die aus der Gottesgemeinschaft geborene und durch das religiöse Verhältnis geweihte Gesinnung ist, die aber eben wegen der Gemeinschaft mit einem lebendigen, heiligen und tätigen göttlichen Personwillen zugleich rastlos tätig sein muß. An Stelle des sittlichen G.s tritt so der Begriff des freien tätigen Triebes, der, aus der Gottesliebe quellend, auf die Verwirklichung der Liebe zu Gott im eigenen Selbst und auf die Verwirklichung der Gottesgesinnung der Liebe im Verhältnis zu den Brüdern gerichtet ist. Das christliche Sittengesetz ist ein Zweckideal, dessen Endziele klar sind, dessen Verwirklichungsweise aber nach Zeit und Umständen völlig frei gegeben ist.

2. Natürlich kann es nicht an Versuchen fehlen, dieses Zweckideal näher auszuführen und in seinem Verhältnis zu den verschiedenen Motiven und Impulsen des Handelns zu formulieren. Hieraus entsteht dann der Schein eines christlichen Sittengesetzes, während dieses G. in Wahrheit doch nur die Selbstobjektivierung des auf den christlichen Endzweck gerichteten freien Triebes in einem regulierenden und verdeutlichenden Idealgedanken ist. Es ist eine freie, selbstgegebene Regel und Deutung des aus dem religiösen Verhältnisse fließenden Triebes auf die Verwirklichung der in der Gottesgemeinschaft gesetzten Aufgaben. Bei der Neigung, für alle Regelungen doch wieder geoffenbarte Autoritäten heranzuziehen, hat die Christenheit sehr früh diese Regel als geoffenbart gesehen entweder im Dekalog oder in der Bergpredigt und den sittlichen Weisungen Jesu. Dadurch sind beide zu einem neuen G. geworden und ist der große freie Sinn der eigentlichen christlichen Ethik verfehlt worden. Indem man hiermit für die Regelung des wirklichen Lebens aber nicht ausreichte, zog man von Anfang an das natürliche Sittengesetz der Stoa mit heran (¶ Philosophie, griech.-römische), das man nach Philo mit dem Urstandsgesetz und dem Dekalog für identisch erklärte, und aus dem man dann vermöge seiner Identität mit dem Dekalog und mit dem Gesetz Christi alles Unentbehrliche als „christlich" rechtfertigen konnte. Indem man dann aber doch empfand, daß das christliche Ideal auf ein gegen Welt, Recht, Macht, Gewalt sich abschließendes freies Liebesleben hinausging und andererseits wieder die Moralität des Lebens in Staat, Recht und Gesellschaftsordnung nicht entbehren konnte, bildete man die katholische Grundlehre des christlichen Sittengesetzes, das eine innerweltliche, dekalogische, naturrechtliche Stufe und eine überweltliche, eigentlich christliche, aus den ¶ evangelischen Räten bestehende Stufe umschloß. Dieses Doppelgesetz war dann das christliche Sittengesetz. Seine Gesetzlichkeit ist von den großen katholischen Denkern, von ¶ Augustin und seinen Geistesverwandten stets wieder aufgelöst worden, aber für die populäre Anweisung blieb es bei dem Gedanken des christlichen G.s. Das Besondere des christlichen Sittengesetzes war dann die Ueberbauung der natürlichen Weltmoral durch die asketisch-mystische Sittlichkeit der evangelischen Räte und vor allem die Zurückführung der Kraft zum sittlichen Handeln auf das Wunder der ¶ Sakramente und der Gnade, während die Unchristen, die Kraft des Wunders entbehrend, es zu keiner wirklichen Moralität bringen. Die Reformation hat demgegenüber wieder den G.scharakter völlig aufgelöst und an seiner Stelle den echten Begriff des freien Zweckideals wieder hergestellt. Aber indem man auch hier einer Deutung und Formulierung dieses Zweckideals bedurfte, hat man auch hier zur Offenbarungsautorität, und zwar dem israelitischen Dekalog in einer sehr christlich-spiritualistischen Deutung, gegriffen. Man hielt auch hier den Dekalog für den geoffenbarten Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes und konnte so das geoffenbarte G. als mit dem natürlichen sittlichen Bewußtsein zusammenfallend betrachten. Das christliche Sittengesetz war dann die Befolgung aller natürlich-sittlichen Impulse unter ihrer gleichzeitigen Einordnung unter den religiösen Zweck der Gottes- und der Bruderliebe. Indem die Reformatoren keinen Zweifel hatten, daß diese Zweckbeziehung auch innerhalb des Lebens in Staats- und Rechtsordnung, Privateigentum und Wirtschaftsordnung festgehalten und durchgeführt werden könne, wurde ihnen das im Dekalog verkörperte christliche Sittengesetz wieder eine einheitliche, aus der alles beherrschenden Zweckrichtung verständliche Regel. Die christliche Moral war dann auch hier das dekalogische G., nur ohne Ueberbauung durch die Moralität der besonderen evangelischen Räte. Es war die Erfüllung der natürlichen Lebensaufgaben mit der christlichen Liebesgesinnung. Im übrigen war auch sie vor allem Gnaden- und Wundersittlichkeit. Aber die Bindung des christlichen Sittengesetzes an den Dekalog erweckte doch schließlich immer wieder den Schein eines geoffenbarten, die Freiheit und Innerlichkeit der Zwecksetzung aufhebenden G.s; die ganze Fixierung durch den Dekalog war tatsächlich viel zu eng und den Mannigfaltigkeiten des Lebens nicht gewachsen. Auch hing sie schließlich an einer ganz unhistorischen supranaturalen Auffassung des Dekalogs, der als inspiriertes göttliches G. galt. Mit der Erkenntnis des Dekalogs als eines alten israelitischen Volksgesetzes hörten daher die Versuche, das christliche Sittengesetz aus ihm zu entwickeln, auf, und in der modernen christlichen Ethik erscheint das christliche Sittengesetz wieder völlig frei und autonom als die nach persönlichem Gewissen erfolgende Deutung des christlichen Zweckgedankens und seine freie Anwendung auf das Leben. Mit der gleichzeitigen Abwendung von der Betonung des Wundercharakters dieser Sittlichkeit verlegt sich dann immer mehr das Problem auf die Erfassung des Besonderen und Eigentümlichen in der inhaltlichen Richtung der christlichen Sittlichkeit.

3. Mit der Rückkehr zu seiner Freiheit und Innerlichkeit und mit der Ablösung von dem Dekalog zeigt das christliche Sittengesetz aber auch wieder stärker und klarer seine rein religiöse Abzweckung, wie sie aus der Predigt Jesu und seinem ganzen inneren Sinne hervorgeht und wie sie durch die Hineindeutung in den die irdischen Zwecke auf gleicher Stufe mit den religiösen behandelnden Dekalog verdeckt war. Damit tritt aber auch von neuem das alte Problem des Verhältnisses des christlichen Zweckes der Gottes- und Bruderliebe zu den innerweltlichen Zwecken zu Tage. Die katholische Kirche hatte es durch die Lehre von zwei Zweckstufen des Lebens und durch die Doppelheit des christlichen Sittengesetzes gelöst, wo dann jedes-

mal daneben der Radikalismus der auf Welt und Staat verzichtenden Sekten stand und innerhalb der Kirche das Mönchtum die radikale Ethik verwirklichte unter Herstellung besonderer Lebensbedingungen und unter Einmischung der abtötenden Askese (¶ Askese: II u. III). Diesem Problem ist auch die reformatorische Fassung des christlichen Sittengesetzes nicht entgangen. Indem sie die eigentliche Gesinnungsethik des auf Recht und Gewalt verzichtenden Christen neben die uneigentliche Amtsethik des von Gott in Staat und Recht hineingestellten Christen unterschied, hat auch sie den Dualismus anerkannt und fortgeführt, wenn sie ihn auch nicht auf verschiedene Stände, d. h. Weltleute und Mönche, verteilte, sondern jedes Individuum gleicher Weise in ihn hineinstellte. Der Gegensatz verschwand für sie nur in dem Maße, als die christliche Ethik nicht mehr aus dem innern Drang des Wiedergeborenen, sondern aus dem statutarischen G. des Dekalogs abgeleitet wurde. Hier genügte dann der formale Charakter des Geboten-Seins, um ein Gebot christlich zu machen, hier war aber auch der eigentliche Grundgedanke preisgegeben. So hat namentlich der Calvinismus das christliche Sittengesetz veräußerlicht, und nur so ist es ihm möglich gewesen, Krieg und Recht, Erwerb und wirtschaftliche Arbeit in dem Maße und Sinne in sein System aufzunehmen, wie er es tatsächlich getan hat. Indem nun aber diese veräußerlichende Auffassung der christlichen Ethik mit der Beseitigung des Dekalogs aus der herrschenden Stellung verschwunden ist, ist auch das alte Problem der Doppelheit der christlichen Moral wieder aufgebrochen. Sie muß in irgend einer Form die so innerlich entgegengesetzte innerweltliche Ethik aufnehmen und anerkennen, wenn sie eine die allgemeine dauernde Gesellschaft leitende und beseelende Ethik sein will, oder sie muß sich auf die Enge der pietistischen Sekten zurückziehen, oder sie muß sich einem sozialradikalen Utopismus ergeben, der die Weltverhältnisse nach den Forderungen der Liebe umgestaltet. Das ist das eigentliche **Problem der gegenwärtigen christlichen Ethik**, und von dessen Lösung ist die Gestaltung des christlichen Sittengesetzes abhängig. Ueber den Sinn des christlichen Sittengesetzes herrscht daher in der heutigen christlichen Ethik durchaus keine Uebereinstimmung. Die Lösung der Aufgabe selbst wird in den ethischen Einzelartikeln dargestellt. Ihre Schwierigkeit tritt besonders in den die politischen und sozialen Dinge betreffenden Artikeln hervor, ist aber auch bei den die Bedeutung von Kunst und Wissenschaft betreffenden sehr erheblich. Hier fordert das Christentum der Gegenwart überhaupt neue Formulierungen und Gedanken und kann weder an den ethischen Idealen der mittelalterlichen noch an denen der altprotestantischen Kultur festhalten. Hier ist ein der modernen Kultur entsprechendes, sie von den überweltlichen Zwecken aus neu deutendes ethisches Denken nötig.

R. Rothe: Ethik, 1869—71[2]; — W. Herrmann: Ethik, (1901) 1909[4]; — J. Gottschick: Ethik, 1907; — E. Troeltsch: Ueber die Grundbegriffe der christlichen Ethik, in: ZThK, 1902; — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen, in: Archiv für Soz.-Wissenschaften, 1907. 08. 09.

Troeltsch.

Gesetzgebungsrecht, kirchliches. Art und Umfang des kirchlichen G.s sind verschieden zu bestimmen, je nachdem man das Produkt der kirchlichen Gesetzgebung, das ¶ Kirchenrecht, im Sinne von kirchlichem Recht, als eine selbständige Rechtsquelle auffaßt oder als ein von staatlicher Normensetzung abhängiges und abgeleitetes Recht. Jene Auffassung ist zu billigen, und zwar sowohl für das evangelische als für das katholische Kirchenrecht, wenn sie auch hier deutlicher zum Ausdruck gebracht ist, als in der evangelischen Kirchengesetzgebung. Inwieweit der Staat das G. der Kirchen beschränkt oder beaufsichtigt, ist mehr eine Frage staatspolitischer Macht als des Rechts, jedenfalls nicht des Kirchenrechts, sondern des Staatsrechts. Für die angebliche Unselbständigkeit der kirchlichen Gesetzgebung beweist die Tatsache nichts, daß in manchen evangelischen Landeskirchen die Kirchenverfassung auf einem Organisationsakte des Staates beruht, da auch in solchen Fällen das G. in inneren Angelegenheiten der Kirche gewährleistet worden ist. — Eine politische Machtfrage ist es auch, ob der Staat die Kirche ihres G.s durch Staatsgesetz zu berauben, sie in dieser Beziehung zu entrechten, zu enteignen unternehmen kann, wie das bei der vollständigen „Trennung von ¶ Kirche und Staat" geschieht. Denn durch die Trennung degradiert der Staat die bis dahin in öffentlich-rechtlicher Verbindung mit ihr stehenden Kichen zum Privatverein und ihr kirchliches Recht zum Vereinsstatut. Die evangelische Kirche pflegt sich alsdann dem staatlichen Recht zu beugen, während die katholische Kirche auf ihren kirchenrechtlichen Ansprüchen besteht, wenn sie auch dem modernen Staat gegenüber diese Ansprüche nicht durchzusetzen vermag. Von diesen Gesichtspunkten aus ist das katholische und das evangelische kirchliche G. gesondert zu betrachten. I. Die katholische Kirche erstreckt ihren Gesetzgebungsanspruch auf alle Getauften und auf alle Materien, die nicht ihrem Dogma oder ihrem göttlichen und natürlichen Recht widersprechen. Gesetzgebende Organe sind: 1. das ökumenische Konzil (¶ Konzilien, rechtlich), dessen Beschlüsse seit dem ¶ Vatikanum der Papst sanktioniert, während die Publikation in einer feierlichen Sitzung des Konzils geschieht; 2. der Papst, solange er den katholischen Glauben bekennt. Er sanktioniert seine Gesetze in schriftlicher (¶ Bulle, ¶ Breve) oder mündlicher Form und publiziert sie durch öffentlichen Anschlag in Rom, wodurch sie sofort verpflichtende Kraft erhalten. — Die Erlasse der einzelnen Behörden der römischen Kurie können dem päpstlichen G. gegenüber nicht als Ausfluß einer selbständigen rechtschaffenden Gewalt angesehen werden; ebensowenig die Befugnis der übrigen Synoden und der Inhaber bischöflicher ¶ Jurisdiktion, Normen, soweit die Zuständigkeit des ökumenischen Konzils und des Papstes nicht begründet ist, im Rahmen des gemeinen Rechts zu setzen, da diese beiden ordentlichen Gesetzgebungsorgane alles ihren Anordnungen widersprechende Recht jederzeit aufheben können. Die Bischöfe publizieren ihre Erlasse häufig in Amtsblättern. — Eine Frage des Staatsrechts, nicht des Kirchenrechts, ist es, inwieweit der Staat die Publikation und Geltung kirchlicher Gesetze von seiner vorherigen Genehmigung abhängig machen will (¶ Plazet) oder wenigstens zur bürgerlichen und staatsbürgerlichen Wirksamkeit ihrer Bestimmungen die gleichzeitige Mitteilung der Gesetze an die Staatsbehörden verlangt. Die

katholische Kirche erkennt die Rechtsgültigkeit des Plazets sowenig an wie irgend eine andere Form kirchlicher Abhängigkeit vom Staate und bedroht jeden bei der Ausübung des Plazets beteiligten staatlichen Beamten usw. mit dem großen Kirchenbann (¶ Bann). II. Die evangelische Kirche hat schon in der Reformationszeit das G. des Landesherrn anerkannt (in Oesterreich setzt die Generalsynode die Normen in Ritus-, Liturgie-, Lehr- und Feiertagsangelegenheiten), welches grundsätzlich unbeschränkt ist und demgemäß nach den Grundsätzen der Staatsraison ausgeübt wurde, sodaß sich zur Wahrung der innerkirchlichen Interessen bald ein beratender, später ein beschließender theologischer Beirat nötig machte, aus welchem hier und da Theologenkonferenzen und -Synoden unter dem Vorsitz des Landesherrn hervorgegangen sind. Wo heute noch keine ¶ Synodalverfassung besteht, ist es schwer, staatliche und kirchliche Gesetzgebung auseinanderzuhalten; in den übrigen Landeskirchen steht das G. meist dem Landesherrn und den Landessynoden in dem Sinne gemeinsam zu, daß die Rechtsnorm auf einzelnen oder auf allen Gebieten von beiden Organen beschlossen und vom Landesherrn sanktioniert, auch in Gesetzblättern publiziert wird. Soweit hiernach für ein „Verordnungsrecht“ des Landesherrn Raum bleibt, besteht es zu Recht und ist insbesondere als Notverordnungsrecht (bei nicht versammelter Synode) mit der Verpflichtung, bei der nächsten Synode Indemnität nachzusuchen, fast überall anerkannt. — ¶ Landesherrliches Kirchenregiment.

Emil Friedberg: Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen deutschen Landeskirchen, 1888, S. 123; — Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1869 ff, §§ 185 ff. **Friedrich.**

Gesner, J. M., ¶ Göttingen, 1.

Geß, Wolfgang Friedrich (1819—1891), evangelischer Theologe, geb. in Kirchheim u. T. (Württemberg), 1847 Pfarrer in Großaspach, 1850 Lehrer am Baseler Missionshaus, 1864 o. Professor in Göttingen, 1871 in Breslau, 1880—1885 Generalsuperintendent in Posen, lebte dann im Ruhestand in Wernigerode. Charakteristischer Vertreter der kenotischen Christologie (¶ Christologie: II, 5 c).

Verf. u. a.: Die Lehre von der Person Christi, 1856; — Christi Selbstzeugnis, 1870; — Das apostolische Zeugnis von Christi Person und Werk nach seiner geschichtlichen Entwicklung I, 1878; II, 1879; — Das Dogma von Christi Person und Werk entwickelt aus Christi Selbstzeugnis und den Zeugnissen der Apostel, 1887; — Bibelstunden über den Brief des Apostels Paulus an die Römer I, (1885) 1892², II 1888; — Die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel, 1891. — Ueber G.: RE³ VI, S. 642 ff. **Andrae.**

Gestirnreligion ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1a ε, ¶ Arabien, 2.

Gestühl ¶ Ausstattung, kirchliche, 1.

Gesundbeten ¶ Gebetsheilung.

Gethsemane hieß nach der Markus-Ueberlieferung Mrk 14 $_{32}$ Mtth 26 $_{36}$ (bei Luk und Joh kein Name) das jenseits des Kidron-Baches am Oelberg gelegene „Grundstück“, auf das sich Jesus in der Nacht des Verrats nach dem letzten gemeinsamen Mahle mit den Jüngern zurückzog. Wenn wir aus dem Namen (G. = Oelkelter) Schlüsse machen dürfen, war es mit Oelbäumen bepflanzt und mit einer Kelter versehen (Joh 18 $_1$: Garten). G. ist unlösbar mit der evangelischen Geschichte verbunden und unauslöschlich dem Herzen jedes Christen eingegraben als Stätte der Gefangennahme Jesu, vor allem aber seines erschütternden Gebetskampfes Mrk 14 $_{32}$ ff. Mögen auch die berühmten Gebetsworte von der Ueberlieferung stilisiert sein (¶ Abba), es gehört doch der ganze Vorgang zu den unerfindbaren und unverlierbaren Stücken der guten Ueberlieferung. — Daß der heutige den Franziskanern gehörige Garten G. mit seinen acht alten Oelbäumen das geschichtliche G. sei, ist eine ebenso unkontrollierbare Annahme, wie die Vermutung, daß G. der Maria, der Mutter des Johannes (Markus), gehört habe (Apgsch 12 $_{12}$ Mrk 14 $_{51. 52}$). **Heitmüller.**

Geulincx, Arnold (1625—1669). Geboren in Antwerpen wurde G. nach beendigtem Studium Lehrer am Pädagogium zu Löwen. Da er sich der kartesischen Lehre (¶ Descartes) immer entschiedener zu-, und von Aristoteles und der Scholastik, die dort die herrschende Richtung war, energisch abwandte, wurde er entlassen. Er verheiratete sich kurz darauf und trat zur reformierten Konfession über. Nach wechselreichen Schicksalen gelang es ihm, in Leyden eine Professur zu erhalten. Hier starb er 1669. Sein Hauptwerk ist die 1665 erschienene „Ethik“. — In seiner Erkenntnistheorie und in seiner Metaphysik schließt er sich besonders an Descartes an; in der ersteren, die manchen interessanten und originalen Zug aufweist, arbeitet er vor allem die rationalistischen Züge der kartesischen Auffassung klar heraus. Jedes Wesen, so lehrt G., kann nur das ausführen, wovon es weiß, wie es geschieht. Daraus ist zu schließen, daß den Sinnendingen keine Kräfte zukommen, durch die sie etwas vollbringen könnten, und zweitens, daß unsere Seele nicht imstande ist, auf den Körper einzuwirken. Weiß doch die Seele, wenn sie eine körperliche Bewegung veranlaßt, nicht, wie diese sich vom Gehirn in die Glieder fortpflanzt. Die einzige Handlung des Menschen ist das Wahrnehmen. Dieses geschieht als eine Art Wunder, da ja die Außenwelt nicht unmittelbar auf die Seele einwirken kann. Gott allein macht die Welt dem Geiste anschaulich und läßt den Willen zu äußerer Tat werden. Diese bei G. konsequent durchgeführte Anschauung, daß „bei Gelegenheit“ meines Willens Gott z. B. meinen Arm bewegt, und daß andrerseits „bei Gelegenheit“ der körperlichen Wahrnehmungsreize Gott in meiner Seele eine Vorstellung hervorruft, wird als Okkasionalismus bezeichnet. Auch in Ethik und Religionsphilosophie ist G. strenger Rationalist.

Eine mustergültige Ausgabe seiner Werke existiert von J. P. N. Land (1891—93), der auch (1895) unter dem Titel: „G. und seine Philosophie“ Leben und Lehre ausgezeichnet dargestellt hat. — Vgl. L. Stein: Zur Genesis des Okkasionalismus (Arch. f. Geschichte d. Philos., Bd. I); — E. Pfleiderer: A. G. als Hauptvertreter der okkas. Metaphysik und Ethik, 1882; — Ue¹⁰ III, S. 109 ff. **Buchenau.**

Geusen (Gueux), der Name der niederländischen Edelleute, die gegen die Einführung der spanischen Inquisition in Holland protestierten, die Loslösung der Niederlande von Spanien erstrebten und der Regentin Margarete von Parma April 1566 ihre Forderungen überreichen ließen (Berufung der Generalstaaten, Abschaffung der Ketzerplakate u. a.). Der Name wird abgeleitet von dem Fuchsschwanz (queue), den die Verbündeten am Hut trugen, und ist damals von dem Minister Barlaymont aufgebracht worden, der sie als mit Pelzwerk aufgeputzte Bettler (gueux) be-

zeichnete. Das von ihnen in dem anschließenden Bürgerkrieg (¶ Niederlande) aufgestellte Landheer und die Flotte wurden als Land- und Wassergeusen unterschieden.

Jurien de la Gravière: Les Gueux de mer, 1892; — van Vastelaer: Sur l'origine de la dénomination des Gueux au 16. siècle (in: Mélanges Godefroid Kurth I, 1908, S. 261—271). Jich.

Gewänder, liturgische, ¶ Amtstracht des Geistlichen ¶ Dalmatica ¶ Pallium usw.

Gewerbe. Uebersicht.

I. Geschichtlich; — II. G.politik; — III. G.aufsicht.

I. Geschichtlich.

1. Das G. am Ende des Mittelalters; — 2. Die G.theorie des Merkantilismus; — 3. Die G.theorie der Physiokraten; — 4. Die Durchführung der G.- und Handelsfreiheit.

1. Für das Mittelalter sei auf den Artikel ¶ Agrargeschichte: II. Mittelalter und Neuzeit, 9, verwiesen; hier soll nur die wirtschaftspolitische Bedeutung der städtischen Handwerksverfassung des 16. Jhd.s hervorgehoben werden. Stadt und Land zerfallen seit dem 15. Jhd. in zwei getrennte Wirtschaftsgebiete; die eigentlich gewerbliche Produktion wurde der Stadt zugewiesen, dem Land nur eine beschränkte Zahl von Handwerksmeistern zugebilligt; nur ein Teil von ihnen war frei, die größere Zahl unterstand den Grundherren. Gegenüber der atomistischen Wirtschaftspolitik, die der Freihandel später anstrebte, haben wir es im Mittelalter bis in das 18. Jhd. hinein mit einer wirtschaftlichen Organisation des G.s zu tun. Zünfte und Innungen haben im Mittelalter einen Schutzheiligen, einen Altar in der Kirche. Von den religiösen Beziehungen muß man ausgehen, um das Verständnis für den wirtschaftlichen Verband und seine Einzelfunktionen zu gewinnen. Der leitende ethische Grundsatz ist: ein jedes Innungsmitglied soll ein standesgemäßes Einkommen beziehen. Darauf baute sich die G.verfassung in vollem Gegensatz zur Gegenwart auf. Jetzt heißt es: ein jeder soll alle seine Kräfte einsetzen, um möglichst viel zu erraffen; nur für gewisse herausgehobene soziale Schichten (¶ Beamte: III, ¶ Militär) gilt es auch heute noch, daß sie ein standesgemäßes Einkommen beziehen sollen. Die Innung schützte den Einzelnen, indem sie ihn in seiner Stellung auch im Falle völliger Arbeitsunfähigkeit beließ; sie hinderte, daß der Einzelne reicher und wohlhabender als seine Mitmeister wurde. Dazu diente in erster Linie die von der Innung festgesetzte Höchstzahl von Gesellen- und Lehrlingshaltungen; die Betriebsgröße wurde somit gemeinsam festgehalten; in zweiter Linie — in den Einzelheiten schwankend nach der Natur der G. und nach der Sitte des Landes — erfolgte der Einkauf der Rohstoffe und Hilfsmaterialien gemeinsam, wurden die Warenpreise festgesetzt oder die Preisfestsetzung innerhalb gewisser Schranken dem Einzelnen freigegeben. Kurz gefaßt: die Innung überwachte Umfang und Art der Warenproduktion (Schau, Siegelung), wie den Warenpreis. Im Vordergrund der Innung stand das standesgemäße Einkommen; dieses suchten vorhandene Maßnahmen zu gewährleisten. Die Zahl der Meister ist beschränkt, der Absatzmarkt ihnen im wesentlichen gesichert; durch den Zunftzwang wurde das G. in der Stadt konzentriert, durch die Bannmeile das umliegende Land gezwungen, sich in der Stadt allein gewerblich zu versorgen. Diese beiden Gerechtsame dienen weiter zu einer Beherrschung des platten Landes durch die Stadt (Kampf gegen Bönhasen, Störer); die Jahrmärkte, Messen usw. wirken dagegen und durchbrechen zeitweise den starren Organismus. Die Innungen erstrebten durchgängig eigene Gerichtsbarkeit und eigene Verwaltung an, ihren Ansprüchen standen die Stadt- und Staatsverwaltung entgegen. Je nachdem die einzelnen Kräfte sich durchsetzen konnten, war die Selbständigkeit der Innungen größer oder geringer.

Bedeutsames haben die Innungen für die Fortbildung der Technik, die Ausbildung der technischen Funktionen, der Verbindung von Technik und Kunstfertigkeit geleistet. Dies macht sich bis in die Gegenwart herab fühlbar; die neuere Großindustrie hat für die Ausbildung ihrer Arbeiter, Werkführer wenig geleistet und sich vielfach darauf beschränkt, durch hohen Lohn die im Handwerk ausgebildeten Gesellen zu sich herüberzuziehen. Die Innung stellt einen wirtschaftlichen Organismus dar. Der Meister fertigt die Ware an und verkauft sie; er ist Produzent und Händler in einer Person. Betriebstechnisch ist zu bemerken, daß zur Produktion Frauenarbeit nicht hinzugezogen werden durfte; dagegen durfte die Frau beim Verkauf im Laden mitwirken.

An dieser wirtschaftlichen Doppelfunktion ist das Handwerk im 19. Jhd. schwer erkrankt. Mit der Fabrik trat eine betriebstechnische Arbeitsteilung ein; in der Fabrik Abschluß der technischen Warenproduktion, daran anschließend der Warenvertrieb durch den Handelsstand. Zwei in ihrer Ausbildung getrennte Kreise wirken zusammen, und beide bedrohten durch höheres technisches und kaufmännisches Können das Handwerk (¶ Handwerker). Neben dem Handwerk finden sich schon im Mittelalter Ansätze zur Haus- und Fabrikindustrie. Die Bergwerkproduktion nimmt frühzeitig einen kapitalistischen Charakter an; der Großbetrieb verdrängt hier sehr bald den Kleinbetrieb. An die Gewinnung der Erze schließt sich die Verarbeitung derselben an. Auch hier treffen wir auf Formen der Großindustrie; die wirtschaftlichen Verhältnisse zwingen dazu, die Waren über den nächsten Produktionskreis hinaus zu vertreiben. Alle Haus- und Kleinindustrie aber kann ihre eigenen Waren nicht selbständig absetzen, sie kennt kein geschlossenes und rechtlich gesichertes Absatzgebiet. Der Vertrieb erfolgt hier in den einfachsten Formen durch den Hausierhandel, sonst durch Kaufleute, Händler und Einkäufer; man bezeichnet dies als Verlagssystem (¶ Heimarbeiter). Aehnlich wie bei der Fabrik gliederte sich der Hausindustrie eine kaufmännische Absatzorganisation an; sie vermochte auch für das Mittelalter und die Neuzeit die Waren der Hausindustrie weithin zu vertreiben. Nur ausnahmsweise gilt dies für das Handwerk. Der normale Fall ist, daß das Handwerk seine Erzeugnisse im städtischen Umkreis absetzt; man hat es deshalb auch als Kundenproduktion bezeichnet (K. Bücher).

2. Mehr als der praktisch Tätige es ahnt, wird Produktion und Absatz durch die jeweilige Wirtschaftstheorie beeinflußt. Im folgenden seien deshalb (in Umrissen) die herrschenden Theorien erwähnt. Vom Ausgang des 16. bis in das 19. Jhd. hinein wird die Wirtschaftspolitik der europäischen Staaten durch die Lehre des Merkantilismus beherrscht. Er löste die romanistisch-kanonistische Wirtschaftsperiode ab und

übertrug mehr oder minder die Erfahrungen der städtischen G.politik auf den Staat. Von zwei Grundanschauungen wird er beherrscht: den Staat volkreich und nahrhaft zu machen. Der Staat soll die einzelnen volkswirtschaftlichen Kräfte einheitlich zusammenfassen und die Volkswohlfahrt steigern. Er wird zu einer Bevormundung seiner Untertanen gedrängt. Der Merkantilismus befürwortet in der äußeren Handelspolitik eine aktive Handelsbilanz: mehr Warenausfuhr als Wareneinfuhr, dem ausgeführten Warenmehr soll eine Edelmetallzufuhr zur Ausgleichung der Zahlungsbilanz entsprechen und dadurch der Volksreichtum gesteigert werden. Fabrikate sollen ausgeführt, Rohstoffe eingeführt werden. Die Politik verlangt Industrien, die für die Ausfuhr arbeiten können. Die Innungen erscheinen dazu ungeeignet, deshalb ist der Merkantilismus ein Gegner des Zunftregiments. In Deutschland hat sich diese Theorie nicht überall gleichmäßig durchgesetzt. Ihren Höhepunkt erreichte sie unter Friedrich d. Gr. in Preußen. Der Staat suchte durchgehends die Selbständigkeit der Innungen zu brechen; er errichtete eigene Staatsmanufakturen, meist nach dem Vorbild von Frankreich. Er unterstützte die Bildung von Manufakturen, Fabriken außerhalb des Innungszwangs, und er begünstigte die Hausindustrie. Die Ergebnisse der merkantilistischen Wirtschaftspolitik sind für Deutschland ungünstig gewesen, die staatliche Bevormundung hat lange nachgewirkt und ist in der Gegenwart noch fühlbar, der frische Unternehmungsgeist, das Vertrauen in die eigene Arbeitskraft wurde auf lange hin untergraben.

3. Die Lehre des Merkantilismus wird abgelöst durch die Theorie der Physiokraten in Frankreich und den sogenannten Industrialismus in England. Bei der Betrachtung jener Theorien können wir zwei Teile unterscheiden. Sie richten sich einmal gegen den herrschenden Merkantilismus, sie suchen sodann positiv aufbauend neue theoretische Forderungen aufzustellen. Wir haben hier nur diejenigen Lehrsätze, die sich auf die G.politik beziehen, zu berücksichtigen, und diese sind ausschließlich französischen Ursprungs. Es handelt sich in Kürze um folgendes: Jede Bevormundung des Staates in der wirtschaftlichen Betätigung des Einzelnen wird zurückgewiesen. Vollste Handels- und G.freiheit innerhalb des Staates wird gefordert. Man geht sogar noch einen Schritt weiter und verlangt vollste internationale Handelsfreiheit. — Der Einzelne vermag aber durch sein wirtschaftliches Handeln dritte zu schädigen. Der Physiokratismus behauptet, daß die Konkurrenz den etwaigen schädlichen Einfluß Einzelner ausgleichen oder beseitigen werde. Das Prinzip der Konkurrenz, das vorher wirtschaftlich nicht erkannt wurde, wird hier zuerst aufgestellt, in einer anderen Bedeutung aber, als wie wir es heute zu verstehen pflegen. Die ganze Gesellschaft wird zusammengehalten durch den „Ordre Naturel". Die Wirtschaft erscheint als ein organisches Ganzes, das durch Gesetze geregelt wird, und der Einzelne unterliegt diesen, aus der wirtschaftlichen Gemeinschaft hervorgehenden Gesetzen ebenso, wie er unter den Gesetzen seines physischen Lebens steht. — In dieser Theorie kann man in ihren Uebertreibungen deutlich die Reaktion gegen den Merkantilismus sehen. Sie hat zunächst in Frankreich am Ausgang des 18. Jhd.s zur G.freiheit, sie hat in England in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s (Cobden) zur Forderung der internationalen Handelsfreiheit geführt. Deutschland ist in beiden Fällen Empfängerin dieser Ideen geworden. Während der Freiheitskriege führten die Franzosen in den von ihnen einverleibten Gebieten Deutschlands die französische Gesetzgebung und mit ihr die G.freiheit ein (Rheinland, Westfalen usw.). Die Bevölkerung lebte sich sehr rasch in die neuen Verhältnisse ein und widerstrebte später einer Aufhebung der G.freiheit. Die großen Staatsmänner der Stein-Hardenbergschen Epoche in Preußen traten für die G.freiheit ein. So heißt es in der berühmten Geschäftsinstruktion vom 30. September 1808: „Die Mehrung und Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt kann nur durch die möglichste G.freiheit, sowie Sicherung der Erzeugung als des Vertriebes und Absatzes der Produkte, geschehen". Die Leichtigkeit des Verkehrs und Freiheit des Handelns sowohl im Innern als wie im Auslande sei ein notwendiges Erfordernis, wenn Industrie- und G.wohlstand gedeihen sollen, zugleich aber auch das wirksamste und bleibendste Mittel, ihn zu fördern. Man gestatte einem jeden, seine eigenen Interessen auf seinem eigenen Wege zu verfolgen, und sowohl seinen Fleiß als sein Kapital in die freie Konkurrenz für seine Mitbürger zu bringen.

4. Die Durchführung der vollen G.- und Handelsfreiheit ging nicht so schnell, wie man wohl gedacht hatte, von statten. Denn die volle G.freiheit kann nur da durchgeführt werden, wo volle Bewegungsfreiheit besteht. Daher handelte es sich zunächst um die Beseitigung des Abzugsrechtes und des Niederlassungsrechtes, um die Gewährung der vollen Freizügigkeit. Die Widerstände dagegen waren zu groß, um bald überwunden zu werden. Auch die Städte wehrten sich dagegen, sie fürchteten das Einströmen eines ländlichen Proletariats; ihre Selbstverwaltung, die auf die Mitwirkung aller Stadteinwohner zunächst berechnet war, schien gefährdet. Erst mit der Gesetzgebung des deutschen Reiches ist der Grundsatz der vollen Freizügigkeit durchgeführt und so der Schlußstein in das Gebäude der G.freiheit eingefügt worden. In Süd- und Mitteldeutschland, besonders in Sachsen, machte die Einführung der G.freiheit nur langsame Fortschritte. Gegen Mitte der 60er Jahre war fast in allen deutschen Staaten die G.freiheit durchgedrungen, sodaß die Reichs-G.ordnung 1869 mit wenig Ausnahmen den bestehenden Zustand gesetzlich anerkannte. — Neben der G.freiheit geht die Handelsfreiheit einher. Auch hier ging Preußen voran. Es hob alle Zwischenzölle auf und schuf durch die Steuer- und Zollgesetzgebung von 1818 ein gemeinschaftliches Wirtschaftsgebiet mit einer Zollgrenze. Man rechnete mit dem Beitritt anderer deutscher Staaten. 1834 wurde der Zollverein gegründet, der zunächst 18 deutsche Staaten umfaßte. Ein inneres Wirtschaftsgebiet, das Deutschland, freilich mit Ausnahme Oesterreichs, umfaßte, war zusammengeschweißt worden. Innerhalb desselben bestanden zwischen Nord- und Süddeutschland erhebliche wirtschaftliche Gegensätze. Süddeutschland suchte durch hohe Zollschranken Schutz vor der westländischen Konkurrenz; Norddeutschland strebte Ermäßigung der Zölle an. Der Gegensatz lähmte die Fortentwickelung. Die Zölle wur-

den nicht verändert. Da die fortschreitende Produktionstechnik die Warenproduktion verbilligte, wandelten sich die ursprünglich ermäßigten niedrigen Zölle zu hohen Schutzzöllen um. — Die freihändlerische Richtung der preußischen Politik wurde in den 60er Jahren durch eine starke, ganz Deutschland bewegende freihändlerische Strömung unterstützt. Der Handelsstand war für Freihandel, in ihrer großen Mehrzahl auch die Vertreter der deutschen Wissenschaft. Die Presse trat voll in den Dienst dieser Idee. — So sehen wir, wie vom Ausgang der 50er Jahre ab bis in die 70er Jahre hinein die Freihandelsbewegung an Kraft gewinnen; dadurch wird mittelbar die G.-freiheit gefördert. Um so auffallender ist die plötzliche, fast unvermittelte Abkehr der deutschen Regierungspolitik vom Freihandel und damit, wenn auch zunächst nicht voll ausgesprochen, von der G.freiheit. Nachdem der Reichstag Anfang der 70er Jahre eine rein freihändlerische Gesetzgebung erlassen hatte, trat er 1879 für eine Schutzzollpolitik ein. Zunächst vorwiegend Industriezölle und geringfügiger Schutz der Landwirtschaft. Erst in den Zollnovellen von 1885 und 1887 begann der erhöhte Schutz für die Landwirtschaft einzutreten, der dann in den Caprivischen Handelsverträgen 1892—1894 eine geringe Abschwächung erfährt, um in den Bülowschen Handelsverträgen wieder verstärkt zu werden.

Moritz Heyne: Das altdeutsche Handwerk, 1908; — Gustav Schmoller: Der Merkantilismus in seiner historischen Bedeutung. In: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 1884; — August Oncken: Geschichte der politischen Oekonomie, I. Bd., 1902 (Physiokratismus und englische Lehre); — Heinrich Waentig: Die gewerbepolitischen Anschauungen in Wissenschaft und Praxis des 19. Jhd.s. In: Entwicklung der deutschen Volkswirtschaft im neunzehnten Jhd., 2 Bde., 1908; — Karl Bücher: Die Entstehung der Volkswirtschaft, (1893) 1910[7]; — Robert Wuttke: Das Handwerk, in: Konservative Monatsschrift, 1909. **Wuttke.**

Gewerbe: II. Gewerbepolitik.

1. Gegensatz zwischen Großindustrie und Kleingewerbe; — 2. Der großindustrielle Produktionsprozeß; — 3. Die Konzentrationstendenzen in der modernen Großindustrie; — 4. Das Kleingewerbe.

1. Aus der verwirrenden Fülle von Einzeltatsachen, Zuständen, Forderungen, die unser heutiges gewerbliches Leben bewegen, kann man folgende gemeinsamen Grundlinien aufzeichnen. Die Produktion ist durchgängig auf den Absatz gerichtet. Eine Produktion auf Eigenbefriedigung findet in der Industrie nicht mehr statt. Der Absatzmarkt wird, so weit irgend möglich, ausgedehnt. Neben den Inlandsmärkten gewinnen die Auslandsmärkte steigende Bedeutung. Man strebt Inlandsversorgung durch Schutz gegen ausländischen Wettbewerb an, und man sucht den Ausfuhrhandel durch Ausfuhrbegünstigung zu unterstützen. Dies gilt für das gesamte G. Im übrigen trennen sich wie in ihrem wirtschaftlichen Aufbau, so auch in ihren wirtschaftspolitischen Forderungen Klein-G. und Großindustrie. — Bei der Großindustrie sehen wir eine immer weitgehendere Arbeitsteilung in technischer wie in ökonomischer Beziehung, ein stetiges Anwachsen der Großbetriebe, sei es zu Riesenbetrieben, sei es zu Unternehmerverbänden (Kartelle, Syndikate), meist verbunden mit Umwandlung der Einzelbetriebe in Gesellschaftsbetriebe. Dabei wachsende enge Verbindung mit den Banken. Ergebnis: die eigentliche Massenproduktion, wie die eigentliche Ausfuhr fällt mehr und mehr der Großindustrie zu. Wirtschaftspolitische Forderungen sind: vollste wirtschaftliche Freiheit im Inland, dagegen für den Ausfuhrhandel staatliche Beförderung und Unterstützung (Handelsverträge, Konsularwesen, Gütertarife, Prämien usw.). Schutzzölle, auf die Einfuhr von Halb- und Ganzfabrikaten gelegt, sollen den Inlandsmarkt möglichst der nationalen Produktion sichern. Jede irgendwie geartete Einmischung des Staates in den inneren Fabrikorganismus wird abgelehnt. Freies Vertragsrecht mit den Arbeitern und Angestellten wird gefordert. Man ist Gegner der Tarifverträge. Das Klein-G. kämpft heute um seine wirtschaftliche Existenz. Von zwei Seiten wird es bedrängt; von der Großindustrie und vom Handel. Die eigene selbständige Grundlage seiner Produktion verengt sich. Es wird oft auf das bloße Reparatur-G. zurückgedrängt. Auch werden an die Stelle selbständiger Produktion Teilfabrikate eingekauft und zusammengestellt. Ergebnis: Es zeigt sich überall in der neuen gewerblichen Entwickelung eine das Klein-G. in seiner Selbständigkeit bedrohende Tendenz. Wirtschaftspolitische Forderungen: Der Staat soll weitgehenden innerwirtschaftlichen Schutz gewähren; durch Sonderbesteuerung des Großbetriebes, durch Fabrikkonzession, dann durch Einführung des Befähigungsnachweises, Sicherstellung der Bauforderungen, Verbesserung des Bankkredites. Man ist Gegner der vollen G.freiheit, erstrebt dagegen Organisation der Berufsstände an und fordert hierfür das Eintreten des Staates. (Innungen, Zwangsinnungen, Handwerkskammern, Detaillistenkammern, Vertretung einzelner Berufsstände in den politischen Körperschaften.) Der genossenschaftliche Gedanke hat schon tiefe Wurzeln geschlagen. Die Spannung zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ist nicht so groß wie in der Großindustrie. Man ist geneigt, die Arbeiterorganisation anzuerkennen und Tarifverträge zu bewilligen.

2. Untersuchen wir nun im einzelnen die in Umrissen gezeichnete wirtschaftliche Lage der Großindustrie. Maßgebend für die Entwickelung der Groß-Industrie ist die Arbeitsteilung geworden. Wir können eine doppelte Arbeitsteilung beobachten: eine technische Arbeitsteilung in Zerlegung des Produktionsprozesses in seine einzelnen technischen Produktionsabschnitte und eine ökonomische Arbeitsteilung. Bei ihr wird der einzelne technische Produktionsabschnitt aus dem gesamten Produktionsprozeß ausgesondert und erweitert sich zu einem selbständigen Betriebe (Herstellung von Schrauben, Nägeln in Schraubenfabriken usw.). Innerhalb jedes dieser vom Gesamtbetriebe abgetrennten Einzelbetriebe findet wieder eine weitgehende Arbeitsteilung statt. Die deutsche Industrie hat von England das Prinzip der Arbeitsteilung übernommen und bis in die 70er Jahre hinein die technische Arbeitsteilung entwickelt. Erst seitdem setzt die ökonomische Arbeitsteilung ein. Die Zahl der Berufe steigt von Berufszählung zu Berufszählung in außerordentlicher Weise. Die technische Arbeitsteilung wurde die Voraussetzung für den technischen Fortschritt. Erst nachdem infolge der Arbeitsteilung der Mensch nur eine engbegrenzte Arbeitsleistung auszuführen hatte, wurde es möglich, diese durch die Maschine zu er-

setzen. Die Arbeitsteilung bedeutet technisch den Uebergang vom Werkzeug zur Maschine. Das Werkzeug bedeutet eine Vergröberung oder eine Verfeinerung der menschlichen Arbeitskraft. Immer aber kommt Menschenkraft und menschliche Geschicklichkeit zum Ausdruck. Mit der Maschine dagegen wird der Mensch zum Diener der Maschine. Die Stellung der Arbeit im Produktionsprozeß wurde durch die technische Arbeitsteilung entscheidend geändert. Jetzt konnte man ungeschulte Arbeitskräfte einstellen (Kinder, Jugendliche, Frauen, Greise). Die einseitige gleichmäßige Tätigkeit der Maschine wirkt zerstörend auf die physischen und geistigen Kräfte des Menschen ein. Er hat nicht das Gefühl, durch seine Arbeit etwas zu schaffen. Er sieht vor sich nur eine kleine Teilleistung, die er durch dauernde Wiederholung eines Handgriffes usw. erzeugt. Das Schöpferische, das in jeder Menschenseele liegt, wird erstickt; nur als ein dumpfer Druck wird die Arbeit empfunden. Die Arbeiterklasse will nicht mehr arbeiten um der Arbeit willen; sie sieht in der Arbeit nur das Mittel zu ihrer Existenz. So hat die Arbeitsteilung zum physischen Rückgang breiter Volksschichten geführt. Sie hat sie gelehrt, den Wert der Arbeit zu unterschätzen, und wenn auch zum Schutz der Kinder, Jugendlichen und Frauen (¶ Frauenarbeit ¶ Kinderarbeit) der Staat gesetzgeberisch eingreift; eine unheilvolle Wirkung besonders auf das Seelenleben geht auch heute noch von der Maschinenarbeit aus. Dieser Zusammenhang ist nicht notwendig. In der Gegenwart ist es gelungen, die Maschinen so zu vervollkommnen, daß die Maschine ganz selbständig arbeitet. Der Mensch bedient dann nicht mehr die Maschine; er stellt sie ein, kontrolliert ihren Gang (Krupp: Panzerplattenwerk). Es ist zu hoffen, daß einst die schädlichen Einwirkungen der Maschinenarbeit durch die Fortschritte der Technik überwunden werden.

3. Die ökonomische Arbeitsteilung bedeutet eine steigende Abhängigkeit der einzelnen Betriebe untereinander. Es tritt mit ihr eine weitgehende Verkettung des im Grunde doch einheitlichen technischen Produktionsprozesses durch zahlreiche Betriebe ein. Damit baut sich die ganze Großindustrie auf einer immer künstlicheren Grundlage auf. Bemerkbar macht sich dies bei den Schwankungen der Saisonindustrien, stärker bei den Krisen und Störungen des Wirtschaftskörpers. Die Selbständigkeit des einzelnen Betriebes ist verringert. Auch andere Wirkungen zeigen sich. So gibt es heute schon große Maschinenfabriken ohne jede selbständige Produktion. Sie setzen nur die von ihnen vertriebenen Maschinen aus Einzelteilen zusammen, die in Spezialfabriken angefertigt worden sind; sie geben ihren Waren noch eine äußere Politur; ja eventuell lassen sie sich durch Patente die Eigenart „ihres" Fabrikates schützen. Neuerdings geht man mit der Einführung von Normalien in der Maschinenindustrie vor, d. h. die einzelnen konstruktiven Bestandteile der Maschine werden nach bestimmten einheitlichen Größenverhältnissen angefertigt; sie können dann beliebig in jede andere Maschine eingesetzt werden (Schrauben, Räderspeichen usw.). Auf diesem technischen Entwicklungsgang baut sich die Großindustrie heute auf. Maschinenindustrie bedeutet einmal Massenproduktion und dementsprechende Absatzorganisation für Warenmassen, andererseits steigenden Kapitalbedarf. Dies hat zur weiteren Folge ein Anwachsen der Einzelbetriebe. Auf die in der Industrie vorhandene Konzentrationstendenz ist man erst seit den 80er Jahren aufmerksam geworden. Wir haben zwei Vorgänge zu unterscheiden. Je nach dem Stand der Technik braucht ein Unternehmen, um den jeweiligen höchsten Grad der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit zu erlangen, mehr oder weniger Kapital. Man vergleiche die Größe der Kapitalanlage und des Arbeitsbedarfes in den Steinkohlenbergwerken und in der Textilindustrie, um sofort die großen wirtschaftlichen Gegensätze zu erkennen. Ziel jedes gewerblichen Fortschrittes und einziger Weg, die errungene Vormachtstellung der deutschen Industrie zu erhalten, muß es sein, die Betriebe so auszugestalten, daß sie technisch-wirtschaftlich das Höchste leisten. Nur wenn dies sich ermöglichen läßt, kann die Industrie im Wettbewerb mit anderen Völkern weiterbestehen. Wenn wir deshalb die Zunahme der Betriebsgrößen im Laufe des 19. Jhd.s verfolgen, so können wir an ihr erkennen, wie die fortschreitende Technik die Einzelbetriebe zur größeren Kapitalanlage und zur Vermehrung der Arbeitskräfte zwingt.

Eine andere Form der Konzentrationsbewegung finden wir in den Fällen, in denen es sich nicht um eine Steigerung der Produktivität, sondern um eine Beherrschung innerhalb der Produktion (Ausschaltung der Konkurrenz) oder außerhalb der Produktion (Absatzproduktion und einseitige Preisfestsetzung) handelt. Diese letzte Bewegung gewinnt in den Kartellen, Syndikaten und Unternehmerverbänden ihren Ausdruck. Bei den Kartellen bleibt im Gegensatz zu den amerikanischen Trusts die juristische und auch zum Teil die wirtschaftliche Selbständigkeit des einzelnen Betriebes gewahrt. Wesentlich ist den Kartellen, daß mehrere Unternehmungen sich vereinigen, um gemeinsam über die Produktionsmengen zu bestimmen und gemeinsam die Produkte zu verkaufen. Dies gibt den äußeren Rahmen ab. Mangelt die Möglichkeit einer Produktionseinschränkung, so hat die Erfahrung bislang gezeigt, daß dem Kartell die wichtigste Ergänzung zu seiner Preispolitik fehlt. Die Formen des Zusammenschlusses sind mannigfaltig. Gelingt es dem Kartell, die weitaus größte Zahl der Produzenten zu vereinigen, so kann die Macht eines Kartells sehr groß werden. Sie gewinnt dann einen maßgebenden Einfluß auf die Preisfestsetzung. Man kann, wie wir es im rheinisch-westfälischen Kohlensyndikat sehen, den Zwischenhandel organisieren und diese Art Organisation abhängig von dem Kartell gestalten. Kartelle finden wir jetzt fast über alle Zweige der Industrie verbreitet. Schon ist in Umrissen eine höhere Form sichtbar. Die einzelnen Kartelle stehen wieder unter einander in einem Abhängigkeitsverhältnis. (Kohlen-, Eisen-, Stahl-, Halbzeug usw.) Es tritt eine Verflechtung der Kartelle unter einander ein, eine Bewegung, die in Rheinland-Westfalen in der Schwerindustrie schon große Fortschritte gemacht hat. Ob auf die Dauer diese künstlichen Gebilde sich erhalten werden, wird die Zukunft lehren. Es droht aber die Gefahr einer Vertrustung des rheinisch-westfälischen Industriegebietes. — Zu dem Ausfuhrhandel nehmen die Kartelle eine besondere Stellung ein. Die Schutzzollpolitik ermöglicht ihnen eine doppelte Preispolitik: höhere Preise im Inland, niedere Preise im Ausland. Diese Politik hat im weite-

ren Verlauf dazu geführt, sich mit ausländischen Syndikaten, Trusts und Kartellen über die Absatzmärkte zu verständigen; so ist im letzten Jahrzehnt neben die offizielle Handelspolitik des deutschen Reiches eine privatwirtschaftliche Handelspolitik der großen Kartelle getreten.

Von maßgebendem Einfluß auf diese ganze Entwickelung ist das Verhältnis der Industrie zu den Banken gewesen. Mit dem außerordentlich raschen Aufblühen der deutschen Industrie seit den 80er Jahren stieg naturgemäß die Nachfrage nach Kapital. Deshalb sind die größten Unternehmungen Deutschlands durchgängig jetzt Aktienunternehmungen geworden. Durch diese Umwandlung der Gesellschaftsform aber haben die Banken einen immer steigenden Einfluß auf das einzelne Aktienunternehmen gewonnen. Um auch ihrerseits Macht zu gewinnen, geht parallel der Kartellbewegung ein Konzentrationsprozeß im Bankwesen. Der Privatbankier ist im Aussterben begriffen. Das kleine Bankhaus ist abhängig von den Großbanken. Ohne im einzelnen den innigen Zusammenhang zwischen Bank und Großindustrie zu verfolgen, sei doch darauf hingewiesen, daß durch die Vertretung der großen Bankhäuser in den Aufsichtsräten jetzt neben den Interessen der Industrie auch die Interessen des Geldmarktes zum Ausdruck kommen. Eine weitere Verbindung ergibt sich durch die Beförderung der Ausfuhr seitens ausländischer Bankgruppen, die im deutschen Bankkonzern stehen. — Neben den Kartellen und Syndikaten sehen wir noch eine andere Betriebsform der Großindustrie. Es bilden sich einzelne *Riesenunternehmungen* heraus, die meist, aber nicht immer, alle Stadien der Vor- und Nachverarbeitung in sich vereinigen. Z. B. Kohlen- und Erzgewinnung, Eisen- und Stahlfabrikation, Herstellung fertiger Maschinen; alles in einem Betriebe vereinigt. Diese Riesenunternehmungen können sich Kartellen anschließen, besitzen aber auch die Kraft, ihre maßgebende Stellung gegen jede Konkurrenz zu behaupten. Die Zahl der Riesenbetriebe ist verhältnismäßig klein: nur 296 wurden 1895 gezählt; aber ihre technische Produktionskraft wie ihre wirtschaftliche Bedeutung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. — Rechnet man auf jede in einem Betriebe verwendete Pferdekraft 24 Menschen und rechnet man diese ideellen Menschen zu dem in den Betrieben vorhandenem Personal, so erhält man folgende Tabelle:

	überhaupt ideelle Menschenkraft	auf einen Betrieb
Riesenbetriebe	16 528 000	55 841
Großbetriebe	33 810 000	4 099
Mittelbetriebe	17 348 000	444
Kleinbetriebe	10 046 000	62
Hausbetriebe	14 067 000	4.9

Die außerordentliche Produktionskraft der Riesenbetriebe drückt auf die Groß- und Mittelbetriebe und erweckt hier Gegenmaßregeln. Einmal versucht man sich, wie wir oben gesehen haben, durch Kartelle, Fusion, Interessengemeinschaften größere widerstandsfähige Formen zu schaffen, andererseits durch Vergrößerung des eigenen Betriebes, Kapitalaufnahmen usw. sich zum Riesenbetrieb zu erweitern.

4. Die Stellung der Klein- und Mittelbetriebe hat sich durch das Anwachsen der Großindustrie wie durch die Steigerung unseres Außenhandels stark verändert. Zur Führung einer Eigenexportpolitik sind sie zu schwach, und wo sie für den Export arbeiten, stehen sie in weitgehender Abhängigkeit vom Ausfuhrhandel. Für den Inlandsmarkt mangelt ihnen meist Kapitalkraft. In ihrer Existenz werden sie sowohl von der Industrie wie vom Handel bedroht. Der Handel hat an sich gar kein Interesse, einseitig die Macht der Großindustrie zu stärken. Ihm ist die Erhaltung einer kleineren mittleren Industrie vorteilhaft, denn diese kann er eher als jene in eine gewisse Abhängigkeit zu sich bringen. Der Handel ist folglich an der Erhaltung einer mittleren Betriebsgröße interessiert. Aber dies Interesse bedeutet nicht die Erhaltung des gewerblichen Mittelstandes um seiner selbst willen und bietet für ihn keine Sicherung der Existenz. — Vgl. ¶ Handwerker.

Eine zusammenfassende Darstellung der neueren deutschen Industrie und ihrer Probleme fehlt; am besten führt ein: *Werner Sombart*: Der moderne Kapitalismus, 2 Bde., 1902 (neue Auflage im Erscheinen); — Einen Einblick in einzelne Industriezweige gibt: *Handbuch der Wirtschaftskunde Deutschlands*, III. Bd., 1904; — Zu beachten die einzelnen Art. im *Handwörterbuch der Staatswissenschaft*; — *Die Störungen* im deutschen Wirtschaftsleben während der Jahre 1900 ff. In: Schriften der Vereins für Sozialpolitik, Bd. 105. 106. 107; — *Jos. Grunzel*: System der Industriepolitik, 1905; — *Robert Wuttke*: Die Konzentrationsbewegung in der deutschen Industrie und ihre Rückwirkung auf die Lage der Angestellten. In: Jahrbuch f. d. soziale Bewegung der Industriebeamten, 1908; — *Untersuchungen* über die Lage des Handwerks in Deutschland mit besonderer Rücksicht auf seine Konkurrenzfähigkeit gegenüber der Großindustrie. In: Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Bd. 62—70, 1895/96; — Die Bestrebungen der Kleinindustrie zusammenfassend: *J. Wernicke*: Kapitalismus und Mittelstandspolitik, 1907.

Wuttke.

Gewerbe: III. Gewerbeaufsicht. In Großbritannien erging 1833 als eines der ersten Werke des liberalen Parlaments ein Fabrikgesetz, das die Industriellen aufs Höchste erregte. Nicht mehr wie bisher sollte die Durchführung der Arbeiterschutzbestimmungen den Industriellen überlassen bleiben, sondern besondere Beamte sollten eingesetzt werden, die nicht nur das Recht hätten, die Fabriken zu besuchen und die Arbeiter zu befragen, sondern die auch regelmäßig an das Parlament über die Ergebnisse ihrer Inspektionen berichteten. Mit welcher Energie man diesem neuen Institut widerstrebte, kann man daraus erkennen, daß die Industriellen lange Zeit die Gehilfen der Fabrikinspektoren mit Erfolg von den Fabriken fernhielten, sodaß nur die vier von der Regierung ernannten Inspektoren die Möglichkeit besaßen, in die gewaltige Industrie Englands hineinzublicken. Jahrzehnte hat es gedauert, ehe dann endlich, Ende der 70er Jahre, ein umfangreiches und einigermaßen ausreichendes System der Fabrikinspektion für Großbritannien geschaffen worden ist. — In Deutschland ähnliches angeregt zu haben, ist ein Verdienst des Vereins für Sozialpolitik. Als der Verein im Jahre 1872 zum ersten Male in Eisenach tagte, referierte Lujo Brentano über die soziale Frage und wies mit besonderer Energie auf den Mangel einer Fabrikinspektion hin. Zwar bestand in Preußen seit 1853 ein Gesetz, welches überall da, „wo sich ein Bedürfnis ergebe“ die Anstellung von Fabrikinspektoren anordnete. Jedoch nach Ansicht der Regierung bestand im allgemeinen kein Bedürfnis. Nur drei Regierungsbezirke ernannten Inspektoren, und auch deren

Tätigkeit war eine ganz oberflächliche und unzureichende. Der Verein für Sozialpolitik war der Meinung, daß es keinen Zweck habe auf einen Ausbau der Arbeiterschutzgesetze zu drängen, ehe man nicht für die Einsetzung ordentlicher Fabrikinspektoren in genügendem Maße gesorgt habe; und so brachte die Eisenacher Tagung eine große Diskussion über die Frage der Fabrikinspektion, eine Diskussion, deren Wirkung sehr bald deutlich wurde. Die Regierung veranstaltete nämlich in den folgenden Jahren eine umfassende Enquete darüber, ob und nach welcher Richtung die sozialpolitischen Gesetze auszubauen seien, und man kam ganz ebenso wie der Verein für Sozialpolitik zu dem Ergebnis, daß Fabrikinspektionen in allen deutschen Staaten einzurichten seien. Die Novelle zur G.ordnung von 1878 bestimmte demgemäß, daß die Aufsicht über die Fabriken besonderen Staatsbeamten zu übertragen sei, jedoch überließ man den Landesregierungen, ob die Fabrikindustrie in einem Bezirke so groß sei, daß sich die Ernennung besonderer Inspektoren „rechtfertige". Außerdem war der Geschäftsbereich der Inspektoren so beschränkt, daß die Gesamtwirkung eine recht bescheidene blieb. — Erst das Jahr 1891 brachte eine obligatorische Fabrikinspektion mit ausgedehntem Wirkungskreis für alle deutschen Staaten. Die Tätigkeit der G.inspektoren ist in der preußischen Dienstanweisung, mit der die Anweisungen der übrigen Bundesstaaten im wesentlichen übereinstimmen, folgendermaßen umschrieben: Die G.aufsichtsbeamten sollen für eine möglichst vollständige und gleichmäßige Durchführung der Bestimmungen der G.ordnung Sorge tragen. Dabei sollen sie ihre Aufgabe vornehmlich darin suchen, durch sachverständige Beratung und wohlwollende Vermittelung eine Regelung der Arbeitsverhältnisse herbeizuführen. Arbeitgebern und Arbeitern sollen sie eine gleiche Bereitwilligkeit zur Vertretung ihrer berechtigten Interessen entgegenbringen und dadurch, wie durch die ganze Art ihrer amtlichen Tätigkeit eine Vertrauensstellung zu gewinnen suchen. Wünsche und Beschwerden der Arbeiter sollen sie bereitwillig entgegennehmen und, falls sie sich von ihrer Berechtigung überzeugt haben, ihnen, soweit sie es nach ihrer amtlichen Stellung vermögen, Erfüllung und Abhilfe zu schaffen suchen. Man ist in den verschiedenen Staaten verschiedener Ansicht darüber, welche Vorbildung G.aufsichtsbeamte haben müssen. Preußen verlangt eine akademische Ausbildung mit technischen und staatswissenschaftlichen Kenntnissen. In den süddeutschen Staaten hingegen ist man mehr geneigt, Männer, die aus der Praxis hervorgehen, auch aus dem Arbeiterstande, zu wählen und zur Unterstützung der G.inspektoren auch weibliche Beamte anzustellen.

Günther Anton: Geschichte der preußischen Fabrikgesetzgebung, 1891; — Heinrich Herkner: Die Arbeiterfrage, (1894) 1908[5]; — Emil Plotke: Die Gewerbeinspektion in Deutschland, 1899; — O. W. Weyer: Die englische Fabrikinspektion, 1888; — Ferner die Art. „Gewerbeinspektion" und „Fabrikinspektion" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften und im Wörterbuch der Volkswirtschaft.
Bernhard.

Gewerkschaften.

1. Allgemeines; — 2. Aufgaben der Gewerkschaften: a) Gewerkschaften und Arbeitskämpfe; — b) Unterstützungswesen; — c) Sozialpädagogische Aufgaben; — 3. Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände; — 4. Lage der Gewerkschaften in der Gegenwart.

1. So alt der Drang nach berufsgenossenschaftlichem Zusammenschluß in der Menschheitsgeschichte ist, so ist dieses Drängen zur „Koalition", zur „kollektiven" Verteidigung und Förderung der sozialen Interessen einer Berufsgruppe, doch erst im Zeitalter der kapitalistischen Industrieentwicklung, der gewaltigen Steigerung der technischen Produktivität und des Verkehrs, zu einer Massenerscheinung geworden, die der Arbeiterfrage dieses Zeitalters den Stempel aufdrückt. Man denkt bei G. gewöhnlich an Industriearbeiter, obgleich der gewerkschaftliche Leitgedanke neuerdings auch von Handlungsgehilfen, Ingenieuren, Aerzten, Schauspielern, privaten und öffentlichen Beamten mehr oder minder bewußt für ihren organisatorischen Zusammenschluß fruchtbar gemacht worden ist. Gewerbefreiheit und Arbeitsvertragsfreiheit, die den Einzelnen auf sich selbst stellten und sein Los im „freien Spiel der Kräfte" durch den Druck der „freien Konkurrenz" bestimmen lassen, bedürfen im Interesse der Vielzuvielen, die sich durch Unterbietung auf dem Arbeitsmarkt gegenseitig das Brot wegnehmen, eines regelnden Gegengewichts in Gestalt des Zusammenschlusses der schwachen Einzelnen zu einer „Organisation". Das Zusammenballen zahlreicher Arbeitermassen an einem Industrieorte oder in einem Großbetriebe hat diesem Vereinigungsbestreben kräftige Nahrung gegeben. Die zunehmende Normalisierung der Arbeitsbedingungen für ganze Arbeitergruppen infolge der einheitlichen Massigkeit der Betriebsführung und Produktion, die geschlossene Machtstellung des Unternehmers gegenüber dem einzelnen Arbeiter, der dem Arbeitgeber kaum mehr persönlich bekannt, als meist leicht ersetzbarer Teilarbeiter nur noch eine Nummer im Betriebe, eine „Hand" bedeutet, machte die unindividuelle gemeinsame Vertretung und Regelung der Arbeiterforderungen, der Lohn- und Arbeitszeitwünsche usw. durch einen erwählten, gewandten Vertrauensmann, den der Berufsverein der Arbeiter zum Verhandeln mit dem Unternehmer vorschickt, immer mehr zur Notwendigkeit.

2. a) Das sittlich notwendige, vom Geist unseres Vertragsrechts geforderte Mitbestimmungsrecht des Arbeiters bei der Vereinbarung der Arbeitsvertragsbedingungen (¶ Arbeitsvertrag) läßt sich da, wo Massenverhältnisse in Frage kommen, nur durch das Medium einer G.sorganisation verwirklichen. Obendrein ist ein geschulter, erfahrener G.sführer ganz anders in der Lage, den Arbeitsmarkt und die Wirtschaftslage zu übersehen und die Forderungen der Arbeiter mit dem Erreichbaren in Einklang zu bringen, als die einzelnen Arbeiter, die da, wo die gewerkschaftliche Ordnung fehlt, meist willkürlich aus Instinkt und Leidenschaft heraus die vorhandene Arbeitsordnung nach den agitatorischen Forderungen des größten Schreiers umzustürzen trachten. Die weitverbreitete Meinung, daß Streiks eine Eigentümlichkeit der G. seien, ist irrig. Streiks lose zusammengerotteter Arbeitermassen hat es längst vor der Entwickelung der G. gegeben, und auch heute noch werden z. B. in Deutschland ein Drittel aller Arbeitskämpfe von „Unorganisierten" veranstaltet (¶ Arbeitskämpfe). Freilich die großen, entscheidenden Kämpfe von längerer Dauer mit einheitlicher Führung sind erst Schöpfungen der

G. Gewöhnlich vollziehen sie sich aber in ungleich größerer Ordnung als die wilden Streiks (vgl. die Streikreglements der großen G.). Der Streik ist jedoch bei fortgeschrittenen G. nur die ultima ratio. Vorteile für die Arbeiter zu erreichen ohne Streik, im Wege geschickten Verhandelns mit den Unternehmern, ist die weitaus wichtigere Methode, von deren großen Leistungen allerdings die Oeffentlichkeit meist nichts erfährt. Hierbei zeigt sich vor allem die Umsicht und Besonnenheit der G.sbeamten und die Güte der inneren Organisationsverfassung sowie die Disziplin einer G., Dinge, die für die Entwickelung der G. den Ausschlag geben.

2. b) Die Tätigkeit einer G. erschöpft sich aber keineswegs in der friedlichen oder mit Kämpfen verknüpften kollektiven Regelung der Arbeits- und Lohnbedingungen, sie leistet auch dem einzelnen Arbeiter in Notfällen genossenschaftliche Unterstützung: so zahlen die meisten Berufsvereine der Familie eines verstorbenen Mitgliedes ein Sterbegeld; andere zahlen noch Kranken-, ausnahmsweise auch Invalidengeldzuschuß. Ziemlich allgemein ist die Wander- oder Reiseunterstützung eingeführt, was den ungünstigen ¶ Arbeitsmarkt eines Ortes von überschüssigen Arbeitskräften, die allzuleicht auf den Lohnstand drücken, entlasten hilft. In demselben Sinne haben die G. — in Deutschland seit etwa Mitte der 1880er Jahre — die Arbeitslosenunterstützung in wachsendem Umfange ausgebaut — vielfach im Zusammenhang mit der Arbeitsvermittelung — und damit auf einem wichtigen Felde der Sozialreform, das Staat und Gemeinden vordem nicht zu beschreiten wagten, hervorragende Pionierdienste geleistet (in Deutschland 1908: etwa 7½ Millionen Mark Arbeitslosenunterstützung durch die freien G.). Außer der leiblichen Not steuern die G. der Rechtsnot durch Rechtsschutzeinrichtungen: Arbeitersekretariate, Volksbureaus, die in allen Rechtsfragen und vor allem in Angelegenheiten der Arbeiterversicherung jährlich an Hunderttausende Auskunft erteilen; Mitgliedern gewähren die G. auch Rechtsbeistand vor Gericht, zumal in den sogenannten Koalitionsprozessen, um das G.srecht, das in vielen Staaten noch im Argen liegt, klären und fortentwickeln zu helfen.

2. c) Die dritte große Aufgabe der G. ist die soziale Erziehung der Arbeiter zum Gemeinschaftssinn und zur Gemeinschaftspflicht — „Klassenbewußtsein", „Solidarität" —, zum Verständnis der Wirtschafts- und Arbeitsverfassung und der möglichen Wege zu ihrer organischen Reform, die Aufklärung des Arbeiters über seine gesetzlichen Rechte und Pflichten, über die Arbeitsgeschichte seines Gewerbes usw. vorzüglich mit den Mitteln der Agitationsversammlungen und der gewerkschaftlichen Fachpresse. Daran reihen sich gewerkschaftliche Einrichtungen zur Hebung der Arbeiterkultur überhaupt (G.shäuser, Bildungskurse, Volkskunstpflege). So kann die G. bei guter Leitung und wenn ihre Arbeit unter dem Druck wirtschaftlicher Verhältnisse nicht völlig für Arbeitskämpfe in Anspruch genommen wird, dem Arbeiter ein wahrer Hort in guten und bösen Tagen werden, der ihm nicht nur ein Gefühl sozialer Sicherheit verleiht, sondern auch inmitten der dumpfen Monotonie seiner Arbeit und der Enge seiner proletarischen Existenz den Glauben an Menschenwert und den Trieb zur Persönlichkeitsentfaltung lebendig erhalten hilft. Selbsthilfestreben, Selbstverwaltungsinteresse, gepaart mit der Hingabe an ein Ideal — mag es nun ein sozialistisches oder ein solches ethischer Harmonie sein — füllen dem gewerkschaftlich tätigen Arbeiter die leer und müde gewordene Seele oft wieder mit Lebensfreude. Freilich prägt sich die kulturliche und erzieherische Wirksamkeit der G. in den einzelnen Ländern und Industriezweigen nicht allenthalben in gleich günstigem Grade aus.

3. Das Urteil der Arbeitgeber über die G. lautet häufig pessimistisch, ja feindselig, allerdings meist nur auf den Anfangsstufen einer kollektiven Auseinandersetzung der Unternehmer mit noch unvollkommen entwickelten G., nämlich bei ungenügender Verhandlungspraxis und unfertiger Tarifvertragstechnik. Daß die G. die Industrie ruinieren, ist ein trotz seiner Häufigkeit unbewiesener Vorwurf. Die mittelbare Förderung des uralten „Cacanny" (nur nicht übereifrig!) bei der Arbeit durch die G. ist dagegen für einzelne Gewerbe nicht zu bestreiten; sie erklärt sich aus dem Streben, die Arbeitskraft und Gesundheit des Arbeiters zu schonen, die lohndrückende Wirkung übermäßiger Arbeitsleistungen des Einzelnen auf die Gesamtheit der Kameraden zu vermeiden, dem „Abreißen" der Akkordlohnsätze, zu dem der Unternehmer bei starker Verdienststeigerung des Arbeiters neigt, durch Zügelung der „Arbeitsproduktivität" entgegenzuwirken und den zahlreichen arbeitslosen Kameraden zur Neueinstellung zu verhelfen. Sozialistische Beweggründe auf teilweise schiefer nationalökonomischer Basis! Eine gesunde Regelung der Arbeitsverfassung, der Produktions- und Absatzbedingungen erfordert kluges Zusammenwirken sehr starker, umfassendster G. und ¶ Arbeitgeberverbände.

4. Die Geschichte und Gegenwartsverfassung der G. ist in den angelsächsischen, romanischen und deutschen Ländern sehr verschieden und durch die Verquickung der G. mit politischen Bestrebungen eigenartig beeinflußt. Die G. allein ohne Hilfe einer allgemeinen staatlichen Sozialpolitik können die Arbeiterfrage nicht lösen. Die Verbindung einer G. aber mit einer politischen Partei treibt Keile in die zu organisierende Arbeitermasse, die verschiedenen parteipolitischen Bekenntnissen anhängt. In Deutschland stehen sich darum freie G. (fast 2 Millionen Anhänger), die in der Sozialdemokratie (¶ Sozialismus) die wahre politische Vertreterin der Arbeiterinteressen erblicken, Hirsch-Dunckersche Gewerkvereine (100 000 Mitglieder), die liberaler Sozialpolitik zuneigen, und christliche G. (300 000 Mitglieder), die je nach Konfession in inniger Personalunion mit dem ¶ Zentrum oder der christlich-sozialen Partei leben, vielfach um ihrer politischen Grundsätze und um taktischer Rücksichten willen feindlich gegenüber, obwohl sie in der gewerkschaftlichen Sache, abgesehen von der Kampfwucht und Tonart, trotz aller Konkurrenzbefehdungen eins sind. Die Unternehmer bekämpfen alle drei G.sgruppen denn auch gleichmäßig und suchen ihnen „gelbe G.", d. h. von den Arbeitgebern abhängige und gefügige Harmonievereine als Sprengkolonnen entgegenzustellen. Die Bezeichnung „christlich" bei der dritten und jüngsten Gruppe (sie wird übrigens von gewissen Richtungen in der katholischen Kirche wegen ihres bewußt proletarischen Selbständigkeitsstrebens und ihrer Interkonfessionalität bekämpft; man fordert statt ihrer rein konfessionelle berufliche „Fachab-

teilungen" bei den geistlich geleiteten katholischen Arbeitervereinen, ¶Katholisch-sozial), hat nur noch geschichtliche Bedeutung und erklärt sich aus der früheren plumpen Glaubens- und Kirchenfeindlichkeit der sozialdemokratischen G., die die gläubigen Christen in der Arbeiterschaft notwendig zur Sonderorganisation treiben mußte. Heut ist die christliche G. etwa als eine „nicht unchristliche" G. zu definieren. Zu den Problemen der G.sbewegung: kollektive Arbeitsregelung; Neutralität und Sozialpolitik, gesellt sich als wichtigstes sozialpsychologisches Problem der Widerstreit zwischen demokratischer Organisation gleichberechtigter Massenelemente und aristokratischem Führungsbedürfnis durch hervorragende Einzelpersönlichkeiten, die, in kritischen Fragen über der Masse stehend, die Entscheidungen notwendig eigenmächtig nach ihrer Ueberzeugung treffen müssen, allerdings unter dem Druck der nachfolgenden Verantwortung vor den Massenversammlungen der G.smitglieder. Die G.bewegung erfordert demgemäß besondere Tugenden der Führenden wie der Geführten („Grenzen der G.bewegung").

W. Kulemann: Die Berufsvereine I (Deutschland, 3 Bände, 1909[2]); — Sidney und Beatrice Webb: Geschichte der britischen Gewerkvereine, deutsch 1906[2]; — Dieselben: Theorie und Praxis der britischen Gewerkvereine, deutsch 1906[2]; — Waldemar Zimmermann: Die Gewerkschaftsbewegung in den Kulturstaaten (Abriß. In Vorbereitung); — W. Troeltsch und P. Hirschfeld: Die deutschen sozialdemokratischen G., 1905; — Otto Heilborn: Die „freien" G. seit 1890, 1907; — Otto Müller: Die christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands (Volksw. Abh. der badischen Hochschulen VIII. 1. Erg.heft), 1905; — August Erdmann: Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland, 1908; — W. Gleichauf: Geschichte des Verbandes der deutschen Gewerkvereine (Hirsch-Duncker), 1907; — Gottfried Traub: Ethik und Kapitalismus, (1904) 1909[2]. — Fortlaufende Berichte in: Soziale Praxis; Reichsarbeitsblatt; Korrespondenzbl. d. Generalkommission d. G. Deutschlands; Zentralblatt der christl. Gewerkschaften. **Zimmermann.**

Gewissen.

1. Die wesentliche Eigentümlichkeit der G.serscheinungen; — 2. Gegenstand des G.surteils; — 3. Entstehung des G.s; — 4. Gesetzgebendes und richtendes G.; — 5. Gutes und böses G.; — 6. Unterschiede der Gewissenhaftigkeit; — 7. G. als religiöses Organ.

1. Schon die Wortbedeutung von „G.", namentlich in den für den christlichen Kulturkreis maßgebend gewordenen Sprachen (syneidēsis, conscientia) weisen auf ein Mitbewußtsein im Selbstbewußtsein hin, auf eine Verdoppelung des Ich, welche sich näher so darstellt: ein beurteilendes Ich nimmt an dem Verhalten eines beurteilten zwar ein höchstes, ja ausschließliches Interesse, fällt aber über den Wert oder Unwert dieses Verhaltens dennoch ein völlig unparteiliches Urteil. Der erste Punkt wird oft zu wenig betont; es folgt aus ihm, daß, wie auch jene beurteilende Stimme in mich hineingekommen sein mag, sie sich mir jedenfalls zunächst nicht als eine fremde gibt, nicht als die „Stimme Gottes", noch auch als der Niederschlag von andern überkommener Meinungen. Und ferner: daß, wenn ich mich auch für andere schämen, und je näher sie mir sonst stehen, mich über ihr Verhalten alterieren kann, doch erst dann es sich um ein eigentliches G.surteil handelt, wenn meine eigene Unschuld oder Mitschuld dabei in Frage kommt. Wer bei der Einsicht: das war eine Schlechtigkeit von mir! nicht anders fühlt, als bei der gleichen Einsicht in die Schlechtigkeit anderer, hat auch sittliche Erkenntnis, aber ein G. hat er nicht.

2. Gegenstand des G.surteils ist also unser eigenes Verhalten, aber zunächst nicht beurteilt nach seinen näheren oder weiteren Folgen, sondern als ein unwiederholbarer, unzurücknehmbarer, unersetzlicher Teil unseres ebenso unersetzlichen Lebenslaufs. Wer hierauf nicht achtet, verkennt ganz, was dem G. eigentlich seinen Stachel gibt; andererseits wird hieraus manches sonst schwer Erklärliche begreiflich. Z. B. wer ohne böse Absicht, sogar ohne Fahrlässigkeit, den Tod eines Freundes auf der Jagd verursacht, mag wohl ebenso gegen sich wüten, wie Alexander nach dem Mord des Klitus: es war eben doch sein Verhalten die Ursache, das Unheil ist nicht wieder gut zu machen, und sein ganzer Lebenslauf steht unter dem Schatten des Ereignisses. Weiter erklärt sich, warum gerade solche Erlebnisse, insbesondere wichtige Entscheidungen, mir das G. wecken, weil durch sie mir erst die Unzurücknehmbarkeit meiner Handlungen oft zum Bewußtsein kommt; warum andererseits ein gewissenhafter Mensch sich aus, sogar unterdrückten, Gedanken und Wünschen ein G. macht: weil sie, obwohl ohne äußere Folgen, eben doch einen unaustilgbaren Bestandteil seines Lebens ausmachen. Ferner, warum — worauf schon Schopenhauer hinwies — die Selbstkontrolle mit dem Ergebnis: Dummer Streich! formell gleich und oft mit ähnlich niederschmetternder Wirkung verläuft, wie das Urteil: Schlechter Streich!, warum aber andererseits die sittlichen Erfolge oder Mißerfolge in viel höherem Grade unser G. ausfüllen, oder eigentlich unser sittliches G. jenes intellektuelle G. als untergeordnetes Moment in sich begreift: weil erst durch unsere sittliche Aufführung endgültig darüber entschieden wird, ob unser Lebenslauf im ganzen wertvoll oder verfehlt gewesen ist. Was nützlich oder schädlich, für mich oder die Allgemeinheit, und was gut oder böse ist: dazu brauche ich noch andere Erfahrungsquellen als das G., weswegen mir auch die Nützlichkeit oder die Sittlichkeit meiner Handlungen später, durch eigenes oder fremdes Raisonnement, in milderem oder strengerem Licht erscheinen kann; aber daß ich es getan habe, und daß ich es getan habe, das kann mir niemand abnehmen. „Du, und nur du, kannst und mußt wissen, was du tust, und was du dir dabei denkst; und niemals wirst du wieder vor derselben Entscheidung stehen, noch wird deine Handlung ungeschehen gemacht werden": das ist die Sprache, die sich an das G. wendet.

3. Eine unerläßliche Grundlage der G.serscheinungen ist dem Menschen mit den Tieren gemeinsam, nämlich irgend ein Gefühl für den Wert des Lebens überhaupt. Hingegen könnte von Ansätzen zu G.sregungen doch nur bei solchen Tieren gesprochen werden, die im Stande wären, die Folgen eines eigenen Verhaltens vom bloßen über sie verhängten Schicksal zu unterscheiden; und es ist bei der Schwierigkeit der Tierpsychologie immerhin zweifelhaft, ob gewisse Verhaltungsweisen, der Hunde z. B., als Furcht vor einem vorausgesehenem Uebel, oder als Scham über selbstzugezogene Strafe zu deuten sind. Jedenfalls ist außer dieser Unterscheidungsfähigkeit zur Entwickelung des G.s notwendig noch die Möglichkeit jener unparteiischen Selbstkontrolle, welche aus dem menschlichen Verkehr mit sei-

ner Nötigung entspringt, die Sache auch von anderen Standpunkten aus anzusehen, um sich zum Zweck des Handelns dann wieder auf den eigenen Standpunkt zu versetzen. Ferner auch schon eine gewisse Scheidung des Glücklichseins vom Gutsein auf Grund der Einsicht, daß jenes nicht immer, dieses eben seinem Wesen nach immer bei mir steht. Und endlich schon eine gewisse Emanzipation der Sittlichkeit von der Sitte. Die Haltung gewisser Stämme ihren rituellen Sitten z. B. gegenüber ist manchmal eine solche, daß es ihnen so wenig einfällt, etwa ein Tabu zu übertreten, als eine fremde Sprache zu sprechen. Hat einmal aber einer eine solche Uebertretung begangen, so merkt er erst, daß es eigentlich nur von ihm abhängt, es zu halten oder nicht; er ist zwar nicht seinem G. gefolgt, aber er hat es in dieser Sache erst entdeckt, freilich zunächst als böses G.; immerhin kann er später dahin kommen, mit gutem G., oder seinem G. zufolge zu tun, was die Sitte seines Volks verpönt.

4. Schon daraus ergibt sich, daß die G.serscheinungen nach der Tat, oder das richtende G., das primäre sind, und die Gesetzesforderungen in unserem Bewußtsein nur dann G.sform haben, wenn sie aus bereits gemachten Erfahrungen des richtenden G.s erwachsen sind. Dann ergibt sich als G.smaxime vor der Tat: Halt ein und überlege, denn du hast schon öfters die Erfahrung gemacht: „Ein anderes Antlitz eh' sie geschehen, ein anderes zeigt die vollbrachte Tat". Auch das ist nämlich für das G. bezeichnend: erst in und nach der Tat erfahre ich, was ich eigentlich diesmal gewollt habe; und das richtende G. geht nun daran, zunächst dies Faktum festzustellen und dann zu untersuchen, wie sich dieser augenblickliche Wille zu dem verhält, was ich sonst noch will oder wollen kann, insbesondere zu dem, was ich vor der Tat mir dabei gedacht, oder mitgewollt habe. Ist, was ich mitgewollt habe, oder überhaupt als dieses Ich mitwollen kann, in der einzelnen Tat mit ausgedrückt, so habe ich gemäß meinem G. gehandelt, auch wenn meine Handlungsweise dem Sittengesetz nicht entsprechen sollte; hingegen gegen mein G. oder wenigstens für mein G. unbefriedigend, wenn der in der Tat ausgedrückte Wille meinem Gesamtwillen widerspricht, oder nur einen dürftigen und momentanen Ausdruck davon bildet. Dagegen fragt das Sittengesetz danach, ob, was ich mit meiner Tat gewollt, und dabei mitgewollt, auch von allen anderen, insbesondere den guten Menschen mitgewollt werden kann und soll. Die G.sfrage ist also mehr eine Tatsachenfrage: ob mein Ich, und welcher Teil meines Ich in der Tat zum Vorschein kommt; die Beurteilung durch das Sittengesetz eine Rechtsfrage: ob sich das Motiv meines Handelns als Spezialfall allgemeiner sittlicher Regeln formulieren läßt. Darum ist es nicht ganz richtig, das Recht des Individuums, namentlich auf dem religiösen und sittlichen Gebiet, Glaubenslehren und Glaubensregeln nur auf Grund eigener und selbständiger Einsicht anzuerkennen, als G.sfreiheit zu bezeichnen, da es sich hier ja gerade um eine Rechtsfrage handelt; hingegen kann, wer aus blindem Autoritätsglauben handelt, doch sich völlig gewissensfrei fühlen, so lang er nur nicht, wie etwa der Hypnotisierte, seinen eigenen Willen mit einem fremden verwechselt.

5. Es ist bekannt, daß die Erscheinungen des bösen G.s viel heftiger und auffallender sich zeigen, als die des guten, und man vergleicht daher den Zustand des guten G.s mit dem normaler Gesundheit, wobei ich meinen Leib und seine einzelnen Organe nicht spüre, sondern nur ein allgemeines Wohlgefühl habe, dessen Wert mir erst bei Gesundheitsstörungen voll zum Bewußtsein kommt. Eigentlich wäre ja der Beschämung über schlechtes, eigenes Verhalten parallel die stolze Freude über eine gerade mir gelungene gute Tat; aber wir pflegen gerade hierin kein für sich charakteristisches G.smerkmal zu sehen, da sich solche Gefühle untrennbar mit „egoistischen" verschmelzen; während das G. schon deswegen eine ethisch so überaus interessante Erscheinung ist, weil darin ein ausschließliches Interesse am eigenen Verhalten, und doch ohne jede Spur von eigentlichem Egoismus zum Ausdruck kommen kann. Dies zeigt sich dann am deutlichsten bei der G.sreue, in welcher das Interesse am eigenen Ich erhalten bleibt, aber mir eben zur Qual wird, so daß es zum ¶ Selbstmord führen kann. Gewiß kann G.sskrupulosität sich auch mit hysterisch-selbstsüchtiger Beschäftigung mit dem eigenen Ich verbinden und die verzweifelnde Reue oft genug unfruchtbar bleiben. Aber wer anstatt der G.sbisse für alle Fälle den Grundsatz einpflanzen will: „Die Sache ist nun doch einmal nicht zu ändern; das nächstemal mache ichs besser": der verkennt die eigentümliche und unersetzliche Rolle des G.s, gerade auch des „bösen", im sittlichen Prozeß; und die Vertreter der Religion, wie die Dichter, namentlich die großen Tragiker, haben hierfür ein besseres Verständnis gezeigt, als selbst Philosophen wie Spinoza und Kant.

6. Der Unterschied des G.sinhalts stammt nicht aus dem Wesen des G.s selbst, sondern aus der Verschiedenheit menschlicher Auffassung überhaupt darüber, was Inhalt des Sittengesetzes, was gut und böse heißen soll. So mag ein nach unserer Anschauung niedersittlicher, ja verkehrter Grundsatz in manchen Kulturkreisen und von manchen Individuen mit peinlichster G.haftigkeit geübt werden. Immerhin ist der Inhalt des Sittlichen nicht ohne Einfluß auf die Form des darauf bezogenen G.s. Ich werde mich in anderer Art zusammennehmen, je nachdem oberste Richtschnur für mein Handeln die Rücksicht auf das Wohl und Wehe anderer oder die Sympathie bildet, ferner die Rücksicht auf das Urteil meines Sittenkreises oder das Ehrgefühl, endlich die Rücksicht auf Willen und Macht Gottes oder die religiöse Scheu. Daher auch die G.sbildung nie das G. rein für sich, sondern immer in einer dieser Formen, noch besser in allen zusammen zu entwickeln sich vornehmen muß. „Robustes", „stumpfes", „schlafendes" G. bis zu anscheinender oder völliger G.losigkeit herab, sind Erscheinungen teils mit individuellen Ursachen: Unfähigkeit zur Selbstkontrolle überhaupt, Stumpfheit, Einseitigkeit, Entartung und Perversität des Lebensdrangs; teils mit sozialen; zumal wenn das „Sichzusammennehmen" für den Kreis der beruflichen Arbeitsteilung, in welchem dann doch wieder nicht der Einzelne die volle Verantwortung hat, so sehr beansprucht wird, daß für das Sichkonzentrieren des ganzen Menschen und die Beobachtung seines Lebenslaufs als eines Ganzen keine Energie mehr übrig bleibt, wobei zugleich die Organisationen, welche eine solche Ganzheit begünstigen, wie Familie und Kirche, an Einfluß einbüßen.

7. G. ist jedenfalls nicht eine rein religiöse Er-

scheinung; sein Inhalt ohnehin nicht, denn auch wo dieser ein rein rituelles Verkehrsmittel mit der Gottheit darstellt, ist er einem religiösen Kreis gemeinsam, bildet nicht bloß ein ethisches Bindemittel, sondern wird auch nur im Verkehr von Mensch zu Mensch samt seiner Verbindlichkeit überliefert. Aber auch das Moment unparteiischer Selbstkontrolle in der G.sform setzt intellektuellen und sittlichen Verkehr mit Welt und Menschen voraus. Hingegen ist allerdings das Bewußtsein von der Unwiderbringlichkeit meines Lebenslaufs — selbst wenn dieser unermeßliche Dauer hätte oder sich nach Art der Seelenwanderung in neuen Formen wiederholte — sowie die Scham über Taten und Gedanken, welche keinen Teil des allgemeinen Weltlaufs bilden, und für welche ich niemand anders Rechenschaft schuldig bin, nicht an den bisher genannten Instanzen orientiert, sondern an Gott, wenn wir darunter vornehmlich diejenige Macht verstehen, der gegenüber unsere Handlungen offenbar, unzurücknehmbar und unvergänglich sind. Es kann sich daher eine Analogie zum religiösen G. auch da einstellen, wo man, ohne einen ausdrücklichen Gottesbegriff zu bilden, doch jene Ewigkeitsbedeutung unseres Lebenslaufs und unseres Verhaltens anerkennt; umgekehrt sind es bei der christlichen Gottesvorstellung gerade die „metaphysischen" Eigenschaften: Allwissenheit, Allmacht, Ewigkeit, welche sich im G. reflektieren. Die anderen, „ethischen" Eigenschaften: Gerechtigkeit, Heiligkeit, Güte usw. regulieren teils den Inhalt des G.s, teils sind sie geeignet, die G.sgefühle zu verfeinern und zu vertiefen; auf ihnen allein beruht aber auch die Möglichkeit, das böse G. zu beruhigen, ein rechtliches Wiedergutmachen oder sittliches Verzeihen anzubahnen; dann freilich wieder mit Zugrundelegung des rechtlichen und sittlichen Verkehrs zwischen Mensch und Mensch.

Aeltere Literatur RE³ VI, S. 646—654, sowie bei Karl Friedrich Stäudlin: Die Lehre vom G., 1824; — Wilhelm Gaß: Die Lehre vom G., 1869; — Neuere Literatur bei R. Seeberg: G. und G.sbildung, 1896; — Th. Elsenhans: Wesen und Entstehung des G.s, 1894; — Vgl. außerdem auch Albr. Ritschl: Das G. Ein Vortrag, 1876. A. Hoffmann.

Gewissener (lateinisch: Conscientiarii) hießen die freidenkerischen Anhänger des Matthias Knutsen, die, gegen jede Autorität protestierend, das Gewissen (freilich nicht das Einzelgewissen, sondern das gemeinschaftliche Wissen und Gewissen vieler = conscientia conjunctim accepta) als einzige Richtschnur hinstellten. Knutsen, geboren in Oldensworth in Schleswig, machte dafür als Kandidat der Theologie in Jena 1674 Propaganda durch Sammlung gleichgesinnter Studenten — die Zahl 700, deren er sich rühmte, ist aber ebenso übertrieben, wie die Behauptung, daß er in Paris, Rom und anderen europäischen Großstädten Anhänger habe — und durch Verbreitung handschriftlicher Traktate religiösen und ethischen bezw. atheistischen und unsittlichen Inhalts. Als man eines Tags in der Stadtkirche neben den Professorenstühlen mehrere Traktate der G. gefunden hatte und ein „Hans Friedrich von der Vernunft" gleichzeitig unter Hinweis auf diese Traktate ein drohendes Schreiben an den Bibliothekar und Zeitungsredakteur Neuenhaus richtete, veranstaltete man eine genaue Untersuchung. Als Vertreter der Fakultät griff 1674 ¶ Musaeus ein („Ablehnung der ausgesprengten abscheulichen Verleumdung, ob wäre in Jena eine neue Sekte der sogenannten G. entstanden"). Von der Sekte hörte man bald nichts mehr. Adelung rechnete ihr Aufkommen zur „Geschichte der menschlichen Narrheit"; es kündigt sich aber in dieser Charlatanerie die kommende ¶ Aufklärung an.

Jos. Christoph Adelung: Geschichte der menschlichen Narrheit, 1785—89, Bd. IV, S. 207 ff; — Karl Friedrich Stäudlin: Geschichte der Lehre vom Gewissen, 1824, S. 126 ff; — RE³ VI, S. 654; — KL² III, S. 955; — Hermann Rossel: Matthias Knuzen, Hans Friedrich von der Vernunft (ThStKr 1844, S. 969 ff). Zsch.

Gewissensfreiheit, 1. rechtlich, ¶ Glaube: VII. Glaubensfreiheit; — 2. geschichtlich, ¶ Toleranz ¶ Ketzer ¶ Aufklärung, 4 d, ¶ Deutschland: II, 4, ¶ Dissidenten.

Gewitter. Das G. spielt in der Naturmythologie der Völker eine verschieden große Rolle je nach dem Klima des Landes. Bedeutung gewinnt es vor allem da, wo es nicht regelmäßig eintritt und wo doch von seinem Erscheinen der Regen und damit die Fruchtbarkeit des Landes abhängt, wie das gerade im vorderen Orient der Fall ist. Der Vegetationsgott ¶ Hadad oder Ramman wird mit dem dreigezackten Doppelblitz in der Hand dargestellt, der in Griechenland auf Poseidon übertragen worden ist. Auch das Bild Jahves enthält Züge des G.gottes, wenngleich sie keineswegs so überwiegen, wie eine frühere Forschergeneration angenommen hat. Wie bei den Indern das G. als ein Kampf des Gottes Indra mit bösen Dämonen aufgefaßt wird, so läßt Jahve nach der Sintflut den (Regen-)Bogen in den Wolken sichtbar werden I Mose 9_{13} ff. Die Blitze gelten als die Pfeile oder Speere des kriegerischen Gottes (Hab 3_{11} Pslm 18_{15} 77_{18} f), wie in vielen Märchen oder wie im babylonischen Schöpfungsgedicht, wo Marduk einen mit loderndem Feuer gefüllten Blitz als Waffe führt, um die Tiâmat zu bezwingen (¶ Babylonien und Assyrien, 4 F). Wie derjenige, der vom Blitz getroffen ist, als ein von der Gottheit Geweihter betrachtet wird, so errichtet der assyrische König Tiglathpileser I einen „ehernen Blitz" über der zerstörten Stadt Hanusa, so befestigt auch Jahve „die Flamme des hin- und herzuckenden Schwertes", d. h. den Blitz, am Eingang des Paradieses; beide Male geschieht dies, um Unberufene fern zu halten. Mehr noch als der Blitz hat der Donner die Phantasie der Menschen angeregt. Der Israelit vernahm in ihm „die Stimme Jahves", der wie ein Löwe brüllt, oder wie ein Keltertreter jauchzt oder in die Posaune stößt (Amos 1_2 Jerem 25_{30} Sach 9_{14}). Gerade der Vergleich des Donners mit Musik ist weit-verbreitet: wie Jahve den uralten Bergen aufspielt (Pslm 29), so lassen die Giganten beim Vesuvausbruch ihre Posaunen schmettern (Cassius Dio $66_{23.1}$), so bläst der esthnische Donnergott die Dudelsackpfeife. Wieder andere Völker haben andere Bilder. Erinnert sei noch an die bekannte Vorstellung der „Donnerkeile", die als Meteoriten, von der Hand des Donnergottes geschleudert, galten.

‡ Hugo Greßmann: Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion, 1909, S. 61 ff. Greßmann.

Gewohnheit ¶ Charakter.

Gewohnheitsrecht ist die fortgesetzte Anwendung eines dem Rechtsgefühl eines Einzelnen oder dem allgemeinen Rechtsbewußtsein entstammenden Rechtssatzes, welcher nicht im ge-

schriebenen oder sonstwie „gesetzten" Recht, dem Gesetz, enthalten ist. Die katholische Kirche hat das G. stets ausdrücklich anerkannt. Das älteste kirchliche Recht ist sogar überwiegend gewohnheitsrechtliche Bildung gewesen. Voraussetzung der Gültigkeit des G.s ist nach den kanonischen Rechtsquellen, daß es dem natürlichen Recht (dem göttlichen Recht im weiteren Sinne), der Vernunft, den guten Sitten, der öffentlichen Ordnung, dem Geist und den Rechten der Kirche nicht widerspricht. Wenn die Gewohnheit sich gegen ein kirchliches Gesetz richtet, muß sie, um G. zu werden, außerdem während der gesetzlichen Verjährungszeit ausgeübt worden sein. In der katholischen Kirche ist das G. Klerikerrecht, weil hier Laien Rechtsnormen grundsätzlich nicht schaffen können; in der evangelischen Kirche ist es kirchliches Volksrecht, nämlich von Gemeinde und Lehramt gemeinsam geschaffenes Recht. Bildet sich die Gewohnheit innerhalb einer kirchlichen Korporation über ihre inneren Verhältnisse, so heißt sie Observanz; bildet sie sich in der gerichtlichen Praxis, so nennt man sie Gerichtsgebrauch; endlich bezeichnet man den in der wissenschaftlichen Theorie entstandenen Rechtssatz als Wissenschaftsrecht oder communis opinio doctorum. — Die evangelische Kirche erkennt das G. an, ohne die Erfordernisse des Ablaufs der Verjährungszeit und der Uebereinstimmung mit dem natürlichen Recht zu verlangen, setzt aber die Rationabilität der Gewohnheit voraus. An sich kann nach evangelischem Kirchenrecht G. nur innerhalb der Landeskirchen entstehen; es hat aber als mehreren Territorialbezirken gemeinsames Recht eine große Bedeutung gewonnen. Es kann durch evangelische Kirchengesetze ausdrücklich anerkannt oder ausdrücklich ausgeschlossen werden. Ist letzteres der Fall, so kann sich trotzdem eine diese Ausschlußbestimmung abschaffende Gewohnheit bilden, die dann als G. Geltung erlangen kann.

J. Schwering: Zur Lehre vom kanonischen G., 1888; — S. Brie: Die Lehre vom G. I, 1899; — W. Haas: Die Stellung des G.s in der kathol. Kirche, 1898. **Friedrich.**

Geyer, Christian, evangelischer Theologe, geb. 1862 in Manau, 1887—1895 im bayrischen Kirchendienst, 1895 Seminarpräfekt in Bayreuth, 1902 Hauptprediger bei Sebald in Nürnberg.

Verfaßte u. a.: Kirchengeschichte für das evangelische Haus, 1903[2]; — Die Nördlinger ev. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s, 1896; — Bilder aus der Kirchengesch. für die prot. Schule bearb., (1897) 1909[6]; — Gott und die Seele. Ein Jahrg. Predigten (gemeinsam mit Rittelmeyer), (1906) 1910[7] u. [8]. **Andrae.**

Gezelius ¶ Finnland, 2.

Gfrörer, August Friedrich (1803—1861), Historiker, Konvertit, geb. zu Calw (Württemberg), studierte in Tübingen Theologie, lebte dann, mit literarischen Studien beschäftigt, in Lausanne, Genf und Rom. Nach kurzer Tätigkeit als Repetent in Tübingen und Stadtvikar in Stuttgart wurde er 1830 Bibliothekar in Stuttgart; um seiner kritischen Anschauungen willen wollte er nicht der evangelischen Kirche dienen. Niedergelegt sind diese namentlich in seiner Geschichte des Urchristentums (3 Bände, 1838). Seine Schrift über Gustav Adolf (1837. 1863[4]) trat der in protestantischen Kreisen herrschenden Schätzung dieses Königs scharf entgegen; fand er dafür lebhafte Zustimmung auf katholischer Seite, so wurde sein Verhältnis zum Katholizismus überhaupt immer freundlicher, als er in weiteren Schriften (Allgemeine Kirchengeschichte, 1841—1846, 4 Bände, reicht bis zu Heinrich IV) nicht nur die segensreichen Wirkungen des Christentums, sondern speziell den Wert der katholischen Kirche und ihrer Organisation immer wärmer anerkannte. 1846 wurde der überaus arbeitsame Forscher als Professor der Geschichte nach Freiburg berufen. 1848/49 gehörte er dem Frankfurter Parlament an, hielt sich zur großdeutschen Partei und brachte einen eigentümlichen Vorschlag zur Wiedervereinigung der Konfessionen in Deutschland ein. 1853 trat er zum Katholizismus über (seine Familie hatte diesen Schritt schon früher getan) und griff nun eifrig im ultramontanen Sinne in den badischen Kirchenstreit ein (¶ Baden). Er starb in Karlsbad.

Von seinen zahlreichen sonstigen Werken sei genannt: Papst Gregor VII und sein Zeitalter, 7 Bde., 1859—61; — Ueber G.: ADB IX, S. 139 ff. **Mulert.**

Ghazālī, berühmter islamischer Kirchenvater, ¶ Gazali ¶ Islam ¶ Islamische Philosophie.

Ghibellinen und **Guelfen**, Parteinamen aus der Zeit der italienischen Kämpfe der staufischen Kaiser, besonders ¶ Friedrichs II, als Bezeichnung der Anhänger bezw. der Gegner des Kaisers; Guelfen sind die Verfechter der päpstlichen Interessen; sie vertreten auf kirchenrechtlichem Gebiet das freie Verfügungsrecht der Kirche gegenüber allem Irdischen, auch über den Kaiserthron (potestas directa in temporalia). Die Namen (ihre Ableitung von den Brüdern Guelf und Gibel in Pistoja ist natürlich Unsinn) sind wahrscheinlich italienische Umbildungen der deutschen Namen Waiblinger (nach dem staufischen Besitztum Waiblingen) und Welfen und erinnern schon an die älteren deutschen Kämpfe zwischen Staufern und Welfen (¶ Deutschland: I, 4). Andererseits bleiben sie bis zum Ausgang des Mittelalters, auf andere aktuelle Parteiungen übertragen, erhalten und bezeichnen z. B. in den italienischen Städten (Florenz) den Gegensatz von Adel (Ghibellinen) und Volkspartei (Guelfen).

KHL I, S. 1687 f; — Vgl. die Literatur über ¶ Friedrich I und ¶ Friedrich II. **Zsch.**

Ghirlandaio ¶ Kunst, christliche, 9, ¶ Renaissance: II, 2 c.

Giacopone da Todi ¶ Jacopone.

v. Giano, Jordan, ¶ Jordan v. Giano.

Gibbon, Edward (1737—1794), englischer Geschichtsschreiber, geb. zu Putney von reformierten Eltern, trat 1753 während seiner Orforder Studienjahre, bestimmt durch ¶ Bossuets Histoire des variations des églises protestantes, durch ¶ Middletons Buch über die Wunder und andere Lektüre, zum Katholizismus über, wurde aber nach kurzem Aufenthalt in Lausanne, wo ihn der Vater der Aufsicht eines reformierten Predigers anvertraut hatte, wieder protestantisch. 1758 nach England heimgekehrt, kam ihm auf seiner Studienreise nach Frankreich und Italien (1763—1765) die Idee seines historischen Meisterwerks, von dem er nach langen Vorarbeiten auf Grund gründlicher Quellenforschung und in glänzender Darstellung 1776 in London den ersten Band veröffentlichte, die drei letzten 1783—1787 in Lausanne beendete: History of the decline and fall of the Roman empire (6 Bde.). Das Werk wurde wegen seiner Stellung zum Christentum, dessen Entwicklung er „pragmatisch" darstellte (Bd. I Kap. 15—16), und

dem er die Hauptschuld an dem Auflösungsprozeß des ¶ Imperium Romanum zuschrieb, viel angegriffen (dagegen G.s Vindication, 1779), berührte sich aber in der antisupranaturalen, natürlichen Geschichtsauffassung mit dem, was ¶ Lessing „Von der Art und Weise der Fortpflanzung der christl. Religion“ (1784 veröffentlicht) und ¶ Voltaire 1785 in seiner „Histoire de l'établissement du Christianisme“ über dieselbe die Zeit ungemein interessierende Frage ausführten, und was der ältere ¶ Deismus (I, 2) ansatzweise begonnen hatte. Das Werk stellte G. mit einem Schlage neben ¶ Hume und ¶ Robertson. — G. lebte seit dem Tode seines Vaters (1770) mit kurzen Unterbrechungen in London, war 1774—1782 auch Mitglied des Parlaments, einige Zeit (seit 1779) unter dem Ministerium North auch Lord Commissioner of trade. Er starb am 16. Jan. 1794 in London.

Von andern Werken G.s sei genannt sein Essai sur l'étude de la litérature, 1761; — Critical observations on the sixth book of the Aeneid, 1770 (gegen ¶ Warburtons Divine Legation). — Die beste Ausgabe seines Hauptwerks von Bury (London, 1896—1900, 7 Bde.). Deutsche Uebersetzungen von Sporschil, (1837) 1862⁴, 12 Bde., vorher von Wenck, Schreiter und Beck, 1805—1807. Die Kapitel über das Christentum erschienen schon 1788 in Hamburg in deutscher Uebersetzung: „E. G., Ausbreitung des Christentums aus natürlichen Ursachen. Aus dem Englischen.“ — G.s Autobiographie (Memoirs of my Life and Writings, während des letzten Aufenthalts in Lausanne geschrieben) herausg. von Lord Sheffield (in G.s Miscellaneous Works, 2 Bde, 1796, 1814², 1837³), von Murray (mit G.s Briefwechsel, 1869, 1897²) und von G. B. Hill, 1900, auch deutsch (1796—97 Braunschweig, 1802 Lpzg); — H. Milman: Life and Correspondence of G., 1839; — J. C. Morison: G., London (1878) 1887²; — Dictionary of National Biography XXI, S. 250 ff; — KHL I, S. 1690; — KL² V, Sp. 581 ff; — Bernays: Gesammelte Abhandlungen II, 1885, S. 206—254. **Zscharnack.**

Gibbons, Jakob, Kardinal der römisch-katholischen Kirche in Nordamerika, wurde 1834 in Baltimore geboren, weilte dann bis zu seinem 17. Jahre in Irland und vollendete seinen Studiengang in Baltimore. 1861 wurde er ordiniert und 1868 zum Bischof geweiht. Auf Grund seiner organisatorischen Begabung wurde er 1877 Koadjutor des Erzbischofs Bailey von Baltimore und noch im selben Jahre Erzbischof dieses ersten, weil ältesten, Erzbistums Amerikas. Die steigende Bedeutung der Vereinigten Staaten für den Katholizismus und die Begabung G. ließen es 1886 tunlich erscheinen, ihn zum Kardinal zu wählen. Leo XIII schrieb: „Die blühende Lage der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, die von Tag zu Tag sich günstiger gestaltet, sowie die eigenartigen Bedingungen und Formen, mit denen dort die kirchliche Gesetzgebung arbeitet, machen es nicht nur wünschenswert, sondern durchaus nötig, einen ihrer Prälaten in das heilige Kollegium aufzunehmen.“ G. hat es verstanden, sich die Achtung der Protestanten und Katholiken Amerikas in gleicher Weise zu erwerben.

Von seinen Schriften ist bemerkenswert: The faith of our fathers, 1871. **H. Haupt.**

Giberti, Gian Matteo (1495—1543), geb. zu Palermo als unehelicher Sohn eines genuesischen Admirals, wurde schon mit 18 Jahren Sekretär des Kardinals Medici, des späteren Papstes Clemens VII, und dann dessen Datar, erhielt 1524 das Bistum Verona, konnte es aber erst 1528, nachdem er in den römischen Unglücksjahren 1526 und 1527 (¶ Deutschland: II, 2; ¶ Karl V) dem Papste treu zur Seite gestanden hatte, persönlich übernehmen, tat hier sein möglichstes zur Förderung der Studien, der Predigt und Seelsorge unter seinen Geistlichen, zur Disziplinierung der Kleriker, Mönche und Nonnen, zur Hebung der Sittlichkeit in Stadt und Land und zur Wohlfahrtspflege, nahm auch, mit Caraffa (¶ Paul IV) eng befreundet, an ¶ Pauls III Reformbestrebungen teil und war zum Legaten für das ¶ Tridentinum, dem er mannigfach vorgearbeitet hat, ernannt, als ihn der Tod ereilte.

RE³ VI, S. 656 f; — L. v. Pastor: Gesch. der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters IV, (bes. 2, S. 609—620), 1906 u. 1907, und V, 1909 (öfter). **O. Clemen.**

Gichtel, Johann Georg (1638—1710), in Regensburg geboren, wo er im Jahre 1664 wieder als Rechtsanwalt lebte. Hier gewann der Baron Justinian Ernst von ¶ Weltz mit seinen reformatorischen, seinen Unions- und Missionsbestrebungen und seiner Kritik der orthodoxen Geistlichkeit Einfluß auf ihn. Mit ihm ging G. nach den Niederlanden, wo er durch den Pfarrer Breckling in Zwolle der ¶ Mystik zugeführt wurde. Zu ihm kehrte er 1667 aus Deutschland, wo ihm seine Bekämpfung des äußeren Gottesdienstes viele Anfechtungen zugezogen hatte, zurück, zerfiel aber auch mit ihm und lebte seit 1668 bis zu seinem Tode in Amsterdam. Jahrelang erlebte er seltsame Visionen, aus denen er auch die fromme Ueberzeugung schöpfte, „daß Gott als lauter Liebe, nicht als Zorn zu denken ist“. In Amsterdam wurde er mit Jakob ¶ Böhmes Schriften bekannt, die er „so hoch venerierte, als die Bibel“, und deren Gesamtausgabe er 1682 veranstaltete. Seine Anhänger (Gichtelianer) priesen ihn als den „holländischen Engel“ und nannten sich selbst Engelsbrüder (nach Mtth 22 $_{30}$), weil sie wie er die Ehe verwarfen. An ihre Stelle tritt die geistliche Ehe mit der göttlichen Weisheit, „der himmlischen Jungfrau Sophia“, welche den Wiedergeborenen die Kraft verleiht, ihre eigene Seele für verlorene Menschen Gott zum Opfer darzubringen (vgl. Röm 9 $_{3}$).

RE³ VI, S. 657 ff; — ADB IX, S. 147 ff. **Mehlhorn.**

Gideon (Jerubbaal), Haupt des Geschlechts Abieser in Manasse, einer der „großen Richter“. Seine Tat ist, daß er die Midianiter, Kamelnomaden, die vom Osten her zur Erntezeit raubend und plündernd über den Jordan in Kanaan einfielen, und denen die schwerfälligen, weitzerstreuten Bauern Israels zunächst unterlegen waren, entscheidend geschlagen, so seinem Volk zeitweise Luft verschafft, sich selber aber eine Fürstenstellung erworben hat und damit ein Vorläufer des Königtums geworden ist. Das Bruchstück Richt 8 $_{4-21}$ schildert, wie er den Königen Sebach und Zalmunna, die ihm am Tabor die Brüder erschlagen haben, in die Wüste nachsetzt und an der Karawanenstraße, der heutigen Pilgerstraße, mit seinen 300 Geschlechtsgenossen überfällt, wie er die kanaanäischen Städte Sukkoth und Penuel (am Jabbok, d. i. ez-Zerkā) züchtigt und schließlich Blutrache nimmt: ein lebendig erzähltes Stück Geschichtserzählung aus Israels Heldenzeit. Sagenhaft-volkstümlich klingt die Erzählung 7 $_{1.\,9}$—8 $_{3}$, wie G.s Schar, durch ein Gotteszeichen ermutigt, mit zerschmet-

terten Krügen und flammenden Fackeln — die Trompeten sind Zusatz — das Midianiterheer, das unter den Fürsten Oreb und Seeb am Gilboagebirge lagert, in Entsetzen bringt; die Furten des Jordan sind rechtzeitig durch Ephraim besetzt. Diese Erzählung stammt wahrscheinlich aus anderer Quelle; handelt sie von einem anderen Midian-Einfall und vielleicht sogar von einem anderen israelitischen Helden? wofür der Doppelname Gideon-Jerubbaal sprechen könnte. Vorangestellt sind noch verschiedene Sagen, wie G. von Jahve, der ihm unerkannt erscheint, berufen wird: Kultussage von ¶ Ophra (nahe bei Sichem), der Heimat G.s, 6_{1-24}; wie er den Baalaltar auf „der Burg" zerstört und wie sein Vater die Gegner durch das geistreiche Wort „Er kämpfe für sich selbst" jārēb-lô entwaffnet, woher er den Beinamen Jerubbaal haben soll 6_{25-32}; ferner die wundersüchtige Legende vom betauten Schaffell auf der unbetauten Tenne 6_{36-40}; schließlich die gleichfalls ziemlich späte Episode 7_{2-8}, die den Gedanken ausspricht, daß Gottes Macht sich am liebsten am Schwachen erweist. Diese mannigfaltigen Ueberlieferungen zeigen, wie sehr sich die Phantasie des Volkes mit diesem Manne beschäftigt hat. Vom ¶ Deuternomisten, der das Ganze bearbeitet hat, stammt die Schlußnotiz, daß G. das ihm angetragene Königtum abgelehnt habe 8_{22} f; historisch ist, daß er eine Herrscherstellung auch über das kanaanäische Sichem eingenommen 9_2 und eine Hofhaltung mit großem Harem wie ein Fürst geführt hat 8_{30}. Von dem erbeuteten Gold soll er ein prachtvolles ¶ Ephod verfertigt haben 8_{24-27}. Einer seiner Söhne war ¶ Abimelech. Noch Jes 9_3 10_{26} kennt die Geschichte vom „Midian-Tage", wie es scheint, in anderer Rezension.

Die Kommentare zum ¶ Richterbuche und die „Geschichten Israels". **Gunkel.**

Giesberts, Johann, katholischer Sozialpolitiker, geb. 1865 in Strälen (Rheinprovinz), erlernte die Bäckerei, arbeitete auch in anderen industriellen Berufen, wurde 1899 Redakteur der Westdeutschen Arbeiterzeitung und Arbeitersekretär in München-Gladbach, redigiert das Zentralblatt der christl. Gewerkschaften und vertritt seit 1905 den Wahlkreis Essen im Reichstag. **Kübel.**

Giesebrecht, Friedrich, evangelischer Theologe, geb. 1852 in Kontop in Schlesien, Adjunkt am Domkandidatenstift in Berlin 1876—1879, Privatdozent für AT in Greifswald 1879, außerordentl. Professor 1883, ordentl. Honorarprofessor 1895, ord. Professor in Königsberg 1898.

Veröffentlichte: Hebr. Präposition Lamed, 1876; — Wendepunkt des Buches Hiob, 1879; — Beiträge zur Jesaia-Kritik, 1890; — Kommentar zu Jeremia, 1894; — Berufsbegabung der alttest. Propheten, 1897; — Geschichtlichkeit des Sinaibundes, 1900; — Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage, 1901; — Knecht Jahves des Deuterojesaia, 1902; — Friede für Babel und Bibel, 1903; — Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte, 1904; — Metrik Jeremias, 1905. **G.**

Gieseler, Johann Karl Ludwig (1792—1854), evangelischer Theologe, geb. zu Petershagen (Westfalen), Gymnasiallehrer in Halle, Minden und Cleve, 1819 ordentlicher Professor in Bonn, 1831 in Göttingen, Mitherausgeber der Theol. Studien und Kritiken, vielseitig tätig im kirchlichen wie sonstigen öffentlichen Leben, vor allem aber bedeutsam als Kirchenhistoriker. Sein Lehrbuch der Kirchengeschichte (1824 ff, in 10 Abteilungen) ist heute noch von Wert namentlich durch die reichlich und in trefflicher Auswahl mitgeteilten Auszüge aus den Quellen (¶ Kirchengeschichtschreibung). Sein grundsätzlicher Standpunkt war der des ¶ Rationalismus.

Von seinen zahlreichen sonstigen kirchengeschichtlichen und bibelkritischen Werken sei genannt: Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien, 1818 (bedeutsam für die Würdigung der ursprünglichen mündlichen Ueberlieferung evangelischer Erzählungen). — Ueber G.: E. R. Redepenning: in Bd. V von G.s Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1855. **M.**

Gießen, Landesuniversität des Großherzogtums Hessen, ist aus dem Gießener „Gymnasium illustre" entstanden. Dieses war im Herbst 1605 von Landgraf Ludwig V von Hessen-Darmstadt gegründet worden im Zusammenhang mit den durch die Einführung der sogen. „Verbesserungspunkte" des Landgrafen Moritz von Hessen-Kassel hervorgerufenen „Marburger Wirren" (¶ Hessen: I, 4), unter hervorragender Anteilnahme der von Moritz vertriebenen bisherigen Marburger Theologieprofessoren Joh. Winckelmann und Balthasar ¶ Mentzer sowie der Superintendenten Jeremias Vietor von G. und Joh. Angelus von Darmstadt, zur Erhaltung des Marburger Herkommens und der „antiqua Hessorum fides christiana et vera". Das kaiserliche Privileg, das das Gymnasium zur Volluniversität erhob, datiert vom 19. Mai 1607; die Eröffnung der nach ihrem Gründer „Ludoviciana" genannten Hochschule geschah am 7. Oktober. Die erste Periode der Ludoviciana, die bis zu ihrer Aufhebung im Jahr 1624 reicht, war trotz der im Jahre 1613 grassierenden Pest und des 1616 aus persönlichen Reibereien in der theologischen Fakultät ausgebrochenen kenotischen Streites (¶ Mentzer und sein Schwiegersohn ¶ Feurborn gegen Winckelmann und Johann Gisenius) eine Zeit hoher Blüte. Die jährliche Durchschnittsfrequenz betrug etwa 350 Studenten, von denen über 90%, zumeist Juristen, Nichthessen waren; bedeutende Vertreter ihres Faches waren die Theologen Mentzer und Winckelmann, der Jurist Gottfried Antonii, der Mediziner Gregor Horst, der Botaniker Ludwig Jungermann, die Pädagogen und Philosophen Konrad Dieterich, Christoph ¶ Helwich und Joachim ¶ Jungius. — Von 1624—1649 befand sich die hessen-darmstädtische Universität in ¶ Marburg. Die Rückverlegung nach G., die am 5. Mai 1650 geschah, war der Beginn einer zweiten Periode der Ludoviciana, die bis zur Zeit des Pietismus reicht, äußerlich und innerlich wohl einer der ärmsten in der Universitätsgeschichte. Von den Vertretern der Theologie in dieser Zeit sind Justus ¶ Feurborn, Peter ¶ Haberkorn und Philipp Ludwig Hanneken zu nennen, die G. zum Hauptsitz der lutherischen Streittheologie machten. Mehr als sie alle leistete der versöhnlicher gestimmte Kilian Rudrauff, dem die Universität ihre finanzielle Sicherung, das Land manche Förderung in Kirchen- und Schulwesen verdankt und die theologische Fakultät die Wiedereinrichtung der Stipendiatenpredigten und homiletischen Uebungen, für die den meisten orthodoxen Professoren trotz aller Gebote des Landgrafen Sinn und Eifer gefehlt hatten.

Neues Leben brachte erst die Zeit des ¶ Pietismus (I) wieder, der sich in G. seine erste akademische Freistätte schuf, nachdem es den Führern der neuen geistigen Bewegung in Hessen, Jo-

hann Heinrich ¶ May und Johann Christoph Bilefeld, gelungen war, den Gießener Pietistenstreit (1689—1695) nach 7 jährigem Kampfe zu einem für sie günstigen Ende zu führen. Der Weggang Hanneken's nach Wittenberg (1693) und die Absetzung bezw. Suspension der orthodoxen Philosophieprofessoren Joh. Balth. Mentzer III und Philipp Kasimir Schlosser, Gregor Nitzsch und Heinrich Phasian (1695), gaben die Möglichkeit zu einer Umgestaltung des gesamten Universitätslebens im Sinne der Pietisten. In erster Linie kam dies der theologischen Fakultät zu gut, in der über 20 Jahre lang May und Bilefeld die moderne Theologie des Pietismus wirksam vertraten und die Studierenden mit Hilfe neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden ad praxin pietatis führten. Aber auch in den anderen Fakultäten gab es neues Leben. G. sah damals z. B. in der philosophischen Fakultät als akademische Lehrer Männer wie Gottfried ¶ Arnold, Joh. Christian Lange, Joh. Reinhard Hedinger, Johann Georg Liebknecht (Mathematiker) und Johann Heinrich May II (Orientalist). Die Gießener Rechtslehrer der pietistischen Zeit, Hert, Mollenbeck, Grolmann und Weber, bildeten einen Hauptanziehungspunkt für die juristischen Studenten ganz Deutschlands. Die Zahl der Studierenden betrug oft mehr als 400, mitunter sogar über 500. — Mit dem zweiten Jahrzehnt des 18. Jhd.s beginnt ein bedeutender Rückgang im Leben der Ludoviciana. In der theologischen Fakultät gelang es den Vertretern einer minderwertigen Repristinationstheologie nach und nach Einfluß zu gewinnen und ihn trotz aller Machenschaften des Hofes, der gegen den Willen der Fakultät 1731 den Pietisten Johann Jakob ¶ Rambach als Primarius, 1756 Christoph Matthäus ¶ Pfaff als Universitätskanzler und Generalsuperintendenten nach G. setzte, zu behaupten. Die anderen Fakultäten litten unter Studentenmangel, der z. B. zeitweilig in der medizinischen Fakultät so groß war, daß die Zahl der Dozenten die der Zuhörer überstieg. Ferner tobten im Lehrkörper jahrzehntelang schwere innere Kämpfe, die durch das beständige Eingreifen der Hofgesellschaft in das akademische Leben fortgesetzt Nahrung erhielten. Dazu kam ein sittlicher Tiefstand im Verhalten der Studentenschaft, wie er vorher unerhört gewesen war; Visitationen, in großem Umfang durchgeführt, blieben erfolglos. — Der Herrschaft der neuen Orthodoxie, die jahrzehntelang in dem Theologieprofessor Johann Hermann Benner († 1782) ihren Mittelpunkt hatte, machte die Aufklärung ein Ende, die mit dem von Professor J. G. Bechtold († 1805) protegierten Karl Friedrich ¶ Bahrdt wider den Willen der anderen Theologen nach G. kam. Bahrdt erhielt wegen seiner Anstoß erregenden Lehr- und Predigttätigkeit 1775 die schlichte Entlassung; die Aufklärung wurde aber von Johann Christoph Friedrich Schulz, Professor der orientalischen Sprachen und theologischem Extraordinarius, wissenschaftlich zum Sieg geführt; war ihm erst gleich Bahrdt der Prozeß gemacht und die Befugnis, Dogmatik und Ethik zu lesen, genommen worden, so erhielt er 1782 eine ordentliche theologische Professur. Die Aufklärung hatte damit gesiegt. Segensreich war ihr Wirken weniger für die theologische Fakultät, die in den nächsten 50 Jahren wissenschaftlich bedeutendere Vertreter nur in Christian Gottlieb Kühnöl und Joh. Ernst Christian Schmidt hatte, als für die naturwissenschaftlich-technischen und medizinischen Fächer. Erst als in diesen, besonders durch Justus Liebig, G.s Name zu höchstem Ansehen gekommen war, nahm auch die Theologie wieder einen Aufschwung, namentlich auf neutestamentlichem (¶ Credner 1832—1857, Hesse 1842—1878, Keim 1873—1878) und alttestamentlichem Gebiete (¶ Knobel 1838—1863, ¶ Dillmann 1864—1869, ¶ Schrader 1869—1873, ¶ Merx 1873—1875). — Starken Einfluß übte auch Gustav ¶ Baur aus, der 1841—1860 an der Universität lehrte.

Eine Blütezeit des theologischen Studiums kam erst mit der Reorganisation der theologischen Fakultät wieder, die 1878—1882 von Bernhard ¶ Stade durchgeführt wurde. Neben Stade, der 1875—1906 das AT vertrat, standen als ordentliche Professoren die Neutestamentler Emil ¶ Schürer 1878—1890 und Wilhelm ¶ Baldensperger (seit 1890), die Kirchenhistoriker Adolf ¶ Harnack (1879—1886), Karl ¶ Müller (1886—1891) und Gustav ¶ Krüger (seit 1891), die Systematiker Ferdinand ¶ Kattenbusch (1878—1904) und Samuel ¶ Eck (seit 1904); die erst 1882 eingerichtete praktische Professur hatten inne Johannes ¶ Gottschick (1882—1892), Max ¶ Reischle (1892—1895), Heinrich Adolf ¶ Köstlin (1895—1901) und Paul ¶ Drews (1901—1908). Zur Zeit wirken in G. neben den erwähnten Professoren Krüger, Baldensperger und Eck der Alttestamentler Hermann ¶ Gunkel (seit 1907) und der praktische Theologe Martin ¶ Schian (seit 1908), ferner als außerordentlicher Professor Oskar ¶ Holtzmann (seit 1889) und als Privatdozenten Paul Glaue (seit 1907) und Freiherr von Gall (seit 1910). Mit dem Aufschwung des theologischen Studiums war kein sonderliches Wachstum der Frequenzziffer der Theologie-Studierenden verbunden. Die theologische Fakultät bildet noch zur Zeit ebenso wie vor 1878 fast nur Hessen-Darmstädter aus; sie ist die kleinste unter den Gießener Fakultäten. Von den anderen Fakultäten werden die medizinische und philosophische verhältnismäßig stark von „Ausländern" besucht. Im Jubiläumssemester, Sommer 1907, betrug die Gesamtzahl aller Studenten 1192; von ihnen waren 768 Hessen und 424 Nichthessen, 72 Theologen, 169 Juristen, 300 Mediziner und 651 Angehörige der philosophischen Fakultät. — Die katholisch-theologische Fakultät wurde 1851 zu Gunsten des von ¶ Ketteler organisierten Mainzer Seminars beiseite geschoben.

E. L. W. Nebel: Kurze Uebersicht einer Geschichte der Univ. G. (in Justis Vorzeit, Bd. 1828); — Die Univ. G., 1607—1907 (Festschr. zur 3. Jhd.feier), 2 Bde., 1907. Daraus besonders zu nennen: Wilh. Mart. Becker: Das erste halbe Jhd. der hessen-darmstädtischen Landesuniversität; — Wilh. Diehl: Geschichte der G.er Stipendiatenanstalt (1605—1780); — Paul Drews: Der wissenschaftliche Betrieb der praktischen Theologie in der theol. Fakultät zu G.; — Walter Köhler: Die Anfänge des Pietismus in G. 1689—1695; — Ferner: Paul Drews: Das Eindringen der Aufklärung in die Universität G. (PrJ 130, S. 35—59); — J. R. Dieterich und K. Bader: Beiträge zur Geschichte der Univ. Mainz und G., 1907, S. 217—514; — Bernhard Stade: Die Reorganisation der theolog. Fakultät zu G. 1878—1882, 1894; — Wilhelm Erman und Ewald Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, 1904, II, S. 214 ff.

Diehl.

Gifford, Adam (1820—87), schottischer Lord. Er widmete sich in seinen Mußestunden, besonders während seines siebenjährigen Siechtums, philosophischen und religiösen Studien. In seinem Testament (vom 21. Aug. 1885) stiftete er für die vier Universitäten Edinburgh, Glasgow, Aberdeen und St. Andrews je einen Fonds für eine Professur, „um das Studium der natürlichen Theologie im weitesten Sinne dieses Ausdrucks zu wecken, zu fördern, zu lehren und zu verbreiten, mit anderen Worten die Erkenntnis Gottes, des Unendlichen, des Alls, der ersten und einzigen Ursache, der einen und einzigen Substanz" usw. Die Professoren könnten jeder Glaubensrichtung angehören, auch Freidenker, Skeptiker, Agnostiker sein, nur sollen es „fähige, achtbare Männer und wahre Denker sein, die lauter die Wahrheit lieben", und sie sollen ihren Gegenstand „streng naturwissenschaftlich behandeln", „wie Astronomie oder Chemie". Die Professoren sollen immer nur auf eine Periode von zwei Jahren berufen werden, die Vorlesungen (etwa ein Kurs von zwanzig Vorlesungen) sollen öffentlich und populär sein, nicht bloß für Studierende.

F. Max Müller: Lord G.s Vermächtnis (I. Vorlesung in: Natürliche Religion. G.-Vorlesungen i. J. 1888. Deutsch von E. Schneider, 1890). Hier auch ein Auszug aus G.s Testament; — L. Stephen: Dictionary of National Biography, Bd. XXI, S. 299 f. **Lempp.**

Gifftheil, Ludwig Friedrich († 1661), Sohn eines württembergischen Abts, wurde angeblich im Kometenjahr 1618 von Gott zum Verkündiger seines Gerichts über die entartete Kirche berufen. Er wandte sich auch schriftlich an die verschiedensten Herrscher, selbst des Auslandes.

RE[3] VI, S. 664. **Mehlhorn.**

Gihon ¶ Eden.

Gilbert de la Porrée ¶ Porretanus.

Gilbertiner, englischer ¶ Doppelorden, gegründet 1135 vom hl. Gilbert von Sempringham (Pfarrer daselbst, † 1189 im Alter von 106 Jahren, 1202 heilig gesprochen), 1146 von Eugen III bestätigt. Der Orden bestand aus der Verbindung von Nonnenklöstern nach der Benediktinerregel mit strenger Klausur mit ¶ Chorherren-Stiften, die der ¶ Augustinerregel mit eigenen Konstitutionen folgten; im Unterschied von dem ¶ Birgittenorden und dem Orden von ¶ Fontevrault stand bei den G.n an der Spitze des Doppelordens nicht die Aebtissin, sondern der Generalmagister, d. h. der Vorsteher der Chorherren. Gilbert selbst gründete 9 Doppelklöster, später hatte der Orden 22, die zahlreiche Armen- und Krankenhäuser unterhielten; er blieb aber auf England beschränkt und ging im Klostersturme unter ¶ Heinrich VIII unter.

RE[3] VI, S. 664 f; — KL[2] V, Sp. 601 f; — Heimbucher[2] II, S. 30; — R. S. Graham: Gilbert of S. and the Gilbertines, 1901. **Joh. Werner.**

Gildas († um 570) ist Verfasser der ältesten Geschichte der christlichen Briten.

MG XIII; — RE[3] VI, S. 667 f; — Heinr. Zimmer: Mennius vindicatus, 1893. **Windisch.**

Gilde, im Mittelalter Name der religiösen und sozialen freien Genossenschaften, zu denen sich Gleichgerichtete und Gleichgestellte zur Förderung ihrer gemeinsamen, von der Obrigkeit allein nicht immer genügend geschützten Interessen zusammengeschlossen hatten (Gewerbs-G.n, Schutz-G.n, politische G.n; erstere zerfallen in Handels-G.n und in Handwerks-G.n oder Zünfte), ja zum Teil zusammenschließen mußten (G.nzwang, Zunftzwang), da der Betrieb von Handel und Gewerbe von der Zugehörigkeit zur G. abhängig gemacht war, sodaß der Ausschluß aus bezw. die Nichtzulassung zu der G. gleichbedeutend war mit der wirtschaftlichen Ruinierung des Betreffenden, mit seinem Ausschluß von Handel und Gewerbe. Mit diesem Mittel kämpfte man z. B. in Frankreich Ludwigs XIV gegen die Reformierten und leitete so den durch die Aufhebung des Edikts von Nantes (¶ Frankreich, 8) gekrönten Kampf ein (vgl. J. W. Thompson: Some economic factors in the Revocation of the Edict of Nantes, in: Americ. histor. Review XIV, 1908, S. 38 ff). — Die eigentlich religiösen G.n sind die Bruderschaften (¶ Kongregationen). Aber das religiöse Element ist für jede G. wesentlich (Gottesdienste, Almosen; ¶ Erscheinungswelt d. Rel.: III, H 4). — Das Wort G. leitet man ab von den in heidnischer Zeit mit Opfern (gildi, gield, kelt) verbundenen Trinkgelagen oder von der Verpflichtung der Genossen zur Zahlung eines Beitrags (geldan, gyldan = zahlen).

O. Gierke: Deutsches Genossenschaftsrecht, 1868—1881 (besonders: I, S. 230 ff. 321 ff. 344 ff); — K. Hegel: Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter, 1891 (2 Bde.); — G. Waitz: Deutsche Verfassungsgeschichte V, S. 365 ff; VII, S. 401 ff; — Richard Ehrenberg und Wilhelm Stieda in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften IV, 1900, S. 725 ff; VII, 1901, S. 1012 ff (dort reiche Literatur). **Zsch.**

Gildemeester, Francis van Gheel, holländischer evangelischer Theologe und Sozialpolitiker. Geb. 1855 in Breda, 1878 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, seit 1883 im Haag. Mitbegründer der Theolog. Studiën (1883), aber mehr praktisch tätig. Eine Reihe von öffentlichen sozialen Vorträgen und Debatten führte zur Gründung des Christelijke Volksbond (1889). Dieser erstrebt eine friedliche Lösung der sozialen Frage und die Hebung des Arbeiterstandes; er unterhält neben allerhand Vorträgen und Versammlungen kostenlose Arbeitsnachweise oder „Arbeitsbörsen" (die ersten für den Haag) mit Prüfung und Auswahl der sich Anmeldenden (seit 1890 für Männer, seit 1892 auch für Frauen), verschafft den durch die Arbeitsnachweisstelle nicht untergebrachten arbeitslosen Männern in Werkverrichtingen (landwirtschaftlichen Arbeitsstellen des Bundes, seit 1891; 1908: 600 Männern) und in einem gut organisierten Handlanger- und Dienstmannbureau (seit 1891; 1908: 70 Personen) dauernde oder vorübergehende Arbeit, teilt Arbeitslosen im Winter Brot und Kaffee aus (3 Tage an alle sich Anmeldenden, länger erst nach Prüfung) und besitzt Unterkunfts- und Lesehallen für die Arbeiter und Handwerkerfachschulen für die Kinder seiner Mitglieder (nebst Unterstützung der Eltern, denen durch die Ausbildung ihrer Kinder unentbehrlicher Arbeitsverdienst entgeht). G. steht bis heute an der Spitze dieses Bundes, der sein Lebenswerk darstellt. **Schowalter.**

Gilead als Landschaftsname im Ostjordanland, bezeichnet im engsten Sinn als „Gebirge Gilead" den heutigen Dschebel Dschal'ûd, den Gebirgszug südlich vom Nahr ez-Zerḳā (Jabbok). In weiterem Sinne ist G. die mittlere der drei Landschaften des Ostjordanlandes, zwischen der Hochebene Moabs im Süden und dem Jarmuk im Norden (V Mose 3_{10} ff Jos 13_{11}). In weitestem Sinn endlich ist G. Bezeichnung des ganzen

Ostjordanlandes (I Mose 37 $_{25}$ Jos 22 $_{9}$ u. a.). G. kam in den Aramäerkriegen des 9. und 8. Jhd.s zum größten Teil in die Gewalt der Aramäer von Damaskus; 733 v. Chr. nahm es Tiglat Pileser III. Der Makkabäer Judas holte die Juden von dort heraus nach Jerusalem (I Makk 5 $_{9-54}$); Alexander Jannäus eroberte das Land; Pompejus nahm den Juden einen großen Teil, nur ein schmaler Streifen blieb den Juden als Peräa. — ¶ Dekapolis. **Benzinger.**

Gilgamesch, babylonischer Nationalheros, von vielen mit dem biblischen Nimrod gleichgesetzt; über ihn ein gewaltiges Epos, ¶ Babylonien und Assyrien, 4 F, ¶ Bibel und Babel, 2, ¶ Jensen. **G.**

Giljarów = Platónow, Nikita Petrowitsch (1824—1877), russischer Theologe. 1848 Mag. theol., bis 1854 Professor an der Moskauer geistlichen Akademie, gab dann sein Amt auf, um als Journalist und Publizist in den Dienst der slawophilen Bewegung zu treten. 1863—1867 war er Direktor der Moskauer Sinodal-Typographie.

Theol. Werke: Von der Notwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Erlösung des Menschengeschlechts, 1848. — Ferner finden sich in seinen von Pobedonoszew herausgegebenen Werken (1899—1900) folgende theologische Artikel: Ueber den Papst Formosus, Bd. I, S. 1—74; — Prüfung der Legende über die Wanderung und Reise des Einsiedlers Parféni, Bd. I, S. 144—188; — Ueber die Geschichte der russischen Kirche des Bischofs Makari, Bd. I, S. 248—290; — Ueber die Aufschrift auf den Antiminsien, Bd. II, S. 148—157 u. a. m. **Graß.**

Gillmann, Franz, katholischer Theologe, geb. 1865 in Landstuhl (Pfalz), war Repetent am Klerikalseminar in Speyer, wurde 1903 Privatdozent in München und 1904 außerordentlicher Professor für Kirchenrecht in der theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Veröffentlichte: Die Resignation der Benefizien, 1901; — Das Institut der Chorbischöfe im Orient, 1903. **Kübel.**

Gioberti, Vincenzo (1801—1852), geb. in Turin, gest. in Paris, Priester und theologischer Professor an der Akademie von Turin bis 1833. Politischer Flüchtling in Brüssel; 1848 kehrte er zurück, war politisch in verschiedener Weise tätig und ließ sich 1850 dauernd in Paris nieder. — Er erstrebte mit eiserner Energie die Erlösung ¶ Italiens aus der Knechtschaft von außen und innen. Seine Entwickelung geht mit der der Nation Hand in Hand: aus einem Romantiker wird er zum kritischen Historiker, aus einem Scholastiker zum modernen Philosophen (Einführung ins phil. Studium, 1840). Zu Anfang suchte er die nationale Wiedergeburt in einem Staatenbunde unter der Führung des Papstes. Nach 1848 erkannte er, daß dieselbe nur unter der Hegemonie Piemonts zu erreichen sei. Dafür sind die klassischen Zeugen: „Il Primato" und das „Rinnovamento". — Was die christliche Religion betrifft, so ist und bleibt sie ihm Mittelpunkt der Weltkultur, der wirksamste Antrieb zum Fortschritt, die der ganzen Menschheit gemeinsame Gottesoffenbarung. Aber während er anfänglich der rückhaltlose Apologet des römischen Katholizismus war, entwickelte er sich nach 1849 zum unbefangenen Kritiker der Mängel und Irrtümer vornehmlich der Päpste. Sobald er aber der mittelalterlichen Kirche kritischer gegenübertritt, wird seine Stellung zu den anderen Konfessionen verständnisvoller und versöhnlicher. Ja gegen Ende urteilt er sogar, die weltliche Herrschaft der Päpste habe aufzuhören, weil sie ihren Zweck erfüllt habe, nachdem sie im Mittelalter eine Schutz- und Freistätte der geistigen Güter gegen die anstürmende Barbarei gewesen. Das jesuitische Christentum scheint ihm veraltet und verknöchert geworden. Die Tugenden der Heiligen sind ihm unnütze Tugenden; er kritisiert die willkürlichen Bußübungen, die übertriebenen Gebete, den Wunderglauben. In der „Riforma cattolica" urteilt er, das römische Christentum sei dreimal verderblich beeinflußt worden: erstens durch das römische Imperium von Konstantin an; zweitens durch die Völkerwanderung; drittens durch die Persönlichkeit seiner leitenden Behörden. Trotz kritischer Gedanken hat G. doch nicht aufgehört Katholik zu sein. In den letzten Jahren sah er den Gegensatz der Konfessionen darin, daß der Katholizismus die freie Forschung nicht ausschließe, nur daß er sie auf den in Worte gefaßten Gedanken, auf die Kirche anwende, während der Protestantismus den geschriebenen Gedanken, die Bibel, ins Auge fasse. Die katholische Forschung werde den Ansprüchen des Geistes und der menschlichen Freiheit gerecht und erreiche, daß es zu einer vernünftigen Unterwerfung des Glaubens kommt. Mystizismus und Jesuitismus freilich seien von dem wahren Christentum grundverschieden; „beide erwürgen, um des Himmels willen, die Erde". Solche und ähnliche Aussprüche sind für die jetzigen Modernisten eine wahre Fundgrube und lassen den vorzeitig Geschiedenen als den erlauchten Vorläufer der jetzigen Bewegung erkennen (¶ Reformkatholizismus).

Von G. selbst herausgegeben: Primato civile e morale degli Italiani, 1843; — Prolegomini al primato, 1845; — Il gesuita moderno, 1847; — Apologia del gesuita moderno, 1848; — Il rinnovamento civile degli Italiani, 1851; — Nach seinem Tode von G. Massari herausgegeben: Della protologia, 1857; — Della filosofia della rivelazione, 1859; — Della riforma cattolica della Chiesa, 1861; — Miscellanee, 1862; — G. Massari: Operette politiche di V. G., 1881; — Dom. Berti: Scritti varii di V. G., 1892; — B. Labanca: Della mente di V. G., 1871. **Labanca.**

Giorgione ¶ Renaissance: II, 3 c.

Giotto ¶ Kunst, christl., 7, ¶ Renaissance: II, 1.

Giovanni (Sohn des Nicolo von Apulien) ¶ Renaissance: II, 1.

Girgensohn, Karl, evangelischer Theologe, geb. 1875 in Carmel auf Oesel (Livl.), 1903 Privatdozent der system. Theologie in ¶ Dorpat, 1907 außerordentlicher Professor ebenda.

Hauptschriften: Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee, 1903; — Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie, 1904; — Zwölf Reden über die christliche Religion, (1906) 1907[2]; — Seele und Leib, 1908; — Die geschichtl. Offenbarung, 1910. **Frey.**

Giustiniani, Laurentius, ¶ Georg, hl., Orden, 1.

Gladstone, William Ewart (1809—1898), englischer Staatsmann und Theologe, geb. zu Liverpool, seit 1832 im Parlament, von 1834 an wiederholt in Regierungsämtern tätig, von 1865 an Führer der Whigs im Unterhaus, viermal leitender Minister (1868—1874, 1880—1885, 1886, 1892—1894), legte zuletzt, obwohl sonst für sein hohes Alter bewundernswert frisch, infolge eines Augenleidens seine Aemter nieder, starb zu Hawarden, ist in der Westminsterabtei beigesetzt. Hier ist nicht G. als Politiker zu würdigen — er hat im Innern eine Reihe wichtigster Reformen durchgeführt, während seine auswärtige

Politik namentlich von Vertretern des englischen Imperialismus scharfe Kritik erfährt —, uns beschäftigt G. als Christ, Kirchenmann und Theologe. Allerdings ist beides nicht völlig zu scheiden; religiös-ethische Motive bestimmten immer wieder seine Politik, so seinen Protest gegen die Türken als die Urheber der bulgarischen (1876) und der armenischen Greuel (1896), seine irischen Reformen u. a. Ursprünglich Puseyit, bewies er doch schon in seinem zuerst 1838 erschienenen Werke The state in its relations with the church (deutsch: Der Staat in seinem Verhältnis zur Kirche, mit Vorwort von Tholuck, 1843), daß ihn nicht allein die Tendenzen der ¶ Oxforder Bewegung beherrschten; er legt hier dar, daß das vom Staate zu entwickelnde soziale Leben der Nation „seinen Zwecken, seinem Inhalt und seinen Motiven nach ein sittliches Leben ist, mit Erfolg aber nur sittlich sein kann, wenn es religiös ist" (II, § 74). So ist Pflege der Religion, Förderung der Kirche ein Lebensinteresse des Staates. Auf der anderen Seite aber betont G. die Kirchenhoheit des Staats. So hat das Buch (für das er von 1841 an ¶ Stahls Werk über die Kirchenverfassung stark benutzte) wohl in vielem eine romantische Tendenz, aber man sieht deutlich, was G.s Prinzipien vom Katholizismus scheidet. Und letzterer Gegensatz wurde mit den Jahren schärfer. Zwar die bürgerlichen Rechte der Katholiken half er erweitern; hatte er in The state noch im Interesse der englischen Staatskirche die tatsächlich ungerechte Privilegierung, die sie in Irland genoß, verteidigt, so führte er in seinem ersten Ministerium die Entstaatlichung der anglikanischen Kirche in Irland durch, und das den Katholiken weit entgegenkommende Projekt einer interkonfessionellen irischen Universität war 1874 die Ursache seines Sturzes. Aber gegen römische Intoleranz wandte er sich immer kräftiger; um die Mitte des Jhd.s ging er zugleich allmählich von den Tories, denen er bisher angehört hatte, zu den Whigs über. 1874 griff er die Beschlüsse des Konzils von 1870 öffentlich an: The Vatican decrees in their bearing on civil allegiance (diese oft aufgelegte Broschüre auch deutsch: Die vatik. Dekrete nach ihrer Bedeutung für die Untertanentreue, 1875, im Anhang Aeußerungen von Manning, Acton u. a.), 1875 folgte Vaticanism; gesammelt sind G.s einschlägige Schriften in Rome and the newest fashions in religion, 1875 (deutsch 1876).

G. hat außer politischen vor allem auch historische und archäologische Schriften (über Homer u. a.) verfaßt; von den religiösen und theologischen seien hier noch genannt: Church principles considered in their results, 1841; — The impregnable rock of Holy Scripture, 1890; — A commentary of the psalter, 1895; — Ueber sein Leben veröffentlichte er selbst: A chapter of autobiography, 1868; — Zahlreiche Biographien, u. a. von John Morley: The life of W. E. G., London 1903. **M.**

Glagólew, D. Sergé Sergejewitsch, russischer Theologe, seit 1892 Dozent, dann ordentlicher Professor für theologische Enzyklopädie an der Moskauer geistlichen Akademie. Seine umfangreiche, gegen Darwin gerichtete Magisterschrift wurde trotz der Gutheißung durch die Akademie und gelungenen öffentlichen Verteidigung (1894) vom H. Sinod zu endgültiger Prüfung dem Bischof Anastasi von Woronesch überwiesen, und erst nach dessen Approbierung wurde ihm der Magistergrad bestätigt (1896).

Werke: Von dem Ursprung und Urstand des Menschengeschlechtes, Moskau 1894; — Die Religion als Gegenstand der Erforschung, 1898; — Die Vermutungen der Gelehrten über die Entstehung der Welt, 1898; — Ein kranker Arzt (Schlatter), 1896; — Verbotene Ideen, 1897; — Ferner viele Zeitschriftenartikel zur Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft. **Graß.**

Glasgow, schottisches unmittelbar dem Papst unterstehendes Erzbistum, umfaßt die Grafschaften Lanark, Dumbarton, Renfrew und Teile von Ayr und Stirling und zählte 1909 an 380 000 Katholiken, 21 Dekanate, 243 Priester (45 Ordensgeistliche), 124 Kirchen und Kapellen, 159 katholische Schulen (Priester-, Lehrer-, Lehrerinnenseminar, Jesuitenkolleg usw.), 14 religiöse Genossenschaften. — Die Gründung des Bistums (um 543) wird dem hl. Mungo oder Kentigern zugeschrieben. Manche Bischöfe und Erzbischöfe (seit 1492) spielten in der schottischen Geschichte als Kanzler des Reiches, Staatsmänner usw. eine bedeutende Rolle. Will. Turnbull (1447—54) gründete die Universität G. (Bulle Papst Nikolaus' V vom 7. Jan. 1460). Der letzte Erzbischof, James Beaton, mußte vor der Reformation 1560 flüchten und starb, von Jakob VI wieder in den Genuß seines Einkommens eingesetzt, als schottischer Gesandter in Paris (1603). Die Katholiken unterstanden seither der Jurisdiktion englischer Erzpriester, seit Urban VIII dem Präfekten der schottischen Mission, seit 1631 dem irischen Bischof von Down und Connor. Benedikt XIII errichtete 2 schottische apostolische Vikariate, Leo XII vermehrte sie 1827 auf 3 und bestimmte G. zum Sitz des einen. Leo XIII stellte 1878 die alte Hierarchie wieder her, wobei G. Erzbistum ohne Suffragan wurde (erster Erzbischof der um die schottische Kirche hochverdiente Charles Eyre, 1878—1902). Durch starke Zuwanderung aus Irland ist das katholische Element in rascher Steigerung begriffen (1894—1908 um fast 60%).

Registrum Episcopatus Glasguensis, 2 Bde., 1843 (gedruckt für den Maitland Club); — Catholic Directory for the Clergy and Laity in Scotland, 1909, S. 132—172; — Alex. Baumgartner: Reisebilder aus Schottland, 1906[3]. **Lins.**

Glassius, Salomon (1593—1656), kirchengeschichtlich bedeutsam als Helfer und Berater Herzog ¶ Ernsts des Frommen bei der Reform des Kirchen- und Schulwesens in Würzburg (1633), bei der Bearbeitung des Ernestinischen Bibelwerks (¶ Bibelübersetzungen, 5), für das er die poetischen Bücher des AT (G. war vor allem at.licher Exeget) und das Johannesevangelium und nach seines Lehrers Johann ¶ Gerhards Tod auch die Leitung übernahm, sowie hernach bei den Gothaer Reformen. Geboren in Sondershausen, gebildet in Gotha, Jena, Wittenberg, 1619 Adjunkt der philos. Fakultät in Jena, 1621 Professor des Hebräischen daselbst, 1625 Superintendent in Sondershausen, war G. 1638—40 Professor in Jena (als Nachfolger Johann Gerhards), seit 1640 Generalsuperintendent und Hofprediger in Gotha, wo er schon im Herbst d. J. mit dem lange vom Herzog geplanten Visitationswerk begann und zu diesem Zweck auch seine katechetischen Schriften schrieb (z. B. 1642 „Kurzer Begriff" und „Teutsches Lesebüchlein"). — Als Theologe erinnert G. an seine Lehrer J. Gerhard und ¶ Hutter, zu dessen Kompendium er für den gothaischen Schulgebrauch Annotationes (1656 u. ö.) geschrieben hatte. Er

ist, wie diese, orthodox, aber praktisch, dem Schulgezänk feind, das „Unum Necessarium“ mehr betonend als die dogmatischen Schulformeln, Johann ¶ Arndts „Wahres Christentum“ höher stellend als den zelotischen ¶ Calov, von dem er auch in der Beurteilung der Lehre Georg ¶ Calixts von Helmstedt zu dessen Gunsten abwich. Seine Philologia sacra (¶ Allegorische Auslegung, 5) eine grammatica, rhetorica, logica sacra enthaltend, ersetzte in vielem des ¶ Flacius „Clavis“ und ist ein für die damalige Zeit klassisches Werk, ist von 1623—1796 etwa zehnmal gedruckt worden und hat sich selbst im Zeitalter der Aufklärung ihren Platz bewahrt, freilich in der Ausgabe von J. A. Dathe (1776. 1818[3]) um eine zeitgemäße Textkritik, in der von G. Lorenz Bauer (1795/96) um eine critica NT und eine hermeneutica vermehrt.

RE[3] VI, S. 671 ff (dort auch Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften); — ADB IX, S. 218 f; — August Tholuck: Lebenszeugen der lutherischen Kirche, S. 53 ff; — Joh. Heinr. Gelbke: Ernst der Fromme, Bd. 2, 1810, S. 238 ff (auch alle andern Werke über ¶ Ernst d. Fr., besonders noch): Fr. Waas: Generalvisitation usw., 1909—1910). — G.s dogmatische Stellung kennzeichnet sein „Bedenken“ über die Helmstedter Theologie v. J. 1650 bei J. G. Walch: Historisch-theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evg.-luth. Kirche, 1730 ff, I, S. 371—405; IV, S. 889—894). **Zsch.**

Glaube. Uebersicht.

I. Im AT; — II. Im NT; — III. Dogmatisch; — IV. G. und Geschichte; — V. Glaubensartikel, dogmatisch; — VI. Geschichte des Begriffs „Fundamentale Glaubensartikel“; — VII. Glaubensfreiheit.

I. Im AT. In jeder höheren Religion, wenn die Frömmigkeit aufgehört hat, die selbstverständliche Uebung jedes Volksgenossen zu sein, und begonnen hat, eine persönliche Herzenssache des einzelnen Frommen zu werden, ist der G. Kern und Stern des religiösen Lebens. So verherrlichen die Sagen Israels Abraham als den Helden des G.s, der Heimat und Vaterhaus auf Gottes Befehl verläßt, der Gottes Verheißung wider allen Augenschein vertraut und der seinetwegen seinen eingeborenen Sohn nicht verschont. In der Geschichte sind die großen Männer des G.s die Propheten, die ihr Herz an eine Zukunft hängen, die sie von Gott zuversichtlich erwarten, die alle weltlichen Mittel, Bündnisse, Festungen, Wagen und Rosse verachten, da Gott allein handeln will, und die von ihren Hörern nun aber auch den G.n an ihre Worte als Gottesworte fordern. Den herrlichsten Aufschwung des enthusiastischen G.s zeigt das Buch ¶ Deuterojesaja; die Vertrauenspsalmen (¶ Psalmen) sprechen am schönsten das sich mit kindlicher Sorglosigkeit in Gottes Schoß bergende Vertrauen der Frommen aus, während die Klagepsalmen und besonders ¶ Hiob das schwere Ringen des G.s gegen die Anfechtungen der Welt darstellen. — Eine Lehre vom G.n findet sich bei den ganz untheologischen, d. h. unmittelbar mit Gott lebenden, aber viel weniger über die Religion reflektierenden Frommen Israels nicht. Aber schon die Sagen wissen es, daß der G. eigentlich das ist, was Gott von den Menschen will: Jahve rechnete Abrahams G.n als Gerechtigkeit an (I Mose 15 $_6$); d. h. daran, daß Abraham ihm unverwandt vertraute, erkannte er, daß er ihm ein rechter, wahrhaft frommer Knecht sei. Und Jesaias ist überzeugt, daß Israel nur dann die Stürme der kommenden Zeit besteht, wenn es, auf alles eigenmächtige Handeln verzichtend, das Heil allein als Gottes Geschenk erwartet: „bei ruhigem (schēbā) Warten wird euch Heil, in stillem Vertrauen besteht eure Kraft“ (30 $_{15}$); „gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (7 $_9$); „wer glaubt, wird nicht enttäuscht“ (jēbōsch 28 $_{16}$). Dasselbe sagt Hab 2 $_4$: „der Gerechte lebt durch seinen G.n“, d. h. der wahrhaft Fromme kommt zum Leben und Heil durch sein unerschütterliches Vertrauen. In allen diesen Worten, so tief sie sind, darf man keine theologische Bestimmtheit suchen und besonders in ihnen nicht den G.n im Gegensatz zu Werken fassen; daß der Gläubige auch gut handeln wird, wird vielmehr überall eingeschlossen.

Hermann Schultz: Alttestamentliche Theologie, 1889[4], S. 429 ff. **Gunkel.**

Glaube: II. Im NT.

1. Jesus; — 2. Urgemeinde; — 3. Paulus; — 4. Nachpaulinische Zeit und Literatur: a) Synopt. Evangelien; — b) Hebräerbrief, I Petr; — c) Johanneische Schriften; — d) Pastoralbr.; Eph; — e) II Petr, Jud; — f) Jakobusbrief.

Schon vor dem Eintritt des Christentums in die Welt hat das Wort G. in der Sprache der Frommen seine Stelle gehabt. Ein jüdischer Schriftsteller spricht gelegentlich sogar von dem „Land des G.s“. Und in dem Judentum der Diaspora spielt der G. schon eine bedeutsame Rolle. Vor allem bei ¶ Philo von Alexandria finden sich feine und tiefe Ausführungen über den G.n. Sein Einfluß ist denn auch schon im Urchristentum deutlich spürbar. Mit einem gewissen Rechte konnte man Philo als den ersten großen Psychologen des G.s bezeichnen. Daß sonst im ¶ Judentum und im Griechentum der G. im allgemeinen von untergeordneter Bedeutung ist, hängt hauptsächlich damit zusammen, daß in gewissem Sinne G.n für den Frommen in diesen Religionen etwas ganz Selbstverständliches ist. Erst der Anschluß an einen neuen Kult oder religiösen Verein und der Gegensatz, die Leugnung des Geglaubten, treiben den Begriff mit voller Kraft und zu einer immer bestimmteren Ausgestaltung hervor. So werden die unter den Heiden zerstreuten Juden stärker von der Glaubensfrage bewegt als das national geschlossene Judentum in Palästina. Hier waren vielmehr Gesetz und Zukunftshoffnung die Pole der Frömmigkeit. Eine beherrschende Stellung aber mußte der G. in dem jungen Christentum gewinnen, das sich durch eine neue schöpferische Bewegung aus den übrigen Religionen heraushob und sehr schnell in einer Kirche (¶ Kirche: I. Im NT) seine Anhänger zusammenzufassen und von der ungläubigen Welt abzuschließen suchte.

1. In der Predigt Jesu selbst zwar ist nach den übereinstimmenden Zeugnissen der ältesten Quellen, die bereits in unseren synoptischen ¶ Evangelien eine nicht unwesentliche Ueberarbeitung und Umgestaltung erfahren haben, weniger vom G.n die Rede als von der Buße, überhaupt von der sittlichen Gesinnung und von ihren Früchten, die Jesus als Bedingung für die Teilnahme am ¶ Reiche Gottes verlangt. Die eine Hauptquelle, die aller Wahrscheinlichkeit nach in den meisten Reden und Sprüchen von Mtth und Luk verwertet worden ist, hat den Ausdruck G.n wohl nur zweimal. Auch da scheint Jesus ihn nicht gebraucht zu haben, wo man ihn am ersten erwarten sollte, bei der Verkündigung Gottes als des liebenden Vaters. Und doch wurzelte die Frömmigkeit Jesu

ganz in dem unbedingten Vertrauen zu Gott als seinem Vater. Diesen G.n aber hat er seinen Jüngern **vorgelebt** und sein Wesen nur gelegentlich durch treffende Beispiele, die er begrifflichen Belehrungen vorzog, erläutert. So darf, wer Gott zum Vater hat, sich keine irdischen Sorgen machen. Sie verraten Kleinglauben Mtth 6_{25-34} Luk 12_{22-31}. Häufiger und ausdrücklich scheint Jesus die Bezeichnungen für G.n, Klein-G.n, Zweifel und Un-G.n auf das Vertrauen zu seiner Wunderkraft oder dessen Mangel angewendet zu haben. Der furchtlose G. erscheint als Vorbedingung für seine wunderbare Hilfe Mrk 5_{36} = Luk 8_{50} Mrk 2_{5} ff — Mtth 9_{2} ff Luk 5_{20} ff. Auch die Jünger Jesu müssen Zuversicht zur Allmacht Gottes haben, wenn sie Wunder vollbringen wollen (¶ Wunder im NT). Mit solchem G.n aber vermögen sie alles, auch das scheinbar Unmögliche; ihm ist auch die Verheißung der Gebetserhörung gegeben Mrk 11_{22-24} = Mtth 21_{20-22}. Mtth 17_{20} = Luk 17_{6}. Wo dagegen das unerschütterliche Vertrauen zu Gott fehlt, herrschen Zaghaftigkeit und Furcht, wie sie die Jünger beim Seesturm zeigen Mrk 4_{40} = Mtth 8_{26} Luk 8_{25}. Von einem G.n an seine Person oder an das Evangelium, vom G.n als Bedingung der Sündenvergebung und der Heilserrettung, wie solche Näherbestimmungen unsere kanonischen Evangelien allerdings kennen Mtth 18_{6} Mrk 1_{15} Luk 8_{12}, Mrk 2_{5} ff = Mtth 9_{2} ff Luk 5_{20} ff; Luk 7_{49} f vgl. Mrk 16_{16} f, hat Jesus selbst offenbar noch nicht gesprochen. Diese Gedanken werden erst nach seinem Tode aufgekommen sein.

2. Zunächst waren die Hoffnungen der **Jünger** durch den Tod ihres Meisters aufs tiefste enttäuscht und erschüttert worden. Wunderbare Erlebnisse, in denen ihnen der Gekreuzigte als Auferstandener erschien, erhoben dann schnell ihren G.n zu neuer siegreicher Kraft. Der Inhalt dieses G.s war die gefestigte Ueberzeugung: Jesus ist der Messias; denn er ist nicht im Grabe geblieben; er lebt, regiert als Herr zur Rechten Gottes und wird vom Himmel wiederkommen zur glänzenden Aufrichtung des Reiches Gottes, Apgsch 2_{36} Luk 24_{26} Röm 1_{4} Apgsch 17_{31} 2_{33} f 3_{21} I Thess 1_{10} Mtth 16_{28}. Für diesen G.n suchten die Jünger nun auch solche zu gewinnen, die an jenen wunderbaren Visionen nicht teilgenommen hatten. Das wichtigste Hilfsmittel für ihre Missionstätigkeit war der **Schriftbeweis** (¶ Schrift usw.). Aus dem AT suchten sie ihren Volksgenossen und dann auch weiteren Kreisen darzutun, daß Jesus der Messias sei Luk 24_{26} f Apgsch 26_{23} (¶ Apologetik und Polemik im NT, 8). Die so für den G.n an Jesus als den Messias und Herrn Gewonnenen schlossen sich zu einer besonderen Gemeinschaft zusammen, trennten sich aber wahrscheinlich zunächst noch nicht von dem jüdischen Kultus Mtth $5_{23.24}$. In dieser ältesten Zeit wird wohl auch noch nicht der Name „Gläubige" ohne jeden Zusatz für die messiasgläubige Gruppe innerhalb des jüdischen Volkes aufgekommen sein. Er ist wohl erst auf griechischem Boden entstanden Apgsch 10_{45} 16_{1}. Dagegen werden wohl schon in der ¶ Urgemeinde die Neuhinzutretenden ihren G.n zugleich mit der Buße feierlich bekannt und durch die ¶ **Taufe** (I) besiegelt haben. Dabei empfingen sie die Gewißheit der Vergebung ihrer Sünden und die Gabe des heiligen Geistes als Pfand und Zeichen des Anbruchs des Gottesreichs Apgsch 2_{38}. Aus der früheren Zeit erhielt sich die besondere Beziehung des G.s zum Vollbringen und Erleben von Wundern. Nur trat nun an die Stelle Jesu selbst sein Name, der angerufen wurde, um Kranke zu heilen Apgsch 3_{16} 14_{9} (¶ Namenglaube im NT).

3. Die Uebertragung des Evangeliums von dem Mutterboden Palästinas in die Heidenwelt war auch für die Entwickelung des G.sbegriffes von größter Bedeutung. Vor allen anderen ist ¶ **Paulus** der große G.sapostel geworden. Kern und Stern seiner gesamten Verkündigung wie seiner persönlichen Frömmigkeit ist der G. Röm 14_{23} Gal 2_{20}. Was bei den Anhängern Jesu auf palästinensischem Boden nur in einfachen Grundzügen vorhanden war, ist hier wesentlich erweitert und zu einem beziehungsreichen Gedankenzusammenhang fortentwickelt. Trotzdem, oder richtiger gesagt, eben deshalb treffen wir auch bei Paulus keine Definition des G.sbegriffes. Dafür ist der Reichtum des religiösen Inhaltes, den er mit diesem Ausdrucke verbindet, zu mannigfaltig. Auch nach ihm beruht der G. auf der Predigt, ist Annahme des Evangeliums oder, wie es genauer ausgedrückt wird, Unterwerfung unter die göttliche Heilsbotschaft von der in Christus geoffenbarten Gnade Röm $10_{14.16.3}$ 1_{5}. Der Unglaube ist Ungehorsam Röm $11_{20.23.30-32}$. Schon damit ist gegeben, daß der Gläubige nicht nur den Inhalt der Botschaft, Tod und Auferstehung Jesu Christi, für wahr hält, sondern auch den göttlichen Heilszweck in diesen Veranstaltungen für sich anerkennt I Thess 4_{14} Gal 1_{4} Röm 10_{6-10}. Wer glaubt, ist von seiner Sündhaftigkeit und der Notwendigkeit seiner Erlösung durch die Gnade Gottes überzeugt. Diesem Gedanken der religiösen Empfänglichkeit für das in Christus geoffenbarte Heil hat nun aber Paulus noch eine besondere, auf den ersten Blick befremdliche Fassung gegeben. Immer wieder begegnen wir dem Satz, daß der G. das Mittel der **Rechtfertigung** des Menschen ist (¶ Rechtf. im NT). Gott erklärt den Gottlosen für gerecht um seines G.s willen Röm 4_{5}. Mit diesem paradoxen Worte soll nachdrücklichst ausgesprochen werden, daß bei dem Heilsprozeß Gott der ausschließlich Gebende, der Mensch der lediglich Empfangende ist Röm $3_{23.24}$ 5_{17}. Diese Zuspitzung des Gedankens wird aber verständlich aus der Polemik des Apostels gegen das Judentum und ein jüdisch gefärbtes, gesetzlich gerichtetes Christentum (¶ Apologetik und Polemik im NT, 3). Auch unter den Christen gab es solche, die ihr Heil nicht ausschließlich im Vertrauen auf Gott suchten, sondern meinten, eigene Werke müßten hinzukommen, um den Menschen als gerecht vor Gott erscheinen zu lassen. Diesem Sowohl-Als auch stellt der Apostel sein unerbittliches Entweder-Oder gegenüber: entweder Gesetzeswerke oder G. Gal 2_{16}. Jeder menschliche Ruhm muß ausgeschlossen werden. Gott allein gebührt die Ehre Röm $3_{27.28}$. Die Betonung des G.s als einziger subjektiver Bedingung für die Erlangung des Heils hatte aber nicht nur polemischen Zweck, sondern brachte zugleich die Allgemeingültigkeit des Heils in Christus zu deutlichem Ausdruck. Der Heilsweg steht Heiden wie Juden in gleicher Weise offen und ist für Beide ein und derselbe Röm $3_{29.30}$. Welche Bedeutung dieser Satz für die Heidenmission hatte, liegt auf der Hand. Da für Paulus G. die Aneignung der in und durch Christus vollzogenen Erlösung der Menschen ist, bezeichnet der Apostel sehr häufig den G.sinhalt kurz als G.n an Jesus Christus, unter Anwendung

sowohl des Hauptworts als des Zeitworts Röm 3 $_{22. 26}$ Gal 2 $_{16}$. Weil er bei dem Heilswerk alles auf die Gnade Gottes stellt, kann er gelegentlich selbst den G.n als eine Gnadengabe Gottes bezeichnen Phil 1 $_{29}$. Ob und wie etwa diese zu seiner Prädestinationslehre trefflich stimmende Auffassung mit seinen eindringlichen Ermahnungen, sich das Heil anzueignen, im G.n fest zu bleiben, in Einklang gebracht werden kann, ist hier nicht zu untersuchen. Jedenfalls hat Paulus den Begriff einer toten Rechtgläubigkeit vermieden. Eine Unterscheidung zwischen rechtem und falschem G.n kennt er nicht. Für ihn gibt es neben den Gläubigen nur Ungläubige I Kor 6 $_{6}$. Allerdings weiß er auch bei den Gläubigen von verschiedenen Stufen und Maßen des G.s Röm 12 $_{3}$. Es gibt Schwache und Starke im G.n Röm 14 $_{1}$. Der G. kann Mängel haben I Thess 3 $_{10}$. Er soll wachsen und gefördert werden II Kor 10 $_{15}$ Phil 1 $_{25}$. Paulus kennt auch als besondere Gnadengabe einen gesteigerten G.n, der zum Wundertun die Kraft gibt I Kor 12 $_{9}$ 13 $_{2}$ (¶ Geist und Geistesgaben im NT). — Schon in den Stellen des Römerbriefes, wo der Apostel von den Schwachen und Starken spricht, schreibt er dem G.n zugleich eine sittliche Tätigkeit zu. Er ist die Stimme des christlichen Gewissens, der in allen Fragen schlechterdings das entscheidende Urteil zukommt Röm 14 $_{23}$. Ja, Paulus bezeichnet ausdrücklich den G.n als die Triebkraft des sittlichen Lebens Gal 5 $_{6}$. G. und L i e b e sind daher eng verbunden I Thess 3 $_{6}$ Philemon 5, vgl. Eph 1 $_{15}$ II Thess 1 $_{3}$. Mit beiden findet sich wiederholt die ¶ H o f f n u n g zu der berühmten Dreiheit vereinigt I Kor 13 $_{13}$. Obwohl so die Hoffnung selbständig neben den G.n tritt, die Hoffnung nicht etwa, wie im ¶ Hebräerbrief, in den G.sbegriff selbst mit aufgenommen ist, fehlt natürlich auch den paulinischen G.sgedanken nicht die Betonung des Gegensatzes gegen das Sichtbare, Handgreifliche, nach gewöhnlichem Menschenurteil Mögliche und Wahrscheinliche. Mit einem Worte: aller echte G. ist P a r a d o x i e und muß sich behaupten dem Scheine zum Trotz als übernatürliche, göttliche Kraft II Kor 5 $_{7}$. In dieser Beziehung zeigt sich der christliche G. gleichen Wesens mit dem G.n Abrahams, der auch einem Gotte vertraute, der aus dem Tode Leben schaffen kann Röm 4 $_{18—21. 24}$. Der Hinweis auf Abraham lag dem Apostel auch wegen der entscheidenden Bedeutung der Auferweckung Christi, als Grundtatsache und zugleich Motiv des G.s, besonders nahe, vgl. auch Kol 2 $_{12}$. Und dies führt uns noch zu einem letzten wichtigen Punkte. Im G.n wächst der Christ mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus zu einer Einheit zusammen Gal 2 $_{10}$ II Kor 13 $_{5}$. In dieser mystischen, wunderbaren Gemeinschaft des Gläubigen mit dem erhöhten Herrn kommt die Innigkeit und Tiefe der paulinischen Frömmigkeit zu ihrem eigenartigsten Ausdruck. Auch nach Paulus findet das grundlegende Erlebnis in der ¶ Taufe statt, und auch nach ihm ist der Empfang des heiligen Geistes an G.n und Taufe geknüpft Röm 6 $_{3}$ ff Gal 3 $_{2}$. Wollen wir den paulinischen G.sbegriff in seiner ganzen Tiefe und Weite erfassen, dann dürfen wir uns nicht beschränken auf die Stellen, in denen ausdrücklich vom G.n gesprochen wird, sondern müssen auch Darlegungen im Auge behalten wie Röm 8, wo der Apostel die ihm durch den G.n geschenkte, über alle Gegensätze im Himmel und auf Erden triumphierende Seligkeit in Gott durch Christus mit überschwänglichen Worten preist. Und von diesem stolzen Bewußtsein, Gottes Liebe und Gnade zu besitzen und mit dem himmlischen Herrn Christus unlöslich verbunden zu sein, war das ganze Leben des Apostels mit allen Mühen und Kämpfen durchdrungen und getragen. Nach dem allen versteht es sich ohne weiteres, wenn Paulus Christwerden und Gläubigwerden, zum G.n Kommen und in die Gemeinschaft der christlichen Kirche Eintreten, d. h. G. ohne jeden Zusatz und Christentum für eins nimmt Röm 13 $_{11}$ I Kor 15 $_{2}$ Röm 1 $_{8}$ Phil 2 $_{17}$. So hat er, schöpfend vor allem aus der Tiefe seines eigensten Erlebens, dem G.n eine gewaltig gesteigerte Bedeutung verliehen, eine Bedeutung, die sich weithin erstreckte, nicht nur in die Ethik, sondern auch auf das Gebiet des Kultus und der Gemeindeentwickelung.

4. a) Auf dieser paulinischen Höhe hat sich die spätere Zeit nicht zu halten vermocht. Es fehlte nicht nur an dem Verständnis für die verwickelten theologischen Vermittlungen, deren sich der Apostel in der Not des Kampfes bediente, wie z. B. für seine Theorie der G.sgerechtigkeit. Sondern den Nachfolgern mangelte es auch an der verzehrenden Glut des G.s, in die bei dem großen Heidenapostel alles getaucht ist. So beobachten wir, daß das Wort G. für Christentum und christliche Frömmigkeit immer mehr in Aufnahme kommt, ohne daß man seinen tieferen, paulinischen Sinn zu erfassen und festzuhalten vermag. Man darf geradezu sagen: G. wird zu einer Art Redeschmuck, zu einem immer wiederkehrenden Bestandteil des Sprachschatzes der Frommen. Man gebraucht das Wort gerne und unwillkürlich, ohne grade stets vieles dabei zu denken und zu empfinden. So wird es z. B. in den E v a n g e l i e n auch da eingefügt, wo die ältere Quelle es nicht geboten zu haben scheint, vgl. Mrk 7 $_{29}$ mit Mtth 15 $_{28}$. Lieblingsausdrücke der pietistischen Umgangssprache und Literatur bilden eine verwandte Erscheinung. Daher wird es angezeigt sein, bei der Mehrzahl der Stellen aus der nachpaulinischen Literatur des NT, wo G. ohne nähere Bestimmung begegnet, nicht nach einem besonderen Sinne zu suchen, und selbst da, wo reichere Beziehungen angedeutet zu sein scheinen, im Auge zu behalten, daß es sich entweder um einfache Uebernahme paulinischer Ausdrücke und Gedankenverbindungen, wie Apgsch 13 $_{39}$ und I Petr 1 $_{5}$, oder um einen stark abgeschliffenen Ausdruck handelt. Immerhin enthält auch das NT noch Zeugnisse, die neue, selbständige, von Paulus mehr oder weniger unabhängige Fassungen des G.sinhaltes bieten.

4. b) Unter ihnen nimmt die hervorragendste Stelle der ¶ H e b r ä e r b r i e f ein. Er beleuchtet vortrefflich die Tatsache, daß die veränderte Lage der Gemeinden oder außerchristliche Geistesströmungen die Entwicklung der Gedanken auch in diesem Punkte stark beeinflußt haben. Hebr gibt geradezu eine Definition 11 $_{1}$. Wenn hier der G. als „eine feste Zuversicht auf etwas, das man hofft, eine Ueberzeugung von Dingen, die man nicht sieht", bezeichnet wird, so ist der auch sonst in dem Schriftstück wahrnehmbare Einfluß Philos in Kap. 11 nicht zu verkennen. Denn auch Philo hat im Anschlusse an Plato das Unsichtbare als das wahrhaft Wirkliche und Gewisse betont und die Eigentümlichkeit und das

Verdienst des G.s grade darin gefunden, daß die sterbliche Natur ohne sichtbare Stützen mit Freimut Gott vertraut, der in Wahrheit allein treu ist. In der Definition des Hebr scheinen auf den ersten Blick das Nichtsichtbare und das Gehoffte dasselbe zu sein. Allein Ersteres ist das Allgemeine und das Zweite das Besondere. Die Beispiele ergänzen den Inhalt der Definition. Sie ist sehr allgemein gehalten, offenbar darum, weil der Verfasser den G.n des alten und den des neuen Bundes im Wesen für denselben hält. Besonders stark tritt diese Einheit V. $_{10-13}$ hervor. Sie ist vermittelt durch den Gedanken der göttlichen Verheißung. Die nt.lichen G.smänner unterscheiden sich von den at.lichen nur dadurch, daß sie bereits ein Stück Erfüllung schauen. Die Vollendung aber, die Aufnahme in die wahre, himmlische Heimat, ist in beiden Fällen noch nicht eingetreten, sondern war und ist ein Gegenstand des G.s oder, wie wir hier im Sinne des Verfassers genauer sagen dürfen, der sehnsuchtsvollen aber zuversichtlichen Hoffnung 11 $_{10.\ 16.\ 26.\ 40}$. Das Beispiel Abrahams, der zweimal als Zeuge verwertet wird, zeigt besonders einleuchtend, auf was für eine Ergänzung der anfangs gegebenen Definition es ankommt. Der G. ist auch ein Akt des Gehorsams und zeigt sich in dem Vertrauen zu Gott, der auch aus dem Tode zu erwecken vermag V. $_{8\,f.\ 17-19}$. G. aber gehört schon zur Anerkennung der Existenz Gottes überhaupt und insbesondere seiner Eigenschaft als Vergelter 11 $_{6.\ 26}$. Noch wichtiger aber ist dem Verfasser das Vertrauen zur Treue Gottes, der seine Verheißungen sicher erfüllt V. $_{11.\ 25\,f.\ 13.\ 39}$. — Die Definition des G.s 11 $_1$ findet im sonstigen Schreiben mannigfache Bestätigung, aber zugleich, wie schon durch die Aufzählung der Beispiele, weitere Ergänzung und nähere Bestimmung. Und hier ist zunächst ein Punkt zu betonen, in dem wahrscheinlich die Erfahrungen des Verfassers und seiner Zeit entscheidenden Einfluß ausgeübt haben. Die Lage der Christen nach innen und außen ist schwierig. Gefährliche, das Leben bedrohende und vernichtende ¶Christenverfolgungen liegen hinter ihnen, und neue Heimsuchungen stehen in Aussicht 10 $_{32}$ ff 13 $_7$. Vielleicht gefährden auch Irrlehren die gesunde Entwicklung und den festen Bestand der Kirche. Diese Nöte hatten den klaren, frohen Blick auf das herrliche aber unsichtbare Ziel getrübt. Seine Verwirklichung war den Gläubigen ungewiß geworden. Müdigkeit und Verzagtheit wollen Platz greifen. Sogar die Gefahr des Abfalls vom Christentum war nicht ausgeschlossen 3 $_{12}$ 6 $_{12}$. In solcher Lage hat sich nun der G. zu bewähren als treues Ausharren, als Geduld und zähes Festhalten, um wirklich zur verheißenen Ruhe zu führen 4 $_{1-3}$. Er darf selbst bei Anfechtungen nicht den Charakter der Vollgewißheit und Freudigkeit verlieren und muß sich äußern in standhaftem Bekenntnis 10 $_{35\,f\ 22\,f}$ 12 $_{1-4}$ 3 $_{6.\ 14}$. In verwandter Weise äußert sich unter ähnlichen Verhältnissen die ¶Offenbarung des Johannes 2 $_{13}$ 13 $_{10}$ 14 $_{12}$ vgl. II Thess 1 $_4$. — Waren schon im Bisherigen Berührungen mit Paulus unverkennbar — man erinnere sich an die gemeinsame Betonung des G.s einerseits als Gehorsam, andererseits als Vertrauen in Gottes Allmacht, die selbst Tote zu erwecken vermag, wie Beides auch schon Abraham betätigt hat —, so läßt sich noch weiteres in derselben Richtung beobachten. Auch nach Hebr ist der G., wenn auch nicht in so grundlegender Weise wie bei Paulus, Ausgangspunkt und Bedingung für die Heilserlangung 4 $_2$ 10 $_{38}$ f. In sehr originellem Ausdruck heißt es, daß das Evangelium, das gepredigte Wort, durch G.n mit den Hörern zusammenwachsen muß. Auch Hebr setzt die Taufe mit dem G.n in Verbindung 10 $_{22}$. Und wie bei Paulus nimmt der G. eine beherrschende Stellung im Gedankenzusammenhang ein. Auf der andern Seite ist der Unterschied nicht zu übersehen. Er zeigt sich vor allem in dem, was bei Hebr fehlt. Zu der allgemeinen, zunächst gar nicht eigentümlich christlichen Fassung des G.s stimmt es, daß nicht wie bei Paulus als Gegenstand kurz Christus und sein Heilswerk genannt wird. Christus ist mehr Vorbild als Objekt des G.s 12 $_2$. So erklärt es sich auch, daß wir kaum (3 $_{14}$) etwas hören von einer mystischen Vereinigung des Gläubigen mit Christus. Sodann fehlt in Hebr ganz der Gegensatz zwischen G.n und Werkgerechtigkeit, obwohl paulinisch klingende Formeln wie „glaubensgemäße Gerechtigkeit" angewendet werden 11 $_7$ 10 $_{38}$. Ferner ist bei Paulus die Hoffnung nicht ein Moment des G.s, sondern mehr die Folge. Immerhin nennt Kol in demselben Verse das Hoffnung, was eben vorher als G. bezeichnet wurde 1 $_{23}$. Und der ebenfalls von paulinischem Geiste erfüllte, praktisch gerichtete I Petr, der auch sonst bemerkenswerte Berührungen mit Hebr aufweist, erklärt einmal, daß der G. zugleich Hoffnung auf Gott sei, und kennzeichnet gradezu das Christentum als Hoffnung 1 $_{21.\ 3.\ 13}$ 3 $_{15}$. Wie bei Hebr ist diese Betonung der Hoffnung auch bei I Petr wohl durch die Leidenszeit der Kirche mitbedingt, in der wiederum wie von Hebr Christus als Vorbild hingestellt wird 2 $_{21}$. — Im allgemeinen kann man sagen: Paulus hat dem G.n eine begrenztere und schärfere, Hebr eine allgemeinere und weitere Fassung gegeben. Der eine betont mehr die religiöse Empfänglichkeit, der andere mehr die sittliche Tatkraft. Trotz dieser Hervorhebung der sittlichen Seite am G.n hat unser Verfasser nicht nur die Buße, deren Notwendigkeit die Synoptiker, die Apgsch und die Apok stark betonen, ausdrücklich neben den G.n an Gott gestellt 6 $_1$, sondern auch dem Gewissen im Gläubigen seine selbständige Bedeutung belassen 9 $_{9.\ 14}$ 13 $_{18}$, während bei Paulus, wie wir sahen, der G. auch in Fragen des Gewissens entscheidet Röm 14 $_{23}$.

4. c) Viel stärker als Hebr ist die johanneische Theologie (¶Johannesevangelium) von paulinischen Gedanken beeinflußt. Es wird erlaubt bleiben, von der johanneischen Theologie als von einer Einheit zu reden, auch wenn sich neuere und neueste Aufstellungen, die im vierten Evangelium verschiedene Schichten und Ueberarbeitungen annehmen, bewähren sollten. Neben dem Evangelium ist auch der erste Brief als Quelle zu verwerten. Der Stempel, den die johanneische Theologie im allgemeinen trägt, ist auch seinem G.sbegriff aufgeprägt. Eine Reihe verschiedener geistiger Strömungen sind zu beobachten. Das Ganze stellt sich vor allem in den Dienst der Polemik gegen das ungläubige Judentum, den fanatischen und unbelehrbaren Feind der Kirche. Auch die Aussagen über Wesen und Inhalt des G.s tragen den Charakter

des Dehnbaren, Unbestimmten, Schillernden. Dieser wird dadurch noch verstärkt, daß der Evangelist den kühnen Versuch gemacht hat, seine und seines Kreises Theologie Jesus selbst in den Mund zu legen und aus dem Munde Jesu begründen zu lassen. Daher ist es unmöglich, von dem G.n der Jünger oder der Juden ein anschauliches Bild zu gewinnen. Es scheint G. vorhanden zu sein, und dann muß er doch erst wieder recht geweckt werden. Er wechselt mit Perioden der Schwachheit, sodaß man ihn nicht ohne Grund als eine „Augenblickserscheinung“ bezeichnen konnte vgl. 2_{11} mit 11_{15}; $14_{10.11}$ mit 14_{29}; $16_{31.32}$ mit 20_{29}. Ebenso wenig kann man es sicher entscheiden, ob der G. als die Voraussetzung oder als die Folge der Geburt aus Gott angesehen wird, wenn auch für letzteres mehr zu sprechen scheint $1_{12.13}$ I Joh 5_{1}. Diese Unbestimmtheit erklärt sich aus der Verknüpfung zweier auf verschiedenem Boden gewachsenen Vorstellungsarten. Mit den Synoptikern hat der johanneische G.sbegriff gemeinsam das Moment des Vertrauens auf Gott 14_{1}. Ebenso wird der G. in Beziehung zu den Wundern gesetzt und als Vorbedingung für Wundertun genannt, freilich so, daß dabei Christus, dessen Namen man im Gebete anruft, die Wirkung vermittelt 14_{12}ff. Stehen wir hiermit schon mehr auf dem Boden der Apgsch 3_{16}, so unterscheidet sich vor allem auch darin Joh von den Synoptikern, daß diese den G.n als Voraussetzung für das Erleben eines Wunders ansehen, jener den G.n als Folge eines erfahrenen Wunders 2_{23} 4_{48} 9_{36} 11_{40}. Dieser durch ein Wunder erzeugte G. erfährt aber keine hohe Wertung. Er enthält immer ein Zugeständnis an die das sinnliche Schauen fordernde Schwachheit des Menschen und kann daher nur als Vorstufe für Höheres angesehen werden. Solcher geringen Schätzung unterliegt sogar der G. an die Auferstehung bei Thomas 20_{29} vgl. auch Mrk 16_{11-14}. Der echte, vollkommene G. bedarf des Schauens, der sinnlichen Bürgschaft nicht. Er stützt sich allein auf das Wort Jesu $4_{41.48}$ oder seiner Jünger 17_{20}. Einen andern Standpunkt konnte ja auch die Kirche in späterer Zeit gar nicht einnehmen. Man mußte an Jesus glauben, ohne ihn gesehen zu haben I Petr $1_{8.9}$. — Die Berührungen mit den Synoptikern treten, wie sich jetzt schon gezeigt hat, ganz zurück hinter den beherrschenden Einfluß, den Paulus ausgeübt hat. Wie bei ihm steht der G. im Mittelpunkte. Er ist das Einzige, was Gott vom Menschen verlangt 6_{29}. Unglaube ist Sünde 16_{9}. Dabei ist zu beobachten, daß das Hauptwort im Evangelium nie und im I Brief nur einmal vorkommt 5_{4}, dagegen das Zeitwort fast 100 Mal. Wo es nicht ohne Bestimmung steht, wird als Inhalt kurz Christus oder sein Name bezeichnet 2_{11} 3_{16} 2_{23} 3_{18}. Daneben erscheint Christus auch als Gewährsmann, dem man glaubt 5_{38}, ebenso Gott selbst 5_{24} oder die Schrift, besonders Moses 2_{22} 5_{46}f. Wie bei Paulus ist die Voraussetzung für den G.n das Hören des Evangeliums oder, wie Joh es auch auszudrücken liebt, des Zeugnisses 5_{24} 12_{38} I Joh 5_{10}. Näher umschrieben wird der G. an Christus als G. an seine göttliche Sendung und seine Herkunft vom Vater 11_{42} 17_{21} 16_{27}, an seine Gottessohnschaft und Messianität 6_{69} 11_{27} 20_{31}, an seine innigste Verbundenheit mit dem Vater 14_{10}f, an seine alles entscheidende Bedeutung 8_{24} 13_{19}. Kurz gesagt: der Inhalt umfaßt die ganze johanneische Theologie, in erster Linie seine Lehre von Christus 20_{31}. Wer diesen G.n annimmt, der ist des Heils gewiß. Er gewinnt nicht nur, er hat schon jetzt das ¶ewige Leben, das über den Tod triumphiert und ihm die zukünftige Auferstehung verbürgt. Er ist schon jetzt dem Gerichte entnommen 3_{15}f 5_{24} 6_{40} 11_{25}f 20_{31}. Noch stärker als von Paulus wird der schon gegenwärtige Besitz der Heilsgüter bei dem Glaubenden betont 6_{35}. Ein Sohn des Lichtes kann er in der Finsternis nicht bleiben $12_{36.46}$. Gesalbt mit dem heiligen Geist wird er auch für andere eine Quelle überströmenden Segens I Joh $2_{20.27}$ Ev Joh 7_{38}f. In den Wundern schaut er schon jetzt die Herrlichkeit Gottes 11_{40} und wird sogar noch größere Werke als selbst der Sohn tun 14_{12}. Außerhalb dieses G.s aber, d. h. der Kirche (¶Kirche: I. Im NT), gibt es kein Heil. Dieser kirchliche Standpunkt wird tatsächlich in Ausführungen wie 15_{1-16} 3_{3}ff $17_{9.20}$ vertreten, wenn auch das Wort Kirche fehlt. Von ihr ausdrücklich zu reden hielt den Verfasser, der ja alle Reden in das Leben Jesu verlegt, ein gewisses Taktgefühl ab. Mit besonderer Schroffheit macht der Evangelist diese kirchliche Betrachtungsweise, von der auch Apgsch 4_{12} Mrk 16_{16} Beispiele enthalten, gegenüber den Juden geltend. Die Juden können nicht glauben, weil sie Ehre bei den Menschen suchen 5_{44}, weil sie die Wahrheit nicht vertragen 8_{45}f, weil sie verblendet sind 12_{39}f und ihrem Wesen nach nicht zu den Erwählten gehören 10_{26}. Trotz zahlreicher Berührungen mit paulinischen Gedanken, die bis zu wörtlicher Uebereinstimmung gehn, ist jedoch ein bedeutsamer Unterschied nicht zu verkennen. Während Paulus eine tiefe psychologische Begründung der Notwendigkeit des G.s in der Sehnsucht des verzweifelten Sünders nach Erlösung bietet, ist es ähnlich wie in der Apgsch bei Johannes der ¶Schriftbeweis, der den Menschen zum G.n führen und nötigen soll. Auch hier spielt wieder das apologetisch-polemische Interesse gegenüber dem ungläubigen Judentum eine Rolle. Nicht anders geartete innere Erlebnisse, sondern verschiedene Theologien kämpfen mit einander. In engem Zusammenhange damit steht es, wenn der mystische Zug, der auch bei Joh nicht ganz fehlt, die persönliche, warme paulinische Färbung verloren hat, auch mit dem G.n in keiner näheren Beziehung steht. So erfährt die paulinische Lehre zwar auf der einen Seite durch Joh eine Vereinfachung und wird leichter verständlich, erleidet aber zugleich auf der anderen Seite eine Verflachung und Entleerung. Auch darin entfernt sich Joh von Paulus, daß neben dem G.n das Halten der Gebote Christi eine bedeutsame Stelle erhält 14_{21} 8_{31} I Joh $2_{4.6}$. Außerdem verfügt Joh über mehrere andere Ausdrücke für G.n, die zum Teil der Voraussetzung, daß Jesus und nicht etwa der Evangelist oder seine Kirche spricht, entsprungen sind. Wen der Vater zieht, wem es der Vater gegeben, wer vom Vater gelernt hat, kommt zu Jesus und folgt ihm $6_{37.44}$f $_{65}$ 8_{12} 10_{27}, hört nicht nur mit dem äußeren Ohr, sondern horcht innerlich auf Christus, nimmt ihn und seine Verkündigung an $8_{43.47}$ 9_{27} 5_{43} 13_{20} 3_{11} 12_{48}. Viel wichtiger aber als diese Wendungen

ist die Tatsache, daß neben dem G.n für unsern Verfasser das *Erkennen* entscheidende Bedeutung hat. Man könnte nach einigen Stellen wie 10$_{37}$ f geneigt sein, Erkennen für eine höhere Stufe des G.s zu halten. Das läßt sich aber nicht durchführen. G.n und Erkennen haben genau denselben Inhalt 6$_{69}$ I Joh 4$_{16}$, und selbst da, wo die Formulierungen abweichend sind, ist der Inhalt der gleiche 17$_{8}$. Immer handelt es sich um die Gottessohnschaft Christi, um seinen Ausgang vom Vater und seine Wesensgemeinschaft mit ihm 14$_{7-12}$. Daß aber für Joh G.n zugleich Erkennen bedeutet, ist das notwendige Ergebnis aus der späteren Entwicklung der Kirche. Im Kampfe mit den Ansprüchen und Verheißungen anderer Religionen und ihrer Kulte behauptete die christliche Kirche, wie es ähnlich schon Paulus korinthischem Dünkel gegenüber getan hatte I Kor 2$_{6}$ ff, daß sie im Besitze von Wissen, ja der tiefsten Weisheit und Erkenntnis (Gnosis) sei 3$_{11}$ 16$_{30}$. Es ist daher wohl zu verstehen, daß in der johanneischen Literatur der Begriff „Wahrheit" so häufig begegnet. Die christliche Kirche will aussprechen, daß sie allein wirklich im Besitze der Wahrheit sei. Grade hierin kommt die Ueberzeugung der Christen, die absolute Religion zu besitzen, zum siegesgewissen Ausdruck I Joh 5$_{2-5}$. Dabei vermeidet Joh den gefährlichen Abweg der meisten Gnostiker, sich in unfruchtbare Spekulationen zu verlieren. Die Wahrheit ist nicht nur ein theoretisches Vermögen, sondern sie will als christliche in die Tat umgesetzt sein. Der Gläubige tut die Wahrheit und kommt so zum Licht 3$_{21}$. — Mit der johanneischen Theologie ist noch einmal ein Höhepunkt in der Entwicklung des Urchristentums erreicht. In der Folgezeit verfestigen sich und erstarren die lebendigen Formen für Wesen und Inhalt des G.s mehr und mehr.

4. d) Das gilt selbst für die sogenannten *Pastoralbriefe* (¶ Paulusbriefe), die sonst, vielfach auch im Ausdruck, noch ein Nachwirken des paulinischen Geistes erkennen lassen. Schon das ist bezeichnend, daß der G. seine beherrschende Stellung eingebüßt hat. Neben ihm finden wir nicht nur den allgemeineren Ausdruck Frömmigkeit I Tim 3$_{16}$. Der Begriff tritt auch sehr oft im Bunde mit anderen, gleich bedeutsamen auf I Tim 4$_{12}$ 6$_{11}$ II Tim 2$_{22}$ 3$_{10}$ Titus 2$_{2}$. Unter ihnen steht die Liebe voran. Aehnlich hatte schon früher in einer Weise, die wir bei Paulus nie finden, der *Epheserbrief* von „Liebe mit G.n" gesprochen 6$_{23}$. Bei den Pastoralbriefen hängt das bedeutsame Hervortreten der Liebe neben dem G.n damit zusammen, daß vielfach die subjektive Seite des G.s verschwindet hinter der objektiven. G. ist das, was geglaubt wird I Tim 3$_{9}$ 4$_{6}$ Tit 1$_{1}$. Diese Fassung treffen wir auch schon Eph 4$_{5}$ Apgsch 6$_{7}$. Und zwar wird der Nachdruck darauf gelegt, daß solcher G. der rechte ist. Im Kampfe mit Irrgeistern, die eine falsche, gefährliche Lehre verkündigen, wird nachdrücklich der Wert der Orthodoxie betont I Tim 4$_{1}$ Tit 2$_{2}$. Verband man aber so mit G.n die Bedeutung einer theoretischen Ueberzeugung II Tim 3$_{8}$, so mußte als Ergänzung die praktische Erweisung in der Liebe hinzutreten, damit die Gefahr einer Veräußerlichung und Erstarrung der Frömmigkeit vermieden wurde II Tim 1$_{13}$. Aus diesem Grunde lesen wir so oft, wie hie und da auch sonst in der späteren Literatur Hebr 10$_{24}$ I Petr 2$_{12}$ Joh 10$_{32}$, von der Wichtigkeit „der guten Werke" I Tim 5$_{10}$ Tit 2$_{7}$.

4. e) Noch deutlicher als in den Pastoralbriefen und aus verwandten Gründen ist der Begriff des G.s als einer überlieferten Lehre ausgeprägt im *Judas-* und *II Petrus-Brief*. Hier empfängt der G. schon das Prädikat „heiligst" und bildet die feste, unverrückbare Grundlage, auf der sich die Christenheit aufbaut Judas $_{3.\ 20}$ II Petr 1$_{1}$.

4. f) Während wir in der ganzen bisher dargestellten Entwicklung immer wieder trotz wesentlicher Abweichungen und Ergänzungen auf Spuren paulinischer Einflüsse, auf Aneignung paulinischer Gedanken, wenn auch vielfach in recht abgeblaßter oder veräußerlichter Weise, stießen, haben wir nun zum Schlusse noch ein Zeugnis kurz zu würdigen, das sich in deutlichem Gegensatze zur paulinischen Auffassung des G.s bewegt, oder wenigstens Anschauungen bekämpft, die sich auf Paulus stützten. Das ist der *Jakobusbrief*. Man hätte nie bezweifeln sollen, daß er in seiner jetzigen Gestalt nur unter der Voraussetzung der vorangegangenen, durch Paulus bedingten Lehrentwicklung verstanden werden kann. Selbstverständlich wurde schon vor Paulus von G.n, Werken, Gerechtigkeit und Heil, auch über das Verhältnis von G.n und Werken, gesprochen. Aber er ist es gewesen, der in zugespitzter Form erklärte, daß nur der G., ohne Werke, Rechtfertigung und Heil erwirke. Dem gegenüber sagt Jak: der G. allein rechtfertigt nicht. Die Werke müssen mitwirken und ihn vollenden Röm 3$_{28}$ Gal 2$_{16}$ Jak 2$_{21}$ ff. Die beabsichtigte Polemik wird dadurch vollends außer Frage gestellt, daß Jak das Wort aus dem AT „es glaubte aber Abraham Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet", das sich für die paulinische Beweisführung vorzüglich eignete, in entgegengesetzter Richtung als Beweis für die Rechtfertigung aus Werken zu verwerten sucht. Und er weist hin auf die Tat der Opferung des Isaak. Die ganze Ausführung des Jak zeigt, daß sich der echte Paulus durch solche Polemik gar nicht getroffen fühlen konnte. Hat doch der Apostel selbst verlangt, daß der G. sich in der Liebe bewähren müsse Gal 5$_{6}$. Das Mißverständnis erklärt sich aus der Verschiedenheit der G.sbegriffe. Jak hält einen G. für möglich, der keine Werke hat, also keine sittliche Triebkraft besitzt. Selbst den Dämonen wird G. zugeschrieben, weil sie nämlich, wenn auch unter Schaudern, anerkennen, daß es *einen* Gott gibt 2$_{19}$. Sonst kommt der Ausdruck selten vor; in der üblichen abgeschliffenen Form 1$_{3}$, mit Beziehung auf den verherrlichten Herrn Jesus Christus 2$_{1}$ und als Voraussetzung des wirksamen Gebets, im Sinne des Vertrauens 1$_{6}$ 5$_{14.\ 15}$. Für Jak war das Christentum wieder ein Gesetz geworden, wenn auch ein herrlicheres, den Menschen nicht knechtendes. Christ wird man, indem man dieses Gesetz auf sich nimmt und erfüllt 1$_{21}$ ff 2$_{8}$ ff. Im Grunde genommen stehen Paulus und Jakobus nicht in einem unversöhnlichen Gegensatz. Jak kämpft offenbar gegen einen Ultrapaulinismus, auf den vielleicht auch Mtth 5$_{19}$ Bezug nimmt. Paulus selbst hat einen G.n ohne sittliche Früchte nicht anerkannt Gal 5$_{22}$ ff. Die Ausdrucksweisen beider Schriftsteller sind freilich sehr verschieden. Trotzdem ist auch Jak ein Zeuge für den gewaltigen Einfluß, den der große

Glaubensapostel ausgeübt hat, selbst wenn man ihn nur unvollkommen zu verstehen vermochte.

Als Literatur sind für wissenschaftliche Zwecke neben dem schwer verständlichen Buche von Adolf Schlatter: Der Glaube im NT, (1885) 1905[3] zu vergleichen die betreffenden Abschnitte in den Darstellungen der Religion des Urchristentums. Eine tüchtige, populär gehaltene Gesamtdarstellung fehlt. **Grafe.**

Glaube: III. Dogmatisch.

1. Der G. als das Ganze der christlichen Religiosität; — 2. Der G. im engeren Sinne als das Erkenntnismoment der Religion; — 3. Der Erkenntniswert des G.s; — 4. Die selbständige Dialektik des G.s; — 5. G.serkenntnis und wissenschaftliche Erkenntnis; — 6. Gläubige und wissenschaftliche Zeitalter.

1. Das Wort „G." gehört zu den vieldeutigsten und mißverständlichsten Worten des religiösen Sprachschatzes und der aus ihm hervorgegangenen theologischen Begriffsbildung. Im gewöhnlichen Sinne bedeutet es die Vorstellungswelt einer Religion, die von dem Frommen geglaubt, d. h. als gegenwärtige, vergangene oder kommende Wirklichkeit betrachtet wird. Dabei wird diese Vorstellungswelt um ihrer Bedeutung willen gerne unberührt und unverändert erhalten und auf unantastbare Autoritäten zurückgeführt, wie sie denn auch in der Tat ihren Ausgangspunkt meist von bestimmten mit besonderer Autorität betrachteten Punkten wie z. B. Offenbarungen, Inspirationen, Propheten, Kultlegenden, Priestertraditionen, Geheimüberlieferungen, Stiftungen nimmt. Daher kommen alle die gangbaren Auffassungen des G.s, wonach er ein Fürwahrhalten ist und dies Fürwahrhalten wesentlich auf Tradition, Autorität und Gemeinsamkeit der Ueberzeugungen gründet. — Allein daß sich damit der Sinn des Wortes nicht erschöpft, das zeigt nun doch auch derselbe populäre Sprachgebrauch, der unter G. und Gläubigkeit, G.skraft, G.szuversicht eine religiöse Gesamthaltung der Seele, eine willige Hingabe an Gott und ein Sicherfüllenlassen von Gott versteht; hier ist dann der G. einerlei mit der Religion selbst. Eine solche Bedeutung des Wortes und mit ihr ein religiöses Moment steckt auch im Verhalten gegen nicht direkt und eigentlich religiöse Objekte, man glaubt an das Vaterland, an die Menschheit, an einen Menschen, an sich selbst.

Man kann in der Tat zweifeln, ob es wohlgetan ist, beide Dinge mit demselben Worte zu bezeichnen, und ob man nicht besser unter G. bestimmt das Erkenntnismoment der Religion versteht, während man die Totalität der subjektiven Religiosität besser als „Frömmigkeit" bezeichnet. Die Frömmigkeit wäre dann der weitere Begriff, innerhalb dessen der G. das die Frömmigkeit mit bestimmende Erkenntnismoment wäre. Man kann weiter darauf hinweisen, daß der größte Teil der außerchristlichen Frömmigkeit diese Unterscheidung vollzieht und auch sprachlich festhält. Hier ist überall der G. als Erkenntnismoment der Mythos, zu dem die praktische Religion als Kultus und weiterhin als pietas oder Eusebie, als fromme, auf Gott achtende und auch sonst in allen Beziehungen das „Heilige" respektierende Gesinnung hinzukommt; oder es wird die spekulative Erkenntnis oder Gnosis von der praktischen Betätigung und Stimmung oder auch der Ethik unterschieden. — Gleichwohl aber hat es doch seinen tiefen und guten Sinn, wenn das Christentum (vor allem in der Sprache des Paulus und der Reformatoren) beides in eins zieht. Das bringt dann die besondere Eigentümlichkeit des Christentums zum Ausdruck, daß sein Mythos und seine Gnosis nur als Bewirker praktisch-religiöser und ethischer Gesinnung religiösen Wert haben, und daß seine Religiosität nicht auf Kult und Riten, sondern auf eine den Willen bestimmende Gotteserkenntnis oder vielmehr auf die in dieser Erkenntnis sich vollziehende innere Wesens- und Willenseinigung mit Gott gerichtet ist. Dabei ist dann diese Erkenntnis ganz von selbst auf das praktisch-religiös Bedeutsame gerichtet. Seine Frömmigkeit ist G., und sein G. ist Frömmigkeit. — Freilich kann man derartiges auch an der prophetischen Religion Israels, der Mutterreligion des Christentums, schon feststellen; auch der von beiden nicht bloß am Anfang vielfach beeinflußte Islam führt gelegentlich zu solchen Auffassungen; ja ein scharfes Auge wird Ansätze zu dieser Zusammenziehung auch sonst vielfach aus der inneren Dialektik des religiösen Gedankens hervorgehen sehen. Aber prinzipiell zu Grunde gelegt ist dieser Sachverhalt doch nur im Christentum, das in seinem rein persönlich-ethischen Gottesbegriff auch allein dazu die vollständige Nötigung enthält, freilich aber auch seinerseits in der wirklichen Geschichte diese Nötigung keineswegs streng festgehalten hat. Immerhin aber hat das Christentum in seinen klassischen Aeußerungen den G.n so rein aus allen Verstecken herausgezogen (wenn er sich in Beziehungen, die nicht unmittelbar auf Gott gehen, zu verstecken suchte) und die ganze Religiosität in Denken und Kultus so rein auf die Gewinnung und Behauptung eines G.sverhältnisses zu dem allein religiösen Objekt, dem heiligen Gnadenwillen Gottes, gesammelt, daß in ihm G. und Frömmigkeit, Erkenntnis und Herzensstellung, Kultus und persönliche Wesenshingabe, Gnosis und Ethik prinzipiell zusammenfallen und eines das andere bedingt und beweist. Die Sonderart des Christentums unter den Religionen kommt darin zum Ausdruck, der Durchbruch der reinen ethischen Religiosität; es kennt nur eine Erkenntnis, die praktischen religiös-ethischen Wert hat und die an diesem Werte sich bezeugt, und es kennt nur eine Praxis, die aus reiner Gotteserkenntnis hervorgeht. Nicht die Buntheit eines interessanten, weithin wuchernden und in Wissenschaft übergehenden Mythos, auch nicht die autoritative Gewalt von Kirchendogmen, sondern ein möglichst einfacher, das praktische Erlebnis der Erhebung zu Gott ausdrückender und auf innere Selbstgewißheit zurückführender Gedanke stellt sich als sein immer wieder durchbrechender Kern dar. — So ist für die Analyse des G.s diese praktische Bedingtheit und Wirkung des G.s, diese innere Einheit von G. und Frömmigkeit, nie außer acht zu lassen, und vor allem für das Christentum die innigste Verschmelzung beider hervorzuheben. Aber trotzdem wird die Analyse selbst den G.n als das diesen Zusammenhang beherrschende Erkenntnismoment wenigstens begrifflich aussondern müssen und auch für das Christentum den G.n als das Erkenntnismoment der Frömmigkeit bezeichnen müssen. Es ist ein Vertrauen

und Hingeben, aber eben doch an eine in Gedanken gefaßte Realität. Es ist ein Leben und Wirken aber eben doch auf Grund eines Gedankens. Jedenfalls ist das im Protestantismus so, der eben deshalb den G.n als das Zentrum des Christentums, als praktische Gotteserkenntnis und als Quelle aller ethisch-religiösen Triebkräfte und Ideale bezeichnet. Während der ¶Katholizismus den G.n als Fürwahrhalten und das praktische kirchlich-sakramentale ethische Verhalten trennt, zieht der ¶ Protestantismus im G.n die ganze christliche Religion zusammen. Das ist dann auch die endgültige Herausstellung des Christentums als Geistesreligion (¶Wesen des Christentums). Immerhin aber bleibt auch dann noch die wenigstens begrifflich notwendige Sonderung des G.s im engeren Sinne von dem Ganzen der Frömmigkeit. Und diese besondere Natur des G.sgedankens im engeren Sinne gilt es psychologisch zu analysieren.

2. Wie alle Religion unter dem Eindruck der religiösen Abhängigkeit des Menschen von den göttlichen Mächten und unter unwillkürlicher Verkürzung des menschlichen Anteils an der Bildung der G.sgedanken ihre Religiosität und ihren G.n als etwas von Gott Gewirktes und Gestiftetes betrachtet, so betrachten die höchsten und umfassendsten Religionsstufen und unter ihnen ganz besonders das Christentum diese Gotteswirkung und Stiftung nicht als etwas in jedem Individuum spontan Neu-Erfolgendes, sondern als etwas in der Grundlegung allen Individuen gemeinsam Gegebenes und zur Aneignung bestimmtes. Je reicher und stärker der religiöse Ideengehalt und die Fülle der praktischen Antriebe werden, um so mehr geht die Tätigkeit des Individuums im Aneignen und Nachleben auf und um so geringere Spontaneität verbleibt ihr. So haftet auf dieser Stufe auch das Erkenntnismoment an der Aneignung des für alle gemeinsam und grundlegend Gegebenen. Als solches geht es zurück auf die Offenbarung, und ist es in erster Linie G. an die grundlegende Offenbarung. — Aber das bedeutet nun nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Ueberlieferung und der überlieferten Lehre. Vielmehr, da die Offenbarung selbst nichts anderes ist als eine gesteigerte, das Durchschnittsmaß überragende und ihre Kraft ausstrahlende Gläubigkeit, so ist mit dem bloßen Anschluß an die Offenbarung der G. als Erkenntnisweise noch keineswegs verstanden. Vielmehr ist er nun selbst erst an dieser Offenbarung als heroischer und grundlegender Gläubigkeit zu analysieren. — Die ¶ Offenbarung ist die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die sich als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt. Aber ein solches neues oder überwiegend neues Ganzes stellt sich für den Offenbarungsträger selbst in einer Fülle neuer Gesichte und Vorstellungen über Gott, Welt und Mensch und über die göttlichen Ziele mit beiden dar. In diesen Vorstellungen ist völlig naiv die Phantasie tätig, die dem intuitiv erfaßten religiösen Lebensganzen einen naiv künstlerischen, Altes und Neues vereinigenden Ausdruck gibt. Es ist die Produktion des Mythos, der zu jeder Religion gehört, und der bei einer solchen rein persönlich-geistig-ethischen Religion sich als die Vorstellungsverkörperung Gottes und seiner Ziele mit Welt und Menschen sowie als Bild von der besonderen Sendung des Offenbarungsträgers darstellt. Es ist eine höhere Stufe des Mythos, auf der er wesentlich nur dem ethisch-religiösen Gedanken Ausdruck verleiht. Man könnte dafür auch das Wort „Symbol" gebrauchen, darf aber dann nicht vergessen, daß für den produktiven Genius selbst sein Mythos in der Hauptsache naiv geschaute Wirklichkeit ist, daß die Bezeichnung als „Symbol" erst einer den Mythos kritisch betrachtenden wissenschaftlichen Denkweise angehört. — So gehören der Heros und der Mythos zur spezifischen Erkenntnisweise des G.s dieser Religionsstufe, der Heros als Zentrum neu ausstrahlender religiöser Kräfte und der Mythos als der in erster Linie von dem Heros selbst geformte Vorstellungsausdruck für das in ihm lebende religiöse Ganze. Der vertrauensvolle und hingebende Anschluß an das in dem Heros erschienene religiöse Ganze ist dann der G. an ihn selbst und an die in ihm gegebene religiöse Idee. Er stellt sich dar als religiöse Verehrung des Heros und Uebernahme seiner religiösen Vorstellungswelt, durch deren Vermittelung seine Religiosität übertragen wird. — Dazu fügt dann weiterhin das religiöse Leben und Denken der Gläubigen eine stets wachsende, Altes zurückdrängende und Neues betonende Vorstellungsbildung, vor allem eine religiöse Verherrlichung des Offenbarungsträgers selbst, dessen Person und Autorität ja zunächst das einzige einigende Band, der Grund des Zusammentritts zu einer neuen Religionsgemeinschaft ist. Aus ihrer Verherrlichung und deren Begründung entsteht die neue G.slehre, aus der Beziehung auf sie der neue Kult. Das in ihr enthaltene und durch sie anschauliche neue religiöse Lebensganze wirkt mit alledem dann ganz von selbst, und, indem es hiermit gesichert wird, bedarf es nur nebenher besonderer Formulierung und Begründung, bis dann auch dieser praktisch-kultische Keim des Dogmas zum Gegenstand der Darlegung, Begründung und Erweiterung wird. Eine wesentlich auf die ethisch-persönlichen Lebenswerte und auf die Beziehung Gottes zu ihnen ausgehende Religion braucht zunächst nicht mehr als den G.n an die Person des Heros, in dem der Anschluß an die in ihm verkörperte Erkenntniswelt von selbst gegeben ist; und auch bei allen späteren Wandelungen ist doch die Beziehung auf den Heros und die in ihm gegebene grundlegende Vorstellungswelt dasjenige, worin der G. seine Identität mit sich behauptet. — So ist der G. eine von dem geschichtlich-persönlichen Eindrucke ausgehende mythisch-symbolisch-praktische, eigenartig religiöse Denk- und Erkenntnisweise, die an den Mythos glaubt um der von ihm übermittelten praktisch-religiösen Kräfte willen, und die diese Kräfte nur auszusprechen, zu vergegenständlichen und mitzuteilen weiß durch den Mythos. Dabei wird bald mehr das mythische Ausdrucksmittel betont und bald mehr der praktisch-religiöse Gehalt, bald mehr das erste bis zur Ertötung des zweiten verhärtet, bald mehr der zweite bis zur Auflösung des ersten verflüssigt. Geboren werden die Anfänge solchen G.s nur bei naiven Menschen und bei naiven

Volksschichten, befestigt wird er durch Autorität und Ueberlieferung. Wo er aber aus den Breiten des naiven populären Lebens, in denen allein er entsteht und die erste Form gewinnt, emporsteigt in die Sphären wissenschaftlicher Bildung, da wird er dann wissenschaftlich bekämpft und wissenschaftlich verteidigt, und so wird dann aus dem G.n und der Massenüberzeugung die Theologie als Verbindung des naiven religiösen Mythos mit den allgemeinen Begriffen der Wissenschaft. Hierbei faßt die Theologie zunächst den G.n als das, was er im bisherigen Medium geworden ist, als ein autoritatives, übernatürlich bezeugtes und mitgeteiltes Wissen, und vereinbart dies übernatürliche Wissen, soweit als möglich, mit dem geltenden natürlichen oder wissenschaftlichen Wissen; sie wird rationalistisch, wo sie diese Vereinerleiung restlos vollziehen zu können glaubt, und supranaturalistisch, wo sie einen Rest als dem natürlichen begrifflichen Wissen unzugänglich anerkennt. In diesen Kämpfen reagiert dann aber immer wieder die praktisch-religiöse Natur des G.s, der es nicht auf das Wissen, sondern auf den dadurch vermittelten ethisch-religiösen Lebensgehalt ankommt, und die daher den G.n immer stärker vom eigentlichen Wissen als besondere religiöse Erkenntnisweise trennt. So kommt es schließlich zu einer psychologischen Analyse des G.s, in der der hier beschriebene mythisch-symbolisch-praktische Charakter des G.s als seine besondere psychologische Natur erkannt und damit sein wesentlicher Unterschied vom eigentlichen Wissen als der allgemeinbegrifflichen Verarbeitung der Erfahrung zu beweisbar gültigen Erkenntnissen, oder als der Bildung einer abstrakt begrifflichen Deduktion des Wirklichen aus einem allgemeinsten Grundprinzip herausgestellt wird. — Es kommt eben damit dann auch zu einer Schematisierung der historisch-psychologischen Bildung und Entwickelung des G.s, wie sie mit der bisherigen Darstellung gegeben ist. Die G.sreligionen heben sich von den überwiegend kultischen und mythisch-welterklärenden ab durch die Bedeutung des religiösen Heros und die Kristallisierung ihres Mythos um die in diesen Persönlichkeiten erschlossenen praktischen ethisch-religiösen Werte. Es gilt das in erster Linie vom Christentum im Ganzen und von den einzelnen in seiner Mitte sich bildenden Sonderkreisen, seinen Heiligen und Reformatoren. Aber es gilt auch vom Mosaismus und Prophetismus, auch vom Islam, und wird in den Ansätzen bei allen Bildungen religiöser Kreise nachweisbar sein, die wesentlich die Religion auf eine Innerlichkeit persönlichen Lebens hinauszuführen streben. Auch wo sie dabei stark in philosophische Betrachtungen hinübergreifen, wird ihre religiöse Kraft gerade immer an dem mythischen und persönlichen Gehalte hängen, wie dies der Platonismus deutlich zeigte. Immerhin aber hebt sich aus alledem das Christentum charakteristisch heraus als eigentlichste G.sreligion.

3. Alles hängt daran, ob der so psychologisch anschaulich gemachte G. auch einen eigenartigen und selbständigen Erkenntniswert hat. Das wird bestritten von den Positivisten, die diese Analyse anerkennen, aber ebendeshalb in ihm nur einen Nachhall der unsachlichen, von menschlichen Wünschen und unwillkürlicher Poesie hervorgebrachten primitiven Phantasietätigkeit sehen; wie diese Phantasie aus allen andern Erkenntnissen vertrieben sei, so sei sie auch aus ihrem letzten Schlupfwinkel, der Religion, zu vertreiben und rein der Dichtung zu übergeben, womit dann jeder Erkenntniswert des G.s und der Religion überhaupt erledigt wäre. Es wird auch bestritten von den spekulativ-rationalistischen Religionsphilosophen, die eine wahre Erkenntnis gewährende Religion nur in einem rationell notwendigen und gültigen Begriff von Einheit und Wesen der Welt anerkennen können und dem Mythos der Volksreligion nur soweit Wahrheit zugestehen, als er von glücklichem Instinkt getrieben dieser Idee nahe kommt, was in Wahrheit auf die Erledigung der geschichtlich positiven Religion zu Gunsten einer allgemeinbegrifflichen hinauskommt. — Gegen die ersten ist zu erwidern, daß in der psychologischen Unzerstörbarkeit der Religion auch in der Tat ein rationaler apriorischer Gültigkeitszwang zum Ausdruck kommt, den das religiöse Gefühl als Verpflichtung empfindet und der sich nicht in bloße Gewöhnung und Anzüchtung auflösen läßt, daß aber dann, wenn die innere Macht und Notwendigkeit des religiösen Lebens nicht zu bestreiten und nicht zu beseitigen ist, auch der es verkörpernden Phantasie ein Wahrheitsmoment zukommen muß, wie denn überhaupt der Positivismus den Erkenntniswert der Phantasie unterschätzt. — Gegen die zweiten ist zu erwidern: daß bei der Unerkennbarkeit der letzten Gründe und des Weltzusammenhangs durch allgemeine Begriffe jeder angebliche rationelle Begriff von Gott und Welt in Wahrheit selbst ein der Religion entlehntes und starke mythische Elemente zurückbehaltendes Phantasiebild sei; daß daher die Anerkennung der Religion auch immer die Anerkennung der G.s-Phantasie oder des Mythos als eines spezifischen Erkenntnisweges sei; daß die apriorische Rationalität und Gültigkeit der Religion nicht in einem in ihr enthaltenen allgemeinsten Weltbegriff, sondern nur in dem der Religion mit Logik, Ethos und Kunst formal gemeinsamen, inneren Notwendigkeitsgefühl beruhe, und daß solche religiöse Mächte und Vorstellungswelten daher nichts Abstrakt-Allgemeines, sondern von starken Erregungszentren ausgehende konkrete Lebensmächte seien; und diese Mächte streben erst in der Auseinandersetzung der verschiedenen geschichtlichen Religionen und in der Ausgleichung mit den außerreligiösen Werten nach allgemeingültiger Gestalt, ohne diese bei der Kompliziertheit und Unfertigkeit der menschlichen Dinge je voll erreichen zu können. — Die G.serkenntnis hat eine eigene, auf ihre praktische Unentbehrlichkeit und auf ein inneres Verpflichtungsgefühl begründete Gewißheit und bezieht sich auf das Ganze einer durch Tat und Willen wesentlich zu ergreifenden seelischen Gesamtkraft, die bei der religiösen Unkräftigkeit der großen Masse der Menschen von starken religiösen Individuen ausstrahlt. Andrerseits ist diese G.serkenntnis, sofern sie sich auf das Uebersinnliche und wissenschaftlich-exakt überhaupt nicht Erfaßbare bezieht und ihrerseits selbst der Wissenschaft den Gedanken absoluter Wirklichkeiten, Wahrheiten und Werte erst gibt, keine wissenschaftliche Erkenntnis, sondern in ihrem Grundgehalt eine spezifisch religiöse und

in ihren Vorstellungselementen eine künstlerisch-symbolische. Der Erkenntniswert des G.s liegt in der praktischen Bewältigung des Lebensrätsels durch Erfassung einer praktisch sich bezeugenden erlösenden Macht der Gottesgemeinschaft; aber diese Erkenntnis vermag sich nur auszudrücken in mythisch-poetisch-symbolischen Formen, die noch so sehr wissenschaftlich gereinigt werden können, die aber auch in der höchsten Sublimierung immer Mythos bleiben und nie zur Erkenntnis aus allgemeinen Begriffen werden. Die Theologie bleibt daher auch immer ihrem Wesen nach eine Verbindung von Wissenschaft und Mythos; und, wenn sie das nicht mehr in der alten Weise einer Nebeneinanderstellung des „übernatürlich" geoffenbarten Wissens und einer „natürlichen" Erkenntnis tut, so muß sie es in der neuen Weise einer Sicherstellung der auf die letzte religiöse Wahrheit gehenden praktisch-symbolischen Erkenntnisweise neben den auf die Erfahrung gehenden exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisweisen tun. Das aber geschieht durch Psychologie und Erkenntnistheorie, welche letztere immer ein Moment der Metaphysik in sich enthält. Die Grundlage für die Anerkennung eines selbständigen Erkenntniswertes des G.s ist eine Erkenntnistheorie des G.s, die nicht auf in der Religion enthaltene allgemeine Begriffe, sondern auf eine in ihr vermittelte Realitätsbeziehung ausgeht und die verschiedenen G.sweisen nach der erreichten Konsequenz und der erstrebten Umfassung der Gesamtwerte des Lebens abstuft.

4. Als ein eigenes Erkenntnisprinzip bekundet sich die G.serkenntnis auch dadurch, daß sie ein selbständiges Gesetz ihrer Bewegung in sich trägt und weder in einfacher Abhängigkeit von der intellektuell-wissenschaftlichen noch von der ethisch-rechtlichen oder gar wirtschaftlich-sozialen Bewegung verläuft, was man alles jeweils behauptet hat. Zwar bestehen nach allen diesen Seiten in der Tat Abhängigkeiten, aber die Abhängigkeiten sind gegenseitig, und es ist in jedem einzelnen Fall stets erst zu untersuchen, von wo die überwiegende Abhängigkeit ausgeht. Das weist bereits auf selbständige Bewegungsgesetze der G.serkenntnis hin. Die genauere Analyse hat diese Bewegungsgesetze, die in ihnen begründete Hervorbringung von Gegensätzen und Trennungen und die Ueberwindungen und Einigungen dieser Gegensätze als spezifisch-religiöse und immer mythisch bleibende Bildungen zu zeigen. Die Reduktion der Dialektik der religiösen Idee auf die in Analyse und Synthese sich bewegende wissenschaftlich-theologische Tätigkeit, wie sie Hegel annahm, ist eine Verdunkelung des Wesens beider. Die G.serkenntnis trägt schon allein in sich selber bewußt und unbewußt die Dialektik der religiösen Ideenbildung. Sie drängt auf eine Vereinheitlichung des Göttlichen aus eigenem Triebe und stellt damit das Göttliche stets zugleich in Unterschied von der Welt, womit dann aber der Mensch wieder als religiös auf Gott bezogen doch von Gott und Welt zugleich unterschieden wird. Die Wiederherstellung der inneren Einheit dieser drei getrennten Lebensgrößen und die Gewinnung einer Erhöhung des Lebens ins Absolute durch diese Vereinigung macht die Dialektik des religiösen Gedankens aus. So arbeitet das religiös-mythische Denken in der Richtung auf die Einheit Gottes, die Ganzheit der Welt, den religiösen Wert des Menschen und auf Zusammenfassung alles dessen in Erlösungsideen. Und es ergeben sich dann dabei die beiden Haupttypen einer pantheistisch-antipersonalistischen Erlösung und einer theistisch-personalistischen Erlösung, zwischen denen in der Gegenwart die Hauptentscheidung zu treffen ist. Das letztere ist die christlich-religiöse Idee, die den Sinn des christlichen Mythos bildet. Die Entscheidung zwischen beiden ist eine persönlich-religiöse und bekenntnismäßige, je nachdem man eben hier oder dort das religiöse Leben als tiefer, voller und reicher entwickelt empfindet.

5. Damit bleibt aber auch allerdings eine Einwirkung der wissenschaftlichen Erkenntnis auf die G.serkenntnis, und es ist die Frage, welcher Art diese Einwirkung ist. Hiervon ist die erste und nächste Sphäre wissenschaftlicher Einwirkung mit dem Bisherigen schon beschrieben. Sie besteht darin, daß der G. selbst zum Gegenstand einer psychologisch-erkenntnistheoretischen Selbstbesinnung gemacht wird, und daß die verschiedenen G.sweisen gegeneinander geschichtsphilosophisch abgestuft werden. Das Nähere gehört hier der Erkenntnistheorie und Geschichtsphilosophie an. — Aber auch wenn hierbei die Höchstgeltung der christlichen G.sweise sich ergibt, so bleiben doch die Einwirkungen der exakt-wissenschaftlichen Erkenntnisse und des sich darauf aufbauenden wissenschaftlichen Weltbildes auf die Vorstellungswelt des G.s. Diese Einwirkung wird eine doppelte sein. Einmal wird der G. seinen Mythos beständig dem wissenschaftlichen Weltbild anpassen und dabei beseitigen oder umdeuten, was diesem wesentlich widerspricht. Das geht freilich nur bis zu gewissen Grenzen; wenn der Mythos hierbei überhaupt total aufgelöst wird, dann wird eben damit auch die in ihm verkörperte religiöse Substanz sich auflösen; das ist dann der Uebergang zu Neubildungen der Religion. Andrerseits wird der G. das neue Weltbild innerlich verarbeiten und aus ihm neue religiöse Motive mit entsprechenden neuen mythischen Verkörperungen aufnehmen, wie das die Mehrzahl der Welten, die Unendlichkeit des Weltprozesses, der Zusammenhang der Lebewesen usw. auch tatsächlich mit sich gebracht haben. Auch das geht nur bis zu einer gewissen Grenze; wenn der G. von neuen G.smotiven und Mythen völlig überwuchert wird, dann ist er auf diesem Wege erstickt und auch so die Lage frei geworden für völlige Neubildungen. — Diese Auseinandersetzung ist die eigentlichste Aufgabe der heutigen G.slehre. Ob dabei der christliche G. etwa einerseits aufgelöst oder andrerseits von neuen G.smotiven verwandelt sei, das zu entscheiden ist das Gegenwartsproblem der Theologie. Dieses kann hier nicht gelöst werden. Hier muß es genügen, die Ueberzeugung auszusprechen, daß die religiöse Grundkraft des Christentums — der G. an die Vereinigung mit Gott zur gotterfüllten, Sünde und Weltleid in der Gnadengewißheit überwindenden Persönlichkeit und Persönlichkeitsgemeinschaft — in alledem völlig unerschüttert und wirkungskräftig erhalten geblieben ist. — Neben dieser Beeinflussung des G.s durch die Wissenschaft bleibt dann aber auch ebenso wichtig anzuerkennen die umgekehrte Beeinflussung der Wissenschaft durch den G.n. Einmal ist jede Ueberzeugung von geltenden letzten Wahrheiten, jede Ueberzeugung von dem Bestand einer unbedingten letzten gültigen nur etwa dem Men-

schen nicht voll erreichbaren Wahrheit und jede Ueberzeugung von letzten unbedingten gelten sollenden Werten der Wirklichkeit, denen das menschliche Suchen sich annähert, ein G., dessen religiöse Natur sich dem Denker oft verbirgt, der aber darum doch religiöser Natur ist. Insofern reicht der G. sogar bis in die Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften, die an sich von ihm völlig unabhängig sind und eigenen Gesetzen folgen. Ein solcher G. ist eine auf Wahrheit und Gültigkeit und damit auf das Absolute gerichtete seelische Gesamthaltung, die, sobald sie sich selbst über sich ausspricht, auch die mythische Form nicht völlig umgehen kann. — Aber neben dieser indirekten steht auch noch eine direkte Wirkung des G.s auf die Wissenschaft überall da, wo diese von den exakten Erfahrungswissenschaften aufsteigt zu Gesamtbildern der Welt, des Weltwirkens und des Weltwertes. Die hierfür entscheidenden Positionen sind immer G.spositionen, seelische Gesamthaltungen gegen das Ganze des Daseins, die sich auch immer in irgend einer Weise mythisch-künstlerisch aussprechen, sei es nun, daß sie von einer der geschichtlichen Religionen beeinflußt sind, sei es, daß sie eigenen spontanen religiösen Stellungnahmen entspringen oder daß sie sich ihren religiösen Charakter überhaupt zu verbergen suchen. Die Meinung, in solchen Fällen eine rein wissenschaftliche Position einzunehmen, ist dann stets eine Selbsttäuschung oder bedeutet nur den Gegensatz gegen eine herrschende Religion, gegen die man sich auf die Autorität der Wissenschaft beruft. So enthält das moderne Denken vielfach Konkurrenzreligionen gegen das Christentum oder Religionssurrogate (¶ Ersatzreligionen), die sich als wissenschaftlich besser gestützt oder mit der Wissenschaft verträglicher erscheinen mögen, die aber in ihrem Kerne doch auch G. und Mythos sind. Es ist eben G. und Wissen weder zur Deckung zu bringen noch reinlich zu scheiden, sondern mythisch-religiöse und wissenschaftlich-begriffliche Erkenntnis durchdringen, bekämpfen und suchen sich beständig in einem unablässigen und doch nie zum Ziel kommenden Streben nach Ausgleichung. Es gibt keine einfache Formel für ihr Verhältnis, und G. wie Wissen sind im irdischen Leben stets gleich unfertig. Die Gottes- oder Weltidee aber, aus der beide abgeleitet und in der beide mit einander vereinigt werden könnten, das wissenschaftliche System des Universums, ist in alle Ewigkeit unmöglich. Alle es suchende Philosophie ist der Saul, der auszieht, eine Eselin zu suchen und dabei das Königreich des Kritizismus findet.

6. Ein solches Gleichgewicht des G.s und des Wissens ist bei der Seltenheit gleich starker Veranlagung und Interessiertheit für beide Seiten, bei der Ungunst der Umstände für eine solche vielseitige Durchbildung und bei der Dämpfung der Energie des Handelns durch solche komplizierte Bildung immer nur etwas verhältnismäßig Seltenes, Individuelles und Persönliches. Wenigstens ist das bisher immer so gewesen und wird vermutlich bei der ganzen nie fertigen und immer in ihren Voraussetzungen sich verändernden Aufgabe so bleiben. Darin ist aber die Folge begründet, daß die Massenüberzeugungen immer einseitig mehr nach der einen oder andern Seite neigen. Darin sind dann weiter große Unterschiede in den Zeitaltern und den Gruppen der geistigen Kultur begründet. Sie werden als Masse immer entweder mehr zum mythisch-gläubigen oder zum wissenschaftlich-beweisenden Denken neigen. — Die daraus sich ergebenden Unterschiede für die Gesamthaltung liegen auf der Hand: die wissenschaftliche Haltung neigt zur Kritik und zum rationalen Aufbau aller Gebilde aus menschlicher Aktivität und Einsicht, die gläubige Haltung neigt zur Hingabe an das dem Menschen Uebergeordnete und zur Produktion aus großen allgemeinen historischen Kräften heraus. Beides hat seine Lichtseiten und seine Schattenseiten: im ersten Fall herrscht die schöpferische Freiheit und Beweglichkeit des experimentierenden Geistes und werden allgemein beweisbare und mitteilbare Kulturgrundlagen gewonnen, im zweiten herrscht die tragende Kraft eines starken Gemeinbewußtseins und die naive Frische des Schöpfens aus übermenschlichen und darum festen und unverbrauchbaren Kräften; andrerseits führt das erste leicht zuletzt in Ueberkritik und Zersetzung und das zweite zur Kritiklosigkeit, Unfreiheit und Intoleranz. — Immerhin aber sind solche Perioden und Gruppen nicht total, sondern nur durch Gegensätze des Ueberwiegens geschieden. Die wissenschaftliche Kultur zehrt von alten G.sgrundlagen und führt den G.n und Mythos oft nur in vermeintlich wissenschaftliche Form über, um dann von ihm unter dieser veränderten Form zu leben wie bisher. Die gläubige Kultur hat für alle nicht direkt den G.n betreffenden Bedürfnisse auch ihrerseits die wissenschaftlichen Kräfte und Methoden und pflegt auch vom G.n aus ein eigentümlich umfassendes spekulatives Denken. Und auf beiden Gebieten fehlt es nicht an Durchdringungen von beidem: die Unterschiede sind fließende. Die hellenische Kultur ist auf ihrer Höhe eine überwiegend wissenschaftlich-künstlerische und die Mutter aller freien wissenschaftlichen Kultur, aber sie hat zugleich doch auch eine Fülle nicht bloß des poetischen, sondern auch des eigentlich religiösen Mythos. Der sog. Orientalismus oder die Völker des Orients prägen vor allem den G.n aus, aber sie sind die Vorläufer und Unterlage der Griechen in aller Kultur und entwickeln mit ihm eine reiche, mannigfaltige Spekulation und Religionsphilosophie. Auch im einzelnen Kreise selbst fehlen die Uebergänge nicht. Das alte Griechentum ist gläubig wie alle alten Völker, das gereifte, politisch sich auflösende Griechentum ist die verwegenste freie Reflexionskultur, und die Spätantike wendet sich zurück zu einer seltsamen Mischung von Wissenschaft und G.smythos, mit der sie einmündet in das alledem erst das feste Zentrum gebende Christentum. — So ist es nicht verwunderlich, daß auch innerhalb der christlichen Völkerwelt dieser Wechsel stattfindet, obwohl sein G.smythos von Anfang an durch Einfachheit und ethisch-persönliche Grundrichtung an sich die Idee des G.s auf eine höhere Stufe der Klarheit und Innerlichkeit, der Unterscheidung vom Wissen, hebt. Aber auch hier haben wir zunächst die große vom G.smythos beherrschte Kultur der katholischen Kirche vor uns, auf die nach allerhand kirchlichen Krisen und Spaltungen die moderne Welt der wissenschaftlichen Kultur folgt. Aber dieser Gegensatz, der von Positivisten und Rationalisten so oft als ein absoluter geschildert wird, ist auch hier nur ein relativer, und die Rückkehr des Pendelschlags zur Gläubigkeit ist auch

hier nicht ausgeschlossen, wie das ja auch immer wieder stattgefunden hat. Die Restauration, die der Aufklärung und Revolution gefolgt ist, ist nicht nur ein Rückfall, sondern eine völlig natürliche Reaktion des G.s gegen den reinen Rationalismus und gegen die Stimmung der bloßen Kritik; bei solchen Pendelbewegungen wird es in unserer Welt immer bleiben, so lange sie dauert. — Nur freilich bedeutet die moderne Welt für den G.n und den Mythos mit seiner kirchlichen Grundlage und seinen alten Weltanschauungselementen eine schwere Krisis und Erschütterung der Gemeinsamkeit und Einheitlichkeit des G.s. In der damit eingetretenen allgemeinen Verwirrung muß sich jeder selbst seinen G.n und seinen Ausgleich mit dem bunten Wissen suchen. Da ist es nun eine große Hilfe für ihn, den christlichen G.n und Mythos in seiner praktischen religiös-ethischen Bedingtheit zu erkennen, den Unterschied des G.s und des Wissens in der psychologischen und erkenntnistheoretischen Analyse beider sich klar zu machen. Der Satz, daß der G. nur soviel wert ist, als er an persönlicher, eigener innerer Kraft religiösen und ethischen Lebens erzeugen kann, und daß umgekehrt dieses Leben sich frei nach eigenem Gewissen den Mythos zu diesem Zweck formen und fortbilden dürfe, daß der G. eine Herzensstellung zu Gott und die Vorstellung von Gott nur ein symbolischer Ausdruck zur Erweckung dieser Herzensstellung ist, dieser in seiner ersten Hälfte protestantische und in seiner zweiten Hälfte moderne Satz kann hier dazu dienen, den Ausweg aus den Wirren zu finden, zunächst für die eigene Person, und dann hoffentlich für wachsende weitere Kreise. Je reiner der Begriff des G.s sich psychologisch und erkenntnistheoretisch auf sich selbst besinnt, um so leichter wird die Einigung im „rein Religiösen", wo alle G.sgedanken nur Ausdruck und Mittel einer religiösen Wesensstellung zu Gott, Welt und Mensch sind; wo zwar der Mythos nicht verschwunden ist und nicht verschwinden kann, aber doch rein zum Mittel und Ausdruck der religiösen Grundstellung der gesamten Person geworden ist. Die Konflikte hören auch dann nicht auf, aber ihre Reibungsfläche ist vermindert und das Nebeneinanderstehen verschiedener Formen des Mythos ist erleichtert, wo aller Mythos nur dem Herzensglauben dient und aller Mythos sich als Mythos weiß. — ¶ Offenbarung, dogmatisch, ¶ Glaube: IV. G. und Geschichte.

E. Troeltsch: Die Selbständigkeit der Religion (ZThK 1894/95); — Ders.: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, 1905; — Ders.: Absolutheit des Christentums und Religionsgeschichte, 1901; — Ders.: Soziallehren der christlichen Kirchen, 1910; — W. Wundt: Völkerpsychologie, Bd. II, 1905 ff; — Georg Simmel: Die Religion (Die Gesellschaft, hrsg. von Buber, Bd. II), 1908; — H. Siebeck: Religionsphilosophie, 1893; — Schleiermacher: Reden über die Religion, hrsg. von Pünjer, 1879; — W. Herrmann: Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879; — Ders.: Verkehr des Christen mit Gott, 1908[5]; — G. Wehrung: Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, 1907. Troeltsch.

Glaube: IV. Glaube und Geschichte.

1. Die Geschichtsbeziehungen des christlichen G.s; — 2. Die Bedenken gegen solche geschichtliche Beziehungen; — 3. Dauerndes Recht der Geschichtsbeziehungen des christlichen G.s; — 4. Die Geschichtsbeziehungen im christlichen G. der Gegenwart.

1. Ein besonders schwieriges Problem des heutigen religiösen Denkens ist die Beziehung des G.s auf geschichtliche Dinge. Man versteht und empfindet die Religion als Gegenwartsreligion, als im inneren Erlebnis gegenwärtig sich kund tuende Gewißheit von Gott und der ewigen Welt, aber man fühlt große Schwierigkeiten darin, daß dieses Innenwerden Gottes an die Vermittelung geschichtlicher Persönlichkeiten und Kräfte gebunden bleiben und eine religiöse Würdigung geschichtlicher Dinge in sich schließen soll. In dem so gestellten Problem ist jedenfalls die erste Frage, welches die behaupteten Geschichtsbeziehungen sind, und welchen inneren Zusammenhang mit dem Wesentlichen des christlichen G.s sie sich geben. Es sind von rein religionspsychologischem Standpunkt aus folgende:

a) Der G. ist nur G. an einen konkreten Gedankeninhalt, und dieser konkrete Gedankeninhalt entstammt niemals bloß dem einzelnen Subjekt, sondern ist, je reicher und stärker er ist, um so mehr das gemeinschaftliche Werk großer Bildungsepochen und ganzer Generationen, oder bei deren Grundlegung das Werk überragender Persönlichkeiten. Dabei hat der G. dann das Bedürfnis, sich diese ganze Gedankenwelt in ihrem Ausgangspunkt und in einem Urbild zu sammeln und zu verkörpern, um sich daran stets neu berichtigen und beleben zu können. Dieses Urbild ist ganz naturgemäß die grundlegende Propheten- und Offenbarungspersönlichkeit. Dazu kommt weiter, daß der G. auf den höheren Religionsstufen immer mehr zur Aneignung überragender Persönlichkeiten wird und immer stärker des Haltes an diesen Richtung und Impuls gebenden Persönlichkeiten bedarf, je größere Aufgaben der Aneignung er stellt. So muß der G. nicht bloß tatsächlich aus der Geschichte gespeist und gebildet werden, sondern muß auch für sein eigenes Bewußtsein um sich selbst sich an die Geschichte und an die ihm vorschwebende Verkörperung der Offenbarung halten. Der christliche G. ist ohne bewußte Selbstbeziehung auf Christus nicht denkbar, auch wenn man seinen Gottesglauben noch so sehr als durch eigene innere Evidenz und Kraft sich behauptend ansieht. Er ist aus geschichtlicher Erschließung des göttlichen Lebens entstanden und bedarf für Klarheit und Kraft der beständigen Rückbeziehung auf diese lebendig der Phantasie gegenwärtige Grundlage. Auch wenn einzelne dessen gelegentlich entbehren können, weil sie von der Kraft der Gemeinschaft getragen werden, so kann doch das Ganze es nicht entbehren, wenn es bei seiner Kraft bleiben soll.

b) Der christliche G. ist Erlösung durch den G.n an den in Christus sich offenbarenden Gott, und hebt durch die von Christus uns mitgeteilten G.skräfte die Menschen zu einer höheren Stufe der geistigen, moralisch-religiösen Kraft, der Siegeszuversicht und der Ueberwindung von Weltleid und Schuldbewußtsein empor. Das aber bedeutet, daß damit der Einzelne etwas erlebt, was ihn erhöht und befreit, und was er gerade nicht bloß aus sich selbst hervorbringt, sondern was an ihn mit einer überlegenen Kraft herantritt. Ihn erlöst freilich nur der eigene, lebendige, wirkliche G. an Gott selbst, aber diesen G.n ergrübelt sich nicht jeder für sich selbst, sondern er

empfängt ihn als befreiende und emporhebende Macht in den religiösen Eindrücken, die auf ihn ergehen und die im wichtigsten Gehalt Christus zu ihrem Ausgangspunkt und zu ihrer Verbürgung haben. So muß er auch als Erlösungsglaube die geschichtliche Beziehung auf die Stellen festhalten, von denen ihm der befreiende Anstoß und die gewißmachende Kraft und überhaupt die ganze Fülle dieser Gedanken zukommt.

c) Der christliche G. hat sein Ziel in der Schaffung einer großen Menschheitsgemeinschaft, die, durch den G.n emporgehoben und gestärkt, zugleich gebunden ist in gemeinsamer Anerkennung des sie hervorbringenden göttlichen Willens, und durch diesen Willen auf die gemeinsame Liebesarbeit aneinander hingewiesen ist. Eine solche ethische Gemeinschaft bedarf der Mittel des Zusammenhaltes und der Abgrenzung, und diese Mittel können nur in der Vergegenwärtigung und gemeinsamen Anerkennung der hervorbringenden geschichtlichen Mächte liegen. Jedenfalls ist das notwendig, so lange diese Gemeinschaft kämpfend sich ausbreiten und vertiefen muß und nicht die alle selbstverständlich erfüllende siegreiche Kraft ist, außer der es nichts gibt. Das ist aber ein im irdischen Leben nicht zu denkender Zustand, und so macht auch die ethische Gemeinschaft des G.s eine bewußte geschichtliche Beziehung auf die zusammenhaltende Grundlage nötig.

d) Der christliche G. wirkt zugleich zu seiner Fortpflanzung und Befestigung einen christlichen Kultus, der für die Lebendighaltung der Religion unentbehrlich ist. Dieser Kultus aber kann als Veranschaulichungsmittel, als Erbauungsmittel, als klassische Urbildlichkeit nur die Kunde von dem Ursprung und von der Persönlichkeit des grundlegenden Offenbarers und Helden in erster Linie pflegen. Was er auch sonst an Kräften der Gegenwart verwenden mag, er bleibt an die geschichtlichen Grundlagen und deren Vergegenwärtigung gebunden, so lange er existiert.

e) Der G. des Christentums empfindet sich als die vollendete Offenbarung und Erlösung und muß sich daher eine Stellung zu dem G. anderer Religionskreise geben, die ja auf ihren höheren Stufen ebenfalls die Grundlage offenbarender Persönlichkeiten und den Inhalt des Erlösungsglaubens haben. Das hat die kirchliche Lehre in der Form getan, daß sie die christliche Offenbarung und Erlösung als übernatürliche Wiederherstellung des vollkommenen Anfangs der Geschichte betrachtete und die außerchristlichen Religionen nach ihren Wahrheitsmomenten als Postulate und Gebilde der verbliebenen Vernunft und nach ihren Unwahrheitselementen als Erzeugnisse der sich selbstüberlassenen erbsündigen Natur bezeichnete. Aber auch wo diese christliche Geschichtsphilosophie aufgegeben worden ist, bleibt die Notwendigkeit, den christlichen Offenbarungs- und Erlösungsglauben zu den außerchristlichen Religionen in ein festes geschichtsphilosophisches Wertverhältnis zu setzen, bei dem das Christentum seine Ueberzeugung von seiner Höchstgeltung behaupten kann. — Aus all diesen Gründen folgt die wesentliche und unablösbare Beziehung des G.s auf die Geschichte und die Notwendigkeit eines religiösen Geschichtsbildes. Von Zeit zu Zeit mag es wohl notwendig werden, diese Geschichtsbeziehungen zu lockern und der eigenen religiösen Produktion Raum zu machen. Aber in dieser eigenen Produktion wird im Grunde stets nur eine neue Stellung zur Geschichte und neue Fruchtbarmachung des Gegebenen enthalten sein. Die Geschichte aufgeben würde für den G.n heißen sich selbst aufgeben und sich mit den flüchtigen und inhaltsarmen religiösen Regungen begnügen, die die sich selbst überlassene Subjektivität aus sich allein hervorbringt. Die christliche Urzeit hat diese Geschichtsbeziehungen in der Heraushebung Jesu, der Kirche und der Bibel aus dem natürlichen Verlauf der sonstigen Geschichte fixiert und durch die Vergöttlichung dieser Geschichtselemente sich die Festigkeit der Beziehung gesichert. Sie ist dazu durch innere psychologische Notwendigkeiten des G.s selbst genötigt worden.

2. Bis auf die moderne Welt hat der christliche G. diese geschichtlichen Beziehungen ruhig getragen und bei mannigfachen Deutungen in ihnen doch stets seinen festesten Halt gefunden, und sie jedenfalls auch überall da tatsächlich bestehen lassen, wo er sich innerlich in reine Gegenwartsreligion verwandelte. Prinzipielle Bedenken hat erst die moderne Welt erhoben. Es sind folgende:

a) Die moderne Welt ist auf allen Gebieten die Welt der individuellen Autonomie. Eigene persönliche zwingende Einsicht in die Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse ist ihr das Mittel des Gewißwerdens auf allen Gebieten, und so auch auf dem der Religion. Die religiöse Autonomie kann auf allgemeine Erkenntnisse und übereinstimmende Ueberzeugung nur führen, wenn die religiöse Wahrheit im Wesen der Vernunft selbst allgemeingültig wie diese selbst angelegt ist und aus der Vernunft als solcher entnommen werden kann. Das aber bedeutet die Ablösung von der geschichtlichen Autorität und die Stellung des G.s auf sich selbst; es bedeutet weiter die allgemeingültige begriffliche Notwendigkeit des G.sinhaltes, der aus dem allgemeinen Wesen der Vernunft hervorgehen muß, wenn zu ihm eine autonome Zustimmung möglich sein soll. Der G. muß gegenwärtige Selbsterfassung des religiösen Gehaltes der Vernunft sein; ohne das wäre er formell unwürdiger Autoritätsglaube und sachlich Hängen an zufälligen Geschichtserscheinungen, in deren Einflußsphäre wir gerade hineingeboren sind. Das autonome und wissenschaftliche Zeitalter emanzipiert sich von der bloß gegebenen Autorität und dem geschichtlichen Zufall der Geburt.

b) Die religionspsychologische Analyse, die es wagt, den G.n wissenschaftlich-psychologisch zu betrachten, zeigt uns, daß der G. in Wahrheit sich nur auf Gegenwärtiges und Ewiges und nie auf bloß Gewesenes und Vorübergehendes beziehen kann. Wo er an Geschichtstatsachen sich gehalten hat, da hat er diese umgewandelt in gerade nicht-geschichtliche Realitäten, in Wunder, welche die ewigen Absichten Gottes kund geben, oder in Menschwerdungen des Göttlichen, in Verklärung oder Auferstehung des Historischen, in denen das Geschichtliche nur Verhüllung oder Entschleierung des Ewigen ist. Das Dogma von Christus, der Kirche und der Bibel ist außer der Fixierung der Geschichtsbeziehungen zugleich doch vor allem Aufhebung der Geschichtlichkeit dieser Größen und deren Verwandlung in zeitlose metaphysische Potenzen. Das läßt sich aber nur solange fortsetzen, als die angeb-

lichen geschichtlichen Grundlagen nicht Gegenstand wirklicher geschichtlicher Forschung geworden und nicht in ihrer allem Geschichtlichen gleichartigen Relativität und Bedingtheit erkannt sind. Sobald das der Fall ist, scheidet sich das Geschichtliche und Gegenwärtige und kann nur das Letztere unmittelbarer Gegenstand des G.s sein.

c) Eine wirklich geschichtliche Betrachtung geschichtlicher Dinge, die die alte Kirche und das Mittelalter überhaupt nicht gekannt haben, zeigt aber nicht bloß deren Relativität und Bedingtheit, sondern macht sie auch zu Gegenständen der Kritik. Wir haben ja nicht die Tatsachen selbst, sondern nur die Ueberlieferungen von ihnen; und aus diesen Ueberlieferungen gilt es, das mutmaßlich wirklich Geschehene durch Kritik zu rekonstruieren. Dadurch aber wird das Geschehene unsicher und schwankend in seinem Bilde; es kann bis zur Meinung völliger Unerkennbarkeit und bis zur Leugnung der vorgeblichen Tatsachen selbst kommen. Entscheidung kann immer nur wissenschaftlich-gelehrte Untersuchung geben, die ihrem Wesen nach für wenige zugänglich und bei religiösen Ueberlieferungen aus unkritischen Zeitaltern und Volksschichten äußerst unsicher ist. Der G. aber verträgt keine Unsicherheit und keine Abhängigkeit von der Gelehrsamkeit; er wird sich daher auf das zurückziehen, was geschichtlicher Kritik nicht unterliegen kann.

d) Weiterhin ist das Christentum der modernen Welt mit seinen verschiedenen durcheinandergemischten Konfessionen selbst etwas geschichtlich Geteiltes. Die katholische Lehre von der Alleinwahrheit des Katholizismus und auch die altprotestantische Lehre von der Alleinwahrheit ihres Bibelchristentums leben nicht mehr im allgemeinen Bewußtsein. Hier lebt vielmehr die Forderung der Toleranz und mit dieser jedenfalls eine gewisse Relativierung aller historischen Formen des Christentums. Diese Toleranz und der mit ihr verbundene Relativismus enthalten aber einen Standpunkt über all diesen historischen Sonderformen, der nur deshalb über ihnen liegt, weil er nicht in der Historie selbst liegt, sondern in einer Gegenwartsüberzeugung, von der aus die relativen Werte abgeschätzt und toleriert werden können, oder eine völlige Ueberzeugungslosigkeit, die die verschiedenen geschichtlichen Formen gewähren läßt, weil sie an gar nichts Festem gemessen werden können. Jedenfalls liegt auch im modernen Toleranzgedanken eine Neigung zur Emanzipation von der Geschichte.

e) Aber die Schwierigkeiten ergeben sich nicht bloß aus dem Verhältnis des Christentums zu seinen eigenen historischen Elementen, sondern auch aus seinem Verhältnis zu den anderen geschichtlichen Religionen. Es erscheint immer deutlicher als eine Religion neben anderen. Dann aber gibt es nur entweder den vollkommenen skeptischen Relativismus oder die Gewinnung eines allgemeinen Begriffes von religiöser Wahrheit, an dem die verschiedenen geschichtlichen Erscheinungen gemessen werden, und der nicht selbst gilt durch seine geschichtliche Begründetheit und Autorität, sondern durch seine eigene innere Notwendigkeit und Richtigkeit. Das aber ist wieder eine Befreiung der Religion von der Geschichte.

f) Alle diese Schwierigkeiten, die aus dem religiösen Denken selbst erwachsen, treffen zusammen mit einer allgemeinen Stimmung des Druckes der Geschichte und der Geschichtsgelehrsamkeit, die uns nicht zu unmittelbarer, naiver und lebendiger Produktion kommen läßt, sondern alles schon im Werden durch historische Vergleiche und Beziehungen erstickt. So ist das Verlangen nach Freiheit von der Geschichte auch eine allgemeine Zeitstimmung, die nur die Rückwirkung auf ein Uebermaß geschichtlichen Denkens und Wissens ist. Dazu kommt die Wirkung der zeitlichen und räumlichen Erweiterung des geschichtlichen Horizontes: eine Dauer der Menschheit auf Erden seit mehr als 100 000 Jahren und die Aussicht auf weitere unbegrenzte Dauer mit dem mutmaßlichen Ende einer schließlich eintretenden Unbewohnbarkeit der Erde. Dann ist das Christentum nur eine Welle in dem Auf und Nieder der unbekannten Menschheitsgeschichte, und die religiöse Ueberzeugung kann sich nicht unlösbar an eine derartige geschichtliche Einzelerscheinung binden. — Aus allen diesen Gründen ist das Problem der Geschichte für den G.n fast schwerer als das der modernen Metaphysik und der modernen Naturwissenschaften. Hier liegt ein wirklich ernstes und schwieriges Problem des modernen Lebens vor, das eben so wie die beiden andern auf vielfache Umgestaltung unseres religiösen Denkens hinarbeitet. Die alte Stellung zur Geschichte ist nicht zu behaupten. Eine Menschheitsgeschichte von unermeßlichen Zeiträumen, eine gleichmäßige Bedingtheit und Endlichkeit alles geschichtlichen Geschehens, eine allgemeine Herrschaft der Prinzipien historischer Kritik sind zuzugestehen, und bei solchen Zugeständnissen ist es dann sehr die Frage, wie die Geschichtsbeziehungen des G.s sich behaupten.

3. Aller solcher autonomen Verselbständigung des G.s gegenüber bleiben doch zunächst die zu Anfang erwähnten psychologischen Tatsachen bestehen, daß jeder starke und inhaltreiche G. als Offenbarung religiöser Heroen und als gemeinschaftliches Werk ganzer Generationen an den Menschen herantritt, und das um so mehr, je mehr ein G. durch die Fülle seiner ethischen und religiösen Gehalte das Subjekt im Aneignen und Nachfühlen beschäftigt und ihm für eigene Produktion nur geringen Raum übrig läßt. In demselben Maße aber erscheint ein G. auch als erlösend und befreiend, als er durch solche herangebrachte Kräfte dem Subjekt über die Schranken seines Selbst hinaushilft, und es dadurch erst in die wahrhaft volle und lebendige Berührung mit dem göttlichen Leben bringt. Erst durch solche Erhöhung und Kraftmitteilung wird der G. zur Autonomie befähigt. Sie ist nicht der Ausgangspunkt, sondern der Höhepunkt der religiösen Erziehung und bedarf auch von hier aus oft genug noch des Rückgangs auf die den G.n erregenden, veranschaulichenden und verbürgenden geschichtlichen Mächte. Das ist auch auf allen anderen Gebieten so. Nirgends bringt die Autonomie die Inhalte unseres modernen Denkens und Lebens hervor; überall beruhen sie zum größten Teil auf Ueberlieferung und Autoritäten, von denen aus das Denken nur hinstrebt nach einer autonomen Einsicht und Weiterbildung, und das immer nur in sehr beschränktem Umfange erreicht. Beim religiösen Denken ist das nur in einem gesteigerten Maße der Fall, weil es bei der Stärke und Seltenheit seiner großen Offenbarungen und bei der Schwäche und Zersplittertheit der durch-

schnittlichen religiösen Subjektivität besonders stark der Ueberlieferung und Autorität bedarf, bis es durch sie hindurch zur Erkenntnis der innerlich notwendigen Gültigkeit der religiösen Gedanken erzogen ist. — Das weitere ergibt sich bei der Beantwortung der einzelnen Punkte:

a) Die moderne Autonomie kann niemals autonome Hervorbringung des Geistesinhaltes sein, sondern kann sich nur auf die Form der Aneignung beziehen, die nicht durch bloße Autorität, sondern durch eigene Ueberzeugung und Gewissensnotwendigkeit zu Stande kommen soll, soweit das erreichbar ist. Von da aus wird sie dann zur Kritik und Weiterbildung der Ueberlieferung. Eine solche eigene Ueberzeugung wird freilich von der sich darbietenden Ideenwelt verlangen, daß sie sich als allgemeingültig erweise. Aber auf diese Allgemeingültigkeit kann man nur hinarbeiten vom Gegebenen aus, in dem man die darin liegenden Elemente des Allgemeingültigen heraushebt, es mit anderem Gegebenen vergleicht und von da auf ein all dem zu Grunde liegendes Allgemeingültiges nach Möglichkeit zurückgreift. So geht es auch mit der religiösen Autonomie. Sie kann nur vom Gegebenen aus auf das Innerlich-Notwendige und Gültige hinarbeiten, es mit fremden Religionen vergleichen und auf ein in alledem enthaltenes und sich entfaltendes Allgemeingültiges zurückführen. Zerbricht eine Religion bei solchem Hinarbeiten und solchen Vergleichen, so bedeutet das eben ihre Ueberwindung; behauptet sie sich aber in diesen Auseinandersetzungen, so muß auf ihren Grundlagen weitergearbeitet werden. Ueber die Art, wie allgemeingültige Urteile hierbei zu Stande kommen und sich bezeugen, ist hier nicht zu reden. Es ist hier nur hervorzuheben, daß es bei aller Autonomie doch immer nötig bleibt, von der gegebenen, allein lebendig verstandenen Religion aus zu arbeiten, und daß es sehr wohl möglich bleibt, im Christentum die prinzipielle Höchstentfaltung der religiösen Idee zu behaupten, und daß dann diese religiöse Idee für Kraft, Klarheit und Lebendigkeit immer an die Rückbeziehung auf ihre geschichtliche Durchsetzung und Gestaltung in der religiösen Gesamterfassung zahlloser Geschlechter gebunden bleiben muß. Daran kann keine moderne Autonomie etwas ändern, wenn anders der christliche Gottesglaube selbst vor ihr und in ihr sich behauptet und fortgestaltet. Alles andere wäre ein Rationalismus, der nur in dem Maße haltbar wäre, als er sich auf Folgerungen aus dem formalen Wesen der Vernunft allein begründen und die wirkliche Religion dementsprechend entleeren wollte.

b) Die Relativität und Bedingtheit alles Geschichtlichen gilt zweifellos auch von den geschichtlichen Elementen des Christentums und damit von Jesus und der Urzeit. Aber das schließt nicht aus, daß in diesen geschichtlichen Mächten der Durchbruch, die Verkörperung und die anschauliche Verbürgung der höchsten und reinsten religiösen Kräfte gegeben ist und gegeben bleibt, wie ja auch umgekehrt in der radikalsten Autonomie des heutigen Tages die geschichtliche Bedingtheit und Relativität mitenthalten bleibt. Es kommt hier nur an auf eine richtige Anschauung von dem Verhältnis des Allgemeingültigen zu dem Geschichtlich-Psychologisch-Relativen, oder, wenn wir in der Geschichte die Emporbildung des Geistigen aus dem bloß Gegebenen und Natürlichen sehen, auf die richtige Anschauung von dieser Emporbildung oder Entwicklung. Diese kann hier nicht gegeben werden. Aber so viel kann hervorgehoben werden, daß in dieser Emporbildung der Einzelne an die Vorgeschichte und angesammelte Gesamterfahrung gebunden bleibt, und daß diese Gesamterfahrung in geschichtlichen Knotenpunkten neue schöpferische Impulse empfängt, die eine gewaltige Steigerung der auch sonst in jedem kleinsten Vorgang liegenden irrationalen Neubildung sind. Dann aber bleibt es sehr wohl möglich, den G.n von der lebendigen Vergegenwärtigung des geschichtlichen Erbes und vor allem der schöpferischen Grundlagen abhängig zu denken.

c) Die historische Kritik kann von der heiligen Geschichte nicht ferngehalten werden und bereitet unleugbar dem G.n ernste Schwierigkeiten und Unsicherheiten. Aber das ist das Schicksal jedes G.s bei dem Uebergang aus unkritischen Zeiten und Volksschichten in ein kritisch-wissenschaftliches Zeitalter, und ist mit dem Verhältnis zu dem veränderten Naturbild und dem metaphysischen Denken gerade so der Fall. In kritisch-wissenschaftlichen Zeitaltern lebt eben der G. unter andern Bedingungen als in überwiegend unkritischen und hat seine besonderen Kämpfe, die sich von den Kämpfen unterscheiden, die ja auch ein unkritisches Zeitalter ihm auferlegt. In solcher Zeit kann allerdings die geschichtliche Kritik die Geschichtsbeziehung aufs äußerste erschweren und verwirren. Aber das ist doch ein Zustand, bei dem es nicht immer bleiben kann. Die geschichtliche Kritik kann nicht Selbstzweck sein und muß einmal zu in den Hauptpunkten anerkannten Resultaten gelangen. Die Geschichtsbeziehung des G.s wird sich dann nur mehr an die Hauptpunkte halten, an die religiöse Persönlichkeit Jesu und Pauli, Augustins und Luthers, und alles übrige der Kritik oder Gelehrsamkeit überlassen; jenen Hauptpunkt aber wird sie dabei stets in einer Allgemeinheit vor sich haben, die dem G.n erlaubt, heute wie früher an die Persönlichkeit Jesu alles anzuknüpfen, was ihm heilig und teuer ist, und den weiteren geschichtlichen Erwerb in sie hineinzudenken. Es handelt sich um das Geschichtliche eben ja nur insofern, als es beständig neu in Gegenwärtiges verwandelt werden kann. Es bleibt für diese freien Deutungen Jesu immer ein letzter geschichtlicher Halt in seiner Predigt und Persönlichkeit. Mehr ist nicht nötig und nicht von der Kritik zu verlangen. Daß aber die Kritik die ganze Ueberlieferung und Selbstanschauung der Kirche radikal auflösen werde und an Stelle dessen eine völlig andere Entstehungsgeschichte entdecken werde, als der alten Kirche selbst bekannt war, das fällt in das Gebiet sensationeller Ueberkritik, die zu den Krankheiten kritischer Zeitalter gehört.

d) Die unter uns durchgesetzte Toleranz bedeutet allerdings die Relativierung der geschichtlichen Formen des bisherigen Christentums. Aber sie kann doch wirkliche Toleranz nur sein, wenn sie zugleich relative Wahrheitswerte in ihnen anerkennt. Das ist aber nur möglich gerade von einem G.n aus, der die Bedeutung des Geschichtlichen zu würdigen versteht und in der Geschichte Behauptungs- und Durchsetzungsformen ewiger religiöser Wahrheiten sieht. Man kann dann diese Wahrheiten selbst wohl mit an-

deren geschichtlichen Beziehungen denken als die Kirchen, aber nicht überhaupt ohne solche. Jede anders begründete Toleranz wäre geradezu nur Skepsis und Bequemlichkeit, wie sie das heute in der Tat ja auch oft genug ist.

e) Auch die universalhistorische Stellung des Christentums steht mit der ungeheuren Ausbreitung unserer Kenntnis von der Geschichte, mit dem Zurückweichen des Beginnes der Menschheit in unermeßlich weite Fernen der Vergangenheit und dem mutmaßlichen Bild vom Ende der Menschheit unter fernen Erdveränderungen vor neuen Aufgaben. Diese Aufgabe ist aber nicht gelöst durch die Konstruktion einer aus der geschichtslosen Vernunft folgenden und mit ihr gegebenen autonomen Religion; denn jede solche ist in Wahrheit doch von der Geschichte her bedingt. Es ist vielmehr nur möglich, das Christentum als Höhepunkt einer geschichtlichen Entwickelung und Durchsetzung des Gottesbewußtseins anzusehen und entweder von ihm aus eine auf dieser Höhenlage prinzipiell sich weiterbewegende Geistesentwickelung anzunehmen, oder, wo das Bedenken einflößt, anzunehmen, daß in jedem großen neuen Kulturkomplex das religiöse Bewußtsein in einer analogen Bewegung seinen Höhepunkt finden müsse, der dann auch seinerseits ähnlich an seine geschichtlichen Grundkräfte gebunden bliebe, so lange als er sich behauptet. Jede denkbare Neubildung der Religion setzt dann aber den Untergang der europäisch-christlichen Kultur voraus und könnte das, was in ihr religiöse Wahrheit war, nicht unwahr machen, sondern müßte sie mitenthalten, sodaß auch in diesem extremsten Fall wir in unserem religiösen Besitz nicht irre zu werden brauchen. Die Verteilung aber der Wahrheit auf die verschiedenen Epochen der Geschichte und die Beteiligung der Individuen an den letzten Werten der Geschichte gehört zu dem, worüber wir kein Wissen haben, gehört zum Jenseits der Geschichte.

f) Die Zeitstimmung eines Druckes der Historie ist allerdings vorhanden, aber doch nur deswegen, weil die Historie nicht mehr wagt, ihr Material geschichtsphilosophisch zu deuten. Die wieder ansteigende spekulative und religiöse Ideenmasse wird vor allem die Geschichte von leitenden Grundideen aus bewältigen und von dem System der Lebenszwecke aus zu gliedern und zu beurteilen haben. Dann hört der Druck der Geschichte auf und wird auch der G. seiner Geschichtsbeziehungen erst wieder recht froh werden, die ihm ja psychologisch unentbehrlich sind. Ein freies kritisches Verhältnis zur Geschichte, die in ihrem Auf und Nieder dem Ideal bald sich nähert, bald von ihm entfernt, muß uns von der Skepsis wie von dem evolutionistischen Progressismus zugleich befreien.

4. Von hier aus ergibt sich für alle, welche mit dem modernen Denken auch dessen besondere Ausbildung nach der Seite der Geschichte sich aneignen, die Notwendigkeit, die Geschichtsbeziehungen des G.s zwar festzuhalten, aber in neuem Sinne zu formulieren. Es wird unmöglich, an eine Weltgeschichte mit vollkommenem Anfang, erlösender Wiederherstellung des Anfangs nach ungefähr 6000 Jahren und baldiger Endvollendung in der Wiederkunft Christi zu glauben. Es wird ferner unmöglich, die Bibel, Jesus und die Kirche als absolut andersartige, übernatürliche Größen aus dem sonstigen natürlichen und alles verbindenden Geschichtsverlauf auszusondern. Es wird schließlich unmöglich, die Erlösung in einem durch Christus vollzogenen Akt der Einwirkung auf Gott zu sehen, der gegenüber die gegenwärtige Erlösung nur glaubende Aneignung dieses Aktes und seiner Wirkungen wäre. Vielmehr wird es notwendig, das Objektive im religiösen Vorgange, im gegenwärtigen erlösenden und erhebenden Wirken Gottes auf die ihm sich ergebende Seele zu sehen. Aber dieses gegenwärtige Wirken Gottes auf uns und in uns kommt nur zustande durch eine aus der Geschichte uns zukommende Erkenntnis Gottes und eine von daher auf uns wirkende, fortreißende und emporhebende religiöse Kraft. Die geschichtlichen Momente des G.s sind also für den gegenwärtigen G.n Offenbarungs- und Erkenntnisgrundlage, Kraftmitteilung und Begeisterung, Verbürgung und Veranschaulichung. Der G. legt sich unmittelbar nur dar in den seinen gegenwärtigen Inhalt darlegenden Sätzen über Gott, Welt, Mensch, Erlösung, religiöse Gemeinschaft und Hoffnung. Aber mittelbar bedarf er hierzu der historischen Sätze, in denen ihm Offenbarung, Gewißmachung und Veranschaulichung seiner Kräfte gegeben ist. Die G.slehre hat daher unmittelbar religiöse oder gegenwartsreligiöse oder dogmatisch religiöse Sätze. Aber sie hat auch historische Sätze, die sie in religiöser Beleuchtung und Bedeutung sieht und nicht entbehren kann; es sind mittelbar religiöse oder historisch-religiöse Sätze. Die G.slehre legt also ihr religiöses Bekenntnis auseinander in historisch-religiöse Sätze und gegenwartsreligiöse Sätze, wobei sie beide Sätze mit der poetischen Lebendigkeit und Freiheit auszuführen hat, ohne die G.slehren überhaupt nicht zu denken sind, wobei sie aber auch für beide Sätze die festen Grundlagen in wirklicher Erfahrung suchen muß. Und sie kann sicher sein, daß das in diesem Zusammenhang erworbene religiöse Leben reicher und stärker ist als jede von der Historie sich völlig emanzipierende reine, in sich selbst schwingende Stimmungsreligion, die erfahrungsgemäß nirgends die Kraft hat, eine ähnliche religiöse Schöpfung hervorzubringen, wie in der großen Weltenwende der Auflösung der orientalischen und okzidentalischen Religionen sie in Jesus und dem Urchristentum emporgestiegen ist. Sie kann aber auch sicher sein, daß die in diesem Zusammenhang mit Jesus und der Bibel erwachsene religiöse Wahrheit niemals durch irgend eine Zukunft zur Unwahrheit werden kann, soweit sie überhaupt wirklich am Leben sich bewährende religiöse Kraft und Wahrheit ist. Auf die Herausarbeitung dessen kommt es allein an, und die Zukunft mag ihre eigenen Sorgen haben. — ¶ Glaube: III, ¶ Prinzip, religiöses, ¶ Erlösung: II, ¶ Offenbarung, dogmatisch, ¶ Dogmatik ¶ Prädestination, dogmatisch.

Fr. Schleiermacher: Reden über die Religion; — Ders.: Glaubenslehre, § 86—163; — Alois Biedermann: Dogmatik, § 788—1000; — D. F. Strauß: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, 1865; — O. Kirn: Glaube und Geschichte, 1900; — Martin Kähler: Der sog. historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, 1892; — W. Herrmann: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?, 1892[2]; — E. Troeltsch: Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, 1896; — Ders.: Geschichte und Metaphysik, ZThK VIII, 1895; — Ders.: Absolutheit des Christentums, 1901.

Troeltsch.

Glaube: V. Glaubensartikel, dogmatisch. Der Ausdruck meint die einzelnen Gliedsätze, in welche das Ganze des christlichen G.s sich zerlegt, bei dem Versuche einer Darstellung seines Gedankeninhaltes. Seine Bedeutung ist verschieden, je nachdem man den Begriff des Ganzen der christlichen Idee versteht. Sieht man dieses Ganze mit der altkirchlichen Theologie in der von der Bibel fertig dargebotenen Lehre, die nur in ein systematisches Ganze mit logisch untereinander bezogenen Grundsätzen redigiert zu werden braucht, dann sind G.sartikel die aus der Bibel erhobenen Sätze über Gott, Welt, Mensch, Erlösung, Rechtfertigung, Trinität usw., in deren Gesamtheit sich die geoffenbarte Lehre darstellt, und unter denen man Haupt- und Grundartikel oder *fundamentale G.sartikel* (¶Glaube: VI), wie den von der Rechtfertigung, und Nebenartikel, wie den von den Engeln, unterscheiden kann. So sind auch die drei Artikel des Apostolischen „Symbols" gemeint, die kurze Zusammenfassungen der christlichen Offenbarung sein wollen. Die Voraussetzung ist hierbei die Auffassung der Offenbarung als einer Wahrheitsmitteilung, die in einzelne Hauptbestandteile zerlegt werden kann, und die diese selbst schon in der Sache fertig, nur in der Form noch nicht systematisch redigiert darbietet. Versteht man dagegen mit der modernen Theologie unter der Offenbarung die Pflanzung eines einheitlichen religiösen Gesinnungslebens, das sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen allgemeinen Zusammenhängen verschieden nach seinem Vorstellungsausdruck gestaltet, so sind die G.sartikel die Versuche, das Ganze der christlichen religiösen Idee nach seinen verschiedenen Seiten hin vorstellungsmäßig auszudrücken. Es ist also die Gestaltung des Gottes-, Menschen- und Weltbegriffes, des Erlösungs- und Kirchenbegriffes, des Begriffes der letzten Dinge als Ausdruck des christlichen G.s, der in jedem solchen Artikel das Ganze unter einem bestimmten und besonderen Ziel besonders formt. Da der Ausdruck Artikel, der an die Unterabteilungen eines Gesetzes erinnert und in der Tat mit der Vorstellung eines geoffenbarten G.sgesetzes zusammenhängt, hierfür schlecht geeignet ist, pflegt man in der modernen Theologie lieber *G.sgedanken* oder *religiöser Vorstellungsausdruck* zu sagen, indem es sich um immer neue Ausdeutungen und Ausformungen der grundlegenden christlichen religiösen Lebenssubstanz handelt. Das erstere ist die Auffassung der konservativen Theologie, wo sie sich wirklich an die Bibel oder an die konfessionellen Normen bindet. Das letztere ist die Auffassung der modernen Theologie. Die letztere Auffassung hängt dementsprechend mit einem anderen Begriff vom Wesen der Offenbarung, des G.s und der G.slehre oder Dogmatik zusammen, als die der konservativen Dogmatik ist. Ueber die Auffassung dieser für den Begriff „G.sgedanken" maßgebenden Größen unterrichten die betreffenden Artikel. Sie sind in der modernen Theologie G.sgedanken und nicht mehr G.sartikel.

Fr. Schleiermacher: Glaubenslehre, § 21—31; — A. Biedermann: Dogmatik, § 17—65; — W. Herrmann: Christlich-protest. Dogmatik, in: Kultur der Gegenwart I, 4, 2, 1909². **Troeltsch.**

Glaube: VI. Fundamentale Glaubensartikel (dogmengeschichtlich). Die seit dem Anfange des 17. Jhd.s in der protestantischen Theologie lebhaft erörterte Frage nach den fundamentalen G.sartikeln wurde teils in der Absicht aufgeworfen, einen gemeinsamen Grundbestand von christlichen Lehren zu behaupten, auf den sich die verschiedenen christlichen oder mindestens die beiden protestantischen Konfessionen vereinigen könnten, teils unter dem Gesichtspunkt behandelt, daß man selbst mit den anderen Konfessionen im Fundament des G.s nicht einig sei und daher mit ihnen ehrlicher Weise auch keine Friedens- und Kirchengemeinschaft eingehen könne. Dieses war namentlich gegenüber der reformierten Irenik der Standpunkt der lutherischen Orthodoxie, jenes der des reformierten und des heterodox lutherischen ¶Synkretismus (II). Voraussetzung der Frage nach den fundamentalen G.sartikeln ist der Begriff des fundamentum fidei I Kor 3 $_{10-15}$ Eph 2 $_{20}$ ff. Nach der Ansicht Luthers gehörten zu dem G.sfundament alle in der heiligen Schrift enthaltenen G.sartikel überhaupt; und daraus ergab sich auch sein bekannter Grundsatz: „Darum heißts, rund und rein, ganz und alles geglaubt, oder nichts geglaubt! Der heilige Geist läßt sich nicht trennen noch teilen, daß er ein Stück sollt wahrhaftig, und das andere falsch lehren oder glauben lassen" (EA 32 $_{45}$). Melanchthon dagegen hat den Uebergang dazu gemacht, das G.sfundament in dem ¶Apostolikum, neben dem er gelegentlich auch den ¶Dekalog nennt, zusammenfassend ausgedrückt zu finden (CR 25 $_{221}$ 28 $_{411}$ 24 $_{386.\,402}$). Während nun die Gnesiolutheraner (¶Deutschland: II, RGG I, Sp. 2113) Luthers Auffassung folgten, gewann Melanchthons Ansicht, die im Mittelalter bereits ¶Bonaventura vertreten hatte, mehr und mehr in der reformierten Theologie Boden. Von deren Vertretern bezeugt nun am Ende des 16. Jhd.s Fr. ¶Junius, daß man für das fundamentum fidei gewöhnlich den Ausdruck articuli fundamentales brauche. Und als solche hatten sowohl die meisten reformierten Theologen seit Aretius (vgl. RE³ II, S. 5 f), die sich für die protestantischen ¶Unionsbestrebungen interessierten, als auch die lutherischen Synkretisten seit G. ¶Calixt ganz wesentlich wieder die Artikel des Apostolikums im Auge. — Im Unterschiede von dieser überwiegend mechanisch traditionalistisch bedingten Lösung der Frage waren, unter der Nachwirkung des 1601 von Aegidius ¶Hunnius und Jakob Heilbrunner gegen die Jesuiten Jakob ¶Gretser und Adam Tanner geführten Religionsgesprächs von Regensburg, die orthodoxen Lutheraner vielmehr darauf bedacht, den Begriff der fundamentalen G.sartikel aus der Betrachtung der Entstehungsgründe für den christlichen Heils-G.n durch selbständige theologische Konstruktionen zu gewinnen. Unter ihnen unterschied mit Berufung auf ¶Thomas von Aquino, der die G.sgegenstände in unmittelbare oder prinzipielle und in nur mittelbare oder relative eingeteilt hatte, zuerst Joh. ¶Gerhard zwischen fundamentalen oder prinzipalen und weniger prinzipalen G.sartikeln. Andererseits stellte Gerhard den Grundsatz auf, daß nur, was die Rechtfertigung bewirke, auch Gegenstand des rechtfertigenden G.s sein könne. Damit gab er den Gesichtspunkt an, unter dem dann weiterhin im Gegensatz zu den Sozinianern Balthasar ¶Meisner (1623) und im Gegensatz zu dem Calvinismus, dessen eigentliche Tendenzen sich auf der ¶Dordrechter Synode enthüllt hätten, Nikolaus ¶Hunnius (1626) die

lutherische Lehre von den fundamentalen G.sartikeln entwickelten. Nach Hunnius stimmen die Reformierten mit den Lutheranern wohl überein in der Anerkennung Gottes und Christi (fundamentum fidei essentiale aut substantiale) und der Schrift (fundamentum fidei organicum seu ministeriale). Dagegen heben sie durch viele ihrer Lehren, besonders durch die von der nur den Erwählten geltenden Gnade Gottes (¶ Prädestination, dogmengesch.) das fundamentum fidei dogmaticum auf. Unter diesem Begriff aber verstand Hunnius den Zusammenhang der Dogmen, deren Verkündigung und Annahme unmittelbar die Entstehung des rechtfertigenden G.s bewirkt. Und das ist die Lehre von Gottes allen Sündern geltender Absicht, sie durch Christus als Mittler und Sühnopfer zu erlösen und zum ewigen Leben zu führen. Außer diesen grundlegenden Dogmen sind primär fundamental, d. h. jedermann zu wissen und zu glauben notwendig noch die in ihnen unumgänglich vorausgesetzten G.sartikel. Sekundär fundamental dagegen sind andere Artikel, die man als Christ zwar nicht zu kennen braucht, aber, wenn man sie kennt, auch nicht leugnen darf. Die überhaupt nicht fundamentalen Dogmen endlich braucht man nicht nur nicht zu kennen, sondern man darf sie auch anzweifeln und leugnen. In der Konsequenz seines Grundgedankens hat Hunnius zeitweise eine große Anzahl sonst für sehr wichtig gehaltener dogmatischer Lehren dahin beurteilt, daß ihre Leugnung das Vertrauen auf Christus nicht ausschließe und aufhebe. Die Theorie von Hunnius hat dann teils ermäßigt, teis ergänzt Joh. ¶ Hülsemann (1627), indem er zugleich den bedeutsamen Satz aufstellte, daß, was für das Heil der Einzelnen genüge, darum doch nicht auch zur Begründung und Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit ausreiche. Unter den anderen Nachfolgern von Hunnius aber, Andreas Sennert, Sebastian Schmid, Joh. Meisner, Justus ¶ Feurborn, Petrus ¶ Haberkorn, hat Sennert, unter nachdrücklicher Berücksichtigung der individuellen Verschiedenheit des subjektiven G.s, 1666 die Ansicht vertreten, um des Heiles willen müsse jedermann zu jeder Zeit, insbesondere in der Todesstunde, nur glauben, daß Gott sich aller erbarme, und daß Christus für alle genug getan habe, während man die übrigen fundamentalen G.sartikel als solche von niederer Ordnung nur irgend einmal im Leben geglaubt zu haben brauche. — Die mit ihrer Lehre von der Universalität der göttlichen Gnade aufs engste zusammenhängende Auffassung der orthodoxen Lutheraner von den fundamentalen G.sartikeln fand bei den Reformierten, den Synkretisten und den diesen folgenden Pietisten und Aufklärern weder Anklang noch auch nur Verständnis. Doch behandelten nach dem Kasseler Religionsgespräch von 1661 (¶ Unionsbestrebungen, prot.) auch reformierte Theologen, wie Seb. Curtius, Friedrich ¶ Spanheim d. J. und Joh. Alph. ¶ Turretin, sehr eingehend die Frage nach den fundamentalen G.sartikeln. In diesem Zusammenhange wurde besonders die von gleichzeitigen katholischen Polemikern, namentlich den Gebrüdern Adrian und Peter von Walenburch, erhobene Zumutung zurückgewiesen, die Protestanten müßten eine ganz bestimmte Zahl notwendiger G.sartikel namhaft machen und nachweisen. Zugleich steigerte die weitreichende Uebereinstimmung in der Frage nach den fundamentalen G.sartikeln, in der sich der Reformierte Turretin und der pietistische Lutheraner Chr. M. ¶ Pfaff zusammenfanden, die von Calixt angebahnte Annäherung zwischen den Reformierten und den heterodoxen Lutheranern. Weiterhin aber wurde die Lehre von den fundamentalen G.sartikeln aus dem ernsten und wichtigen Problem, das sie bisher vor allem für die Lutheraner gewesen war, mehr und mehr zu einem nur noch gewohnheitsmäßig mitgeführten Inventarstück der hergebrachten Dogmatik. An die Stelle jenes Problems dagegen trat nach der Mitte des 18. Jhd.s zunächst die von ¶ Semler aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis der Privatreligion der wissenschaftlichen Theologen und der öffentlichen Religion, über die die staatliche Obrigkeit zu bestimmen habe, und später die schon von ¶ Schleiermacher angeregten und dann seit ¶ Feuerbach von zahlreichen Schriftstellern in sehr verschiedenem Sinne durchgeführten Erörterungen über das ¶ Wesen des Christentums.

Balth. Meisner: Consideratio theologiae Photinianae, 1623; — Nik. Hunnius: Diascepsis theologica de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae Lutheranae et Calvinianae seu reformatae, 1626; — Joh. Hülsemann: Calvinianismus irreconciliabilis. Appendix: De quaestione, quae dogmata ad salutem creditu sint necessaria, 1644; — Andr. Sennert: De articulis fidei fundamentalibus exercitatio theologica, 1666; — J. S. Semler: Historische Einleitung in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit (in J. S. Baumgartens Evangel. Glaubenslehre, Bd. 1, 1759, S. 124 ff); — A. Tholuck: Die luth. Lehre von den Fundamentalartikeln (Deutsche Ztschr. f. chr. Wissensch. u. chr. Leben, 1851, S. 69—78. 98—104). **O. Ritschl.**

Glaube: VII. Glaubensfreiheit.

Ueber die Geschichte der G.sfreiheit ¶ Toleranz.

G.s-, auch Gewissens-, Bekenntnis-, Kultusfreiheit, Toleranz, kann nur da bestehen, wo die Verschiedenheit von Staat und Kirche grundsätzlich anerkannt ist. Sie bedeutet, daß der Staat sich jedes Eingriffes in die Freiheit des Einzelnen enthält, seine religiösen und sittlichen Ueberzeugungen zu äußern und sich zu dem Zwecke ihrer Betätigung mit anderen zusammenzuschließen. Erst sehr allmählich ist diese Freiheit errungen worden (¶ Toleranz), und erst im Laufe des 19. Jhd.s wurde sie nach allen Seiten ausgebaut als Rede-, Preß-, Lehr-, Vereins- und Versammlungsfreiheit, Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis, Freiheit der Religionswahl usw. — Der ¶ Syllabus Pius' IX erklärt die Gewissensfreiheit für einen der Hauptirrtümer des Zeitalters, der moderne Protestant wird sie immer als das Urrecht der sittlichen Persönlichkeit betrachten. Doch wird auch er gerne zugeben, daß sie Schranken hat; z. B. beginnt das Recht religiöser Selbstbestimmung erst mit einem gewissen Alter, oder die staatlichen Rechtsordnungen verbieten und erzwingen unter Strafandrohung gewisse Handlungen, Bigamie, Gotteslästerung, andererseits Wehr- und Zeugenpflicht. Ein besonders heikler Punkt ist die Beschränkung der Gewissensfreiheit durch den Beamtencharakter: der Staat kann unmöglich seinen Dienern ein unbeschränktes Recht zur Aeußerung und Geltendmachung ihrer Ueberzeugungen zugestehen; es kommt nur darauf an, die Grenzen nicht kleinlich und ängstlich zu ziehen, und möglichst nur die direkt politischen Staatsbeamten darin einzuschließen. Die Schwierigkeit steigert sich noch bei den Lehr- und Erziehungs-

berufen, weil es sich hier um Ueberzeugungsvermittlung handelt, und nicht nur das Gewissen des Lehrenden, sondern auch das der Zöglinge und ihrer Eltern Anspruch auf Schonung und Schutz hat. Sie erreicht ihren höchsten Grad innerhalb der Kirche bei Abmessung der Gebundenheit des Geistlichen an die Lehr- und Kultusordnung der Gemeinschaft (¶ Lehrverpflichtung). Wie weit dürfen Abweichungen von diesen Normen oder von dem auch ohne feste Normen vorhandenen Gemeinbewußtsein mit kirchlichen Zuchtmitteln geahndet werden, und darf der Staat derartiger Zuchtübung sein bracchium saeculare (weltlichen Arm) leihen? Schwerlich dürfen diese Fragen radikal verneint werden: vielmehr wird sich eine annähernde Lösung der hier vorliegenden Schwierigkeit immer nur so erreichen lassen, daß die Normen selbst möglichst weiträumig und mit dem lebendigen Gemeinbewußtsein im Einklang, und das Verfahren zu ihrer Aufrechterhaltung möglichst schonend und behutsam gestaltet werden. Der Forderung der Gewissensfreiheit ist noch nicht damit genügt, daß jedem Beamten freisteht, sein Amt aufzugeben, ohne dadurch Einbuße an seinen staatsbürgerlichen Rechten zu erleiden; aber es ist aus ihr auch nicht das Recht des Individuums zur Ausnutzung eines übernommenen Amtes ganz nach subjektivem Ermessen abzuleiten. — ¶ Lehrverpflichtung.

Ignaz von Döllinger: Die Geschichte der religiösen Freiheit (Akademische Vorträge, Bd. 3), 1891; — H. Fürstenau: Das Grundrecht der Religionsfreiheit in seiner geschichtlichen Entwicklung usw., 1891; — Meyer-Friedberg in RE³ XIX, S. 824 ff, Art. Toleranz; — Wilhelm Kahl: Ueber Gewissenfreiheit, 1886. **Foerster.**

Glaube Jesu, religiöse Genossenschaften vom G.n J.: 1. Väter vom Glauben Jesu = ¶ Paccanaristen; 2. Damen vom Glauben Jesu, anfänglich Name der ¶ Damen vom hl. Herzen Jesu.

Glaubensbekenntnisse ¶ Symbole.

Glaubenslehre ¶ Dogmatik.

Glaubensregel ¶ Regula Fidei.

Glaue, Paul, evangelischer Theologe, geb. 1872 in Berlin, 1901—1906 in Gothaischen Kirchendiensten, 1907 Privatdozent in Gießen.

Verfaßte: Die Vorlesung heil. Schriften im Gottesdienste I, 1907; — Das kirchl. Leben der thüringischen Staaten (Evang. Kirchenkunde V), 1910. **Andrae.**

Gleichberechtigung der Richtungen in der evangelischen Kirche, kirchenpolitisches Schlagwort, ¶ Parteien, kirchliche.

Gleichnis im AT. „G.“ nennen wir (nach Jülicher: Gleichnisreden Jesu, 1888²) die Veranschaulichung eines Satzes durch Nebenstellung eines andern ähnlichen Satzes. Zum G. pflegt der Redner zu greifen, wenn er die Beurteilung eines Tatbestandes sichern will, besonders in Kulturen, wo eine rein abstrakte Darlegung das Maß des Könnens überschreiten würde. In solchem Falle legt der Redner einen andern Fall dar, dessen Beurteilung vorausgesetzt werden kann, der aber dem gegebenen seinem inneren Gesetz nach ähnlich ist, um dann fortzufahren: wie ihr soeben in diesem Falle geurteilt habt, so urteilt nun auch in jenem. Das G. gehört also zu den Beweismitteln; es soll nicht „gedeutet“, sondern angewandt werden und ist also von der ¶ Allegorie wohl zu unterscheiden. Abarten des G. sind die ¶ Parabel, d. h. die Gleichniserzählung, und die ¶ Fabel, d. h. diejenige Gleichniserzählung, deren handelnde Personen aus dem Reiche der Tiere und Pflanzen genommen sind. Israel, des abstrakten Denkens ungewohnt, aber mit überquellender Phantasie begabt, hat die mancherlei Formen der Bildrede in seiner Poesie gepflegt und auch das G. gekannt. Das beste Beispiel ist Amos 2 $_{8}$: wenn Amos von seinen Hörern als lästiger Unheilsprophet zur Ruhe verwiesen wird, entgegnet er: ich kann nicht schweigen! Und wenn sie erwidern: warum kannst du es nicht? antwortet er: wenn der Löwe brüllt, wirst du nicht gefragt, ob du erschrecken willst oder nicht, du mußt dich entsetzen; so muß schreien, wer vom Ueberschwang des Geistes erfüllt ist. „Brüllt der Löwe, wer fürchtet sich nicht? Spricht Jahve, wer wird nicht Prophet“? Amos 3 $_{3-7}$ bemüht sich der Prophet in sieben verbundenen G.n den einfachen Satz klarzustellen, daß zwei Dinge zusammengehören, um daraus zu schließen, daß keine Jahve-Tat ohne Propheten ist: das beste Zeichen dafür, wie unentwickelt das abstrakte Nachdenken damals noch in Israel war. Oder um darzulegen, daß das eine zuverlässige Stütze erscheinende Aegypten doch zum Verderben werden muß, wird das gebrochene Rohr herangezogen, das äußerlich heil aussieht, aber dem, der sich darauf stützt, in die Hand fährt II Kön 18 $_{21}$. Im ganzen sind die G.e bei den Propheten und Psalmisten selten; in der Erzählung, die jedes rhetorischen Schmuckes entbehrt, fehlen sie ganz, um so häufiger sind sie in der Spruchliteratur. Die „Weisen“ Israels haben gewetteifert, die frappantesten, mit einem Schlage einen ganzen Zusammenhang aufdeckenden G.e zu erfinden: „Schreit der Wildesel auf grüner Weide?“ sagt Hiob, um zu zeigen, daß sein eigenes Schreien doch Grund in etwas, was ihm fehlt, haben müsse (Hiob 6 $_{5}$). Nicht selten sind G. in den Sprüchen und auch im JSir. „Wie ein goldener Ring im Rüssel einer Sau, so ein Weib, das schön ist, aber unzüchtig“ (Sprüche 11 $_{22}$); „Gewölk und Wind und doch kein Regen, wer mit Geschenken prahlt und nichts schenkt“ (25 $_{14}$); „wie kühles Wasser für eine lechzende Seele, gute Nachricht aus fernem Land“ (25 $_{25}$); „wer bemitleidet den Beschwörer, den die Schlange beißt? so ist, wer mit Uebermütigen umgeht“ (JSir 12 $_{13}$ f); „was für einen Frieden hält Hyäne und Hund? und was für einen Frieden Reich und Arm?“ (13 $_{18}$). — G.e der Weisen, die belehren und ergötzen: Pfeile, bunt befiedert, die das Ziel treffen. **Gunkel.**

Gleichnisse des NT ¶ Literaturgeschichte des NT.

Glocken ¶ Ausstattung usw., 4, ¶ Baulast, kirchliche, ¶ Zubehör der Kirchengebäude, ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2 c α.

Glöckner ¶ Beamte: II.

Gloel, Johannes Eduard (1857—1891), evangelischer Theologe, geb. in Cörbelitz bei Magdeburg, 1886 Privatdozent in Halle, 1888—1891 ordentlicher Professor in Erlangen.

Verfaßte einen Reisebericht: Hollands kirchliches Leben, 1885; — Der Stand im Fleische nach paulinischem Zeugnis, 1886; — Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888; — Die jüngste Kritik des Galaterbriefes [Rudolf Steck] auf ihre Berechtigung geprüft, 1890. — Vgl. RE³ VI, S. 709. **Eck.**

Glogau, Gustav (1844—1894), Philosoph, geb. in Laukischken (Ostpreußen). Zuerst im Schuldienst in Preußen, dann in Winterthur, 1878 Privatdozent in Zürich, 1882 Professor am

Polytechnikum daselbst, 1883 außerordentlicher Professor in Halle, 1884 ordentlicher Professor in Kiel, starb auf einer Reise durch Griechenland in Laurion. — ¶ Philosophen der Gegenwart. Seinem Andenken und der Verbreitung seiner Gedanken widmet sich die Gustav Glogau-Gesellschaft (vgl. deren „Jahrbücher").

Verfaßte u. a.: Abriß der philosophischen Grundwissenschaften, 1880 und 1888; — Grundriß der Psychologie, 1884; — Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre, 1894. — Vgl. das Buch seiner Gattin: G. G., sein Leben und sein Briefwechsel mit H. Steinthal, 1906; — Ferner: W. Frühauf: G. G. als Philosoph, in: Bremer Beiträge III, 1909, S. 203. **Andrae.**

Gloria ¶ Formeln, liturgische, usw., 1 b.

Glossatoren (¶ Kirchenrecht) werden diejenigen Rechtslehrer des Mittelalters genannt, welche den einzelnen Teilen des corpus iuris canonici (¶ Kirchenrecht), der offiziellen kanonischen Rechtssammlung, Erklärungen beifügten, die sie entweder zwischen die Zeilen (glossae interlineares) oder an den Rand (glossae marginales) zu schreiben pflegten. Diese Glossen wurden sowohl in den theoretischen Vorlesungen über kanonisches Recht an den Universitäten ausgelegt, als in der kanonischen Praxis als Wissenschaftsrecht (¶ Gewohnheitsrecht) angewandt. Besonders angesehene und regelmäßig zitierte glossae nannte man ordinariae. Die glossa ordinaria zum ersten Teil des corpus iuris canonici, dem decretum Gratiani, stammt von Johannes Teutonicus (etwa 1200) und wurde von Bartholomäus von Brescia umgearbeitet, die glossa ordinaria zur Dekretalensammlung Gregors IX hat Bernardus Parmensis († 1263), diejenige zu den Sammlungen Bonifaz' VIII und Clemens' V hat Johannes Andreae († 1348) geschrieben, und Franciscus Zabarella (1417) hat die Glosse zur Sammlung Clemens' V, den sogenannten Clementinae, die Johann XXII unverändert nochmals publizierte, umgearbeitet.

Joh. Friedrich von Schulte: Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart, 1875—1880, I, S. 29 ff; — Emil Friedberg: in den Prolegomena zu seiner Ausgabe des corpus iuris canonici, 1879 und 1881. **Friedrich.**

Glossen nennt man die an den Rand geschriebenen, später in den Text geratenen Zusätze alter Leser, oft an falscher Stelle stehend, besonders im AT häufig, die unsere kritische Wissenschaft wieder zu entfernen sucht; mit demselben Namen bezeichnet man die Bemerkungen späterer Erklärer der Bibel. — ¶ Bibelwissenschaft: I, B 2 c und I, E 2 b, auch II, 2, Sp. 1215. **G.**

Glossolalie ¶ Geist und Geistesgaben: II, 2.

Glubokówski, Nikolai Nikanorowitsch, russischer Theologe, ordentlicher Professor für NT an der St. Petersburger geistlichen Akademie. Geb. 1863 als Sohn eines Priesters im Gouvernement Wólogda, besuchte er 1878—1884 das geistliche Seminar in Wólogda, 1884—1889 studierte er in der Moskauer geistlichen Akademie und bezog 1889—1890 ein Stipendium zur Vorbereitung für eine kirchengeschichtliche Professur, 1890 Lehrer am geistlichen Seminar in Woronesch, 1891 Dozent an der St. Petersburger geistlichen Akademie, 1894 außerordentlicher Professor für NT, 1898 ordentlicher Professor, 1909 korresp. Mitglied der St. P. Akad. der Wiss. und honorary Correspondent of Society for Biblical study London. — G. ist einer von den allernamhaftesten russischen Theologen, seine Arbeiten beweisen völlige Vertrautheit auch mit aller westeuropäischen theologischen Literatur, durch seine gesunde wissenschaftliche und exegetische Methode macht er in Rußland Schule. Es fehlt bislang der abendländischen Theologie ein Vertreter, der in ähnlichem Umfange sie mit der russischen Theologie vertraut machte, wie G. letztere mit der ersteren.

Werke: Der Selige Feodorit (Theodoret), Kyrrhischer Bischof, I—II, Moskau 1890 (vgl. Ad. Harnack: ThLZ 1890, Nr. 20); — Ueber den Passahabend Christi und das Verhalten des zeitgenössischen Judentums zu ihm, St. Petersburg 1895; — Die Ehescheidung wegen Unzucht und ihre Folgen nach der Lehre Christi des Heilandes, 1895; — Ein griechischer handschriftlicher Evangelistar, 1898; — Der gegenwärtige Zustand und die weitere Aufgabe der Erforschung der griech. Bibel, 1898; — Die griechische Sprache der Bibel, besonders des NT, 1902; — Das Evangelium des h. Apostels Paulus nach seiner Entstehung und Eigenart. Eine biblisch-theol. Untersuchung I, 1905. II, 1910; — Der Glaube nach der Lehre des h. Apostels Paulus, 1901; — Das Evangelium der Freiheit in dem Sendschreiben des h. Ap. Paulus an die Galater, 1902; — Zur Frage der geistlichen Schulen, 1907. 1908; — — Zum Gedächtnis Prof. Alexis Lebedews, 1908; — Die Briefe des sel. Theodoret in russ. Uebersetzung, 1908. — Seit 1905 Herausgeber der Rechtgläubigen theol. Enzyklopädie (Bd. VI—X). **Graß.**

Gmelin, Julius, evangelischer Theologe, geb. 1859 zu Ludwigsburg, 1884 Diakonus in Waldenburg (Württemberg), 1888 Pfarrer in Großaltdorf, seit 1905 in Großgartach. G. trat 1892 ff bei den Kämpfen um die Lehrverpflichtung in Württemberg hervor, die sich an den Fall ¶ Schrempf und den ¶ Apostolikumsstreit anschlossen; er hat die 1893 dem Konsistorium eingereichte Eingabe von 153 Geistlichen, die sich zu einer freieren Auslegung der Verpflichtungsformel bekannten, mit entworfen, 1894 mit ¶ Finckh und ¶ Steudel der Synode eine Petition um Revision dieser Formel, der Agende und der religiösen Lehrbücher für den Jugendunterricht vorgelegt, und, als diese nur zum kleineren Teil Erfolg hatte (später, 1908, ist eine weitergehende Revision der Agende erfolgt), mit beiden erklärt, er könne sich nicht unbedingt an die agendarischen Formeln binden. Dies führt nach weiteren Verhandlungen zur Absetzung Steudels (¶ Württemberg), Finckh und G. blieben im Amte. Eine 1902 gegen G. wegen einer Osterpredigt eingeleitete Untersuchung hatte gleichfalls keine weitere Folgen als einen Verweis, da G. die verlangte Erklärung verweigerte.

Verfaßte u. a.: Evangelische Freiheit, 1891, sowie zahlreiche kirchengeschichtliche Studien, besonders über die Templer und über die Reformation in Hall. **M.**

Gnadauer Konferenz, 1. luth.-konfessionelle, ¶ Parteien, kirchliche. — 2. Gemeinschaftskonferenz ¶ Gemeinschaftschristentum.

Gnade Gottes. Uebersicht.

I. Im AT und im Judentum; — II. Im NT; — III. Dogmatisch.

I. Im AT und im Judentum. Je weniger man sich einen Begriff, wie den der G. irgendwie dogmatisch bestimmt denkt, umso näher dürfte man dem kommen, was in alter Zeit Jahves G. tatsächlich bedeutete. Um sie richtig einzuschätzen, bedarf es eines Seitenblickes auf den entgegengesetzten Begriff des Zornes Jahves. Jahve kann zürnen, man weiß nicht immer, warum. Möglich, daß man ihn durch irgend ein Versehen oder Vergehen gereizt hat: Saul z. B. durch seinen Ver-

such, die Gibeoniten auszurotten, weshalb Jahve unter David eine Hungersnot ins Land schickt (II Sam 21$_{1}$ ff). Dabei kann das Vergehen auch unbewußt geschehen sein; ja, es bedarf nicht einmal menschlicher Veranlassung, um Jahves Zorn zu reizen. So entbrennt er nach der Erzählung II Sam 24 ohne ersichtlichen Grund. Jahve selber stiftet darin David zu einer Sünde, zur Volkszählung auf, und das verlangt wiederum von Gott gesandte Ahndung. In der Aufhebung der unheilvollen Wirkungen eines solchen Zornes zeigt sich Jahves G.; sie bedeutet, sofern er durch menschliche Schuld veranlaßt war, ihre Vergebung. Zugleich aber und viel mehr wirkt Jahves G. sich auch positiv aus, in jeglicher Segnung, welcher Art sie sei; sie verleiht Erfolg im Krieg, Fruchtbarkeit des Landes, Mehrung der Herden, reiche Nachkommenschaft, Orakelantwort usw.; und dabei tritt zuweilen der Gesichtspunkt stark hervor, daß Gottes Hilfe die menschliche Wirkung ausschließe oder mindestens bedeutend einschränke (vgl. z. B. Richt 6$_{36-40}$) und menschlicher Erwartung schnurstracks zuwiderlaufe (vgl. z. B. die Josephsgeschichte). Im ganzen sieht man in Gottes G.nerweisungen übrigens nur den Ausdruck seiner natürlichen Verhaltungsweise; denn im allgemeinen denkt man sich, er meine es mit dem Volke gut und werde von ihm nicht lassen, so wenig er von den Vätern ließ, die sich treu an ihn hielten; auch mag halb unbewußt noch etwas von der alten Vorstellung nachwirken, daß man zu dem Gott in einer Art Verwandtschaftsverhältnis stehe (vgl. Eigennamen, wie Abia = Abijahu = Jahve ist mein Vater, Achia = Achijahu = Jahve ist mein Bruder usw.), und jedenfalls gilt der Kultus als wirksames Mittel zur Festigung des guten Einvernehmens.

Dieser volkstümlichen Denkweise schlägt die Predigt eines Amos oder eines Micha geradezu ins Gesicht: Vor G. muß Recht gehen! Es kommt Jahve nicht darauf an, sein Volk sogar zu vernichten, wenn Jahves sittliche Gerechtigkeit eine so schwere Ahndung der Sündhaftigkeit der Leute verlangt; denn diese Sündhaftigkeit, sie ists, und sie allein, die Jahves Zorn heraufbeschworen hat. Wenn dagegen die meisten Propheten die Erwartung aussprechen, daß nach der Katastrophe Jahve sein Volk oder wenigstens einen Rest schließlich wieder in G.n annehmen werde, so stehen sie gerade in dieser Hinsicht dem Empfinden des Volkes, zu dem sich ihre Verkündigung sonst ebenfalls in vollem Gegensatz befindet, wieder näher. Mit der Einführung des ¶ Deuteronomiums glaubte man, sich in den Besitz des Mittels zu setzen, um sich Gottes G. als etwas zu sichern, was einem schon einigermaßen rechtens zukam; denn indem man mit der Erfüllung der Gebote eine bestimmte Leistung übernahm, meinte man sich, als einer Gegenleistung sozusagen, des göttlichen Wohlgefallens wohl versehen zu dürfen. Und naturgemäß mußte sich die Neigung zu solchen Gedanken steigern, je mehr Gewicht auf äußere Kultübung gelegt wurde. Diese war stellenweise auf bestem Wege, wie ein magischer Zwang auf Gott zu wirken, um seinen Zorn zu beschwichtigen und seine G. zu entfesseln (vgl. III Mose 1$_{3}$ f usw.). Aber freilich die Erfahrungen, die man im Exil und unter dem Elend der nachexilischen Verhältnisse machte, mußten dazu drängen, auch das Gefühl der G.nbedürftigkeit zu steigern. Der Gottesdienst allein tat ihm nicht völlig Genüge, mochte man lange in ihm das vornehmste von Gott selbst gestiftete G.nmittel erblicken. Je mehr man das Elend der Gegenwart als unerträglichen Widerspruch empfand, um so mehr klammerte man sich an die Erwartung einer lichteren Zukunft: damit wird die G. ins Eschatologische umgedeutet, eine Umdeutung, die sich vielleicht am deutlichsten bei ¶ Deuterojesaja beobachten läßt, und bei der es in der Folgezeit verblieb (vgl. z. B. Pslm 85$_{4}$ ff Dan 8$_{19}$ 11$_{36}$). Deuterojesaja kennt eine besondere Zeit der Huld, die unmittelbar bevorsteht (49$_{8}$, vgl. 55$_{6}$). Im Zorn hat Jahve sein Angesicht verborgen, doch mit ewiger G. erbarmt er sich Jerusalems (54$_{8}$). Frommer Eifer verlegt sich darauf, nach Unterpfändern dieser kommenden G. zu suchen, und findet sie in Jahves früheren G.nverheißungen wie G.nerweisungen (Jes 55$_{3}$ Pslm 89$_{4.20}$ ff 85$_{2}$ ff 105$_{8}$ ff 106$_{45}$ u. a.), in der Ehre seines eigenen Namens (z. B. Pslm 79$_{9}$ f in Ausführung von Gedanken ¶ Ezechiels), in der Gegenwart seines heiligen Tempels (z. B. Pslm 132$_{13}$ ff II Chron 20$_{8}$ ff) usw. Als besonderer G.nakt erscheint beispielsweise die einstige Sammlung der Zerstreuten aus der Heidenwelt (Pslm 106$_{47}$, vgl. Pslm Salom 8$_{28}$ II Makk 2$_{18}$ Baruchapok 78$_{7}$), ein charakteristischer Zug der späteren ¶ Eschatologie (II). Daneben sieht man natürlich schon in der Gegenwart in jeder Rettung aus Not einen Erweis göttlicher G. (vgl. z. B. Pslm 25$_{16}$). Ueberhaupt spricht aus den Psalmen mächtig der Glaube, daß Jahves G. ständig über denen walte, die seinen Bund halten und seiner Gebote eingedenk seien (Pslm 103$_{17}$ f, vgl. II Mose 34$_{7}$). Gerade das gesteigerte Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit führt hier zu kräftigerem Bekenntnis zu Jahves Barmherzigkeit und G. (86$_{15}$ 103$_{8}$, vgl. II Mose 34$_{6}$ IV 14$_{18}$ Neh 9$_{17}$). Wie tief der Einzelne gelegentlich um das Festhalten an ihr ringen kann, zeigt in wundervoller Weise das Buch ¶ Hiob: „Es ist Hiob unmöglich, Zorn und G., so wie er sie beide empfindet, demselben Gott beizulegen, er muß sie auf zwei Götter verteilen. Nur die Aussicht, daß der zornige Gott schließlich von dem gnädigen überwunden werden wird, ermöglicht es ihm, trotz dieser Unterscheidung zwischen Gott und Gott an der Religion festzuhalten" (Rudolf Smend: Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1899^{2}, S. 473). Darin zeigt sich einer der Fortschritte der Entwickelung: Gilt in der alten Zeit Gott vor allem als der Gnädige dem Volke gegenüber, während der Einzelne für seine Person wohl ebenfalls auf seine G. hofft und sie in Zeiten des Wohlergehens vielleicht auch erfährt, Gottes Verhältnis zu ihm aber doch immer wieder hinter dem zum Volksganzen weit zurücktritt, so bricht in dieser späteren Periode der Gedanke, daß das Individuum als solches Empfänger der göttlichen G. sei, ungleich stärker durch, ohne freilich den Gedanken an Gottes G.nwirksamkeit dem Volksganzen gegenüber, zumal in ihrer eschatologischen Wendung, im geringsten abzuschwächen (vgl. Pslm Salom 7$_{8-10}$ 18$_{9}$ II Makk 2$_{7}$ 7$_{37}$ f, ¶ Individualismus im AT).

Das Spätjudentum betont Gottes G. und die verwandten Eigenschaften seiner Güte und Barmherzigkeit mit auffallendem Nachdruck (z. B. Dan 9$_{18}$ Henoch 50$_{3}$ 61$_{13}$ Jubiläen 23$_{31}$ Pslm Salom 9$_{6}$ f III Makk 6$_{2}$ Aristeasbrief 192 Weish 11$_{23}$ 12$_{18}$ IV Esra 7$_{132.136}$ 8$_{31}$ f Baruch-

apok 81 $_4$). Es ist, als geschähe es aus Rückversicherung gegen die Angst vor Gottes streng vergeltender ¶ Gerechtigkeit (im AT), die namentlich dem Gerichtstag seine Schrecken verleiht. Dort hat die Langmut Gottes, in der er den Menschen noch eine G.nfrist zur Bekehrung gewährt, ein Ende (Henoch 50 $_5$ IV Esra 7 $_{33. 74}$ Sibyllinen V $_{353. 510}$ f). Aber doch tröstet man sich gerade im Blick auf jenen Tag wieder der G. Gottes; denn „wenn er uns nicht nach seiner großen G. richten würde — dann wehe uns, allen Erdgeborenen"! (Baruchapok 84 $_{11}$, vgl. Pslm Salom 14 $_9$ 15 $_{13}$ 17 $_3$ 18 $_5$ Weisheit 3 $_{9. 14}$ II Makk 12 $_{45}$). Nur die Gottlosen bleiben von der G. ausgeschlossen, indem für sie bloß Gerechtigkeit in die Wagschale fällt (vgl. z. B. Jubiläen 5 $_{16}$ ff), und die Extrafrommen bedürfen der G. nicht; denn sie werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen (IV Esra 8 $_{33}$ Baruchapok 14 $_{12}$ ff 75 $_6$).

Justus Köberle: Sünde und G. im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum, 1905; — Ludwig Couard: Die religiösen und sittlichen Anschauungen der at.lichen Apokryphen und Pseudepigraphen, 1907, S. 46 f 122 ff; — Paul Volz: Jüdische Eschatologie, 1903, s. im Sachregister: G. **Bertholet.**

Gnade Gottes: II. Im NT.

1. Wortbedeutung; — 2. Jesus; — 3. Allgemein christlicher Sprachgebrauch; — 4. Bestimmtere Beziehungen.

1. Das Wort cháris, das im NT die beiden alttestamentlichen Ausdrucksweisen chēn (Wohlgefallen) und chesed (Huld) vertritt, hat im Griechischen überhaupt eine weite Anwendungsmöglichkeit und mannigfache Bedeutung. Es bedeutet Wohlgefallen, Anmut, Gunst, Liebesbeweis und den Dank dafür; dabei kann an Menschen und Götter gedacht werden. Die Gunst der griechischen Götter glich bedenklich der menschlicher Fürsten — aber der kaiserliche Stoiker Mark Aurel führt auf die Huld der Götter doch alle günstigen Umstände zurück, die seine ernste Charakterentwickelung bestimmt haben. Die vertiefte Bedeutung des Wortes in seiner Anwendung auf den christlichen Gott, wonach es vor allem seine verzeihende und unverdiente G. bezeichnet, ist einmal durch den at.lichen Sprachgebrauch, vor allem aber durch die neue Stellung zu Gott, wie sie das Evangelium herbeiführte, bestimmt. Doch kommt das Wort nur da recht zur Geltung, wo eben die Befreiung von Schuld und Sünde den Hauptgegenstand der christlichen Verkündigung bildet, ¶ Sündenvergebung im NT.

2. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß Jesus ein entsprechendes Wort kaum gebraucht zu haben scheint. Mtth und Mrk haben das Wort cháris überhaupt nicht — danach wird es auch der Sprache der Urgemeinde gefehlt haben, was wohl auch auf eine Dialekteigentümlichkeit der Muttersprache Jesu hinweist. Sonst kann man sagen, daß Jesus so in der Liebe seines Vaters lebt, daß er ihn so wenig „gnädig" nennt, wie ein Kind seine Eltern. Vertrauensvoll lehrt er im Unser-Vater die Kinder den Vater um Vergebung ihrer Schuld bitten, wie er sie selbst auf Erden im Namen Gottes jedem austeilt, der zu ihm kommt. Andererseits redet Jesus ganz unbefangen vom Lohn, den Gott den Frommen dereinst sicher auszahlt. Dieser Lohn ist freilich unverdient (Luk 17 $_{10}$) und für alle gleich Mtth 20 $_{1-16}$: es ist das Himmelreich, das größte Geschenk der G. Gottes. Gott soll nach Jesu Willen auch allein gütig heißen Mrk 10 $_{17}$ vgl. Mtth 20 $_{15}$; er ist es sogar gegen die Ungerechten, denen er seine Sonne scheinen läßt, wie den Gerechten — nach Luk 6 $_{36}$ heißt er deshalb „barmherzig", nach Mtth 5 $_{48}$ „vollkommen". Erst recht aber werden die Barmherzigen von Gott Barmherzigkeit erlangen Mtth 5 $_7$.

3. Innerhalb der griechisch redenden Gemeinde kann man einen freieren, zum Teil naiven, und einen schärfer zugespitzten, hauptsächlich vom Apostel Paulus geprägten Sprachgebrauch unterscheiden. Es wird wohl allgemein christliche Ausdrucksweise sein, wenn Paulus und andere Verfasser nt.licher Briefe den Empfänger zu Anfang statt des griechischen Wunsches „Freuen" (chaírein): „G. (chárin) und Friede von Gott und Christus" und am Schluß die G. Christi oder überhaupt G. wünschen: Gottes und Christi gnädige Gesinnung soll über ihnen walten. So werden die christlichen Sendboten der gnädigen Führung Gottes empfohlen Apgsch 14 $_{26}$ 15 $_{40}$. Nicht durch Speisegebote, sondern durch Gottes G. wird das Herz fest Hebr 13 $_9$; der Gott aller G., der die Christen berufen hat, wird sie auch im Leiden stärken und festmachen I Petr 5 $_{10}$. In der erbaulichen Erzählung wird nach dem AT hervorgehoben, daß Gott schon damals einzelnen Frommen seine besondere Gunst zugewandt habe Apgsch 7 $_{46}$; ein Erweis solcher Gunst war vor allem, daß Maria den Herrn wunderbar empfangen und gebären sollte Luk 1 $_{30}$; auf dem Jesusknaben ruhte wie der Menschen so Gottes gnädiges Wohlgefallen Luk 2 $_{40. 52}$; wiederum nach dem AT konnte man versichern, daß Gottes G. allen Demütigen gehöre Jak 4 $_6$ I Petr 5 $_5$. Ja, der ganze Christenstand war eine andauernde Vergünstigung von Gott, an der alle, Mann wie Frau, gleichen Anteil haben I Petr 3 $_7$, ein Vorrecht, an dem es festzuhalten galt Apgsch 13 $_{43}$; eine heilsame G. war insbesondere die strenge Schule, darin der Christ alles ungöttliche Wesen verleugnen lernte Tit 2 $_{11}$. Die ganze Hoffnung der Christen war auf die zukünftige Gnadenerweisung Gottes gerichtet, die in der Erscheinung des geliebten Erlösers und Befreiers von allem Leid bestehen soll I Petr 1 $_{13}$.

4. Paulus weiß von einer besonderen über ihm waltenden Gunst Gottes zu reden, die ihn schon von Mutterleibe an zum Apostelamte berufen hat Gal 1 $_{15}$, so daß er alle Völker zum Gehorsam des Glaubens aufrufen kann Röm 1 $_5$; diese G. befähigt ihn, als weiser Baumeister den Grund zu christlichen Gemeinden zu legen I Kor 3 $_{10}$, und berechtigt ihn, auch an fremde Gemeinden Mahnworte zu richten Röm 12 $_3$ 15 $_{15}$. Auf dies Apostelamt von Gottes G.n kann er hinweisen, wenn man ihn mit Recht einen Verfolger der Gemeinde nennt; um so mehr war ja seine Berufung G., und der Erfolg zeigte, wie wirksam diese G. war I Kor 15 $_{10}$, wie das auch die Urapostel anerkennen mußten Gal 2 $_9$ und auch seine Gegner in Korinth anerkennen sollten 2 Kor 1 $_{12}$. Hat also Gott den Apostel vor anderen ausgesondert, so begrüßt Paulus doch auch alle Christen als Mitgenossen an der G. Phil 1 $_7$. Auch die verschiedenen Gemeinden und die einzelnen Christen erfreuen sich besonderer G.n: das sind die Charismen, hervorstechende Aeußerungen des christlichen Geistes, wie Weissagung, Verwaltungs- und Lehrgabe, Liebeseifer Röm 12 $_{6-8}$, Erkenntnis I Kor 1 $_4$ und Gebefreudigkeit II Kor 8 $_{1. 9}$, die durch Gottes G. gewiß nicht zum Mangel führt 9 $_8$. Aber auch bei Paulus ist das Christsein überhaupt G.nstand Röm 5 $_2$, und er begründet das tiefer als irgend

ein christlicher Lehrer. Gott liebte uns, da wir noch Feinde waren 5 $_{6-10}$, und in den ganzen trostlosen Zusammenhang von Sünde, Tod und Verdammnis hinein, in den wir als Feinde Gottes verfallen waren, schenkte Gott seinen Sohn, dessen Rechttat und Gehorsam nun uns zu gute kommen — sowohl diese Sendung an die Hilflosen wie die Zurechnung an die Ungehorsamen sind nichts als Geschenk und G. 5$_{12-21}$. Eben wegen des sühnenden Blutes Christi, den Gott aber selbst dazu hergab 8 $_{32}$, kann der gerechte Richter gnädig sein 3$_{25}$f und uns die Schuld gnädig schenken Kol 2$_{13}$. G. und Gerechtigkeit widersprechen sich also nicht. Wenn die Gegner einwerfen, daß Gott doch auch vom Menschen Gerechtigkeit verlangen müsse, um gerecht zu sprechen, so will Paulus nur die Gerechtigkeit anerkennen, die Gott dem Glauben Abrahams und später jedem Gläubigen geschenkweise zurechnet und verleiht. Irgend welche Werke nach dem Gesetz oder Lohn sollen nicht in Betracht kommen, sonst wärs ja keine G. mehr Röm 4, ¶ Rechtfertigung im NT. Und wenn Gott von Anbeginn diejenigen, welche glauben sollen, erwählt, so hat er dies nicht um vorhergesehener Werke willen, sondern aus freier G. getan 11 $_5$f. Man muß dabei noch bedenken, wie Christus in gnädiger Herablassung arm ward, damit wir reich II Kor 8 $_9$, und wie er aus Liebe „zur Sünde" wurde, damit wir Gerechtigkeit würden 5 $_{16-21}$, um diese G. recht zu werten 6 $_1$. Eine Rückkehr zur gesetzlichen Auffassung kann Paulus, geschehe sie nun durch Petrus oder in Paulusgemeinden, nur Abfall von der G. nennen Gal 2 $_{21}$ 5 $_4$. — An diese Gedankengänge und Ausdrucksweise knüpfen die späteren an; doch wird der Begriff G. Gottes durch die beigesetzten oder ersetzenden Worte „Barmherzigkeit" I Tim 1 $_{32}$ II Tim 1 $_2$ II Joh $_3$ Judas $_2$ oder Güte und Menschenfreundlichkeit Tit 3 $_4$ dem allgemeinen Verständnis näher gebracht. Die Verehrer des Paulus rühmen die ihm verliehene besondere G. Eph 3 $_{2.7}$f I Tim 1 $_{14}$, die bei den Nachfolgern der Apostel zu einer Amts-G. wird II Tim 2 $_1$. Auch das „Selig aus G.n" wird festgehalten, wie die vor ewigen Zeiten bestimmte G. Eph 2 $_{5.8}$ II Tim 1 $_9$, wenn auch nicht in paulinischer Schärfe. Der Hebräerbrief nennt den Tod Christi für jedermann eine G. Gottes 2 $_9$; im Vertrauen auf diesen Hohenpriester soll man sich freimütig zu Gottes Gnadenthron wenden, damit man dort G. und Erbarmung finde 4 $_{16}$. Den alttestamentlichen Ausdruck „G. und Treue" verwandelt das Johannes-Evangelium in „G. und Wahrheit" und meint damit die Wahrheit, die Gott in Christus gnädig geoffenbart hat. Während Moses nur das Gesetz brachte, kann man aus der Fülle dieser Offenbarung G. um G. schöpfen 1 $_{14-17}$. So hoch die christlichen Lehrer die Größe und Herrlichkeit der G. rühmen, so ernst mahnen sie, solche G. nicht zu versäumen, umsonst zu empfangen, noch sie durch Leichtfertigkeit, Ketzerei oder Abfall zu verscherzen und zu beschimpfen, wofür es dann keine Sühne mehr gäbe II Kor 6 $_1$ Jud 4 Hebr 10 $_{29}$ 12 $_{15.25}$ 6 $_{4-8}$. — ¶ Zorn Gottes im NT.

Hermann Cremer: Biblisch-theologisches Wörterbuch unter cháris; — Otto Kirn: G. in RE³ VI, S. 717 f; — Heinrich Holtzmann: Lehrbuch der nt.lichen Theologie, 1997, I, S. 191 f. II, S. 101 f. 233 f. A. Meyer.

Gnade Gottes: III. Dogmatisch.

1. Die Bedeutung des Gnadenbegriffes für die christliche Begriffswelt; — 2. Das Wesen des Gnadenbegriffes; — 3. Die Bedeutung des Protestantismus für die Gnadenlehre; — 4. Monergie der G. und Synergie des Willens.

1. G. ist die höchste und letzte Zusammenfassung des christlichen Erlösungsbegriffs, und, da dieser nur der höchste Ausdruck des christlichen Gottesbegriffes ist, auch des christlichen Gottesbegriffes. In ihm stellt sich die eigentlichste Sonderart des Christentums dar, wenn auch natürlich Aehnlichkeiten anderwärts nicht vollständig fehlen. Immerhin zeigt sich an diesem Punkte die eigentliche Hoheit und Größe des Christentums für Jeden, der in diesem Gedanken den höchsten religiösen Gedanken überhaupt erkennt. Man sucht vergeblich für dieses Wort ein Aequivalent in nichtchristlichen Religionen, und an den Gedanken findet man nur zerstreute und flüchtige Anklänge. Das muß seinen Grund im innersten Wesen der christlichen Gedankenwelt haben, und darum muß sich auch von hier aus deren eigentlichste Sonderart erhellen.

2. Das Christentum hat zum Grundgedanken die Emporhebung der endlichen Kreatur aus Weltleid, Sündenbewußtsein und Unkraft zur Seligkeit, Gotteinigkeit und Erfüllung mit göttlichen Lebens- und Schaffenskräften, die Vereinigung der Kreatur mit der schaffenden und tätigen Freiheit Gottes selbst. Das ist nur möglich durch die Emporbildung der Kreatur zur Freiheit und Persönlichkeit, und das geschieht, indem die Kreatur über der natürlichen Nötigung allmählich in sich eine höhere Motivation erwachsen fühlt und dieser gegen die Natur sich hingibt. Dies aber ist nichts anderes als die Hingabe an Gott und den göttlichen Geist. Solches Herauswachsen aus der Natur und Hineinwachsen in die göttliche Geistes- und Freiheitswelt vollzieht sich nun aber nicht in gradliniger Entwickelung. Das ist der Irrtum alles reinen Moralismus. Vielmehr, indem zur Naturgegebenheit das endlich begrenzte und sich von Natur auf sich selbst stellende Ich gehört, kann diese Entwickelung nur hindurchgehen durch die Zerbrechung des endlichen Ich, durch den Verzicht auf das endliche Wollen und Können, auf Selbstgerechtigkeit und Eudämonismus. Das endliche Ich ist die Voraussetzung des sittlichen Kampfes und der Arbeit, des Emporstrebens und Suchens; es soll aus sich die Selbstsetzung der Person durch Freiheit hervorbringen, weil das der einzige absolute Wert ist, der der Kreatur zukommen kann. Aber diese Voraussetzung ist nur als Voraussetzung und Ausgangspunkt unentbehrlich; sie muß in der Vollendung der Person aufgehoben und zerbrochen werden, weil an der endlichen Leistung immer der Charakter der Selbstgenügsamkeit bleibt und das wahrhaft Gute nur aus Gott kommt und nicht aus der endlichen Kreatur. Das Werden der Freiheit verlangt schließlich die Selbstaufgabe des endlichen, sich auf sich selbst stellenden Ich und die vollständige Selbsthingabe an Gott. Es ist das große Problem der Freiheit als Ziel des kreatürlichen Geistes, daß sie Tat des Menschen ist und doch Hingebung an das, was nicht aus dem Menschen, sondern aus Gott ist. In diesem Problem ist nun der Ort des Gnadenbegriffes. Das sich auslebende und den sittlichen Willen emportreibende Selbst muß gerade in der sittlichen Arbeit die Grenzen seiner Kreatürlichkeit empfinden lernen und kann das Absolute, das es aus sich selbst hervorholen will und muß, doch nur wirklich empfangen, indem

es vom kreatürlichen Selbst loskommt und sich Gott als der Quelle alles Guten übergibt. In der Freiheit als Leistung des Selbst bleibt der Mangel der Endlichkeit, der Selbstgerechtigkeit und des Eudämonismus; nur indem sie das Selbst zerbricht und sich aus diesem heraus rein und unbedingt an Gott hingibt, wenn das Selbstschaffen des Menschen übergeht in ein Gott-in-sich-schaffen-lassen, wird das Ziel erreicht. Der höchste ethische Wert ist die nach Erschöpfung aller Selbstanstrengung sich ergebende Uebergabe des Selbst an die in uns schaffende göttliche Kraft. Darin aber tritt uns nun Gott als G. entgegen, daß er das Selbst seine endlichen Kräfte erschöpfen und sich zerbrechen läßt, um als freie schöpferische Initiative dann in uns hervorzubringen, was vorher das Selbst aus eigener Kraft gewollt hat. Sich unter Verzicht auf das kreatürliche Selbst auf dem Höhepunkt der sittlichen Leistung aus der eigenen Hand in die Gottes übergeben, um in Gottes Kraft das Göttliche zu wirken, das die Kreatur aus eigener Kraft nur mit untilgbarer Befleckung durch die kreatürliche Selbstsucht wirken kann, das ist der Kernpunkt der christlichen Religion und Ethik. — Das aber ist zugleich der Kern des G.nbegriffes. Er löst die innere Dialektik der Freiheit auf. Die Freiheit ist Werk des Selbst und doch gerade als solches Werk zugleich die Selbsthingabe an ein in uns sich offenbarendes Göttliches. Den Widerspruch löst die Freiheit, wenn sie in der Erkenntnis von der prinzipiellen Gebundenheit aller Freiheit, soweit sie die Tat der endlichen Kreatur bleibt, die Kreatürlichkeit sprengt und sich ganz dem Göttlichen ergibt, so daß es selber im eigenen Namen wirkt in uns. Es ist die Dialektik des göttlichen Weltlebens, wie man es genannt hat, oder das in der inneren Notwendigkeit des zu erreichenden Weltwertes begründete Hindurchgehen durch Widersprüche, die aus dem Grund des Ganzen folgen und im Ziel des Ganzen sich auflösen. Die Dialektik der Selbstverwandelung Gottes in die Kreatur löst sich wieder auf in der Dialektik der Rückverwandelung der Kreatur in Gott. Und was dabei gewonnen ist, das ist, daß die göttliche Freiheit sich mitteilt und umwandelt in die ethischen Werte der kreatürlichen Personenhaftigkeit. Darin liegt Gottes Liebe und Gottes Schöpfung, und darum ist die G. nur die Enthüllung des letzten Sinnes der Welt oder von Gottes in Kreaturen sich schaffend verwandelndem Liebeswillen. Hierin ist das Tiefsinnigste und Zarteste enthalten, was überhaupt das religiöse Leben der Menschheit hervorgebracht hat, die Lösung der Spannungen, die in allem sittlichen Bewußtsein liegen, und die restlose Durchdringung des religiösen Lebens mit sittlichem Freiheitsgeiste. Daher ist die Losung aus „G.n allein, nicht aus den Werken" oder „allein durch den Glauben" die tiefste Erfassung des christlichen Gedankens, der Höhepunkt ethischer Freiheitsbehauptung und der Höhepunkt religiöser Hingebung zugleich, indem die in der Kreatur sich emporarbeitende Freiheit selbst die Grenzen und Schranken der kreatürlichen Selbstheit empfinden lehrt, die Schranken des Selbst sprengt, und das bisher als eigenes Werk gewollte Gute als göttliches Schaffen in uns sich schenken läßt. Mit rückschauendem Blick lernen wir dann die erst im Selbst sich regende und nur zum Gericht und zur Schrankenempfindung führende erste Freiheit als die Anbahnung der wahren und vollkommenen zweiten Freiheit betrachten. So versteht sich auch von selbst, daß eine derartig erst aus dem gereiften sittlichen Selbst entspringende Selbsthingabe an die G. kein gefühlsmäßiges Ausruhen, sondern eine Verstärkung des Handelns und Wollens sein muß. Es ist der Gedanke des Paulus, den er in der Auseinandersetzung mit dem Geiste des Gesetzes und des Rechtes aus dem Sinne Jesu heraus klassisch geprägt hat. Es ist der Sinn der augustinischen G.nlehre, die nur diese rein innerliche Gesinnungsentwickelung mit dem Wunderapparat der alleinseligmachenden Kirche verquickt und in ihrem Gottesgedanken den Willensgott Jesu mit kontemplativ-mystischen Zügen des Platonismus versetzt. Es ist die große Lehre der sogenannten Mystiker, die die Gesinnungsbildung vom kirchlichen Wunderapparat lösten, aber in ihrer Gottesidee um so stärker dem platonischen und neuplatonischen Mystizismus oder Akosmismus verfielen. Demgegenüber bedurfte es der Heraushebung des Willens- und Freiheitsgedankens in Gott, wie das durch Luther und Kant vollzogen worden ist.

3. In dieser Heraushebung des G.nbegriffes liegt das besondere religiöse Werk des Protestantismus, insbesondere Luthers, der dabei auf diejenigen Elemente der paulinischen Lehre zurückgriff, welche in dieser Richtung eines innerlich notwendigen Gegensatzes und Ueberganges von Gesetz und G. lagen, während andere Elemente des Paulinismus, wie die Lehre von Sakrament, Kirche und Opfer, in die Richtung des Katholizismus weisen. Die G.nlehre des Paulus aber ist wiederum unzweifelhaft eine echte Frucht der Predigt und Persönlichkeit Jesu, obwohl sie ja direkt von den Evangelien nicht ausgesprochen ist. Aber sie ist doch wirklich Geist vom Geiste Jesu. Zugleich machte Luther die G.ngewißheit rein zu einem Werk von Wille, Gedanke und Gesinnung, und löste den G.ngedanken völlig vom Wunderapparat einer die G.n in den Sakramenten wie einen Zauberstoff eingießenden Kirche; darin hat ihm die Mystik den Weg gewiesen, von der er sich wieder durch seine Fassung Gottes als Wille und durch seine Anlehnung an die Kundgebung dieses Willens in der Geschichte und vor allem in der Person Jesu unterschied. Freilich ist dann die dogmatische Ausarbeitung des G.nbegriffes in der altprotestantischen Dogmatik vielfach in Analogien und Terminologien des Katholizismus stecken geblieben. Die G. erscheint wie ein Auskunftsmittel, das Gott erdenkt, um die auf dem Wege der moralistischen Vergeltungsordnung nicht mehr mögliche Beseligung des Menschen durchführen zu können; und sie kann auch diese Bedeutung nur durch Ermöglichung der G. im stellvertretenden Strafleiden Christi erlangen. Damit wird die G. zum sekundären Prinzip in Gottes Wesen, statt zum Alles beherrschenden primären Prinzip, und es drängen sich all die Lehren von Ermöglichung der G. durch den Tod Christi, von Zueignung der Früchte des Todes Christi, von Sicherung des Verdienstes Christi gegen jede Konkurrenz menschlicher Verdienste verwirrend in den Vordergrund. — Dem gegenüber hat die moderne Kritik und Auflösung dieser Lehren den G.nbegriff wieder in den Vordergrund treten lassen. Die G. ist keine Aushilfe, sondern das Wesen Gottes von Grund aus. — Und diese Lehre wird dann noch befestigt durch den ganzen modernen Kontinuitäts- und Entwickelungsgedanken, der im göttlichen Weltleben

keine Vereitelung und gnadenreiche Wiederherstellung der göttlichen Ziele kennt, sondern der aus dem Prinzip heraus den Ablauf des Lebens als Verwirklichung der göttlichen Lebenszwecke verstehen und alle Brüche und Katastrophen als in dieser Kontinuität selbst gewollte und angelegte betrachten muß. An dem G.nbegriffe kann man erkennen, daß solche moderne Gedankeneinflüsse keineswegs bloß Verkürzungen der religiösen Idee des Christentums sind, sondern unter Umständen auch den tiefsten Sinn erst recht hervortreten lassen können. In demselben Maße freilich haben sie auch die enge Verbindung mit der Christuslehre und der Heilstodlehre des Paulus gelöst, die die Form bildete, in der der G.ngedanke aus dem Evangelium und aus der Person Jesu von Paulus herausgestaltet wurde. Wird der G.ngedanke als der innerste Kern des in Jesus offenbaren Gottes erkannt, dann bedarf es nicht mehr der realen und tatsächlich eingreifenden Ablösung des Gesetzes durch den Tod des neuen Adam, und der Anschluß der G.ngewißheit an die Person Jesu wird in anderer Weise gesucht und gefunden werden.

4. Am schlimmsten verdunkelt worden ist die Lehre durch die Herabziehung auf das Niveau der dogmatischen Streitigkeiten zwischen Monergismus oder Alleinwirksamkeit der G. und Synergismus oder Mitwirkung des Menschen. Diese vor allem seit der Betonung des G.nbegriffes durch Augustinus hervorgerufenen und von katholischer und protestantischer Scholastik endlos verhandelten Fragen haben die G.nlehre oft um alle Frische, Größe und Einfachheit gebracht. — An sich ist ihre Entstehung aus der G.nlehre sehr begreiflich. Sobald das Verhältnis von Gott und Kreatur im verstandesmäßigen, quantitativen Sinne zweier nebeneinanderstehender Substanzen gedacht wird, wie das der naiven Auffassung sehr nahe liegt und bei den ersten Versuchen der Reflexion fast unvermeidlich ist, wird das im G.nbegriff enthaltene Problem des Umschlags der kreatürlichen und darum stets mangelhaft bleibenden Freiheit in die göttliche und darum wahrhaft vollendete und beseligende Freiheit stets quantitativ behandelt werden. Die Einen werden aus Frömmigkeit Gott alles tun lassen und den sittlich-persönlichen, innerlich kontinuierlichen Charakter des menschlichen Werdens aufheben; die Andern werden keine Schwierigkeit finden, den Menschen alles Gute aus sich selbst hervorbringen zu lassen, und werden ihn von Gott nur belehrt sein lassen über das Gute, womit dann jede religiöse Hingebung verschwindet; die Dritten werden einen Kompromiß zwischen beiden Meinungen schließen und einen Teil dem Wirken Gottes, einen andern dem des Menschen zuschreiben und nun die ganze Religion verderben mit Streitereien über die Größe des Anteils, den sie bald dem Einen, bald dem Andern zuschreiben. — In der Tat liegen in dem Freiheitsproblem Schwierigkeiten, die unlösbar sind, auch wenn man von dieser hoffnungslosen quantitativen Auseinanderrechnung absieht. Das Gute in der Freiheit ist das Gültige, Seinsollende, das nicht aus dem Menschen stammt, sondern aus Gott; und doch ist das Freie in der Freiheit die Tat des Menschen, durch die er sich in den göttlichen Willen einstellt und den göttlichen zu dem seinen macht. Es ist die Antinomie, die überhaupt im Gedanken der Schöpfung liegt, daß Alles nur ist aus Gott und in Gott, und daß das Endliche trotzdem seine relativ eigene Existenz hat; und diese Antinomie kommt in der Freiheit auf ihren Gipfel, wo das Gute rein aus Gott ist und der das Gute wollende Wille doch diese Hingabe selbstsetzend und schöpferisch vollzogen hat. Die Auflösung der Antinomie liegt in dem für menschliches Denken unbegreiflichen Ineinander des Endlichen und Unendlichen, bei der das Endliche auf dem höchsten Gipfel seiner Verselbständigung seine Endlichkeit zerbricht und zu Gott zurückkehrt. — Insofern ist das Problem überhaupt theoretisch unauflösbar und doch praktisch gelöst in jeder Erlösung durch die G. zur Freiheit in Gott. Eben deshalb können von diesem Standpunkt des Ineinander von Endlichem und Unendlichem alle Streitereien über Monergie und Synergie bei Seite gesetzt werden. — ¶Willensfreiheit ¶Mensch, dogm., ¶Gott: III, ¶Eschatologie: IV.

W. Kahl: Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes, 1886; — Theodosius Harnack: Luthers Theologie, 1868—86; — W. Preger: Gesch. d. deutschen Mystik, 1874/81; — Rich. Rothe: Theologische Ethik, 1869—71[2]; — Hegel: Vorlesungen über Philosophie der Religion, 1840[2]; — J. G. Fichte: Anweisung zum seligen Leben, 1806. **Troeltsch.**

Gnadenbilder. Die Gnadenstätten, an denen wundertätige Bilder verehrt werden, verdanken nach der Legende ihren Ursprung vielfach göttlichen Offenbarungen. Beliebt sind die Legenden von der Auffindung solcher Bilder, die in Kriegszeiten verborgen worden seien, z. B. soll das Bild Unserer lieben Frau unter den vier Säulen zu Wilten in Tirol von den Soldaten der ¶Legio fulminatrix in ihrem Standlager versteckt worden sein. Auch die Hunnen- und Maurenkriege geben Anlaß zu derartigen Sagen. Oft sollen solche alten Bilder vom hl. Lukas gemalt worden sein. Tatsächlich waren die ältesten G.r wohl meist heidnischen Ursprungs. Inbezug auf einzelne Bilder, z. B. das Bild der schwarzen Jungfrau zu Chartres, das von den Druiden als Virgo paritura verehrt worden sein soll, gibt dies auch die römische Kirche zu. Natürlich ist bei der Entstehung dieser Gnadenstätten überall das Wunder im Spiele, wie beim Schweizer Maria-Einsiedeln die „Engelweihe", die die kirchliche Weihe überflüssig machte, und die dem Marienbild, dem zu Ehren die Kirche erbaut war, besondere Heiligkeit gewährleistet. In neuerer Zeit sind die Erscheinungswunder besonders beliebt, deren bekanntestes die Marienvision der Bernadette in ¶Lourdes ist; Maria weist in ihnen vielfach einen Ort an, an dem sie verehrt zu werden wünscht. Aber auch vor einem schon vorhandenen Bild kann das Wunder in einer besonderen Andacht bestehen, die einer Privatperson von Maria eingeflößt wird, und die sich „auf geheimnisvolle Weise" auf weite Kreise verbreitet. Die Wunder eines G.s müssen, um von der Kirche anerkannt zu werden, von den kirchlichen Behörden geprüft werden. Liegen genügend Dokumente dafür vor, so wird die Verehrung kirchlich gestattet, ja empfohlen, und öfters wird dann von seiten eines hohen kirchlichen Würdenträgers das G. feierlich gekrönt. Lehrt uns die Kirche nur, daß bei solchen G.rn die Fürbitte der Maria — denn um Marienbilder handelt es sich in der großen Mehrzahl der Fälle — sich besonders wirksam erwiesen habe, so wird vom Volk bald das einzelne wundertätige Marienbild zu einer selbständigen, von der, die es darstellt, bis

zu einem gewissen Grade abgelösten Größe. Man erhofft von dem G. besondere Hilfe, wünscht Nachbildungen zu besitzen. So findet man in katholischen Kirchen meist Kopien einer ganzen Anzahl wundertätiger Bilder, der Lourdesstatue, der schwarzen Maria usw., deren jedes für sich verehrt wird. Ja, um Erfüllung einer Bitte zu erhalten, wendet man sich gleich an mehrere Marienbilder zugleich, auch ist der katholische Fromme überzeugt, daß das eine G. wirksamer sei als das andere. Und zwar betet man auch aus der Ferne zu einem besonderen Marienbild, wie man aus Danksagungen in den Wallfahrtskirchen sehen kann — ein Beweis, wie sehr das G. eine selbständige Größe der Verehrung geworden ist. Das G. ist auch Palladion; der „Trösterin der Betrübten" in Luxemburg werden die Stadtschlüssel anvertraut. Da die Gnadenorte oft in landschaftlich schönen Gegenden liegen, wird ihr Besuch, wenigstens heutzutage, wo man fast immer die modernen Verkehrsmittel benutzt, zu einer andächtigen Vergnügungsreise. Ja, wer jene Orte kennt, weiß, daß ihr Besuch für das junge Volk nicht ohne Gefahr ist (¶ Wallfahrt usw.). Meist sucht man Hilfe in besonderen Nöten bei dem G. In der Kirche, in Kapellen findet man unzählige Bitten angeschrieben (¶ Gebete in der katholischen Kirche). Votivtafeln, Votivbilder, eingerahmte geschriebene Danksagungen, Nachbildungen geheilter Glieder in Wachs und Metall, Kostbarkeiten in den Schatzkammern der Gnadenkirchen sprechen von Erfüllung der Bitten und sind zum großen Teil direkt an das G. gerichtet. Doch werden die G.r auch gern besucht, um besondere Sünden zu beichten, die man am Heimatort nicht gern dem Priester anvertrauen möchte. Auch zum Zweck der Eheschließung; man erhofft besonderes Glück für die Ehe von ihnen. G.r finden sich in allen Gegenden. Gewisse Namen für die Gnadenorte kehren immer wieder, z. B. Maria-Schnee (nach der Basilika auf dem Esquilin in Rom, deren Stelle durch einen am 5. August gefallenen Schnee bezeichnet wurde), Maria-Schein, Maria-Hilf, überhaupt sind die Zusammensetzungen mit Maria sehr beliebt, wie Maria-Taferl, Maria-Straßengel. Andere Gnadenorte sind Zusammensetzungen mit Unsere liebe Frau, wie U. L. F. vom Feuer, vom Wäldchen usw. Manche Gnadenorte haben sich zu nationalen Heiligtümern ausgewachsen, wie Alt-Oetting in Baiern, wo die Herzen der bairischen Fürsten aufbewahrt werden, Einsiedeln im Kanton Schwyz u. a. Wie die Legenden und Namen der Gnadenorte, weisen auch die G.r selbst gewisse typische Wiederholungen auf. Selbst eine solche Sonderbarkeit wie das Bild einer „schwarzen Maria" findet sich in Czenstochau, in Chartres und anderwärts. — In der griechischen Kirche ist das G. schier noch mehr im Gebrauch als in der römischen Kirche. Eine ¶ Bilderwand trennt in den Kirchen Altarraum und Schiff, und den Gläubigen werden die G.r häufig zum Kusse gereicht.

KL² Art. Marienwallfahrtsorte, Einsiedeln, Lourdes u. a.; — D. H. Kerler: Die Patronate der Heiligen, 1905; — Aegid. Müller: Das heilige Deutschland, Geschichte und Beschreibung sämtlicher im deutschen Reiche bestehenden Wallfahrtsorte, 1888 ff. **W. E. Schmidt.**

Gnadenmittel nennt die kirchliche Dogmatik alle die Mittel und Träger, vermittelst deren der Gnadenschatz, der in der kirchlichen Anstalt als eingestiftet und enthalten angesehen wird, den einzelnen Kirchengliedern nahe gebracht wird. Der Begriff hängt aufs engste zusammen mit dem der Kirche, und zwar mit dem altdogmatischen Begriff der Kirche, der in ihr die Stiftung und Anstalt, die Fortsetzung der Gegenwart Gottes in Christo durch weitere Versinnlichungen und Vermittelungen Gottes, die Fortdauer der Menschwerdung im geistlichen Amt, in den Sakramenten und den heiligen Schriften sieht und es für selbstverständlich hält, daß die in dieser Kirche und ihren G.n aufgespeicherte Wunderkraft nicht wirkungslos bleiben kann, sondern als übernatürliche göttliche Wunderkraft die Welt durch die G. erobern muß. Dabei unterscheidet sich die protestantische Vorstellung von den G.n von der katholischen ganz genau, wie sich hier und dort die beiderseitigen Begriffe von Kirche und Gnade unterscheiden. Die katholische Kirche hat die Gnade als sinnlich-übersinnlichen Schatz, der in den Sakramenten von einem dazu durch die Weihe befähigten Hierarchen ausgespendet wird, bindet daher alles an die Hierarchie und die Sakramente, wozu als weitere G. die infallible Lehre und die dogmatische Tradition hinzukommen. Die protestantische Kirche kennt die Gnade als eine nur vom Glauben zu erfassende geistige Wahrheit über Gottes sündenvergebende und heiligende Vaterliebe und hat daher als G. nur das geistige des „Wortes" oder der Bibel, die in Predigt und Andacht wirksam ist, und die in den zwei hier allein anerkannten Sakramenten eine äußerlich-sinnliche Darstellung findet. Für den heutigen Glauben, dem Kirche und Welt nicht mehr wie Wunderreich und Reich der natürlichen Kräfte getrennt ist, dem die Kirche nicht reine Wunderstiftung und Gnadenanstalt, sondern ein verschiedener Formen fähiger geschichtlicher Gemeingeist ist, dem die Gnade nicht eine isolierte an bestimmte Kanäle gebundene Zuleitung religiöser Kräfte, sondern eine von Christus und seiner Gemeinde ausgehende Gewißheit ist — für ihn ist G. alles, was der religiösen Anregung und Erbauung dienen kann, in erster Linie Bibel und Tradition, dann die Sakramente als Vergegenwärtigungsmittel der christlichen Wahrheit, dann jedes Erlebnis, das die Fähigkeit religiöser Erregung und Belebung von sich ausgehen läßt, schließlich und vor allem starke religiöse Persönlichkeiten, in denen die lebenzeugende Kraft des Lebens selber unmittelbar wirksam ist. Eben deshalb bedarf aber auch die heutige Glaubenslehre keiner besonderen dogmatischen Theorie über diese Dinge, die teils der praktischen Theologie, teils der Lehre von Schrift und Tradition, teils dem einfachen täglichen Erleben und seiner Psychologie angehören. — ¶ Kirche: III, ¶ Gnade: III, ¶ Bibel: III, ¶ Tradition, dogm., ¶ Sakramente, dogm., ¶ Autorität. Vgl. auch ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, D 3. **Troeltsch.**

Gnadenorte ¶ Gnadenbilder ¶ Wallfahrt usw.

Gnadenstand ¶ Gotteskindschaft.

Gnadenwahl ¶ Prädestination.

Gnadenzeit ist der herkömmliche Ausdruck für diejenige Zeit nach dem Tode eines Pfarrers, während deren seine Erben oder seine Hinterbliebenen im engeren Sinne im Genuß des Einkommens der von ihm verwalteten Pfarrstelle bleiben. Diese G. dehnte sich in manchen Gemeinden recht lange aus (bis zu einem Jahre); sie ist für Preußen durch das Pfarrerbesoldungsgesetz vom 2. Juli 1898 auf den Sterbemonat und den dar-

auf folgenden Monat für die Erben, nächst diesen sowie für weitere sechs Monate für die Hinterbliebenen festgesetzt. Den zum Bezug des Stelleneinkommens während der G. Berechtigten liegen, da das Amt vor Ablauf der G. nicht besetzt werden kann, bestimmte Verpflichtungen hinsichtlich der Entschädigung für Kosten der Vertretung ob. — ¶ Reliktenversorgung.

Paul Schoen: Das evangelische Kirchenrecht in Preußen, Bd. II, 1906, § 63. **Schian.**

Gnapheus, Wilhelm (Willem van de Voldersgraft, auch W. de Volder, Fullonius, 1493—1568), Konfessor der neuen Lehre, tüchtiger Schulmann, Humanist und Dramendichter, wurde in jungen Jahren Schulmeister in seiner Vaterstadt Haag, wegen seiner Zuneigung zur lutherischen Lehre von der Inquisition wiederholt gemaßregelt, insbesondere mit dem Priester Joh. Pistorius von Wörden gefangen gesetzt, der am 15. September 1525 heldenmütig den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen erlitt, und dessen Lebensschicksale G. beschrieb. Endlich vertrieben, ging G. 1531 nach Elbing, wo er im Auftrag des Rats ein Gymnasium einrichtete und zu hoher Blüte brachte, 1541 nach Königsberg, wo er Rat Herzog ¶ Albrechts von Preußen, Rektor der neugegründeten Schule, des sogenannten Partikulars, und Dozent an der Universität wurde, 1547 aber, als Sakramentist von ¶ Staphylus und ¶ Brießmann angefeindet, weichen mußte. Er ging nach Ostfriesland, wo er durch Vermittelung Johannes ¶ Laskis bei der Gräfin Anna in Emden Aufnahme fand (Prinzenerzieher, Sekretär, diplomatische Missionen, gräflicher Rentmeister in Norden). Unter seinen Werken ist das berühmteste eine dramatische Bearbeitung des Gleichnisses vom verlorenen Sohne: Acolastus (zuerst 1529 erschienen).

RE[3] VI, S. 727; — GG[2] II, 1886, S. 132 f; — J. G. de Hoop-Scheffer: Gesch. der Reformation in den Niederlanden von ihrem Beginn bis zum Jahre 1531, deutsch von P. Gerlach, 1886, S. 318 ff; — H. Holstein: Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur des 16. Jhd.s, 1886, S. 54 ff; — P. Fredericq: Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae IV (1900), V (1903), VI (noch nicht erschienen); IV Nr. 378 = Abdruck der Vita Joh. Pistorii. **O. Clemen.**

Gnauck-Kühne, Elisabeth, Schriftstellerin, geb. 1852 in Vechelde (Braunschweig), wurde in evangelisch-kirchlichen Kreisen bekannt durch den Vortrag: Die soziale Lage der Frau, den sie auf dem evangelisch-sozialen Kongreß zu Erfurt 1895 hielt, trat 1900 zum Katholizismus über, lebt in Blankenburg a. H.

Verfaßte: Das Universitäts-Studium der Frauen, zuerst 1891; — Ursachen und Ziele der Frauenbewegung, 1892; — Die deutsche Frau um die Jahrhundertwende, 1904 u. a. Schriften zur Frauen-, bes. zur Arbeiterinnenfrage. **Andrae.**

Gnesen, Erzbistum, von Kaiser Otto III im Jahre 1000 trotz des Einspruchs des Posener Bischofs gegründet; damit wurde die Kirche ¶ Polens von dem Metropolitanverbande mit ¶ Magdeburg gelöst. Die zugleich geschaffenen Bistümer ¶ Kolberg, ¶ Breslau, ¶ Krakau wurden dem neuen Erzbistum zugewiesen. Später wurden der Gnesener Metropole noch die Suffraganbistümer ¶ Kammin, das an die Stelle des eingegangenen Bistums Kolberg trat, ¶ Posen, ¶ Lebus, Leslau, Plotzk, 1387 Wilna und Lutzk, Samogitien und, nachdem die Metropole ¶ Riga evangelisch geworden war, 1566 Kulm (¶ Pelplin) unterstellt. Im Jahre 1821 verlor G. alle Bistümer bis auf Kulm, zugleich infolge der durch die Teilung Polens notwendigen Neubegrenzung der einzelnen Diözesen mehr als drei Viertel seines Umfangs, und wurde mit dem zum Erzbistum erhobenen Bistum Posen vereinigt. Es zählte 1900 1 272 499 Seelen. — Die Gnesener Erzbischöfe, welche seit 1460 nicht mehr vom Kapitel gewählt, sondern vom Könige ernannt wurden, hatten die einflußreichste Stellung in Polen. Als Primas des Reichs hatten sie die Jurisdiktion über alle Bischöfe Polens und Litauens, krönten die Könige und leiteten auch seit 1573 die Königswahlen. Von den Erzbischöfen verdienen besondere Erwähnung Johann Laski (1510—1531), der Onkel des bekannten Reformators gleichen Namens, ein hervorragender Staatsmann; der berüchtigte Andreas Krzycki aus dem Hause Kottwitz (1535—1537), ein gewandter, humanistisch gebildeter, aber sittenloser Hierarch, der ein Schmähgedicht auf Luther veröffentlichte und mit Melanchthon Verbindung anknüpfte, um ihn nach Polen zu ziehen; Jakob Uchanski (1562—1581), der einst für kirchliche Reformen begeistert, den Gottesdienst in der Landessprache und für die Laien den Kelch forderte, eine polnische romfreie Nationalkirche erstrebte, von den Schweizern Briefe empfing, mit ¶ Vergerio unterhandelte, aber den lockenden hohen Ehren nicht widerstehen konnte; Stanislaus Karnkowski (1582—1603), der Gönner der Jesuiten, der die Reihe jener Metropoliten einleitete, welche die Evangelischen Polens mit fanatischem Hasse verfolgten und rücksichtslos ihre Rechte niedertraten; Stanislaus Szembek (1706—1722) und Christoph Szembek (1739—1748), unter denen die Leiden der Evangelischen in der zweihundertjährigen Märtyrerzeit ihren Höhepunkt erreichten. Nach der preußischen Besitznahme zeigten sich die Gnesener, seit 1821 zugleich auch Posener Erzbischöfe, gegenüber dem paritätischen deutschen Staate als starre Hierarchen und schroffe Vertreter der nationalpolnischen Bestrebungen, so Martin ¶ Dunin (1830—1842) während des ¶ Kölner Kirchenstreits, Leo von Przyluski (1845—1865), unter dem Tausende von deutschen Katholiken, besonders die Bamberger um Posen, polonisiert wurden, Mieczislaus ¶ Ledochowski (1866—1886) im Kampf wider die sogenannten Maigesetze (¶ Kulturkampf), endlich nach dem deutschen Julius ¶ Dinder (1886—1891) Florian von ¶ Stablewski (1891—1906), der mit seinen Geistlichen gegen die deutsche Unterrichtssprache den bekannten Schulstreik inszenierte.

J. Korytkowski: Brevis descriptio archidioecesis Gnesnensis et Posnaniensis, Gnesen 1888. **Wotschke.**

Gnesiolutheraner (echte Lutheraner) ¶ Deutschland: II, 2, ¶ Luthertum.

Gnostizismus.

1. Seine Ursprünge im Synkretismus des hellenistischen Zeitalters; — 2. Die Verbindung des Synkretismus mit dem Christentum: a) Der oberste Gott, die Schöpfung und das AT; — b) Jesus Christus der Sôtēr; — c) Die religiöse Autorität und die Menschenklassen; — d) die Hoffnung; — e) Die Mysterien; — f) Die Ethik; — 3. Die verschiedenen gnostischen Richtungen. Vulgärgnosis und gnostische Theologen; — 4. Gnostizismus und katholische Kirche.

Zur religionsgeschichtlichen Würdigung des G. ¶ Erscheinungswelt der Religion: II, A 3.

1. Für die Betrachtung der späteren Kirchengeschichtschreibung ist der G. oder die Gnosis die

erste Irrlehre des Christentums und meist als bestimmte spekulativ-philosophische Erscheinung aufgefaßt. Der neueren Forschung erscheint der G. immer deutlicher als eigenartige religiöse Bewegung, die allerdings auf einer eigenen Weltanschauung beruht und eine eigene Theologie erzeugt. Harnacks Wort, der G. sei „akute Hellenisierung des Christentums“ im Gegensatz zu der allmählichen Hellenisierung im katholischen Christentum, bedarf insofern der genaueren Umschreibung, als nur eine ganz bestimmte Erscheinung des Hellenismus im G. eine Verbindung mit dem Christentum einging, nämlich der religiöse ¶ Synkretismus des hellenistischen Zeitalters, der selbst schon eine Mischung griechischer und orientalischer Religionen, Mythologien und Weltanschauungen ist. Die Verwicklung in diese Religionsmischung brachte das Christentum in Gefahr, in diesem religiösen Chaos seine Eigenart einzubüßen und so ganz darin unterzugehen. — Der G. ist also ein Glied der allgemeineren Strömung des hellenistischen Synkretismus. Als die orientalischen Religionen um die Wende der Zeiten nach Westen wanderten, legten sie ihren nationalen Charakter ab; ihre Götter vermischten sich vielfach mit verwandten Gestalten, sie wurden zu universaler, kosmischer Bedeutung erhoben, ihre Mythologie wurde allegorisiert und spekulativ umgedeutet und auf diese Weise auch das Abstruseste den Griechen mundgerecht gemacht. Der religiöse Individualismus, eine Folge der nationalen Auflösung, das Verlangen nach Gewißheit, nach Reinheit und Erlösung bildete für diese synkretistischen Gebilde den empfänglichsten Boden. Als charakteristisch dürften folgende Punkte genannt werden: a) Die Kombination verschiedener Kosmologien und Mythen persischer, babylonischer, syrischer, phrygischer, ägyptischer, griechischer Herkunft; dieselben werden als heilige Offenbarung gewertet, ihre Gestalten bald identifiziert, bald einander über- und untergeordnet, wobei sie zum Teil ihren Charakter verändern. Es ergibt sich daraus ein kompliziertes, mit übermenschlichen Wesen reich bevölkertes Weltbild. b) Der Dualismus. Die babylonische Anschauung von einer untern und einer obern Welt scheint, schon kombiniert mit dem persischen Dualismus zwischen dem guten Lichtreich und dem bösen Reich der Finsternis (wobei die babylonischen Gestirngötter zu Wesen bösartigen Charakters degradiert wurden), nach Westen vorgedrungen zu sein und sich dort mit dem griechischen Gegensatz von Geist und Materie verbunden zu haben. Diesem Dualismus entspringt: c) die pessimistische Beurteilung der sichtbaren Welt; sie ist geschaffen und regiert von bösartigen oder doch untergeordneten Wesen, welche den Menschen knechten. Dieser Pessimismus nimmt gern die Gestalt des astrologischen Fatalismus an. d) Die Menschenseelen (bezw. die Seelen bevorzugter Menschenklassen) stammen aus der göttlichen Lichtwelt, werden im leiblichen Leben wie in einem Kerker festgehalten und streben nach ihrer Heimat zurück. e) Die Fesselung dieses göttlichen Elementes in der Materie wird erklärt durch einen Mythus, daß ein Wesen der oberen Lichtwelt, der Urmensch oder ein weibliches Wesen (in der christlichen Gnosis· Sophia, Achamoth, Pruneikos genannt) in die Machtsphäre der materiellen Gewalten herabgestiegen oder gefallen sei; das Ergebnis ist die Erden- und Menschenschöpfung. f) Das Ziel des Weltprozesses ist die Entmischung der ungleichartigen Elemente; sie ist die Tat eines anderen göttlichen Wesens, des Sōtēr (Heiland); er bricht die Macht der niederen Gewalten und bringt den Menschen Kunde von der oberen Welt. g) Diese Erlösung wird angeeignet durch den Anschluß an religiöse Gemeinschaften, welche ihren Mitgliedern die geheim gehaltenen Offenbarungen der höheren Welt und der göttlichen Erlösungstaten mitteilen und sie in allerlei Weihen auf das jenseitige Heil vorbereiten. — Synkretistische Bildungen dieser Art sind die Sekte der Mandäer in Babylonien (noch ohne griechischen Einfluß), die Kreise in Aegypten, aus denen die hermetische Literatur (¶ Synkretismus, rel.) hervorging, manche Mysterien auf griechischem Boden, wahrscheinlich auch die von den Samaritanern Dositheus, Simon dem Magier und Menander gestifteten Sekten, von denen die Kirchenväter die gesamte Erscheinung der Gnosis ableiten; auch auf jüdischem Boden hat solcher Synkretismus Wurzel geschlagen (¶Essener ¶Elkesaiten ¶Judenchristen, 2). Die Forschung, welche diesen Synkretismus auf seine Wurzeln zurückverfolgt, steht erst in den Anfängen. Was der eine Forscher als persisch oder babylonisch reklamiert, erklärt ein anderer für ägyptisch oder genuin griechisch; der Versuch einer einheitlichen Ableitung dürfte von Anfang an verfehlt sein.

2. Natürlich waren manche vom Christentum Gewonnene vorher von diesem synkretistischen Strome erfaßt, gehörten zu den Eingeweihten solcher Mysterien und gaben bei ihrem Uebertritt nicht alle mitgebrachten Voraussetzungen auf. Wiederum haben die nach geheimnisvollen Offenbarungen Begehrenden der neu auftauchenden christlichen Religion großes Interesse entgegengebracht. Der Einschlag des Christlichen ist nicht überall gleich stark; es mag manche uns unbekannte Kreise gegeben haben, wo es nur leise mitklang; andererseits zeigt uns die Polemik in apostolischen und nachapostolischen Schriften, daß in der alten Zeit manche gnostischen Gedanken, durch die Autorität von Geistträgern gedeckt, in den christlichen Gemeinden Eingang und Einfluß fanden, ohne daß ihre Unvereinbarkeit mit Jesu Evangelium von allen erkannt und empfunden wurde. Wenn wir den G. als Gesamterscheinung ins Auge fassen, so können wir eine Verbindung an folgenden Punkten konstatieren:

2. a) Es ist ein Zeichen für den tiefen Eindruck, den die christliche Verkündigung gemacht hat, daß der oberste Gott, der, meist als Urvater zusammen mit einer Urmutter und einem Ursohn oder Urmenschen an der Spitze steht, mit dem von Jesus verkündigten Vater gleichgesetzt wird. Der höchste Gott wird zwar mit den höchsten Prädikaten ausgestattet, aber trotz allem Bemühen, den Monotheismus zu retten, wird doch der polytheistische Ursprung schlecht verdeckt oder dieser „Unnennbare“ zu einer blassen Abstraktion, einem umfassenden Urprinzip, dem Abgrund, verflüchtigt. Und für die Religiosität der Gnostiker ist doch der Gott entscheidend geblieben, den sie schon vorher gehabt hatten: nicht der Gott, welcher der Herr der Geschichte und die Macht des Guten ist, nicht der, in dessen Namen die Propheten und Jesus geredet und gehandelt haben, sondern die unaussprechliche erste Ursache, die in unendlich erhabener Unzugänglichkeit thront; nicht der, welcher das Heil der

Welt will und schafft, sondern ein verborgenes höchstes Wesen, das sich nur in geheimnisvoll abgeschlossenen Zirkeln wenigen Auserwählten mitteilt. Das hängt damit zusammen, daß der oben gezeichnete Pessimismus und Dualismus beibehalten wird. An Stelle des christlichen Gegensatzes zwischen der gegenwärtigen unvollkommenen Welt und der zukünftigen Vollendung tritt derjenige zwischen der unteren materiellen und der obern geistigen Welt. Das Weltbild stellt sich so dar, daß sich über der materiellen Welt zunächst die Planetensphäre ausbreitet; darüber aber kennt der Gnostiker die höhere Lichtwelt, bestehend aus einer größeren oder kleineren Zahl Aeonen; so werden sowohl die höheren Sphären selbst als auch ihre Bewohner und Herrscher, die rein geistige Potenzen sind, bezeichnet. Der entscheidende Punkt ist, daß der Schöpfergott (Demiurg), oft zu einem Kollegium von 7 Archonten (Planetengöttern) erweitert, von dem der Lichtwelt angehörenden Erlösergott, dem guten Gott, getrennt wird. Natürlich hebt diese Anschauung den Vorsehungsglauben auf. Der Weltschöpfer wird entweder in schroffem Dualismus als böses Wesen dem guten Gott entgegengestellt, die Seele als seine Gefangene betrachtet; oder in gemildertem Dualismus wird er als untergeordnetes, mittleres Wesen zwischen den höchsten, rein geistigen Gott und die Materie, das böse Prinzip, eingeschoben. Dementsprechend leitet er bei den Einen die Gegenaktion gegen den Erlösungsprozeß, bei den Andern ist er das mehr oder weniger unbewußte und unfreiwillige Werkzeug der Erlösung, seine Schöpfung die Basis, auf der erst die Erlösung sich abspielen kann. Vielleicht unter dem Einfluß des Christentums, wahrscheinlich aber schon im vorchristlichen G. wird der Demiurg mit dem Judengott gleichgesetzt. Dadurch wird die Stellung zum AT für den christlichen G. zum schweren Problem. Einige Sekten verwerfen es so radikal, daß sie die biblischen Bösewichter zu ihren besonderen Heiligen stempeln (Kainiten); andere erkennen ihm einen relativen Wert zu oder unterscheiden verschiedene Bestandteile; dabei mag es oft recht willkürlich zugegangen sein; eine mit prinzipiellen Maßstäben operierende, auf Jesusworte basierte Kritik am mosaischen Gesetz übt der Valentinianer Ptolemäus in einem Brief an Flora. Er unterscheidet: α) den wirklichen Willen des gerechten, mittleren Gottes, des Demiurgen; derselbe zerfällt wieder in das ewige, dem Willen des Guten entsprechende, von Jesus bestätigte Moralgesetz, den Dekalog, das bloß gerechte, von Jesus aufgehobene Vergeltungsgebot und Strafgesetz, das allegorisch zu verstehende aber in dieser Umdeutung von Jesus anerkannte Zeremonialgesetz. β) Die von Mose der menschlichen Herzenshärtigkeit wegen erlassenen Gebote und γ) die Satzungen der Aeltesten. Scharfsinnige, zum Teil nörgelnde Kritik am AT übten ¶ Marcion und ¶ Apelles.

2. b) Jesus Christus wird mit dem gnostischen Erlöser gleichgesetzt; aber auch hier macht sich die schon vorher ausgeprägte Erlösungslehre stärker geltend als der Einfluß des geschichtlichen Jesus. Die gnostische Erlösung ist nicht die Umschaffung des Menschen zu einer neuen Kreatur, nicht ein psychisch-ethischer Vorgang, nicht ein Gnadenakt Gottes, sondern ein kosmischer Prozeß, der Wendepunkt in dem großen Weltdrama, die Umschichtung der Machtverhältnisse in der obern Welt, wodurch die Seele aus der Knechtschaft kosmischer Gewalten losgebunden und ihr der Rückgang nach der oberen Welt eröffnet wird. Dieser Erlösungsprozeß fällt ursprünglich in den Anfang der Menschheit und wird nur mühsam mit einer geschichtlichen Erlösungstat ausgeglichen. Der gnostische Erlöser ist eine kosmische Potenz, vom höchsten Aeon zur Befreiung der Sophia oder des „Lichtsamens" aus der Fesselung durch die Materie ausgesandt. Deshalb steht der G. mit einer ungeheuren Verlegenheit der geschichtlichen Person Jesu gegenüber; das äußert sich in der Theorie des ¶ Doketismus, welche die menschliche Existenz des Erlösers, seine Geburt und namentlich seinen Tod zum Schein verflüchtigt oder die kosmische Potenz Christus mit dem Menschen Jesus nur lose und vorübergehend verbunden sein läßt. Daß die Gnostiker, so gerne sie möchten, um den geschichtlichen Jesus nicht ganz herumkommen, ist eine gegenüber den neuesten Leugnungen desselben nicht zu übersehende Instanz.

2. c) Jesus ist die religiöse Autorität der Gnostiker. Aber um zu zeigen, daß sie mit ihm in Einklang seien, behaupten sie, daß hinter den öffentlich gesprochenen Worten Jesu, die in den auch von ihnen gebrauchten kirchlichen Evangelien aufbewahrt sind, ein geheimer Sinn verborgen liege, und daß er daneben im Verborgenen seinen Jüngern Geheimoffenbarungen gegeben habe. Dem ersteren Nachweis dienen Evangelien-Kommentare, die ersten, die geschrieben wurden (Basilides, der Valentinianer Heracleon), das zweite führte zu einer umfangreichen pseudepigraphen Literatur. Diese Theorien sind aber nicht nur ein Zeichen, daß die Autorität Jesu ihrer Gedankenwelt erst nachträglich aufgeklebt ist; sie sind auch eine Folge der Unterscheidung von verschiedenen Menschenklassen, den Hylikern (materiellen) und den Pneumatikern (Geistmenschen), zwischen die von einigen noch eine dritte Klasse, die der Psychiker, eingeschoben wird. Diese Unterscheidung entspringt schwerlich bloß der Beobachtung der natürlichen Verschiedenheit der Menschen; sie stammt vermutlich aus der Astrologie und wird erst nachträglich mit den christlichen Gedanken vom heiligen Geist kombiniert worden sein, wobei wieder das heidnische Element dominiert. Es handelt sich nicht um eine Beurteilung nach einem sittlichen, eigentlich auch nicht nach einem religiösen Maßstab; es ist mehr der Gegensatz von Wissenden, Eingeweihten, und Nichtwissenden, Uneingeweihten. Was den Pneumatiker vom Hyliker unterscheidet, ist der Besitz der Gnosis (Erkenntnis); diese besteht aber nicht in der Frucht scharfsinniger Verstandesarbeit oder tiefer Spekulation, sondern im Vertrautsein mit den heilsnotwendigen Offenbarungen aus der höheren Welt, welche die Sekte als ihren verborgenen Schatz sorgsam hütet. Der Determinismus ist nicht religiös, sondern fatalistisch. Jesus ist nicht mehr der von des Vaters Liebe zu jeder Menschenseele Getriebene, sondern der Künder dunkler Geheimnisse für einige Auserwählte; dabei scheut man sich nicht, ihm das abstruseste Zeug in den Mund zu legen.

2. d) Die gnostische Erlösungssehnsucht kombiniert sich mit der

christlichen Hoffnung, aber nicht ohne daß letztere eine wesentliche Umwandlung erfährt. An Stelle eines göttlichen Heilsplanes mit der Menschheit ist eine rein transzendente Hoffnung getreten. Die Seele möchte sich losmachen aus dem Kerker des Leibes und der materiellen Welt und emporsteigen durch die Sphären der niederen Weltherrscher in die reine Lichtwelt. Sie muß zu diesem Zweck den Bau der obern Welt kennen, muß jedem der feindseligen Geister seinen Namen und die Grenzen seiner Kompetenzen nennen können, muß über die Machtverhältnisse des Geisterreiches Bescheid wissen, muß im Besitz der geheimen Paßworte und Zauberformeln sein, welche den Durchgang ermöglichen. Diese Dinge bilden den Inhalt der „Gnosis"; bei seinem Niedersteigen hat der Erlöser unerkannt die Sphären der feindseligen Mächte passiert, ihnen ihre Geheimnisse entrissen und sie den Menschen offenbart. Die Religion ist hier zu einer Versicherung auf das Jenseits geworden. Einige erwarten für die Unerlösten eine Seelenwanderung. Die Auferstehung des Fleisches wird selbstverständlich abgelehnt, eine Eschatologie nur insofern festgehalten, als eine Vollendung des durch die Erlösung eingeleiteten Prozesses der Entmischung der heterogenen Elemente erwartet wird.

2. e) Infolge dieser Anschauungen wendet sich das Interesse lebhaft einer komplizierten Heilsmethodistik zu. Die christlichen Sakramente werden begierig aufgegriffen, aber ganz nach der Analogie heidnischer Mysterienweihen verstanden; es sind Versiegelungen für die Reise nach dem Jenseits, in magischer Weise vermitteln sie Eigenschaften, welche den erfolgreichen Verlauf dieser Reise verbürgen. Taufe und Abendmahl genügen manchen Gnostikern nicht, allerlei weitere Mysterien, wie Salbung, Mysterium des Brautgemaches werden hinzugefügt.

2. f) Das Interesse für diese Dinge verdrängt dasjenige für die Ethik. Ethische Abhandlungen schreibt Basilides' Sohn Isidor. Wie weit die ethischen Kräfte des Christentums in den gnostischen Sekten wirksam wurden, entzieht sich unserer Kenntnis. Naturgemäß wird die negative Tugend der Enthaltsamkeit am höchsten geschätzt; die apokryphen Apostelgeschichten, an denen sich die gnostischen Kreise erbauten, sind beherrscht von dem Motiv der sexuellen Askese. Die meisten Gnostiker huldigen asketischen Grundsätzen. Bei einigen aber hat das Erlösungsbewußtsein nicht nur zu theoretischem, sondern auch praktischem Anomismus geführt. Der Erlöste steht jenseits von Gut und Böse.

3. Damit dürfte in der Hauptsache die religiöse Gesamterscheinung des G. gezeichnet sein, welche der bunten Fülle der gnostischen Einzelgestaltungen zu Grunde liegt. Eine Entwicklungsgeschichte des christlichen G. festzustellen wird kaum möglich sein. Wir wissen viel zu wenig, wie weit sich um ein „System" auch eine geschlossene Sekte geschart hat, wie weit die Grenzen der einzelnen Sekten fließend gewesen sind, und wie weit die verschiedenen Sektennamen, die von den Kirchenvätern überliefert sind, nur lokal verschiedene Gruppen derselben Sekte bezeichnen. Vor allem muß vor der Verwechslung von Verwandtschaft und Abhängigkeit gewarnt werden. In der Hauptsache stellt sich die Sache so dar, daß sich ein breiter Strom des Synkretismus in die Gemeinden ergossen und eine christliche Vulgärgnosis gebildet hat, in der sich phantastische Mythologie und Heilsmethodistik superstitiösester Art sehr unausgeglichen und widerspruchsvoll mit christlichen Einflüssen verbunden hat. Als Muster solcher Gruppen mögen diejenigen gelten, aus denen die koptisch erhaltene gnostische Literatur, die ¶ Pistis-Sophia und die sogenannten Bücher Jeu stammen; ja es hat sogar Kreise gegeben, welche unter der Etikette von „Mysterien" die scheußlichsten Perversitäten trieben (sogenannte Borborianer). Diese Gruppen, die meist mit dem unzutreffenden Sammelnamen der Ophiten oder Gnostiker im engeren Sinne bezeichnet werden, mögen sich aus den niedrigsten Schichten der Bildung rekrutiert haben. (Namen solcher Sekten sind Ophiten, Sethianer, Prodicianer, Kainiten, Nikolaiten, Archontiker, Doketen, Antitakten, Borborianer). Aus diesem G. zweiter und dritter Ordnung erheben sich nun einzelne hervorragende Geister, welche als Schriftsteller, Theologen und Sektenstifter hervortreten. Als solche sind zu nennen: Kerinth in Ephesus; Satornil in Antiochien; Karpokrates und sein Sohn Epiphanes auf Cypern; Basilides und sein Sohn Isidor in Aegypten; Valentin in Rom und seine Schüler Ptolemäus, Heracleon, Theodot; Bardesanes in Edessa; auch die Barbelioten, die Naassener und Peraten, und den Gnostiker Justin dürfen wir zu diesem gebildeteren G. rechnen. ¶ Marcion, als dessen Lehrer und Vorläufer Cerdon, als dessen Schüler ¶ Apelles genannt wird, nimmt eine Sonderstellung ein und ist bei unserer Darstellung nicht berücksichtigt. Unter ihnen scheinen Basilides und namentlich Valentin die bedeutendsten gewesen zu sein. Sie müssen als religiöse Persönlichkeiten starken Eindruck gemacht und Einfluß ausgeübt haben. Beide haben Oden gedichtet, die offenbar auch in katholischen Gemeinden Eingang fanden. Valentin ist Visionär, auch wirkungsvoller Prediger, Basilides mehr als Schriftsteller tätig. Ihre Gedankenwelt ist nur schwer und unsicher zu rekonstruieren; sie scheint noch wesentlich einfacher gewesen zu sein als die von den Kirchenvätern dargestellte Schullehre; die Stellung des Menschen in der Welt als Mischprodukt höherer und niederer Mächte und seine Erlösung scheint sie mehr beschäftigt zu haben, als die endlosen Aeonenreihen. Die in diesen Schulen einsetzenden Spekulationen sind viel stärker als die Vulgärgnosis von griechischem Geist beeinflußt und verwenden philosophische Methoden. Sie zeigen folgende Tendenzen: a) Der ursprüngliche Dualismus wird immer mehr in Monismus umgesetzt; die Annahme eines uranfänglichen Gegensatzes zwischen Gott und Materie genügt ihnen nicht; sie mühen sich mit dem schwierigen Problem, die Existenz des Bösen irgendwie auf Gott zurückzuführen, ohne es direkt von ihm abzuleiten, und lösen es durch Einfügung einer langen Reihe von Emanationen, unter denen je die folgende ein unvollkommenes Abbild der vorhergehenden ist, bis zur völligen Negation des Göttlichen. Aus dieser Tendenz erklärt sich z. B. auch die Verdoppelung der Gestalten der Sophia und des Soter oder die Verwandlung des Abgrunds, der ursprünglich das Chaos bedeutet, in ein höchstes Urprinzip, den Bythos, bei den Valentinianern. b) Die orientalischer Mythologie entstammenden Aeonen und Syzygien werden in Personifikationen abstrakter Begriffe, der Weltprozeß in einen psychischen Vorgang

innerhalb der Gottheit umgesetzt. c) Das Magische, Superstitiöse wird immer mehr abgestreift, die Berührung mit der Gottheit weniger durch das Kultische, als durch Versenkung in erhabene Gedanken, durch mystische Schauung und Askese gesucht. d) Durch exegetische Arbeit wird die christliche Ueberlieferung mit den gnostischen Gedanken ausgeglichen; das AT wird kritisiert, das NT allegorisiert; nicht wenige Gedanken des Paulus und des Johannes waren leicht gnostischen Anschauungen anzupassen; die Geschichte wird in Ideen aufgelöst.

4. Die Weltanschauung und religiöse Gedankenwelt des G. findet so eine systematische theologische und philosophische Verarbeitung zu einer Zeit, wo dieselbe Aufgabe für die katholische Religiosität noch nicht in Angriff genommen war, und die Theologen der Großkirche von der apologetischen Arbeit absorbiert wurden. Im Gegensatz gegen den Rationalismus der Apologeten ist die Denkarbeit der Gnostiker Offenbarungsphilosophie. Manche Probleme der späteren kirchlichen Theologie, die Selbstentfaltung der Gottheit im Weltprozeß, die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus (¶ Christologie: II), die Auffassung der Erlösung als eines übergeschichtlichen Weltdramas, der ¶Sakramente als Mysterien, und auch manche Lösungen der Probleme hat sie vorweggenommen. Dabei hat sie aber die Eigenart des Christentums aufgelöst, indem sie es mit unvereinbaren Elementen vermischte, und diese Gefahr war umso größer, als sie diese Arbeit zu einer Zeit verrichtete, wo die Kennzeichen des Christlichen noch nicht abgesteckt waren und jeder Geistträger sich hoher Autorität erfreute. Dieser Gefahr ist man kirchlicherseits dadurch entgegengetreten, daß man dem ungeregelten Treiben gnostischer Propheten das geordnete kirchliche Lehramt, ihrem wirren Synkretismus und ihrer wilden Spekulation die apostolische Tradition und die kirchliche Glaubensregel (¶ Regula fidei), ihrer pseudepigraphen Schriftstellerei und Berufung auf Geheimtradition den kirchlichen Kanon entgegenstellte. Das Christentum ist dadurch gerettet worden, leider nicht ohne verhängnisvolle Einschränkung des Rechtes der religiösen Selbständigkeit.

Quellen: Die ketzerbestreitenden Schriften des Irenäus (hauptsächlich Adversus haereses I), Tertullian (Adv. Valentinianos, De praescriptionibus haereticorum, De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima), Hippolyt (die sog. Philosophumena), Epiphanius (Panaria); einzelne wertvolle Notizen bei Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea. Erhaltene Literatur: Einzelne Fragmente des Basilides und Valentin, Excerpta ex Theodoto bei Clemens, Der Psalm der Naassener, Stücke aus naassenischen, peratischen, basilidianischen, simonianischen Schriften, ein Psalmfragment Valentins bei Hippolyt, aus dem Kommentar des Heracleon zum Johannesevangelium und das Diagramm der Ophiten bei Origenes; eine valentinianische Kosmogonie und der Brief des Ptolemäus an Flora bei Epiphanius. In koptischer Sprache (¶ Koptische Literatur) sind erhalten: die sog. Pistis-Sophia (der Name stammt erst von den ersten Herausgebern; das Buch ist m. E. kein einheitliches Werk); die (m. E. fälschlich so genannten) 2 Bücher Jeu; ein anonymes Werk; ein „Apocryphum Johannis", das Irenäus für seine Darstellung der „Barbelioten" benutzt hat; Evangelium Mariae; Sophia Jesu Christi (letztere 3 noch unediert); größere Partien in den apokryphen Thomas-, Johannes-, Andreas- und Petrusakten, der „Erzählung Josephs von Arimathia", den „Fragen des Bartholomäus". (Wenn diese Schriften auch nicht spezielle Sektenschriften gewesen sind, so enthalten sie doch unverkennbar gnostische Gedanken und zeigen, wie solche auch in kirchlichen Kreisen Boden fanden). Ein wertvolles gnostisches Stück ist das in den Thomasakten enthaltene „Lied von der Perle", das nicht auf die Seele, sondern auf den Erlöser zu deuten ist (vgl. E. Preuschen: Zwei gnostische Hymnen, 1904). — Neuere Literatur (Untersuchungen zu einzelnen Schriften und Sekten sind nicht genannt): A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte d. Urchristentums, 1884;— G. Krüger: Art. Gnosis, RE[3] VI, S. 728—738; — A. Harnack: Lehrbuch der Dogm.-Gesch. I, 1909[4], S. 243—291; — W. Anz: Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, 1897; — C. Schmidt: Plotins Stellung zum G. u. kirchl. Christentum, 1901; — R. Liechtenhan: Die Offenbarung im G., 1901; — G. R. S. Mead: Fragmente eines verschollenen Glaubens, 1902 (stark dilettantisch, vom Standpunkt moderner Theosophie aus); — R. Reitzenstein: Poimandres, 1904; — O. Gruppe: Griechische Mythologie und Rel.-Gesch., 1906, S. 1458 ff; — P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum, 1907, S. 161 ff: — W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 1907.

Liechtenhan.

Gnostizismus, judenchristlicher, ¶Judenchristen, 2.

Goa, Erzbistum in Vorderindien, umfaßt die gleichnamige portugiesische Enklave an der Westküste der indobritischen Provinz Bombay und 2 Generalvikariate auf britischem Gebiet (Ghats und Kanara); es bildet mit den Bistümern Damão, Cochin, Macao und Meliapur sowie der keiner Diözese eingegliederten Prälatur Moçambique (seit 1610) die Kirchenprovinz G. Die Erzdiözese zählte 1908: 335 100 Katholiken, 102 Pfarreien, 22 Missionsstationen, 129 Kirchen, 336 Kapellen, 619 Priester, 1 theologisches Seminar, 5 Jesuiten, 27 Ordensschwestern. — G. wurde 1510 für Portugal erobert. An der Christianisierung des Landes arbeiteten Franziskaner, Dominikaner und seit der Landung des hl. Franz ¶ Xavier (1542) Jesuiten. 1533 wurde G. Bistum, 1558 Erzbistum und Primatialsitz für ganz Ostindien und erhielt die Jurisdiktion über alle (portugiesischen und nicht portugiesischen) Länder östlich vom Kap der Guten Hoffnung bis nach China, wofür die Krone gewisse Verpflichtungen (Unterhalt des Klerus, Errichtung und Instandhaltung der Kultusgebäude usw.) übernahm. Auf eine rasche Blüte folgte ein tiefer Verfall, verursacht durch die Sittenlosigkeit der Portugiesen, die Streitigkeiten der Ordensgesellschaften, das Vordringen der Holländer (1603 Blockade von G.). Als im 17. Jhd. Portugal die Pflichten, die sein kirchliches Patronatsrecht mit sich brachte, nicht mehr erfüllen konnte und trotzdem das alleinige Präsentationsrecht für alle bischöflichen Stühle Ostasiens beanspruchte, kam es zum Streit mit dem päpstlichen Stuhl, der selbständig apostolische Vikare für verwaiste Kirchensprengel ernannte. Der Streit währte Jahrhunderte lang und verschärfte sich zum offenen Schisma (Goanesisches Schisma), als Gregor XVI 1838 die Jurisdiktion G.s auf die damals noch im portugiesischen Besitz befindlichen Besitzungen in Vorderindien einschränkte. Die Beseitigung des Schismas gelang erst unter Leo XIII; durch das Konkordat 1886 zwischen dem päpstlichen

Stuhl und Portugal erhielt der Erzbischof von G. den Titel eines Patriarchen für Ostindien, einige Ehrenrechte und die jetzigen Suffraganbistümer, worauf die Neuordnung der kirchlichen Hierarchie in Vorderindien erfolgte.

Max Müllbauer: Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien von der Zeit Vasco de Gamas bis zur Mitte des 18. Jhd.s, 1852; — Laur. Puccinelli: Lo scismo Indo-Portoghese etc., Rom 1853; — De Bussières: Historia do Schisma Portuguez in India, Lissabon 1854; — Bullarium Patronatus Portugalliae, Lissabon 1868; — KL² V, S. 775—780; — Leop. Contzen: G. im Wandel der Jahrhunderte, 1902; — Statistik: The Madras Catholic Directory for 1909, S. 4—31. Lins.

Goar, der Heilige, ¶ Hessen: I, 2.

Goar, Jacques (1601—1653), katholischer Liturgiker und Historiker, geb. zu Paris, wo er sich 1619 dem Dominikanerorden anschloß; seit 1625 Lehrer der Philosophie und hernach auch der Theologie zu Toul, 1631—39 Leiter des Sebastiansklosters und apostolischer Missionar auf Chios, 1640—42 Prior von San Sisto in Rom, seit 1642 bald als Novizenmeister in Paris lebend, bald in Rom, und dann wieder als Studienleiter in Paris. Er starb zu Amiens, wenige Jahre nachdem er Generalvikar der Kongregation vom heiligen Ludwig geworden war. Sein Aufenthalt unter den Griechen, für die er von Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit an Interesse zeigte, und unter denen er auch missionierte, und hernach in Rom der Verkehr mit Leo ¶ Allatius und andern Kennern der griechischen Kirche hat seine liturgischen Arbeiten über die griechische Liturgie ermöglicht, für die er auch handschriftliche Schätze verwertete, und veranlaßte ihn zu den Ausgaben und Uebersetzungen von Werken griechischer Historiker, des Kedrenos (1647), Hamartolos (1652), Nicephoros (1652) u. a., die 1729 teilweise in die Sammlung der Historiae Byzantinae Scriptores (Venedig) aufgenommen wurden.

Unter seinen Werken seien genannt: ¶ Euchologion sive Rituale Graecorum, Paris 1647 (Text mit Uebersetzung und Kommentar. Neuausgabe 1730 Verona); — De officiis magnae ecclesiae et aulae Constantinopolitanae, 1648 (Verfasser: Codinus Europalata; G. ist nur Herausgeber und Uebersetzer); — Vgl. J. Quétif und J. Echard: Scriptores Ordinis Praedicatorum II, 1721, S. 574 f; — KL² V, S. 782 ff; — KHL I, S. 1723 f. Zsch.

Gobat, Samuel (1799—1879), Missionar, geb. in Cremine im Jura, war erst evangelistisch tätig und wurde von der Basler Missionsgesellschaft nach England entsandt, um nach Abessinien abgeordnet zu werden. Dort wirkte er von 1829 an drei Jahre erfolgreich an der Belebung und Evangelisation der Abessinischen Kirche, mußte aber infolge kriegerischer Unruhen fliehen, war von 1836 an teils auf Malta (als Vorsteher einer Missionsschule), teils auf Reisen für die Mission tätig, und wurde 1846 von König Friedrich Wilhelm IV von Preußen zum Bischofsamt in ¶ Jerusalem berufen, das er bis an sein Lebensende unter vielen Schwierigkeiten in unermüdlich tätiger Pflichttreue verwaltete.

Heinr. Thiersch: S. G., 1884; — T. Schölly: S. G., 1900; — RE³ VI, S. 738 ff. Andrae.

Gobel (deutsch Göbel), Jean Baptiste (1727—1794), konstitutioneller Erzbischof von Paris, geb. in Thann (Elsaß), studierte am Collegium Germanicum in Rom (¶ Kollegien, römische), wurde Generalvikar des Bischofs von Basel in Pruntrut und 1772 als Bischof von Lydda mit der Leitung des im Elsaß gelegenen Teils des Bistums Basel betraut. Nachdem er sich mit Bischof von Roggenbach überworfen hatte, suchte er ein von Basel unabhängiges, französisches Bistum im Oberelsaß zu errichten. Für seine Bemühungen erhielt er von der französischen Regierung eine jährliche Pension von 8000 Franken. Er nahm seinen Wohnsitz in Paris, wo er durch sein luxuriöses Leben immer tiefer in Schulden verstrickt wurde. 1789 beim Ausbruch der Revolution wurde er als Abgeordneter von Hagenau und Belfort in die Generalstände gewählt gegen das Versprechen, bei keiner antikirchlichen Aktion sich zu beteiligen. Während der Debatte über die Zivilkonstitution des Klerus (¶ Französische Revolution, 3) trat er für die Rechte der Kurie ein, stimmte aber stets mit der radikalsten Gruppe des Klerus und leistete als einer der ersten den Eid auf die Verfassung. Am 13. März 1791 wurde er in der Kirche Notre-Dame mit 550 von 600 Stimmen zum Erzbischof von Paris gewählt. Damit hatte er sich an die extremsten Elemente der Revolution verkauft. Von Gewissensbissen gepeinigt, von allen charaktervollen Katholiken verachtet, von seinen vielen Gläubigern gedrängt, bot er der Kurie seine öffentliche Unterwerfung an, wenn sie ihn mit 300 000 Franken von seinen Schulden loskaufe. Als er damit keinen Erfolg hatte, geriet er rettungslos in die Hände der Demagogen des Nationalkonvents, die ihn schließlich vor die Wahl zwischen der Guillotine und dem öffentlichen Widerruf seines christlichen Glaubens stellten. Am 7. November 1791 bekannte er sich vor dem Nationalkonvent zum Kultus der Vernunft (¶ Französische Revolution, 5). Die Guillotine blieb ihm durch diese Infamie nicht erspart. Am 13. April 1794 mußte er mit Chaumette das Schaffot besteigen.

G. Gautherot: G., évêque metropolitain constitutionnel de Paris (Revue des questions historiques 1909, 170. Lieferung); — P. Pisani: L'Eglise de Paris et la Révolution, Bd. I und II, 1908—09. Lachenmann.

v. Gobineau, Joseph Arthur, Graf (1816—1882), französischer Gelehrter, Dichter und Diplomat, geboren in Ville d'Avray bei Paris, trat 1849 in den diplomatischen Dienst, wurde Gesandtschaftssekretär, zuletzt in Persien (1854—58), und dann französischer Gesandter 1861 in Persien, 1864 in Athen, 1868—70 in Rio de Janeiro, 1872 in Stockholm und lebte seit 1877 als Privatmann in Rom, starb in Turin. Seine Bedeutung liegt in seinen ethnologischen und geschichtsphilosophischen Schriften, in denen er die Anschauung vertritt, daß „nur der an den Hauptvölkern der Geschichte nachgewiesene Vorgang der Degeneration, d. h. der unebenbürtigen Vermischungen mit anderen Rassen, den Schlüssel zum Gesamtverlauf der Weltgeschichte, als einer Sukzession herrschender Rassen oder gestürzter Zivilisationen, zu bieten vermöge". — ¶ Rasse und Religion.

Wissenschaftliche Werke: Essai sur l'inégalité des races humaines, zuerst 1853—55, deutsch von L. Schemann: Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen, 4 Bde., 1898—1901; — Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale, (1865) 1900³; — Trois ans en Asie, 1859 u. a. — Von seinen dichterischen Werken sind (durch Schemann) ins Deutsche übersetzt: Die Renaissance, historische Szenen; — Asiatische Novellen

(beides in Reclams Univ.-Bibliothek). — Ueber G.: Ludw. Schemann: G.s Rassenwerk, 1910. Andrae.

Goblet d'Alviella, Eugène, Graf, belgischer Politiker und Religionshistoriker, geb. in Brüssel 1846, studierte in Brüssel und Paris Philosophie und Jurisprudenz, ließ sich als Advokat in seiner Vaterstadt nieder, um sich bald ganz der Politik und seinen Privatstudien zu widmen. Daneben unternahm er ausgedehnte Reisen nach der Schweiz, Italien, Schweden, Schottland, Irland, Afrika, Indien (als Begleiter Eduards VII, des damaligen Prinzen von Wales). 1878 als Vertreter von Brüssel in die belgische Kammer gewählt, übernahm G., der schon 1872 für die Errichtung eines internationalen Schiedsgerichts eingetreten war, bald die Führung der liberalen antiklerikalen Partei; seit 1892 gehört er dem Senat an. Seine Bemühungen um die Trennung von Kirche und Staat waren bei der Zusammensetzung der belgischen Kammern bis jetzt ohne Erfolg. Von 1874—1890 leitete er die Revue de Belgique, in der er mit E. de ¶ Laveleye, Georges Frère-Orban u. a. die Liberalen Belgiens ohne viel Erfolg für eine Los von Rom-Bewegung zu gewinnen suchte. G. selbst schloß sich an die liberal-protestantische Gemeinde in Brüssel an. — Als Religionshistoriker gehört G. zur Schule Herbert Spencers: alle Religionen sind wie die übrigen Manifestationen des menschlichen Geistes dem Gesetz der Entwicklung unterworfene natürliche Erscheinungen. 1885 wurde für ihn an der freien Universität Brüssel ein Lehrstuhl für Religionsgeschichte errichtet. Große Verdienste erwarb sich G. um das Zustandekommen des religionsgeschichtlichen Kongresses in Paris 1900.

Außer wertvollen Reiseschilderungen, politischen Schriften und zahlreichen Beiträgen zur Revue de l'histoire des religions, zur Revue des Deux Mondes u. a. Zeitschriften veröffentlichte G.: L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous, 1884 (englisch 1885); — Introduction à l'histoire générale des religions, 1887; — Histoire religieuse du feu, 1887; — La migration des symboles, 1891 (englisch 1894); — L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire, 1892 (englisch in den Hibbert Lectures, 1892); — Ce que l'Inde doit à la Grèce; des influences classiques dans la civilisation de l'Inde, 1897; — Eleusinia; de quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis, 1903; — Des rapports historiques entre la religion et la morale; de l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux in: Actes du premier Congrès international d'histoire des religions, 1903. Lachenmann.

v. Goch, Johann Pupper († 1475), der im Anfang des 15. Jhd.s in dem damals geldrischen Städtchen Goch geboren wurde, wahrscheinlich in einer Schule der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens, vielleicht in Zwolle, heranwuchs, in Köln und vielleicht auch in Paris studierte und seit 1459 dem von ihm gegründeten Augustinerkanonissenkloster Thabor bei Mecheln vorstand, ist unter die Vorreformatoren versetzt worden. In seinen hauptsächlich augustinische Gedanken fortspinnenden Schriften, die zunächst nur handschriftlich kursierten und erst seit 1520 durch den humanistisch gebildeten Cornelius Grapheus (1482—1558; vgl. RE[3] VII, S. 61 f) gedruckt in die weitere Oeffentlichkeit drangen (seine Hauptschrift: De libertate Christiana erschien Antwerpen 1521), betont er zwar die alleinige Autorität der heiligen Schrift, bekämpft die Ueberschätzung des Mönchtums und der Askese und macht einen schüchternen Anfang, der täglichen schlichten Berufsarbeit ihr Recht zu geben; in der Lehre von der Rechtfertigung und von der Kirche aber steht er noch ganz auf mittelalterlichem Boden. Wegen der geharnischten Vorworte zu G.s Epistola apologetica und De libertate christ., in denen er auch die (durch Luther) anbrechende neue Zeit begrüßt, wurde Grapheus von der Inquisition zur Rechenschaft gezogen und 1522 zum Widerruf gezwungen.

RE[3] VI, S. 740—743; — Otto Clemen: Joh. P. v. G., 1896 (S. 256 ff auch Grapheus' Vorreden). O. Clemen.

Godehard, Bischof von ¶ Hildesheim (1022—1038).

Godet, 1. Frédéric (1812—1900), reformierter Theologe, geb. in Neuchâtel, studierte in seiner Vaterstadt, Berlin und Bonn, wurde 1837 Hilfsprediger in Valangin, 1838 Lehrer der französischen Sprache am preußischen Hof (für den späteren Kaiser Friedrich III), 1845 Pfarrer im Val-de-Ruy, 1850 Professor der nt.lichen Exegese an der staatlichen Akademie, 1873 nach seinem Austritt aus der Staatskirche an der Fakultät der Eglise libre, zog sich 1887 ins Privatleben zurück. Seine theologischen Anschauungen trugen das Gepräge der „Erweckung", die während seines Aufenthalts in Deutschland bestimmenden Einfluß auf sein inneres Leben gewann. Als erfolgreicher Vermittler der deutschen theologischen Arbeit an den Protestantismus französischer Zunge hat G. in seinen Kommentaren, die vor allem dem Kampf gegen die Tübinger Schule gewidmet sind, trotz seiner Vorliebe für das johanneische Christusbild das Verständnis für die menschliche Entwicklung Jesu und die geschichtlichen Verhältnisse des apostolischen Zeitalters gefördert. Aehnlich J. T. ¶ Beck übte er durch die markante Art seiner Frömmigkeit noch mehr als durch seine Vorlesungen eine nachhaltige Wirkung auf seine zahlreichen Schüler.

G. schrieb: Histoire de la Réformation et du Refuge dans le pays de Neuchâtel, 1859; — Commentaire sur l'Evangile de Saint-Jean, 3 Bände, (1863—65) 1881—85[3], deutsch 1902[4]; — Zahlreiche weitere neutestamentliche Kommentare; — Conférences apologétiques, 1869; — Etudes bibliques, 2 Bände, (1873—1874) 1889[4]; — M. Colani et le protestantisme évangélique, 1873; — Introduction au Nouveau Testament, 2 Bde., 1893—98, deutsch 1894—1901.

2. Georges Edouard (1846—1907), Sohn des vorigen, geb. in Neuchâtel, studierte in Göttingen, Tübingen, Berlin, wurde 1887 Nachfolger seines Vaters auf dem Lehrstuhl für Neues Testament an der Fakultät der Eglise libre in Neuchâtel.

G. veröffentlichte außer zahlreichen Beiträgen zur Revue de Théologie de Montauban, Revue Chrétienne u. a. Zeitschriften: Louis Bonnet et son oeuvre, 1893, sowie eine französische Uebersetzung von H. W. J. Thiersch: Die Anfänge der heiligen Geschichte (Origines de l'histoire sainte d'après la Genèse, 1882).

3. Philippe Ernest, zweiter Sohn von 1., geb. 1850 in Neuchâtel, war von 1874—80 Rechtsanwalt in seiner Vaterstadt, seither Professor der französischen Literatur an der dortigen Akademie.

G. schrieb u. a.: Pierre Viret, biographie du réformateur vaudois, 1892; — L'âme et Dieu, 1903. Lachenmann.

Göbel, 1. Jean Baptiste ¶ Gobel.

2. Max (1811—1857), zuerst Pfarrer zu Siegburg, später Konsistorialsekretär zu Koblenz,

Verfasser der wertvollen „Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche, I. Band (bis 1609) 1849, II. Band (17. Jhd.) 1852, III. Band aus den hinterlassenen Papieren herausgegeben von Th. Link, 1860. Die Originalität des Werkes beginnt mit dem 17. Jhd.; der Versuch, den ¶ Pietismus als eine Fortsetzung der Richtung zu erweisen, die im 16. Jhd. als Täufertum auftrat, hat die kirchengeschichtliche Forschung befruchtet, wie die Geschichte des Pietismus von A. ¶ Ritschl zeigt, der an G. anknüpft, zwar vielfach widerspricht, berichtigt, weiterführt, aber dem eifrigen und wahrhaftigen Forscher warme Anerkennung zollt.

Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins, VI, S. 198 f.
Simons.

3. **Siegfried**, ev. Theologe, geb. 1844 in Winningen a. d. Mosel, 1868 Diakonus in Posen, 1874 Hofprediger in Halberstadt, 1889 Konsist.-Rat in Münster, 1895 Professor in Bonn, stellte 1905 seine Lehrtätigkeit ein.

Verfaßte u. a.: Die Parabeln Jesu, 1879/80; — Neutestamentliche Schriften griechisch mit kurzer Erklärung, 1896 ff; — Die Reden unsres Herrn nach Johannes im Grundtext ausgelegt I, 1906.
Andrae.

Göhre, Paul, geb. 1864 zu Wurzen als Sohn eines Gerichtsexpedienten, lebt in Berlin-Zehlendorf. Er studierte Theologie und Volkswirtschaft, trat 1888 in die Redaktion der ¶ „Christlichen Welt" ein, arbeitete, um die Gedankenwelt des modernen Fabrikarbeiters zu beobachten, 1890 als Arbeiter in einer Chemnitzer Fabrik und schrieb 1891 sein Buch „Drei Monate als Fabrikarbeiter und Handwerksbursche", das den nicht proletarischen Zeitgenossen ein bis dahin unbekanntes Land entdeckte. Als Generalsekretär des ¶ Evangelisch-sozialen Kongresses veranstaltete er die erste allgemeine Enquete über die Lage der deutschen Landarbeiter mit Hilfe der deutschen evangelischen Geistlichen; auch verfaßte er eine „Geschichte der evangelisch-sozialen Bewegung" (1896). 1894—97 war er Pfarrer in Frankfurt a. O. Er beteiligte sich bei Gründung der nationalsozialen Partei und vertrat hier 1897 im Gegensatz zu ¶ Sohm den linken Flügel, trat jedoch 1899 zur Sozialdemokratie über. „Wie ein Pfarrer Sozialdemokrat wurde" (1900) ist die verbreitetste sozialdemokratische Flugschrift. 1903 wurde er in Mittweida in den Reichstag gewählt, legte aber sein Mandat nach einem Zusammenstoß mit Bebel und dessen radikalem Gefolge auf dem Dresdener Parteitag nieder. Als er auf die ihm aus dem Wahlkreis angebotene, von der Parteileitung beanstandete Kandidatur in Zschopau-Marienberg verzichtete, verlor die Sozialdemokratie den Wahlkreis; G. selbst konnte ihn 1907 nicht wiedererobern. — G. nahm bisher in der religiösen Frage eine Sonderstellung in seiner Partei ein. 1. Er nennt sich Anhänger der Religion Jesu. Um dem Sozialismus zu dienen, will er nachweisen: die ursprüngliche christliche Religion lasse sich mit fortschrittlicher Erkenntnis und sozialistischem Handeln verschmelzen. Auch der modernen Weltanschauung sei Glaube an Gott möglich und unerläßlich: an Gott, in den sich der Mensch von heute mit derselben Freiheit und ethischen Konsequenz vertiefen könne wie Jesus. 2. Wie sehr der Sozialismus auf die Religion einwirke, zeige die gegenwärtige theologische Krisis im Protestantismus. Der Sozialismus werde die Massen- und Zwangsreligion beseitigen und die Religion auf ihr Gebiet, das des persönlichen Innenlebens, zurückdrängen. Darum schon jetzt Kampf gegen alles traditionelle Christentum, das auch im modernsten Aufputz verdummend wirke, und Agitation für den Austritt aus der Landeskirche! Er selbst trat 1906 samt seiner Frau aus und forderte aus Anlaß des preußischen Volksschulunterhaltungs-Gesetzes zum Massenaustritt auf, ohne besonderen Erfolg (vgl. über diese Austrittsbewegung W. Schneemelcher in „Evg.-sozial", 1909 Nr. 12, 1910 Nr. 1 f).

G. verfaßte außerdem: Die Kirche im 19. Jhd., 1902; — Aufsätze in den Sozialistischen Monatsheften, 1902. 04. 05. — Siehe dazu F. Mehring: Christentum und Sozialdemokratie, Neue Zeit, Bd. 19, I, 1900/01; — W. Schröder: Sozialdemokratie und Kirche, Soz. Monatshefte 1906; — G. hat auch volkswirtschaftliche und politische Agitationsschriften verfaßt. Er gab heraus: „Denkwürdigkeiten und Erinnerungen eines Arbeiters", 2 Bde., 1903/04, „Lebensgeschichte eines modernen Fabrikarbeiters", 1905, „Wenzel Holek", Lebensgang eines deutsch-tschechischen Handarbeiters, 1909. Die Lebensgeschichte eines „ostelbischen Landarbeiters" ist im Erscheinen begriffen.
Israel.

Göpfert, Franz Adam, katholischer Theologe, geboren 1849 in Würzburg, wurde 1871 Kaplan in Kitzingen, 1873 Subregens im Knabenseminar Würzburg, 1879 a. o. und 1884 ord. Prof. für Moral- und Pastoraltheologie, Homiletik und die christliche Sozialwissenschaft an der Universität Würzburg

Veröffentlichte: Moraltheologie in 3 Bänden, (1897) 1905⁵.
Kübel.

v. Görres, Joseph (1776—1848), einflußreicher katholischer Gelehrter, Schriftsteller und Politiker, geb. zu Koblenz als Sohn eines deutschen Vaters und einer italienischen Mutter, früh in politische Interessen und Kämpfe hineingezogen (das linke Rheinufer war Ende des 18. Jhd.s in französischen Händen), schrieb als Professor der Naturwissenschaften in Koblenz neben naturphilosophischen Werken, in denen er von Schelling beeinflußt ist, „Glauben und Wissen" (1805). G. erstrebt hier, ohne sich irgend an die kirchliche Tradition zu binden und in enger Fühlung mit der idealistischen Philosophie eine religiöse Weltanschauung. 1806—08 lebte er mit Achim v. Arnim und ¶ Brentano in Heidelberg zusammen und diente (hier und seit 1808 wieder in Koblenz) in wissenschaftlichen Forschungen und politischen Aufsätzen der Ueberzeugung, durch Vertiefung in große Vergangenheit, besonders auch die unseres Volkes (¶ Romantik), sei zu einer Wiedergeburt des Geisteslebens unseres Volkes zu gelangen. 1814—16 gab er den Rheinischen Merkur heraus, deutsche und freiheitliche Gesinnung mit einer Kraft verkündend, die ihn unter die gewaltigsten politischen Schriftsteller unseres Volkes, in jenen Tagen neben E. M. ¶ Arndt, treten läßt. Stein u. a. arbeiteten an dieser Zeitschrift mit, die jedoch bald von der Zensur unterdrückt wurde. Der nun einsetzenden politischen Reaktion trat G.s Buch „Teutschland und die Revolution" entgegen (1819); er ist noch nicht, wie so viele, von der Romantik zur Restauration übergegangen. Der Rheinländer in ihm konnte sich mit dem preußischen Regiment immer weniger befreunden; einer drohenden Verhaftung entzog er sich durch die Flucht nach Straßburg, schrieb (in der Schweiz): „Europa und die Revolution" (1821); in dieser Schrift tritt hervor,

daß sein Katholizismus bewußter geworden ist. So wenig wie Absolutist war er Demokrat; um so stärker beeinflußten ihn die kirchlich-politischen Theorien von de ¶ Maistre und ¶ Lamennais. 1826 berief ihn Ludwig I als Professor der Geschichte nach München; hier hat er bis zu seinem Tode als Haupt des Kreises bedeutender Katholiken, der sich hier sammelte (¶ Döllinger, 2) und als gefeierter akademischer Lehrer gewirkt. Die Philosophie A. ¶Günthers wurde für ihn der Weg zu innigerer Aneignung des katholischen Dogmas; auf diesem Standpunkt schrieb er „Die christliche Mystik", 1836—42. Und als 1837 im ¶ Kölner Kirchenstreit der Erzbischof Droste-Vischering verhaftet wurde, verband sich in G. sein katholischer Eifer mit seinem Grimm wider den preußischen Polizeigeist: er schrieb seinen „Athanasius" — wohl keine andere Schrift hat so gewaltig wie diese zur Festigung katholischen Bewußtseins in Deutschland beigetragen. 1842 folgte „Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung", 1845 „Die Wallfahrt nach Trier" (die Wallfahrten zum hl. ¶ Rock verteidigend). 1838 begründete er die „Historisch-politischen Blätter". Freimut behielt er wie gegen alle Mächte der Welt so auch gegen die Schäden seiner Kirche, Belege dafür finden sich (zwischen mancherlei seltsamstem Autoritätsglauben) noch in den Schriften seiner streng katholischen Periode. — Sein Sohn Guido G. (1805—52), Dichter und Sprachforscher, war mit Philipps der erste Herausgeber der hist.-pol. Blätter. — Am hundertsten Geburtstag von J. G. wurde die Görresgesellschaft gegründet (¶Charitas, 12, ¶ Vereinswesen, kathol.: I, 5).

Ges. (politische) Schriften herausgegeben von Marie Görres, 6 Bde., 1854 ff; — Ges. Briefe, herausgeg. von Franz Binder, 3 Bde., 1858 ff; — Biographien von Galland, 1876^{2}, Joh. N. Sepp, 1896 u. a.; — ADB IX, S. 378 ff; — RE^{3} VI, S. 744 ff; — KL^{2} V, S. 794 ff. **Mulert.**

Görz, österreichisches Erzbistum (Fürstbistum), umfaßt die gefürstete Grafschaft G. und Gradisca und bildet mit den Suffraganbistümern ¶ Laibach, Triest-Capo d'Istria, Parenzo-Pola, Veglia-Arbe die Illyrische Kirchenprovinz. Die Erzdiözese zählte 1909: 17 Dekanate, 86 Pfarreien, 42 Kuratien, 191 andere Hilfsseelsorgestellen, 304 Welt-, 41 Ordenspriester, 258 Filialkirchen und -Kapellen, 257 700 Katholiken (62% Slowenen, 36% Italiener, 1,6% Deutsche), 9 religiöse Genossenschaften (14 Niederlassungen), 1 theologische Zentrallehranstalt, 1 Zentralpriesterseminar und 1 Knabenseminar. — Das Erzbistum G. setzt das alte Patriarchat ¶ Aquileja fort, dem das Gebiet um G. seit alters kirchlich angehörte. Wegen der Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit in dem seit 1500 österreichisch gewordenen Teile des Patriarchats kam es zwischen Venedig und Oesterreich ständig zu Streitigkeiten. Um diesen ein Ende zu machen, wurde für den österreichischen Anteil 1749 ein Apostolisches Vikariat und nach Aufhebung von Aquileja (1751) 2 Erzbistümer, G. und ¶ Udine, errichtet (1752). Der zweite Erzbischof Graf v. Edling 1775—84) mußte, da er das Toleranzedikt ¶ Josephs II von 1781 nicht publizieren wollte, seine Würde niederlegen; das Erzbistum wurde 1787 aufgehoben und dafür das Bistum Gradisca errichtet, dessen Sitz nach Josephs II Tode nach G. verlegt wurde. Pius VIII erhob G. 1830 wieder zum Erzbistum mit den heutigen Suffraganaten; den Fürstentitel erhielt erst Erzbischof F. X. Luschin (1835—54).

Karl Czoernig: Das Land G. und Gradisca, 2 Bde., 1873 f; — Die Oesterreichisch-Ungarische Monarchie in Wort und Bild, Bd. X: Das Küstenland, 1891; — KL^{2} V, S. 802—811; — Die katholische Kirche unserer Zeit und ihre Diener, Bd. II, 1900, S. 319—330; — Monumenta historiam archidioecesis Goritiensis illustrantia (seit 1907 im Erscheinen als Beigabe zum Diözesanschematismus). **Lins.**

Göschel, Karl Friedrich (1784—1861), Konsistorial-Präsident und Vertreter der spekulativen Theologie. Geboren zu Langensalza, daselbst 1806 Rechtsanwalt, 1819 Oberlandesgerichtsrat in Naumburg a. S., von 1834 ab in Berlin, wo er seit 1841 die lutherischen Kirchenangelegenheiten bearbeitete, 1845 Mitglied des Staatsrats und Konsistorialpräsident in Magdeburg, 1848 zur Flucht genötigt; gestorben in Naumburg. — In seiner ersten Naumburger Zeit im Verkehr mit L. v. ¶ Gerlach zu christlicher Entschiedenheit gelangt, gründete G. einen Missionsverein und suchte unter den Gebildeten durch Wort und Tat für das Evangelium zu wirken. Ein Hauptreiz war es ihm, aus der gleichzeitigen schönen Literatur die bewußten oder unbewußten christlichen Gedanken herauszuschälen. In Berlin wurde er nicht nur positiver Lutheraner, sondern zugleich strammer Hegelianer, der auf Seiten ¶ Daubs und ¶ Marheinekes festblieb gegenüber der „konsequenten" spekulativen Theologie. Seinem Vortrage im Staatsrate verdanken die ¶ Altlutheraner die 1845 erlangte Generalkonzession.

Schriften: Caecilius und Octavius oder Gespräche über die vornehmsten Einwendungen gegen die christliche Wahrheit, 1828; — Von dem Beweise für die Unsterblichkeit der menschl. Seele im Lichte der spekulativen Philosophie, 1835; — Beiträge zur spekulativen Philosophie, 1838; — Die Konkordienformel, 1858. — Vgl. RE^{3} VI, S. 748 ff. **Heydorn.**

Goesefort ¶ Gansfort.

Goethe (1749—1832).

1. Hauptpunkte seiner rel. Entwicklung; — 2. Das Ergebnis.

Von dem unendlichen Reichtum des G.schen Geistes kann hier nur eine einzige Seite in Betracht kommen: die Stellung, die G. zur Religion im allgemeinen und zur christlichen Religion und Kirche im besonderen eingenommen hat. Dabei liegt die Gefahr nahe, daß wir G. falsch auffassen, da er nicht zu jenen Naturen gehört, bei denen die Religion den alles beherrschenden Mittelpunkt bildet. Er läßt zwar den Propheten wie den Poeten gleichmäßig von Gott befeuert und ergriffen sein, setzt aber dem Propheten, der nur auf einen einzigen bestimmten Zweck sieht und notwendig eintönig werden und bleiben muß, den Dichter entgegen, der die Mannigfaltigkeit darstellt und die ihm verliehene Gabe im Genuß und zum Genuß verschwendet; und so ist bei ihm die Religion nur Eine Provinz des Geistes neben Kunst, Wissenschaft und Sittlichkeit, die gleichberechtigt neben ihr stehen. Trotzdem aber nimmt die Religion bei G. einen breiten Platz ein, nicht bloß in seinen schriftlichen und mündlichen Aeußerungen, sondern auch in seiner Lebensentwickelung. Seine Jugend vor allem weist eine reiche und vielseitige religiöse Entwickelung auf, in der er die verschiedenen damals bestehenden Richtungen des Christentums jede eine Zeit lang mitmacht, um jedesmal bald über sie hinauszuwachsen.

1. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, im einzelnen diese Entwickelung zu schildern: sie

ist oft beschrieben worden, am ausführlichsten von Filtsch (1894), am feinsten von Sell (1904), von dem im folgenden einige treffende Bezeichnungen dankbar übernommen sind; noch weniger können hier G.s zahllose Aussprüche über Religion wiedergegeben werden, die am besten von Vogel (1888) zusammengestellt sind. Es kann nur darauf ankommen, in raschen Zügen die Hauptpunkte dieser religiösen Entwickelung anzudeuten und dann ihr bleibendes Ergebnis herauszustellen. — Das Leben G.s teilt sich in fünf deutlich von einander abgehobene Abschnitte: a) die Kindheit bis zum Leipziger Aufenthalt; b) und c) die Zeit in Straßburg, Frankfurt und Wetzlar und die ersten zehn Jahre in Weimar bis zur italienischen Reise: in beiden Zeiträumen kann man den Dichter und den Menschen noch als Jüngling auffassen. d) Der Abschnitt von der italienischen Reise bis zu Schillers Tod kann als sein Mannesalter bezeichnet werden; e) in der Zeit von Schillers Tode ab, der Epoche seiner Vollendung, steht G. als Greis vor uns, nur ohne den Nebensinn des Schwachen. — Wenn er selbst sagt, das Kind sei Realist, der Jüngling Idealist, der Mann neige zum Skeptizismus und der Greis werde sich immer zum Mystizismus bekennen, so hat er, den man mit Recht den menschlichsten der Menschen genannt hat, diese Entwickelung in durchaus typischer Weise an sich durchlebt. Und wenn der Hauptschlüssel zum Verständnis von G.s Stellung zur Religion in dem bekannten Worte liegt, daß er bei den mannigfaltigen Richtungen seines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben könne, daß er als Dichter und Künstler Polytheist sei, als Naturforscher Pantheist, und wenn er eines Gottes für seine sittliche Persönlichkeit bedürfe, Monotheist — so erklärt er selbst jene Briefstelle in einem der Sprüche aus seinem Nachlaß, — so können wir sagen, daß er zwar diese drei Standpunkte für gleichwertig und gleich notwendig gehalten und auch alle drei gleichzeitig eingenommen hat, daß er aber doch auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung je einen besonders bevorzugt hat und auf der letzten Stufe jedenfalls sich überwiegend als Theist bekennt, freilich mit pantheistischem Einschlag.

1. a) Als Kind lebte G. selbstverständlich in dem orthodoxen Luthertum jener Tage, von dem noch das Gedicht über die Höllenfahrt Christi Zeugnis ablegt. Die ersten religiösen Zweifel erweckte das Erdbeben zu Lissabon, die Konfirmation verlief ohne wesentlich religiöse Erlebnisse. Der Versuch des Knaben, sich Gott auf einem selbstgebauten Altar mit einem Opfer zu nahen, zeigt schon die ersten Spuren der Rolle, die später die Natur in seiner Gottesverehrung spielen sollte.

1. b) und c) Der idealistische Jüngling wendet sich vom streng kirchlichen Glauben ab, aber nicht zur Aufklärung hin, sondern zum Pietismus, der ihn als selbständig persönliche Auffassung des überlieferten Christentums interessiert. Unter dem Einfluß des frommen Fräuleins von ¶ Klettenberg, der er in den Bekenntnissen einer schönen Seele im Wilhelm Meister ein Denkmal gesetzt hat, und in zeitweilig engem Anschluß an die Herrnhuterkreise bildet er sich doch wieder ein eigenes seltsam gnostisches System, das in manchem an ¶ Schellings spätere Philosophie erinnert. Der Pantheismus macht seine erste leise Einwirkung geltend in der Bekanntschaft mit Giordano ¶ Bruno und der ersten Kenntnis von ¶ Spinoza. ¶ Herder eröffnet ihm das historische Verständnis der Religion und der ihm zeitlebens werten und vertrauten Bibel. Seine Dissertation von 1772 zeigt einen gewissen „kirchlichen" Zug darin, daß er einen vom Staat als allgemeinverbindlich angeordneten Kultus will, dessen Symbole aber jeder nach eigenem Verständnis auffassen darf. In den Frankfurter Gelehrten Nachrichten bekämpft er zusammen mit andern die Frankfurter Orthodoxie, verspottet aber gleichzeitig in derben Schwänken die ordinäre Aufklärung der Zeit (z. B. ¶ Bahrdt). Vom Pietismus trennt ihn bald seine Abneigung gegen die Lehre von der Erbsünde und der völligen Verderbnis der menschlichen Natur; die förmliche Absage gegen ihn bildet der Monolog des Prometheus mit seinem mystischen Pantheismus und seiner religionslosen uneigennützigen Menschenliebe, in denen seine sonst nicht eben in die Augen fallende Verwandtschaft mit Spinoza zu Tage tritt, die ja auch in den bekannten Verhandlungen zwischen ¶ Lessing, F. H. ¶ Jacobi und M. ¶ Mendelssohn erkannt wurde. G. bildet sich nun mit Bewußtsein ein „Christentum zu seinem Privatgebrauch". Unter der Maske eines Landgeistlichen predigt er Toleranz als wesentlichstes Merkmal echten Christentums und zeigt seine historische Auffassung von Bibel und Christentum. Dabei nimmt er zwei Ergebnisse der modernen historisch-kritischen Theologie vollständig vorweg: daß der ¶ Dekalog II Mose 34 älter sei als der II Mose 20 und V Mose 5, und daß das Zungenreden in Apgsch 2 nach I Kor zu erklären und als begeistertes unartikuliertes Stammeln aufzufassen sei. Die anfängliche Begeisterung für ¶ Lavater nimmt langsam ab bis zur Abneigung gegen das G. nicht ganz ehrlich erscheinende Gebahren des eifrigen Werbers für Christus, von dem er Züge für seinen „Mahomet" entlehnen wollte; die Entartung des Christentums als Kirche sollte der „Ewige Jude", die historische Auffassung der Religion und der Religionen sollte das Gedicht „Die Geheimnisse" zeigen, in dem als das echte Christentum Christi die tägliche Bewährung treuer Dienste, alle Religionen aber als Stufen einer großen Entwickelung dargestellt werden sollten. Spinoza, den er erst jetzt genauer studiert, versteht er wesentlich in der Auffassung Herders: er findet in ihm die kühle Ruhe der Notwendigkeit im Vergleich zu der stürmischen Unruhe seiner eigenen Leidenschaften, bewundert seine grenzenlose Uneigennützigkeit und bestärkt sich durch ihn in einem mystischen Quietismus der Entsagung auf Grund des Glaubens an eine allwaltende Natur. In dieser idealistischen Seelenstimmung erhält ihn auch seine Seelenfreundschaft mit Frau von Stein, der er ein wunderbares Denkmal gesetzt hat in der Iphigenie, die ein neues, ungriechisches Bild von den Göttern in ihrer Seele trägt und ohne blutiges Opfer durch reine Menschlichkeit die menschlichen Gebrechen sühnt.

1. d) Die italienische Reise macht diesem idealistischen Gemütszustand mit seinem sehnsüchtigen innigen Lauschen an den Pforten eines höheren Daseins ein Ende. Der Mann G. steht jetzt mit festen markigen Knochen auf der wohlgegründeten dauernden Erde; die Sinnlichkeit verlangt und erhält ihr Recht in dem freien, trotzig die Sitte verletzenden, von G. selbst aber stets als Ehe aufgefaßten und in Treue gehaltenen Liebesbund mit Christiane Vulpius und spricht sich mit heidnischer Unbefangenheit in den „Römischen Ele-

gien" aus: jedes positive Verhältnis zu der gedrückten, ängstlichen, die Empfindungen herabstimmenden theologischen Moral scheint in dieser Zeit verschwunden. Die Venezianischen Epigramme zeigen den „julianischen Haß" gegen das Christentum, der ihn beim Anblick der breit ins italienische Volksleben hineinragenden katholischen Kirche erfüllte. Der Skeptizismus des Mannes tritt in der unheiligen Weltbibel des Reineke Fuchs zutage. Der Polytheismus des Künstlers verbindet sich mit dem Pantheismus des Naturforschers; das eng verbundene Studium der Natur und der Kunst läßt ihn in der Notwendigkeit, mit der die Naturwerke wie die Kunstwerke hervorgebracht werden, die Offenbarungen der Gott-Natur erblicken. Der Freundschaftsbund mit ¶ Schiller macht ihn wieder zum Dichter, und die gemeinsame Beschäftigung mit ¶ Kants kritischem und religiös-sittlichem Idealismus und seiner Hochstellung der sittlichen Persönlichkeit führt allmählich von der sittlichen Seite her wieder ein näheres Verhältnis zu Religion und Christentum herbei. Jetzt wird auch der „Faust" zu einer großen Theodizee, zu einem religiösen Gedicht umgearbeitet.

1. e) Vom Tode Schillers an, des Einzigen, der als Ebenbürtiger neben ihm stand, kann man G.s Alter rechnen. In diesem Zeitraum tritt er sichtbar vom Pantheismus und Polytheismus zum Theismus hinüber, der im „Westöstlichen Diwan" vom Orient her als Einkleidung auftritt, aber doch mehr als bloße Einkleidung ist. Mit allumfassendem historischem Verständnis, das ihn in dieser Epoche zum wirklichen Propheten des neuen Jhd.s werden ließ, auf einer Höhe der Betrachtungsweise, die einzig in der Weltgeschichte dasteht, und dabei in wahrhaft gottinniger Frömmigkeit steht er nun als der höchste Gipfel des deutschen Volkes, ja der bisherigen Menschheit unter seinen Zeitgenossen. Er würdigt jetzt auch das Historische am Christentum, die Reformation, die Kirche und vor allem die Persönlichkeit Jesu mit dem reinsten Verständnis und steht doch dem allem mit völliger Freiheit gegenüber. Er läßt den „Faust" scheinbar ganz christlich, ja kirchlich mit der Idee der Erlösung schließen, will aber in der Religion der dreifachen Ehrfurcht in den „Wanderjahren" unverbrüchliches Schweigen über die Mysterien, d. h. über Leiden und Tod Jesu, gewahrt wissen. Er streut gleich kostbaren Perlen die herrlichsten „Sprüche" seiner Altersweisheit auch über Bibel und Christentum aus und schließt den unvergleichlich reichen Kreis seiner Entwickelung, indem er elf Tage vor seinem Tode die religiös-sittliche Kultur der Evangelien als unüberbietbar bezeichnet, sich selbst aber gleichzeitig als Verehrer Jesu Christi wie der Sonne bekennt (Gespräche mit Eckermann).

2. Versuchen wir nun, das Ergebnis dieser Entwickelung kurz zusammenzufassen, so können wir sagen, daß G.s Stellung zu Religion und Christentum zwei Grundmerkmale aufweist, in denen sie sich vollkommen mit dem deckt, was wir „modern" im strengeren Sinne des Wortes nennen. Das erste dieser Merkmale ist der große Raum, den die „Natur", vor allem als streng wissenschaftliche Naturbetrachtung, in G.s Anschauungen einnimmt. Durch seine Naturanschauung ist alles übrige bedingt — ganz wie beim modernen Menschen. Das zweite Merkmal ist ebenso bezeichnend für den modernen Geist: die vollkommene und absolute Freiheit gegenüber jeder Ueberlieferung in der Religion, sei sie dogmatischer oder geschichtlicher Art, sobald sie mit dem Zwang der Autorität in unsere eigene religiöse Denkweise eingreifen will, und daneben die Ueberzeugung von der Relativität aller und jeder religiösen Ausdrucksweise, in der er sich vor allem von dem unklar schillernden Verhältnis Herders zum Symbol unterscheidet und sich als durchaus auf dem von jenem verworfenen Standpunkt der Kantischen Vernunftkritik stehend zeigt. G. ist trotz der Vorboten in der ¶ Aufklärung der erste Mensch der Neuzeit, in dem das naturwissenschaftlich begründete Weltbild souverän aller Ueberlieferung gegenübertritt, und zugleich der erste, der den Gedanken der heutigen Religionsvergleichung nicht bloß vorausnimmt, sondern auch mit strengster Konsequenz durchführt. Vom Naturopfer des Knaben durch die Gott-Natur des Mannes bis zur Verehrung Christi und der Sonne als den nebeneinander stehenden Offenbarungen des Höchsten zieht sich eine einzige ungebrochene Entwickelungslinie. — Die Bibel bleibt ihm das Buch der Bücher, dem er seine ganze sittliche Bildung schuldig ist; bezeichnend aber sagt er: „die sittliche Bildung", denn er ist überzeugt, daß nur das historische Verständnis ihr wahrhaft gerecht wird, daß sie aber damit aufhört, das Werkzeug der Dogmatik zu sein, als das sie nur geschadet hat. — Die erste wirkliche Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft tritt bei ihm ein als Folge seiner Abneigung gegen die Lehre von der Erbsünde, die er bei Kant strenge tadelt. Wenn er darüber später anders geurteilt hat, so nimmt er doch jener Lehre durch seine Annahme einer dem Menschen zustehenden Erbtugend jede dogmatische Wirkung. Nicht die Sünde des Handelnden ist ihm das eigentlich Schlimme: der Handelnde ist immer gewissenlos und wird eben durch das Handeln oft unausbleiblich in Sünde verstrickt: hier hören wir den Realpolitiker G., der anders als die meisten die menschlichen Tätigkeiten vom Standpunkte des Regierenden aus erblickte. Nein, die wahre Sünde ist ihm, wie J. G. ¶ Fichte, Untätigkeit und Trägheit, und so kommt dem strebenden Faust, der in immer höherer und reinerer Tätigkeit bis ans Ende verharrt, trotz seiner Schuld und ohne eigentliche Reue und Buße die ewige Liebe zu Hilfe, die über seine Unzulänglichkeit gnädig wegsieht, wie die „Bajadere" bloß durch reine Liebe sich reinigt und von dem Gott zum Himmel erhoben wird. — So ist die Wirkung der Gnade streng genommen nicht Erlösung durch Wiedergeburt des Willens, sondern sie besteht in der Vollendung im Jenseits. Die Tätigkeit des Geistes ist für G. auch die Bürgschaft seiner Unsterblichkeit, da die Natur ihre Kapitalien nicht so verschwenderisch behandelt, um eine solche Kraft verloren gehen zu lassen: freilich scheint daraus zu folgen, daß wir nicht alle auf gleiche Weise unsterblich sind. Jedenfalls aber darf die Hoffnung auf Unsterblichkeit kein Motiv unserer Sittlichkeit sein, in diesem Sinne darf uns das Drüben nicht kümmern. — Das ist aber fast das einzige, was G. aus der christlichen Lehre beibehält. Das Dogma, dessen vielverschlungener Entstehungsgang und religiöse Motive damals noch nicht so zu Tage lagen wie heute, ist für G. eine völlig versunkene Welt. Das was in der kirchlichen Ueberlieferung als Ge-

schichte erscheint und doch übergeschichtlich gewertet sein will, rechnet G. kurzweg zum Mythus, und die Linie vom Sündenfall Adams bis zur Versöhnungstat Christi umschließt genau das Gebiet dessen, was er am Christentum abweist. — *Jesus* ist ihm der rein menschliche Offenbarer und doch nur *ein* Offenbarer Gottes. Seine Geschichte aber, die heute das Fundament des modernen Christentums bilden soll, hat er so satt, daß er sie von niemand als allenfalls von ihm selbst hören möchte — offenbar aus Mißtrauen gegen die Ueberlieferung. Die religiös-sittliche Gesinnung, die aus Jesu Worten schimmert und leuchtet, scheint ihm das Unüberbietbare am Christentum zu sein; was aber in den Kämpfen der Kirchengeschichte und Dogmengeschichte daraus geworden ist, die dogmatisch-mythologische Religion der Kirche, die sich als die allein wahre und als die ganz wahre weiß, das ist ihm allerhöchstens historisch verständlich, aber es bleibt ihm unsympathisch; ganz wie er als das einzig interessante an der Reformation den Charakter Luthers gelten läßt, während ihm alles übrige ein verworrener Handel ist, der uns noch täglich zur Last fällt. — Die *Kirche* würdigt er nur historisch als wohltätige Vermittlerin, die das Licht ungetrübter göttlicher Offenbarung dämpft und ermäßigt, damit allen geholfen und vielen wohl werde. Das tut nach seiner Meinung die katholische Kirche durch ihre Sakramente, ihre Ohrenbeichte, ihren Kultus in manchem besser, als der bald nüchterne, bald sentimentale Protestantismus, dessen Wert als Führer zur Freiheit G. aber doch aufrichtig und dankbar empfindet. Er bleibt sich aber bewußt, daß nur, wer Wissenschaft und Kunst besitzt, den Wahrheitsgehalt der religiösen Symbole so rein erfassen kann, als es überhaupt uns Menschen möglich ist, die wir freilich alle das Wahre nur im Abglanz erkennen. Deshalb sind ihm die Ausdrücke aller Religionen, so gut wie die des Christentums, nur Versuche, das Unsagbare auszusprechen, die nie und nirgends über den ¶ Anthropomorphismus hinauskommen. Der wahre Gehalt des Christentums ist ihm der *sittliche*: die dienende Liebe gegenüber dem Niedrigen, die selbstlose Hingabe an das Höhere und das freudige Vertrauen auf eine göttliche Leitung der Welt. Dieses Festhalten an einem Ziel der Entwickelung, an einem Ideal, ist der Glaube, dessen Kampf mit seinem Gegenteil das tiefste Thema der Weltgeschichte ist, und nur solange sind Menschen und Völker produktiv, als sie diesen Glauben haben. Dieser Glaube an eine wohltätige Leitung der Welt erfüllt auch G.s Dichtungen mit frohem sittlichem Optimismus. — Aber die *Vorsehung* waltet wesentlich nur über dem ganzen: seinen eigenen Wünschen gegenüber hat der Mensch Entsagung zu üben und darf nicht auf Wunder hoffen, die angeblich die von Gott geordnete Natur durchbrechen: ein solcher Glaube ist für G. nichts als eine Lästerung des großen Gottes und seiner Offenbarung in der *Natur*. Wie das Auge der Sinn war, mit dem G. vornehmlich die Welt erfaßte, so ist ihm die Natur in ihrem unergründeten Reichtum und ihren unverbrüchlich notwendigen Ordnungen die breiteste Offenbarung Gottes, die zu erforschen er nicht müde wird, und die ihm ihre Geheimnisse so entschleiert, daß von der Geologie bis zur Anatomie, von der Eiszeit- bis zur ¶ Deszendenztheorie die heutige Naturwissenschaft auf Wegen wandelt, die von G. gebahnt worden sind. Diese Natur verbirgt ihm aber Gott nicht, sondern sie zeigt ihn: in ihr kann und muß ein wesentlicher Teil seines Wesens erfaßt werden; und so war es vor allem der Charakter des Naturlosen, der ihn am kirchlichen Christentum kein Genüge finden ließ. — Neben der äußeren Natur aber öffnen sich ihm auch in der eigenen Brust geheime Wunder; die *Persönlichkeit* ist ihm nicht bloß höchstes Glück der Erdenkinder, sondern in ihrer inneren Erfahrung findet er die vollkommene Gewißheit der religiösen Anschauungen, die freilich — echt modern — nur dem Einzelnen gewiß sind, den Anderen aber nicht bewiesen werden können; und so sind Glaube und Wissen nicht dazu da, einander aufzuheben, sondern zu ergänzen, indem das Erforschliche erforscht, das Unerforschliche aber verehrt wird. — So vereinigt G. in seinem mächtigen Geist Pantheismus und Individualität, Gott-Natur und Gott-Vater: beides zu vereinigen ist die heute noch ungelöste Aufgabe eines Christentums der Zukunft, das in G. seinen ersten folgerichtigen Vertreter gefunden hat.

Wenn die reiche Literatur zu unserer Frage hier in ungewöhnlicher Ausdehnung angegeben wird, so ist dabei die Erwägung leitend, daß sie m. W. noch *nirgends* gesammelt ist, und daß, wenn irgendwo, *hier* die Stelle ist, wo man sie finden sollte. Die gesondert erschienenen Schriften sind (mit Ausnahme verständnisloser Schmähschriften) annähernd vollständig, von den Aufsätzen nur einige wichtigere aus neuester Zeit verzeichnet. Größere Werke über G. im allgemeinen, ebenso Literaturgeschichten bleiben unerwähnt: in Büchern wie *Albert Bielschowsky's* „Goethe", 1904, oder *Vilmars* Lit.-Gesch. finden sich ausführliche Abschnitte über unsere Frage.

a) *Religiöses.* [Anonym:] G.s religiöse Poesie. Kurzer Abriß der Theologie, dargestellt aus G.s poet. Werken. Breslau o. J.; — F. v. *Müller*: G. in seiner ethnologischen Eigentümlichkeit, 1832; — A. *Spieß*: Ueber die sittl. u. relig. Entwicklung G.s bis 1774, GPr Wiesbaden, 1853; — L. v. *Lancizolle*: Ueber G.s Verhältnis zu Religion und Christentum, 1855; — J. J. *Oosterzee*: G.s Stellung z. Christentum, 1858; — C. W. *Opzoomer*: G.s Godsdienst, 1868; — J. *Bayer*: G.s Verhältnis zu relig. Fragen, 1869; — W. R. *Hoffmann*: Orthodoxe Angriffe auf G. Eine Abwehr, 1872; — W. *Beste*: G.s und Schillers Religion, 1873; — F. *Schneider*: G. und Schiller und ihre Stellung in der Gesch. des Protestantismus, 1873; — R. F. A. *Jobst*: G.s relig. Entwicklung bis 1775, GPr 1877 u. 1878; — W. *Köhler*: G.s Stellung z. Christentum, 1878; — O. *Vilmar*: Zum Verständnisse G.s, 1879; — E. *Filtsch*: G.s Stellung zur Religion, 1879; — *Th. Arndt*: G.s Verhältnis zum AT (JpTh 1880); — R. *Steck*: G.s relig. Entwicklungsgang (Sonderabdruck aus Protestant. Kirchenzeitg. 1880); — P. *Haffner*: G.s Dichtungen auf ihren sittl. Gehalt geprüft, 1887; — *Julian Schmidt*: G.s Stellung zum Christentum (Goethe-Jahrbuch 1881); — O. *Pfleiderer*: G.s religiöse Weltanschauung (Protest. Kirchenzeitg. 1883; später in: Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage); — B. *Ziemlich*: G. und das AT, 1883; — W. *Reveling*: Die religiöse Weltanschauung G.s, 1884; — P. *Lübker*: G. und Schiller und ihr Verhältnis z. Christentum, 1884; — *Otto Harnack*: G.s ethische und religiöse Anschauungen in d. letzten Perioden seines Lebens 1805—32 (S.-A. aus: Mitteil. für die evang. Kirche in Rußland 1885; später in: G. in der Epoche s. Vollendung); — *Fay*: G.s Stellung z. Bibel (GRhW 1885); — V. *Hehn*: G. und die Sprache der Bibel (Goethejahrbuch 1887, S. 187 ff); — E. *Guglia*: Die relig. Ideen d. Sturm- u. Drangzeit (Allgem. Zeitg. 1888, Beilage 329); — H. *Dechent*: Die Streitigkeiten d. Frankfurter

Geistlichkeit mit d. Frankfurter Gelehrten Anzeiger 1772 (Goethejahrbuch 1889); — Th. Vogel: G.s Selbstzeugnisse üb. s. Stellung z. Rel. u. z. rel.-sittl. Fragen, (1888) 1903²; — H. Henkel: G. u. d. Bibel, 1890; — E. Karpeles: G. als Bibelforscher, 1890; — J. Friedrich: Der Glaube G.s u. Schillers, 1891; — A. Seidl: G. u. d. Rel. (Bayreuther Blätter 1891 f); — A. Biese: G.s dichterischer Pantheismus (Bericht des Frankfurter Hochstifts, N. F. 91, 1892); — W. Heinzelmann: G.s relig. Entwicklung (Monatshefte der Comenius-Gesellsch. 1893); — S. Kapff: Das Verhältnis zwischen Christentum u. Lit. mit bes. Rücksicht auf Shakespeare, G. u. d. junge Deutschland (Zeitfragen d. christl. Volksleb., 1893); — O. Baumgarten: G.s relig. Weltanschauung, 1893; — E. Filtsch: G.s relig. Entwicklung, 1894; — C. Schrempf: G. über allzustrenge Religionsmoral (Wahrheit 2, 1894); — A. Seidl: G.s Dämonisches (ebenda); — W. Ernst: G.s Religion, 1895; — B. Suphan: G. u. d. Jubelfest d. Reformation 1817 (Goethe-Jahrb. 1895); — A. Seidl: G.s Religion (Das Wort 4, 1897); — R. Ehlers: Zu G.s Christentum (PrM 1898); — F. Jodl: G.s Stellung z. relig. Problem (Wage 1898); — K. Sell: G.s Stellung z. Rel. u. Christentum, 1899; — W. Beyschlag: Protestantisches in G. (DEBl 1899, S. 217 ff); — O. Schmidt: Die Religiosität der Frau Rat und d. Verhältnis G.s z. Christentum, 1899; — A. Nebe: Zu G.s relig. Werdegang (Monatshefte d. Comenius-Gesellsch. 1900); — L. Aub: G. u. seine Religion (Volksschr. z. Umwälz. d. Geister 24, 1900); — O. Kirn: G.s Lebensweisheit in ihrem Verhältnis z. Christentum, 1900; — H. v. Schöler: Ueber den Begriff d. Dämonischen (Grenzboten 1902 II); — A. Böhtlingk: G. u. d. kirchliche Rom, 1902; — P. Wernle: Die dreifache Ehrfurcht bei G. (ChrW 1902); — B. Ankermann: G.s Stellung z. Christentum, 1902; — B. Spieß: G. u. der Christentum, 1902; — K. Trost: G. und der Protestantismus des 20. Jhd.s, 1902; — Diestel: Ueber G.s Christentum (Monatshefte d. Comenius-Gesellsch. 1903); — R. Ehlers: G. u. d. Christentum (PrM 1903); — H. Rau: Harnack, G., Strauß u. Feuerbach über d. Wesen d. Christentums, 1903; — K. Trost: D. relig. Bedeutung G.s (Norddeutsche Allgem. Zeitg. 1903, Beilage 10); — K. Sell: Die Religion unserer Klassiker, (1904) 1910²; — Th. Achelis: G.s relig. Weltanschauung (Türmer 1904); — H. Veil: G.s Persönlichkeit. G.s Christentum. Am Scheidewege, 1904; — Emil Höhne: Umfang und Art der Bibelbenutzung in G.s Faust, 1905 (S.-A. aus: Beweis d. Glaubens); — E. L. Fischer: G.s Lebens- u. Charakterbild mit besonderer Rücksicht auf s. Stellg. z. christl. Relig., 1905; — Anonym: Das Christl. u. das Hellenische in Schiller u. G. (Bremer Beiträge 1906/07); — R. Strecker: Rel. u. Politik bei G., 1907; — A. Brausewetter: G.s Stellg. z. christl. Weltanschauung (Deutsche Monatsschr. 1907); — R. Späth: G.s relig. Stellg. in ihrer Bedeutung für d. Gegenwart, 1908; — H. v. Keußler: G. u. d. Christentum (S.-A. aus: Alter Glaube), 1908; — H. Freytag: G.s Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Bremer Beiträge IV, 1909, S. 55 ff); — Karl Aner: G.s Religiosität, 1910.

b) Philosophisches, ethisches, Lebensanschauung. W. Danzel: Ueb. G.s Spinozismus, (1843) 1850²; — E. Caro: La philosophie de G., 1865; — G. Jellinek: Die Beziehungen G.s zu Spinoza, 1878; — B. Suphan: G. u. Spinoza 1783—1786 (Festschr. d. Friedr. Werd. Gymn. 1881); — J. St. Blackie: The wisdom of G., 1883; — E. Melzer: G.s phil. Entwicklung, 1884; — H. Brunhöfer: G. Brunos Einfluß auf G. (Goethe-Jahrb. 1886); — R. Steiner: Grundlinien e. Erkenntnistheorie der G.schen Weltanschauung, 1886; — O. Harnack: G. in d. Epoche s. Vollendung, (1887) 1905³; — B. Suphan: Ein Aufsatz G.s aus der Zeit d. Spinoza-Studien (Goethe-Jahrb. 1891); — G. Schneege: G.s Verhältnis z. Spinoza (Phil. Monatshefte 27), 1891; — H. Siebeck: Grundzüge z. G.s Lebensphilos. (Berichte d. Frankfurter Hochstifts N. F. 8), 1892; — P. Lorentz: D. Evangelium der Tat nach G. (Ethische Kultur 1), 1893; — W. Dilthey: Aus d. Zeit d. Spinozastudien G.s (Arch. f. Geschichte der Phil. 7), 1894; — R. Hering: Spinoza im jungen G., Diss. Lpz., 1897; — F. Braß: Zu G.s philos. Aufsatz (Goethe-Jahrb. XII, 1897); — R. Steiner: G.s Weltanschauung, 1897; — R. Saitschick: G.s Charakter, 1898; — W. Windelband: Aus G.s Philos. (Straßburger Goethevorträge), 1899; — O. Harnack: Ueber G.s Monadenlehre (in: Essays u. Studien), 1899; — F. Braß: Aus d. Goethejahr. G.s Anschauung der Natur die Grundlage seiner sittl. u. ästhet. Anschauungen, 1900; — R. Eucken: G. u. d. Philosophie (Goethe-Jahrb., 1900); — M. Seiling: G. u. d. Okkultismus, 1901; — W. Bode: G.s Lebenskunst, (1901) 1902²; — Th. Vogel: Nüchterne Erwägungen üb. G.s Spinozismus (Ztschr. für dtsch. Unterricht, 1901); — S. Eck: G.s Lebensanschauung, 1902; — F. Paulsen: G.s ethische Anschauungen (Goethe-Jahrb. 1902); — H. Siebeck: G. als Denker, (1902) 1905³; — J. Burggraf: G. u. Schiller. Im Werden d. Kraft, 1902; — B. Münz: G. als Erzieher, 1904; — M. Seiling: G. u. d. Materialismus, 1904; — M. Heynacher: G.s Philos. aus d. Werken (Phil. Bibl. 109), 1905; — C. Schrempf: G.s Lebensanschauung in ihrer geschichtl. Entwickl., I, 1905; II 1907; — Th. Vogel: Zur sittl. Würdigg. G.s, 1906; — G. Simmel: G. u. Kant (Kultur 10), 1906; — K. Vorländer: Kant, Schiller, G., 1907; — E. A. Boucke: G.s Weltanschauung auf histor. Grundlage, 1907; — W. Bode: G.s Gedanken aus seinen mündl. Aeußerungen in sachl. Ordnung, 2 Bde., 1907; — L. Kuhlenbeck: G. Brunos Einfluß auf G. u. Schiller, 1907; — F. Warnecke: G., Spinoza u. Jacobi, 1908; — B. Förster: G.s naturwiss. Philos. u. Weltanschauung, 1909; — Rud. Otto: G. und Darwin. Darwinismus u. Religion, 1909.

c) Verhältnisse zu Personen. W. Beyschlag: Frl. v. Klettenberg u. G.s Bekenntnisse einer schönen Seele, 1872; — R. Steck: G. u. Lavater, Kos 1884; — B. Suphan: G. u. Herder (Dtsch. Rundschau 1884); — O. Baumgarten: G.s Bruch mit Herder (ChrW I) 1885; — H. Dechent: G.s schöne Seele. S. K. v. Klettenberg, 1896; — H. Funck: G. u. Lavater (Schriften d. G.-Gesellsch. 16), 1901; — J. Goebel: Herder u. G. (Goethe-Jahrb. 1904); — O. Baumgarten: Herders Lebenswerk u. d. relig. Frage d. Gegenwart, 1905 (Darin: Herder u. G.); — Ders.: Carlyle u. G., 1907.

d) Werke. Faust: G. Semler: Die Weltanschauung G.s im 1. Teil d. F. (Ztschr. f. dtsch. Unterricht, 3), 1888; — G. Pniower: G.s F. u. d. Hohe Lied (Goethe-Jahrb. 1892); — G. Witkowski: D. Erdgeist im F. (Goethe-Jahrb. 1896); — A. Freybe: F. und Parcival. E. Nacht- u. e. Lichtgestalt, 1896; — G. Keuchel: G.s Religion u. G.s F., 1899; — A. Kalthoff: D. rel. Probleme in G.s F., 1901; — J. Capesius: D. Religiöse in G.s F., 1901; — R. Wörner: F.s Ende, 1902; — R. Steiner: G.s F. als Bild s. esoterischen Weltanschauung, 1902; — W. Th. Englert: G.s F. im Lichte d. Christentums, 1904; — K. Altendorf: F. u. Luther, 1904; — Horn: Vier Zeitfragen im Anschluß an G.s F. beantwortet nach Luther, 1906; — R. Degen: D. lutherische Charakter in G.s F., 1906; — Hardeland: G. und sein F., ein Zeuge für die Wahrheit d. Evangeliums wider die Gegner unserer Tage, 1908; — Sonstige Werke: C. Semler: G.s Wahlverwandtschaften u. d. sittl. Weltanschauung des Dichters, 1887; — A. Matthias: D. Heilung d. Orest in G.s Iphigenie, eine rel.-sittl. Lösung im Geiste des Christentums, 1887; — K. Fischer: G.s Iphigenie, (1888) 1900³; — H. Baumgart: G.s Geheimnisse u. seine Indischen Legenden, 1895; — K. Heinemann: D. Heilung des Orest. (Goethe-Jahrb. 1899); — U. Wilamowitz-Möllendorff: G.s Pandora (Goethe-Jahrb. 1898); —

E. Schmidt: G.s Pandora (Goethe-Jahrb. 1899); — A. Lähr: D. Heilung des Orest, 1902; — J. Minor: G.s Fragment vom Ewigen Juden u. v. wiederkehrenden Heiland, 1904; — P. Lorentz: G.s Gedankenlyrik (o. Jahr; wohl 1905); — M. Morris: G.s Gedicht: die Geheimnisse (Goethe-Jahrb. 1906); — F. Warnecke: G.s Mahomet-Problem. Diss. Halle, 1907. **Christlieb.**

Götterbilder ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1 b β.

Göttingen, Universität.

1. Allgemeine Geschichte; — 2. Theologische Fakultät.

1. Das Bedürfnis, gleich den übrigen Kurfürstentümern eine eigene Landesuniversität zu besitzen, wurde im ersten Drittel des 18. Jhd.s für das durch Lüneburg, Bremen und Verden erweiterte Kurfürstentum ¶ Hannover um so fühlbarer, als das bisher als Landeshochschule betrachtete ¶ Helmstedt sichtlich im Niedergange begriffen und für Reformen nicht zugänglich war. Eine bezügliche Vorstellung der Landstände fand bei Georg II von Großbritannien, Kurfürsten von Hannover, williges Gehör. Von den beiden in Frage kommenden Städten, Lüneburg und G., erhielt letzteres den Vorzug. Indes erfuhr der Gedanke einer bloßen Landesuniversität bald eine bedeutsame Erweiterung. Die hochsinnige Königin Karoline, Schülerin Leibnizens, wünschte den neuen Musensitz zu einer allgemeinen Hochschule im großen Stil, zu einem Mittelpunkte der ¶ Aufklärung zu machen, und der mit der Universitätsgründung betraute weitblickende Minister Gerlach Adolf Frh. von Münchhausen machte sich ihr hohes Ziel zur Lebensaufgabe, teils geleitet von dem praktischen Zwecke, den Protestanten tüchtige Staatsrechtslehrer zuzuführen, um durch sie den Anmaßungen des Wiener Hofes zu begegnen, teils mit Rücksicht auf das wissenschaftliche Bedürfnis, dem bisherigen formalen Schematismus der deutschen Hochschulen durch exakte wissenschaftliche Forschung einen positiven lebendigen Inhalt zu geben. So wurde G. als allgemeine Universität für jeden Zweig des Wissens ohne Konfessions- und Territorialzwang geplant, dabei den philosophischen Studien, insbesondere der Geschichte, Naturkunde und Philologie, das Uebergewicht gegeben, zur Anlockung reicher und vornehmer Ausländer auch die ritterlichen Künste und Exercitien (Reitschule) gepflegt, den Dozenten volle Lehr- und Zensurfreiheit gewährt und schließlich die ganze Anstalt zum Staatsinstitut gemacht, um die von der Vermögensverwaltung entlasteten Professoren ausschließlich für ihren wissenschaftlichen Beruf frei zu halten. Ein Recht der Mitwirkung bei Berufungen und Beförderungen von Professoren wurde in der korporativen Verfassung der Universität den Fakultäten nicht gewährt. Von den Gründungsurkunden datiert das kaiserliche Privileg vom 13. Januar 1733, die königliche Kabinettsordre vom 7. Dezember 1736; die feierliche Inauguration erfolgte am 17. September 1737. Bei dieser übernahm der König selbst das Rektorat der nach ihm benannten „Georgia Augusta", während ein jährlich wechselnder Königlicher Akademischer Kommissar (später Prorektor) mit dem Titel Magnifizenz, dem 4 Dekane und ein ständiger Syndikus zur Seite standen, mit Leitung der äußeren Angelegenheiten betraut wurde. — Unsägliche Schwierigkeiten, zunächst äußerer Art, stellten sich dem Unternehmen entgegen. Die Stadt und ihre Bevölkerung entsprachen den Bedürfnissen wenig. Durch Vorschüsse der Regierung, Bauprämien, Steuerbefreiung suchte man daher die Bautätigkeit zu wecken, zog Kaufleute, Handwerker und Fabrikanten, auch einen Buchdrucker in die Stadt und verbesserte die Verkehrswege. Das ehemalige Paulinerkloster bildete den Mittelpunkt der Akademie. Dort wurde eine Bibliothek begründet, die Kirche nachher zur Universitätskirche gemacht, daneben ein Gebäude als Kollegienhaus erworben; erst 1764 aber wurde durch Erwerb eines andern Privathauses ein „Konzilienhaus" als Sitz der akademischen Behörden geschaffen. Noch schwieriger war die Berufung von Professoren. Wirkliche Größen wurden, soweit nicht die Eifersucht ihrer Regenten sie zurückhielt, durch die Dürftigkeit der G.er Verhältnisse abgeschreckt. Der als erster Professor berufene Physiker Hollmann mußte, weil die ihm angewiesene Wohnung einer „Mördergrube" glich, vorläufig in Kassel Unterkunft suchen. In Aufschwung kam die Universität erst durch die Berufung zweier Männer, J. M. Gesners, des früheren Rektors der Leipziger Thomasschule, und Albr. v. ¶ Hallers. Gesner, ausgezeichnet als Pfleger und Ordner der Bibliothek, für die er die v. Bülowsche und die Pädagogialbücherei sowie die Doubletten der Königl. Bibliothek in Hannover erwarb, schuf 1737 das philologische Seminar zur Vorbildung nichttheologischer Schulmänner und 1740 die deutsche Gesellschaft für Literatur und Sprache; Albrecht v. Haller, der hier seinen Weltruf als Physiologe begründete, veranlaßte den Bau des anatomischen Theaters und die Vergrößerung des botanischen Gartens und rief 1751 die Gesellschaft der Wissenschaften (¶ Akademie, 4), bestehend aus einer mathematischen, einer physikalischen und einer historisch-philologischen Klasse, nach dem Muster der Londoner ins Leben. Die von v. Steinwehr 1739 begründeten „G.er Zeitungen von gelehrten Sachen" (später G.er gelehrte Anzeigen), das Organ der Gesellschaft, erhielten durch Haller erst ihren Wert. Neben ihm wirkte am astronomischen Observatorium der nur zu früh verstorbene Autodidakt Tobias Mayer. Joh. Chr. Gatterer, auch bekannt als Pfleger der Musik, plante eine historische Akademie, die freilich nicht zu stande kam; dagegen gelang ihm die Errichtung einer deutschen Gesellschaft zur Bearbeitung deutscher Länderkunde, Geschichte und Altertümer. Durch diese Männer stieg die anfängliche Frequenz von 300 Studenten auf das Doppelte. G. wurde die Pflanzschule einer deutschen Publizistik, wenn auch die Sprache der Vorlesungen noch größtenteils die lateinische war. — Der siebenjährige Krieg unterbrach zeitweise den Betrieb der Hochschule, knüpfte aber auch Verbindungen mit Frankreich an, dessen neue Ideen, Sitten und Sprache nun mehr und mehr Eingang fanden. Das Aeußere der Stadt wurde gebessert, die naturwissenschaftlichen, medizinischen und technischen Institute erweitert. Der reiche kurländische, pommersche und mecklenburgische Adel sandte seine Söhne; Prinzen von Hessen, Braunschweig, Württemberg, England zogen mit ihrem Hofstaate ein. G. wurde zur Modeuniversität der vornehmen Welt. In dieser Periode strahlte vor andern Chr. Gottl.

Heyne (seit 1763 Gesners Nachfolger), dessen geistvolle Erfassung der Altertumskunde, staunenswerte Gelehrsamkeit und eiserner Fleiß in Leitung der Bibliothek (1802 = 200000, 1908 = 552000 Bde.), des philolog. Seminars, der Redaktion der Gelehrten Anzeigen, des Sekretariats der Sozietät, mit so hervorragendem organisatorischen Talente verbunden war, daß ihm die Reformierung mehrerer hannov. Gymnasien und deren Inspektion übertragen wurde, und die Verwaltung der Universität bis zu seinem Tode (1812) vorzugsweise in seinen Händen lag. Der G.er Dichterbund 1771 ging indirekt auf Anregungen Heynes zurück und hatte Bürgers Professur zur Folge. — Beeinträchtigt wurden die Studien in dieser Zeit durch manche Exzesse, Ueppigkeiten und Rohheiten der Studenten, welche einen Mißton zwischen der städtischen und akademischen Bürgerschaft hervorriefen. Dieser wurde verstärkt durch hochmütigen Dünkel, hohle Prahlerei, verkünstelte Umgangsformen, lächerliche Rangstreitigkeiten, hämische Angriffe gegen Kollegen und dabei Mangel an echtem Patriotismus bei den meisten Dozenten. Die Revolution in Frankreich löste die grollende Stimmung der Bürger aus. Ein Streit zwischen Handwerkern und Studenten im Sommer 1790 veranlaßte die letzteren zu einem vierzehntägigen Auszuge in den Wald; 1805 wiederholten sich diese Unruhen und führten abermals zu einem Auszuge, bei welchem die Bürgerschaft den kürzeren zog. Bei den Reibungen unter den Dozenten gerieten namentlich Kästners beißender Witz und v. Schlözers massive Grobheit an einander, so daß letzterem von der Regierung die Zensurfreiheit entzogen wurde, worauf er sich verbittert ins Privatleben zurückzog. Der G.er Hofratston und Professorenzopf blieben lange eine Zielscheibe des Spottes.

Erst nach den Befreiungskriegen kam ein neues Geschlecht auf; das vornehme G. wurde wieder zum gelehrten. Die Zahl der Studierenden stieg 1814 auf 800, 1818 auf 1160, 1823 sogar auf 1547. Die altgewordene Georgia Augusta verjüngte sich. Die lateinischen Vorlesungen hörten für Nichtphilologen auf; man pflegte den eleganten deutschen Stil, den populären Vortrag. Carl Friedrich ¶ Eichhorn (daselbst seit 1817) wurde die Seele dieser Bestrebungen. Die Gelehrsamkeit war wesentlich historisch, Lichtenberg, Blumenbach, Heeren, Planck, Bouterweck waren Namen von europäischer Berühmtheit. Aller „metaphysischen Sektirerei", wozu man auch die in ¶ Berlin blühende spekulative Philosophie rechnete, abhold, wandte man sich nach alter Tradition wieder dem Empirismus zu. Nur die Opposition gegen Hegel und Schelling war es, die ¶ Herbart nach G. brachte. Das neue Geschlecht hatte auch zu der Bürgerschaft ein besseres Verhältnis. Die zusammen gegen den Erbfeind Deutschlands gekämpft hatten, lernten sich verstehen in der Vaterlandsliebe, in der Begeisterung für Freiheit und Gleichheit und in der Erbitterung gegen die rücksichtslose Geltendmachung des einseitigen Autoritätsprinzips der Regierung. Die Entdeckung von 7 Landsmannschaften i. J. 1816 trug den Präsiden die Relegation, den übrigen 232 Mitgliedern das consilium abeundi ein. Trotzdem traten der 1817 gegründeten allgemeinen Burschenschaft sofort 800 Studenten bei. Auch sie wurde aufgehoben, die Polizeimaßregeln verschärft. Dem auswärtigen Adel wurde es in G. ungemütlich, er blieb fern. Der Wohlstand der Stadt ging zurück. Beschwerden der Bürgerschaft wurden unterdrückt. Da machte sich, unter dem frischen Eindrucke der Pariser Julirevolution, der tiefe Groll gegen das reaktionäre Regiment des Grafen Münster in einem Aufstande von Bürgern und Studenten Luft, welchen der Anatom Langenbeck vergeblich zu beschwichtigen suchte. Am 7. Januar 1831 wurde das Stadtregiment abgesetzt und ein Gemeinderat gewählt, die Bürgerschaft bewaffnet, die Tore geschlossen; erst acht Tage später wurde die Unterwerfung ohne nennenswerte Zugeständnisse erzwungen. Die wiedergekehrte Ruhe brachte jene unvergeßliche Blütezeit, in welcher H. ¶ Ewald seine Geschichte Israels, ¶ Gieseler seine Kirchengeschichte, Otfried Müller seine Archäologie, Jakob ¶ Grimm seine deutsche Grammatik, H. Ritter seine Geschichte der Philosophie schufen, Gauß und Weber den ersten Telegraphen anlegten, Wöhler das Aluminium entdeckte. Als aber nach des Vizekönigs Wilhelm IV Tode Ernst August 1837 das hannov. Staatsgrundgesetz umstieß, legten die „G.er Sieben" (Albrecht, Dahlmann, Ewald, Gervinus, Jakob und Wilhelm Grimm und W. Weber) feierlich Protest ein, was ihre Absetzung, aber auch den sofortigen Rückgang der Universität zur Folge hatte. Die großartig angelegte Jubelfeier der Universität am 17./20. September 1837 verlief in gedrückter Stimmung. Der Liberalismus wagte seine Stimme nicht mehr zu erheben, bis 1848 eine neue Aera der Freiheit anbrach. Wiederum griffen die Studenten zu dem beliebten Mittel des Auszuges und kehrten erst zurück, als ihnen die Abstellung sämtlicher Beschwerden von Hannover garantiert war. Von da an erfreute sich die Universität einer ungestörten Fortentwicklung. Die Studenten organisierten sich in neuen freiheitlichen Verbindungen. Als Dozenten leuchteten der Philosoph H. ¶ Lotze, der Philologe Sauppe, der Historiker Havemann, die Mediziner Hasse und Baum, der Professor der Beredsamkeit Ernst Curtius, die Theologen J. A. ¶ Dorner, ¶ Ehrenfeuchter und vor allem seit 1864 Albr. ¶ Ritschl, der hier seine Schule machte. — In den letzten 30 Jahren hat sich G. mit seinen neu entstandenen Villenvierteln, seinen zahlreichen Bildungsanstalten, seinem großstädtischen Komfort zu einer bevorzugten Universitätsstadt und Pensionopolis entwickelt. Seine Werkstätten optischer, physikalischer, mathematischer und musikalischer Instrumente sind weit berühmt, die Universitätsinstitute teils erheblich erweitert, teils völlig erneuert. Der Lehrkörper besteht aus 159 Dozenten, nämlich 9 Theologen (6 Ord.), 16 Juristen (10 Ord.), 41 Medizinern (10 Ord.), 93 Philosophen (45 Ord.). Der 2000. Student wurde 1907, der erste weibliche 1908 immatrikuliert. Die gegenwärtige (1909) Frequenz beträgt 2367 Studenten, davon 2280 männliche, 87 weibliche und 42 Hörerinnen.

2. Die theologische Fakultät. Das ruhmvolle Haupt der neuen theol. Fakultät, der aus ¶ Helmstedt berufene Lorenz v. ¶ Mosheim, war zugleich die Seele der jungen Universität. Der König zeichnete ihn durch den nur von ihm geführten Titel eines Kanzlers aus.

Er, der Vater der neueren kritisch-pragmatischen Kirchengeschichte, drückte der ganzen Fakultät seinen Stempel auf. Sie sollte nicht in die Einseitigkeiten von Jena und Halle verfallen, sondern gleich fern von Orthodoxismus und Pietismus mit historischer Unbefangenheit die Gegensätze würdigen und die gesicherte religiös-ethische Wahrheit des Christentums zur Geltung bringen. In Mosheims Geiste wirkten seine Kollegen, der gelehrte Polyhistor Ch. A. ¶ Heumann und als Exegeten und Systematiker die Schleswig-Holsteiner Magnus Crusius und Joachim Oporinus. Für die praktisch-theologischen Fächer zog man die Stadtprediger Kortholt, dann Simonetti von S. Jakobi, Ribow, dann Förtsch von S. Johannis und den Generalsuperintendenten Jak. Wilh. Feuerlein, den gelehrten Verfasser der Bibliotheca symbolica evangelica-lutherana (1752; 1768 [2]) hinzu. Damit löste sich nicht nur die Besoldungsfrage am einfachsten, sondern man glaubte auch die jungen Theologen durch Diener der Kirche am besten in deren Geiste und für ihren Dienst heranzubilden. Zu den Predigtübungen der Seminarmitglieder wurde die Universitätskirche zur Verfügung gestellt, für die katechetischen Uebungen die 1737 vom Reichsgrafen von Reuß Heinrich XI errichtete, 1748 zu einem Waisenhause erweiterte Armenschule der Fakultät überwiesen. Dazu wurde 1765 nach dem Muster von ¶ Tübingen ein Repetentenkollegium unter einem Inspektor begründet, welches zugleich zur Vorbereitung auf ein theologisches Lehramt diente. Diese Einrichtungen bestehen noch heute. Fast alle jene theologischen Dozenten waren aus der Philosophie hervorgegangen; ihr Hauptgebiet war die Kirchengeschichte und die Religionsphilosophie, letztere noch in entschiedenem Gegensatze gegen Christian ¶ Wolff, obwohl Georg Heinrich Ribow (gest. 1774) ihm in G. schon seit 1726 Bahn zu brechen versucht hatte („Weitere Erläuterung der vernünftigen Gedanken W.s"); aber Ribow war selber noch so offenbarungsgläubig, daß er die rationale, demonstrativische Methode auf ein kleines Gebiet der Dogmatik einschränkte (Institutiones theologiae dogmaticae, 1741). Den Zusammenhang mit dem Kirchenregimente wahrte man dadurch, daß möglichst einer der praktischen Dozenten mit dem Amte eines G.er oder Kalenberger Generalsuperintendenten betraut wurde, wie dies außer bei Feuerlein (1738), bei Förtsch (1767), Joh. Benj. Koppe (1787), Leß (1791) und ¶ Planck (1805) geschah.

Die gewährte Lehrfreiheit fand übrigens anfangs praktisch ihre Grenzen am kirchlichen Bekenntnis. Als der Physiologe Hollmann 1739 die bisherige Lehre von Gott freimütig kritisierte, wurde er auf Veranlassung Ribows denunziert und gezwungen, das betreffende Stück seines bereits gedruckten Buches zurückzuhalten und einen Revers zu unterschreiben, derartige anstößige Lehren weder öffentlich noch privatim vorzutragen. Aber die Aufklärung eroberte auch G. Sechs Jahre später wurde der Hallenser Orientalist J. D. ¶ Michaelis berufen, der offen bekannte, in seinem Leben nie etwas vom ¶ testimonium Spiritus sancti verspürt zu haben. Sein minder vorsichtiger Schüler und Nachfolger Joh. Gottfr. ¶ Eichhorn, ein Arbeitsgenie ohne gleichen, der nicht bloß über Orientalia, sondern auch über politische und Literargeschichte alter und neuer Zeit las und schrieb, brach völlig mit der alten Lehre von der ¶ Inspiration der Schrift und bemühte sich, in dem jungen Theologengeschlecht die kirchlichen Vorurteile zu beseitigen. Gleichzeitig verbreitete Chr. Wilh. Frz. ¶ Walch ein helles Licht über die kirchlichen Zustände des Mittelalters. Das Interesse am Kultus und Bekenntnis erstarb. Der ¶ Rationalismus, ohne durch einen seiner Koryphäen vertreten zu sein und supranaturalistisch gemäßigt, war da und erhielt seine populär-dogmatische Ausprägung in dem von Joh. Benj. Koppe verfaßten hannov. Landeskatechismus 1790. Der als gläubiger Apologet berufene Gottfried Leß, von dem Joh. v. Müller sagte, daß man an ihm die Moral nicht bloß zu hören, sondern auch zu sehen bekomme, fand weder als Apologet noch als Prediger Boden. Der Kantianer K. Fr. ¶ Stäudlin, Moralist und Kirchenhistoriker (1826), und der tüchtige Gottl. Jak. ¶ Planck, dessen „Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs" erst heute überholt wird, schlossen die Akten über eine der Vergangenheit angehörige Kirche, während der neutest. Exeget Abt D. J. Pott, wiewohl das Dilemma zwischen Offenbarung und Vernunft vermeidend, das Wunder ausschaltete und mit Begeisterung Gott, Tugend und Unsterblichkeit predigte. — Erst mit Schleiermachers Schüler Fr. ¶ Lücke, dem feinsinnigen Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie, kam wieder ein warmer Hauch des neuen Glaubenslebens in die Fakultät. In seinem Geiste und z. T. an seiner Seite wirkten als Systematiker Isaak Aug. ¶ Dorner (1853—1862), ein Mann, der durch seine Vertrauensstellung einen bedeutenden Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten übte und für Einführung synodaler Einrichtungen, Mission und Gustav-Adolfsache wirkte; dann der geistvolle Praktiker der Theologie Fr. ¶ Ehrenfeuchter; der für die Ausgestaltung der Liturgie bahnbrechende L. ¶ Schöberlein; der unübertroffene Lutherforscher Jul. ¶ Köstlin; der Exeget A. Wiesinger und die Historiker Duncker und Wagenmann. Aber der unter Ludwig Adolf ¶ Petris Einfluß verstärkten hochkirchlichen Strömung in ¶ Hannover genügte diese Vermittlungstheologie nicht. Schon 1853 beschwerten sich die in Stade versammelten Bremen-Verdenschen Geistlichen beim Konsistorium, daß die theol. Fakultät mit Lehrern besetzt sei, welche der Union angehörten und z. T. ihren Widerwillen gegen das luth. Kirchentum nicht verhehlten. Die Fakultät antwortete 1854 mit einer „Denkschrift über die gegenwärtige Krisis des kirchlichen Lebens", welche Petri zu einer „Beleuchtung der G.er Denkschrift" veranlaßte und weitere Streitschriften hervorrief. Indes das Vertrauen war erschüttert: die jungen Theologen besuchten das lutherischere ¶ Erlangen oder ¶ Leipzig; an der Ausarbeitung des von den genuinen Lutheranern verlangten neuen Landeskatechismus von 1862 war kein Mitglied der Fakultät beteiligt. — Nun wurden 1864 W. F. ¶ Geß und Albr. ¶ Ritschl berufen. Ersterer, reiner Biblizist, ohne auf Kirchen- und Dogmengeschichte, Symbolik und Kirchenlehre Rücksicht zu nehmen, hielt sich nicht. Ritschl, anfänglich mißtrauisch aufgenommen, wiewohl oder vielmehr weil er lutherisch sein wollte, fesselte von Jahr zu Jahr mehr, füllte

die größten Auditorien und begründete die nach ihm benannte Schule (¶ Ritschlianer). Von seinen Schülern wirkten hier die vielgeschätzten H. ¶ Schultz, ¶ Häring, ¶ Reischle, ¶ Kattenbusch, alle vorwiegend Systematiker, neben dem Meister der Kirchengeschichte H. F. ¶ Reuter. Emil ¶ Schürer schuf sein großes Lehrbuch der nt.-lichen Zeitgeschichte. An Stelle von Ewalds Nachfolger Paul de ¶ Lagarde wurde 1892 Jul. ¶ Wellhausen berufen. Er wie sein Kollege ¶ Smend vertreten die at.lichen Fächer, gehören aber nach G.er Brauch als Orientalisten nicht zur theolog. Fakultät. Letztere zählt gegenwärtig dem akademischen Alter nach folgende Ordinarien: Karl ¶ Knoke, Paul ¶ Tschackert, Nathanael ¶ Bonwetsch, Paul ¶ Althaus, Arthur ¶ Titius; als Extraordinarien wirken: Wilh. ¶ Bousset, Alfred ¶ Rahlfs, Rud. ¶ Otto.

J. St. Pütter: Versuch einer akadem. Gelehrtengeschichte von der Georgia-Augusta-Univ. zu G., 2 Tle., 1765. 1788; — F. Saalfeld: Gesch. d. Univ. G. von 1788—1820, 1820; — G. H. Oesterley: Gesch. d. Univ. G. von 1820—1837, 1838; — F. Paulsen: Gesch. des gelehrten Unterrichts auf d. Schulen u. Universitäten, 1897², II, S. 9 ff; — A. Heubaum: Gesch. des deutschen Bildungswesens seit d. Mitte des 17. Jhd.s, Bd. I, 1901, S. 244 ff; — F. Frensdorff: Stadt u. Univ. G., 1887²; — E. F. Rößler: Die Gründung der Univ. G., 1855; — Th. Roscher: Die Anfänge der Georgia Augusta (Hannoversche Geschichts-Blätter I), 1898; — E. Bodemann: Zur Gründungsgesch. d. Univ. G. (Zeitschr. d. historischen Vereins für Niedersachsen, 1885, S. 198—265); — A. Schöne: Die Univ. G. im 7jähr. Kriege aus der handschr. Chronik des Prof. S. Ch. Hollmann (1696—1787), 1887; — E. Brandes: Ueber den gegenw. Zustand d. Univ. G. (Hannoversches Magaz. 1802, S. 11—29); — A. Kleinschmidt: Zur Gesch. d. Univ. G. unter Jerôme (Zeitschr. d. histor. Vereins f. Niedersachsen 1891, S. 199—211); — F. Thimme: Die Univ. G. unter der franz.-westfäl. Herrschaft (Beil. z. Münchn. Allg. Ztg., 1896, Nr. 99); — F. W. Unger: G. und die Georgia Augusta, 1861. **K. Kayser.**

Göttliche Vorsehung, religiöse Genossenschaften von der, ¶ Vorsehung.

Göttliches Wort, Gesellschaft des G. W. von Steyl, ¶ Gesellschaft (4).

Goetz, 1. Hermann, ev. Theologe, geb. 1871 zu Nürnberg, 1899 Pfarrer der deutschen ev. Gemeinde in Hull in England, wurde 1907 von der Reinoldigemeinde in Dortmund zum Pfarrer gewählt, nachdem Pfr. ¶ Césars Wahl nicht bestätigt worden war. Der von orthodoxen Gemeindegliedern (auf Grund von Artikeln G.s über das Apostolische Glaubensbekenntnis und über Erlösung) gegen die Wahl beim Konsistorium und beim Oberkirchenrat eingelegte Protest blieb erfolglos.

Vf. u. a.: Der theologische und anthropologische Heilsuniversalismus bei Johannes, 1896. — Art. über Diasporafragen in „Deutsch-Evangelisch im Ausland". — Ueber den Fall G.: Fr. Wiegand: Kirchl. Bewegungen der Gegenwart I (Jahr 1907), 1908, S. 58 ff. **M.**

2. Karl Gerold, ev. Theologe, geb. 1865 zu Basel, 1888 Pfarrer in Smyrna, seit 1898 Privatdozent in Basel.

Vf. u. a.: Das Christentum Cyprians, 1896; — Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1904.

3. Leopold Karl, altkathol. Theologe, geb. 1868 zu Karlsruhe (Baden), 1892 Geistlicher in Passau, 1900 Prof. am altkathol.-theol. Seminar in Bonn, seit 1902 a. o. Prof. an der Universität Bonn.

Vf. u. a.: Die Bußlehre Cyprians, 1895; — Die geschichtliche Stellung und Aufgabe des deutschen Altkatholizismus, 1896⁴; — Geschichte der Slavenapostel Konstantinus (Kyrill) und Methodius, 1897; — Leo XIII, 1899; — Redemptoristen und Protestanten, 1899; — F. H. Reusch, 1900; — Der Ultramontanismus als Weltanschauung, 1905; — Klerikalismus und Laizismus, 1906; — Das Zentrum eine konfessionelle Partei, 1906; — Außerdem weitere Schriften, teils zur Geschichte der russischen Kirche, teils über den römischen Katholizismus. **M.**

4. Walter, Historiker, geb. 1867 in Leipzig, 1895 Privatdozent in Leipzig, 1901 in München und Mitarbeiter der Hist. Kommission, seit 1905 Prof. in Tübingen.

Vf. u. a.: Die Quellen zur Geschichte des heil. Franz von Assisi, eine krit. Untersuchung, 1904, sowie zahlreiche Schriften zur bayrischen Geschichte besonders in der Zeit der Gegenreformation. **Andrae.**

Götzendienst im AT.

1. Der Kampf gegen den kanaanäischen Götzendienst, vor allem gegen den Baal; — 2. Der Kampf gegen die fremden Kulte, die a) in älterer und b) in jüngerer Zeit eingedrungen sind.

Allgemeines über den Götzendienst ¶ Erscheinungswelt der Religion: B, 1.

1. Für den monotheistischen Israeliten mußte alles, was nicht mit der alleinigen Verehrung Jahves zusammenhing, als Götzendienst gelten. Nun ist zwar der Monotheismus so alt wie die israelitische Religion überhaupt, wenngleich die logischen Folgerungen erst sehr viel später durch die großen Propheten gezogen wurden. Aber die schon von Mose erhobene Forderung, Jahve allein zu dienen und ihn unter allen „Elim" (= „Göttern") als den einzigen Stammesgott anzuerkennen, ließ sich nur unter den primitiven Verhältnissen des nomadischen Lebens leicht verwirklichen; denn in der Wüste war kaum die Gelegenheit zu einem Kultus fremder Gottheiten vorhanden. Die Sage von der Anbetung des ¶ „goldenen Kalbes" ist ein Nachklang späterer Bräuche, die erst auf dem Boden Palästinas entstehen konnten. Als sich die israelitischen Stämme in Kanaan ansiedelten, begaben sie sich aus dem Machtbereich Jahves, der am „Sinai" und in der „Wüste" zu Hause war, in den Schutz der Landesgötter Palästinas. Ihnen zu huldigen, war nach antikem Glauben selbstverständliche Pflicht, genau so, wie später die nach Nordisrael verpflanzten Assyrer dem dortigen Landesgott Jahve dienen mußten II Kön 17 $_{24}$ ff. Daß Israel der Versuchung zum Götzendienst erlag, ist demnach sehr begreiflich. Wunderbar und einzigartig aber ist die Kraft, mit der die Jahvereligion diese schwere Krisis überwunden hat. Wir haben aus den Nachrichten des AT, der Keilschriften und der Hieroglyphen jetzt einen ungefähren Ueberblick über das Pantheon der Kanaanäer oder Amoriter gewonnen und können daher die Kräfte ermessen, die der Jahveverehrung Widerstand leisteten: eine stattliche Fülle von Gottheiten, die hin und her im Lande ihre Heiligtümer besaßen. Da die Kanaanäer nicht ausgerottet wurden, wie die Legenden des Josuabuches behaupten, sondern mit den Israeliten eine meist friedliche Gemeinschaft führten, so sind beide aufs engste mit einander verschmolzen. Die Besiegten haben den Siegern nicht nur ihre Sprache und Kultur, sondern zum Teil auch ihre Religion aufgezwungen; denn die Israeliten, die ursprünglich den Aramäern verwandt waren, ha-

ben sich die „Sprache Kanaans“ angeeignet und sind in die Kultur des Landes hineingewachsen. Die ansässigen Bauern waren den Nomaden an Kultur weit überlegen. Darum mußte auch ihre Religion, die mit dem Ackerbau zusammenhing, den aus der Wüste stammenden Horden der Israeliten als eine gewaltige Macht erscheinen. Auf palästinischem Boden wiederholte sich ein ähnlicher Vorgang wie auf dem Boden Babyloniens, wo die alteingesessenen Sumerer den eindringenden Semiten, den „Akkadern“, die Schrift, die Kultur und einen großen Teil der Religion übermittelten. — Die meisten Götter der Kanaanäer freilich scheinen der Jahvereligion nicht gefährlich geworden zu sein. Den Namen ihres Stammesgottes Amurru, vielleicht mit dem „Baal des Libanon“ identisch, kennen wir aus dem AT überhaupt nicht, sondern nur aus babylonischen Inschriften. Oefter dagegen begegnet uns seine Gemahlin, die ¶ Aschera, die „Braut des Himmelskönigs“, die Göttin der Liebe und der Vegetation. Aber die Israeliten haben nicht die Göttin selbst, sondern nur ihr Symbol, den heiligen Baum oder Pfahl, übernommen. Von einem anderen Gotte, dessen Name gewöhnlich Ninib gelesen wird, der aber wahrscheinlich „Envascht“ hieß, weiß man aus den Amarnabriefen, daß er ein Heiligtum in oder bei Jerusalem besaß. Da er ein Gott des Krieges und der Jagd, der Seuchen und der Pest war, so ist es nicht unmöglich, daß ihm das Heiligtum der Jebusiter auf dem Berge Zion geweiht war, das später durch den salomonischen Tempel verdrängt wurde (vgl. II Sam 24). Der kanaanäische Gott ¶ Dagon, der schon früh von den Philistern und Assyrern verehrt wurde, und wohl als Himmels- und Vegetationsgott galt, ist auf palästinischem Boden nur in Orts- und Eigennamen nachweisbar. Der Kriegs- und Pestgott Rescheph, dem die Gazelle heilig war, ist in Israel zu einem Engel Jahves herabgedrückt worden (Hab 3 $_{5}$); sein Kult war besonders bei den Phöniziern verbreitet, ist aber auch schon früh zu den Semiten Aegyptens gedrungen, von denen uns mancherlei Darstellungen überliefert sind. Dasselbe trifft auf die Kriegsgöttin Anath zu, an die gewisse palästinensische Ortsnamen wie Anathoth, die Heimat des Propheten Jeremia, erinnern. — Viel gefährlicher war der Kampf der Jahvereligion gegen den Hauptgott der Kanaanäer, den Adad (Hadad) oder Ramman (Rimmon), der als Vegetations-, Gewitter- und Sonnengott überall im Lande, ja weit darüber hinaus, fast im ganzen vorderen Orient seine „Höhenheiligtümer“ besaß und als Stadtgott meist einfach den Titel „der ¶ Baal“ (= „der Herr“) führte. Er mochte in der ersten Zeit als ein fremdes Wesen neben Jahve verehrt worden sein, verschmolz aber bald so innig mit Jahve, daß die beiden Gottheiten kaum noch zu unterscheiden waren. Alles, was dem Baal eigentümlich gewesen war, die „Höhen“ mit ihrem Zubehör, den heiligen Steinen, Bäumen, Altären, Stierbildern usw. wurde auf Jahve übertragen, sodaß dieser sozusagen ein maskierter Baal wurde. Die Israeliten hatten bald kein Bedenken mehr, Jahve als Baal anzurufen und ihre Kinder nach Baal zu nennen. Auf diese Weise wäre Jahve völlig in Baal aufgegangen, wenn nicht von den Propheten erst langsam und unbewußt, dann immer schneller und zielsicherer ein Reaktionsprozeß eingeleitet worden wäre, der unter Saul begann und im Exil seinen siegreichen Abschluß fand. Es handelt sich in diesem Kampf um den Gegensatz des Nomadengottes Jahve gegen den Kulturgott Baal oder um die religiösen Ideale der Wüstensöhne gegenüber den fortschrittlichen Tendenzen der Bauern. Das gewaltige Ringen dieser beiden widerstrebenden Mächte, das den Inhalt der israelitischen Religionsgeschichte von der Einwanderung in Palästina bis zur Wegführung nach Babylonien ausmacht, hebt mit dem Einspruch Samuels gegen die laxe Vollziehung des Bannfluches durch Saul (I Sam 15) und mit der Ablehnung des Tempelbaus durch Nathan (II Sam 7) an und steigert sich allmählich bis zu dem gewaltigen Wettkampf auf dem Karmel (I Kön 18). Als Isebel den Kultus des tyrischen Baal, dort Melkarth genannt, nach Samarien verpflanzte, erkannte ¶ Elias mit vollem Bewußtsein die Unvereinbarkeit dieser beiden Götter: Jahve und Baal. Die großen schriftstellernden Propheten haben immer schärfer die Folgerungen gezogen und alles bekämpft, was an kanaanäischem Wesen in die Jahvereligion eingedrungen war. Der erste praktische Erfolg war das Gesetzbuch des ¶ Deuteronomiums, das auf prophetischen Grundsätzen aufgebaut war und diese für das alltägliche Leben zu verwerten suchte. Das theoretisch formulierte Glaubensbekenntnis zum ¶ Monotheismus verdankt Israel erst dem Deuterojesaja, dem exilischen Verfasser von Jes 40—55.

2. a) Leichter war der Kampf der Jahvereligion gegen die Kulte, die stets als fremd empfunden wurden. Eine Reihe auswärtiger Götter fand Israel bereits in Palästina vor, als es einwanderte. Die Kanaanäer, die im 3. Jahrtausend den Babyloniern, im 2. Jahrtausend den Aegyptern untertan gewesen und stark mit den Hethitern durchsetzt waren, hatten mancherlei von ihren Herren und Freunden entlehnt. So weit man bis jetzt erkennen kann, hatte vor allem die babylonische Religion gewirkt, die ja auch semitischen Ursprungs oder wenigstens in semitischem Geiste umgeprägt war. Direkte Nachrichten fehlen fast gänzlich, sodaß wir auf mehr oder minder sichere Rückschlüsse angewiesen sind. So zeigt z. B. der Name des Berges Nebo im Ostjordanlande, daß dort der babylonische Gott Nabû (= Nebo) verehrt worden sein muß. So lehren z. B. die vielen mit der Tiâmat zusammenhängenden Drachen- und Schöpfungsmythen der Israeliten, daß der babylonische Gott Marduk, von dem sie bei den Babyloniern erzählt wurden, auch in Palästina bekannt war. Der Einfluß der eigenartigen ägyptischen Religion ist bei weitem geringer gewesen, wenn er auch nicht völlig gefehlt hat. In der Zeit der Tell-Amarna-Briefe (um 1400 v. Chr.) war der Kultus des damaligen Hauptgottes der Aegypter, des Amon-Re, auch in Palästina verbreitet; denn die Briefschreiber, die ägyptischen Soldaten und Kaufleute mußten auch in Kanaan Gelegenheit haben, dem Staatsgotte ihre Verehrung zu bezeigen. Der Name des Gottes Horus hat sich in Ortsnamen der arabischen Wüste erhalten (IV Mose 33 $_{32}$ f V Mose 10 $_{7}$). Spuren ägyptischer Mythen und Bestandteile ägyptischen Kultes verraten weitere Bekanntschaft mit ägyptischen Göttern, doch steht die Forschung nach diesen Problemen noch in den An-

fängen. Auch die Einflüsse der hethitischen Religion lassen sich noch schwer fassen. Hier ist vor allem die Göttin Kades zu nennen, die, ursprünglich am Orontes heimisch, ihren Siegeszug durch Palästina bis nach Aegypten angetreten hat, wie mancherlei Ortsnamen (Kades, Kedes) und ägyptische Reliefs beweisen. Durch die Vermittlung der Kanaanäer wurden diese fremden Kulte und Götter teilweise auch den Israeliten geläufig. — Ihr Eindringen wurde in späterer Zeit durch andere Kanäle noch befördert. Von Bedeutung war zunächst die Politik, die in der alten Zeit aufs engste mit der Religion verknüpft gewesen ist. Das politisch schwächere Volk neigt zur Verehrung der Götter des stärkeren Volkes, weil diese mächtiger zu sein scheinen. Der politische Niedergang einer Nation ist überall der günstige Nährboden für religiösen Synkretismus, für die Vermischung der verschiedenen Götter. Ferner kommen dynastische Gründe hinzu. Die Dynastien, die sich gegenseitig verschwägern und dadurch freundliche Beziehungen aufrecht erhalten, sind gezwungen, ihren ausländischen Frauen die Möglichkeit zur Ausübung des Kultes ihrer Heimat zu verschaffen. Bisweilen werden, wie die Amarna-Briefe lehren, gar die Gottheiten ausgetauscht: das Bild der Ischtar wird nach Aegypten geschickt, den Pharao zu heilen. Endlich sind Handelsinteressen maßgebend. Wenn ein Kaufmann in ein fremdes Land reist, will er dort seinen Göttern dienen können.

2. b) So öffnete schon ¶ Salomo um seines Harems und seiner Handelspolitik willen fremden Göttern sein Reich I Kön 11 $_{7}$: er erbaute Höhen für Kamos, den Gott der Moabiter, sowie für den Melech (Moloch, König). Nur diese werden in alten Quellen genannt. Diese Politik wurde fortgesetzt von ¶ Ahab, der durch seine Gemahlin Isebel dem tyrischen Herrscherhause verwandt war und deshalb den Melkarthkultus in Samarien einführte I Kön 16 $_{32}$. Melkarth heißt „König der Stadt", ist also kein Eigenname, sondern Titel wie „Baal". Dies Aergernis gab den folgenschweren Anstoß zu der prophetischen Opposition gegen den Baal überhaupt, an deren Spitze ¶ Elias stand. Die Blütezeit der fremden Kulte aber beginnt mit dem Fall Nordisraels im 7. Jhd. v. Chr. Schon König ¶ Ahas von Juda ließ einen großen ehernen Brandopferaltar nach einem damaszenischen Muster anfertigen und zu Ehren Jahves im Tempel von Jerusalem aufstellen II Kön 16 $_{10}$ ff. Während ¶ Hiskia eine Reform des Kultus nach prophetischen Forderungen unternahm und vor allem die ¶ „eherne Schlange", den Schlangenstab, den man auf mosaischen Ursprung zurückführte, aus dem jerusalemischen Heiligtum beseitigte II Kön 18 $_{4}$, erfolgte unter ¶ Manasse eine Gegenbewegung, die weit über das bisherige Maß hinausging. Als Vasall der Assyrer pflegte er vor allem den Kult der assyrischen Gottheiten, die aufs engste mit den Gestirnen verknüpft waren, und daher das „Heer des Himmels" genannt werden. Als die „Himmelskönigin" wurde damals die Göttin Ischtar gefeiert, die mit Vorliebe von den Frauen verehrt wurde. Eigentümlich war diesem Kultus, daß er auf den Dächern der Häuser stattfand und daß gewisse Kuchen zu Ehren der Göttin gebacken wurden II Kön 21 $_{3}$ ff. Manasse kam auch den Bedürfnissen der großen Masse entgegen und förderte das Wiederaufleben uralter Bräuche, die sich in der Hefe des Volkes gehalten hatten. Neben der kultischen ¶ Prostitution war auch das ¶ Menschen- und Kinderopfer im Schwunge, das dem Jahve-Melech (Moloch) im Tale Hinnom dargebracht wurde. Sobald aber die prophetischen Forderungen im ¶ Deuteronomium formuliert waren, ging ¶ Josias Gesetzgebung dem heidnischen und kanaanäischen Wesen kräftig zu Leibe, zerstörte die Höhenheiligtümer, entfernte die Symbole der Himmelsgötter und verbrannte die Sonnenwagen und Sonnenrosse, die man schon in früherer Zeit dem Jahve als einem Sonnengotte geweiht hatte, wahrscheinlich in Anlehnung an assyrische Bräuche. Wie bei den Assyrern der Sonnengott durch Aufstellung seiner Symbole geehrt wurde, so hatte man auch Jahve als Himmelsgott zu feiern gedacht, indem man seinen Kultus dem der größten Götter des vorderen Orients möglichst anähnelte. Jetzt aber wollten die „Bilderstürmer", wie man die Propheten genannt hat, von diesen fremdländischen, dem altisraelitischen Kultus unbekannten Symbolen nichts mehr wissen, sondern verlangten die Reinigung des Tempels von allem Götzendienst. Der so reformierte Kultus von Jerusalem blieb bestehen, während alle anderen heiligen Stätten im Lande aufhörten oder wenigstens aufhören sollten zu existieren. Auch die Zauberer und Zeichendeuter, gegen die schon Saul eingeschritten war (I Sam 28), wurden vertrieben II Kön 23. Das war ein gewaltiger Erfolg der prophetischen Bewegung. Aber als die erste Begeisterung verflogen war, versank man um so tiefer in das alte Heidentum. Mit dem Tode Josias strömte der Synkretismus von neuem ein, ohne daß die Prophetie diesen Prozeß aufhalten konnte. Mit Schmerz mußte ¶ Jeremia erleben, wie die nach Aegypten ausgewanderten Jüdinnen die Verehrung der Himmelskönigin eifriger betrieben als die Jahves Jerem 44 $_{15}$ ff. Bei den Juden Aegyptens fanden damals die Forderungen der Propheten nach der Einheitlichkeit des Kultus kein Gehör. Sie hatten, wie wir jetzt aus den zu Elephantine gefundenen Papyrus-Urkunden wissen, einen eigenen Tempel zu Syene, der von den jerusalemischen und babylonischen Juden nicht als rechtmäßig anerkannt wurde. Sie schwuren gelegentlich bei den ägyptischen Gottheiten und nahmen teilweise wohl auch an ihrem Kultus teil. Aegyptische Reliefs aus Thachpanches zeigen, daß neben Jahve noch andere, uns unbekannte semitische Götter verehrt wurden, deren Typus durch hethitische Darstellungen beeinflußt zu sein scheinen. Ein anschauliches Gemälde von dem Götzendienst des jerusalemischen Tempels kurz vor seiner Zerstörung entwirft Ezechiel 8; doch sind uns nicht alle Einzelheiten verständlich. Am Eingang steht das sogenannte „Eiferbild", dessen Deutung bisher nicht gelungen ist. In einem halbdunkeln Raum, dessen Wände mit allerlei Tierbildern bedeckt sind, sitzen die siebzig Aeltesten der jerusalemischen Aristokratie, von Weihrauch umhüllt. Aus dieser Beschreibung geht mit Sicherheit hervor, daß es sich um Mysterien handelt. Manche Forscher denken an ägyptische Vorbilder, während andere an die Mithraskrypten erinnern. Am wahrscheinlich-

sten ist ein Zusammenhang mit dem Gotte Tammuz (vgl. Babylonien und Assyrien: 4, An), dessen Tod die Weiber im äußeren Vorhof beweinen. Wenn im inneren Vorhof Männer die Sonne anbeten, so ist wohl auch damit Tammuz gemeint. Tammuz war ein Sonnen- und Vegetationsgott, dessen alljährliches Sterben und Wiederaufleben, wenn auch vielleicht nicht in der ältesten Zeit, so doch später in Mysterien gefeiert wurde. Dazu stimmen auch die Reiserbüschel (?), die die Sonnenanbeter beim Gebet vor ihr Gesicht halten. Da der Prophet den Judäern ein Buhlen mit ägyptischen Göttern vorwirft (Ezech 16_{26} $23_{8.\,19}$), so müssen ägyptische Kulte zu jener Zeit in Jerusalem vorausgesetzt werden, obgleich sie nicht sicher nachweisbar sind. Auch uralter Aberglaube, wie der von Prophetinnen betriebene Seelenfang, wird erwähnt (Ezech $13_{17\,ff}$) und ist noch lange nach dem Exil verbreitet. Höhenkultus, Kinderopfer, mysteriöse Bräuche, ¶ Totenorakel und andere Dinge sind auch jetzt noch nicht ganz ausgerottet (Jes $57_{3\,ff}$ $65_{4.\,11}$). Als indessen im 5. Jhd. Esras Gesetzbuch (¶ Esra: II) veröffentlicht wurde, als damit die neue Tempelgemeinde gegründet worden war, triumphierte die prophetische Bewegung endgültig, und der alleinige Sieg Jahves war gesichert. Zwar drangen noch in der Zeit kurz vor dem Christentum neue synkretistische Ideen in Fülle in das Judentum ein, aber sie haben keine wesentliche Gefahr für den Monotheismus mehr bedeutet.

‡ Willy Staerck: Religion und Politik im alten Israel (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 43), 1905. **Greßmann.**

Goeze, Johann Melchior (1717—1786), zu Halberstadt geboren, studierte (seit 1734) in Jena und (seit 1736) in Halle, besonders von Sig. Jakob ¶ Baumgarten angeregt, Theologie. 1741 wurde er Adjunkt, 1744 Diakonus in Aschersleben, als Kollege seines Vaters, 1750 Pastor in Magdeburg, 1755 Hauptpastor in Hamburg (St. Katharinenkirche). Juli 1760 bis August 1770 war er dort auch Senior der lutherischen Geistlichkeit. — Vom Pietismus und von der Wolffschen Philosophie beeinflußt und über eine solide theologische und allgemeine Bildung verfügend, kam G. doch durch seine Kämpfe gegen Andersdenkende bald in den Ruf eines beschränkten lutherischen Heißsporns. Er gilt noch heut, besonders seit ¶ Lessings „Antigoeze"s, als der Typus einer fanatischen Orthodoxie. Er ist für deren Symbole (neben der Bibel) eingetreten, ohne sich aber an jedes Wort zu binden: er kennt den Unterschied von Fundamentalem und Nebensächlichem (¶ Glaube: VI) und sucht sogar („Die gute Sache des wahren Religionseifers", 1770) den orthodoxen Fanatismus zu Gunsten der Pietisten zu bändigen, obwohl er andererseits in seinem Kampf gegen Melanchthon und die Philippisten alte Wege gegangen ist. G. hat sich durch seinen „Versuch einer Historie der gedruckten niedersächsischen Bibeln" (1775) und durch andere bibliographische Arbeiten und textkritische Studien zur Bibel Verdienste erworben. Aber in einem pietistischen Theaterstreit (1768/70) hatte er dem Bergedorfer Pastor Joh. Ludw. Schlosser das Recht bestritten, zugleich für die Kanzel und für die Bühne zu arbeiten (vgl. G.s „Ueber die Unsittlichkeit der heutigen Schaubühne", 1770). Und 1770 hatte er einen Bußgebetsstreit gegen Alberti geführt, der sich eine Aenderung des Bußtagsgebets erlaubt hatte, aber vom Senat und Ministerium in Schutz genommen wurde, — Lessing schrieb damals seine „Predigt über zwei Texte". Diese Streite, neben kleineren Fehden mit kritischen Theologen und Pädagogen der Zeit (¶ Basedow, 1764; ¶ Semler, 1765; 1773 gegen ¶ Bahrdts Bibelübersetzung), hatten schon seinem Namen in den Ohren der Aufgeklärten einen unangenehmen Klang gegeben, ehe der Angriff ¶ Lessings und der Wolfenbüttler Fragmente (¶ Reimarus) auf die Bibel und die Heilsgeschichte ihn zu jenem Kampf zwang, in dem sich für Deutschland der Streit wiederholte, der im England der vierziger Jahre (gegen ¶ Woolston, Annet u. a., ¶ Deismus: I, 2) getobt hatte: der Kampf um die Bedeutung des Historischen in der christlichen Religion. Er ist übrigens von G., dem so arg verspotteten hochmütigen Pfaffen, Wächter Zions, Hamburger Papst usw., kaum persönlicher geführt worden, als von seinen Gegnern (z. B. auch von Lessing in seinem „Absagungsschreiben" und seinem 11. Antigoeze).

G.s Schriften gegen Lessing bezw. Reimarus: 1. Rezension, in „Freiwillige Beiträge" Dez. 1777, No. 55—56; — 2. Rezension, ebenda Jan. 1778, No. 61—63 (gegen 1—2 Lessings „Parabel", „Bitte", „Absagungsschreiben", „Axiomata"); — 3. „Etwas Vorläufiges gegen des Geh. Hofrats Lessings mittelbare und unmittelbare feindselige Angriffe auf unsere Allerheiligste Religion und . . . die hlg. Schrift", Ostern 1778 (dagegen Lessings 2.—7. „Antigoeze"); — 4. Die Flugschriftenreihe „Lessings Schwächen", 3 Stücke, 1778 (gegen I: Lessings 8.—11. „Antigoeze"; gegen II: L.s „Nötige Antwort"; gegen III: L.s „Der nöt. Antwort Erste Folge"). — Die Hauptschriften im Neudruck von Erich Schmidt: G.s Streitschriften gegen Lessing, 1893. — Ueber G. ders.: Lessing, Bd. II, (1892) 1909³; — G. R. Röpe: J. M. G., eine Rettung, 1860; — Leopold Zscharnack: Lessings Theologische Schriften IV, 1910, S. 19 ff (in: Goldne Klassikerbibliothek, Lessings Werke, Teil 23); — RE³ VI, S. 757 ff; — ADB IX, S. 524 ff; — Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller II, 4, 1854, S. 515—537 (Verzeichnis von G.s Schriften); — Ueber die Hamburger Verhältnisse jener Zeit vgl. auch Alois Brandl: B. J. Brockes, 1878. **Zscharnack.**

Gog und Magog. Gog ist der Name des mythischen Königs, der nach Ezech 38 f mit den Völkern des Nordens dereinst das wiederhergestellte Israel überfallen, dann aber unter grausigem Schrecken von Jahve auf Israels Bergen niedergeschlagen werden soll. Der Name Gog gehört wohl mit dem aus den Tell-Amarna-Briefen bekannten Gâg(aja), d. h. „Barbar, Nordländer" zusammen. Der Weissagung von Gog liegt ein sehr alter (Jes 37_{26}), schon von den älteren ¶ Propheten aufgenommener und von ihnen auf die jeweiligen Weltmächte ihrer Zeit bezogener Weissagungsstoff zugrunde, wonach einst die Völker der fernsten Ferne und besonders des Nordens, d. h. des Unglückslandes, hereinbrechen werden vgl. Jes 5_{26} Jerem 1_{15} 4_{6} $6_{1.\,22}$. Hinzugekommen sind bei Ezechiel außer einer phantastisch-grübelnden Ausführung allerlei Reflexionen, daß sich in Gog die Worte der älteren Propheten vom Ansturm und von der Vernichtung der Feinde auf Israels Boden wie Jes $10_{28\,ff}$ $29_{5\,ff}$ Micha $4_{11\,ff}$ erfüllen, und daß Jahve so seine durch den Fall Jerusalems angetastete Heiligkeit neu

bewährt. Gogs Volk oder Land heißt 38_2 39_6 Magog, ein Name, der auch in der ¶ Völkertafel des ¶ Priesterkodex I Mose 10_2 wiederkehrt. Die Weissagung von dem Feinde der Endzeit ist auch in der Folgezeit sehr einflußreich gewesen vgl. z. B. den „Nördlichen" Joel 2_{20} und kehrt in den Apokalypsen und bei den Rabbinen wieder. Offb Joh 20_8 werden Gog und Magog nebeneinander wie zwei verschiedene Völker genannt. Moderne Geschmacklosigkeit fügte in den Revolutionsjahren zu Gog und Magog in frommem Schauder als Superlativ noch „Demagog" hinzu.

Ueber die Namen Gesenius-Buhl: Handwörterbuch über das AT, 1905[14], S. 119. 358. — Ueber Ezech 38 f die Kommentare zu Ezechiel und H. Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 180 ff; — J. Herrmann: Ezechielstudien, 1908, S. 37 ff. — Ueber den Feind der Endzeit im Judentum Schürer[3] II, 1898, S. 522 f; — P. Volz: Jüd. Eschatologie, 1903, S. 17 ff; — Ueber Gog und Magog in der arabischen Literatur vgl. Montgomery in: The Jewish Encyclopedia VI, 1904, s. v. Gog and Magog. **Gunkel.**

Goguel, Henry Maurice, französischer Theologe, geb. in Paris 1880, studierte daselbst an der protestantischen Fakultät und an der Ecole des Hautes Etudes, wurde 1905 Privatdozent, 1906 Professor für Exegese und Theologie des NT an der freien Fakultät für protestantische Theologie in Paris. Seit 1908 leitet er als Nachfolger Eug. ¶ Ehrhardts die Annales de Bibliographie théologique.

G. schrieb: La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques, 1902; — L'apôtre Paul et Jésus Christ, 1904; — La théologie d'A. Ritschl, 1905; — Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel, 1905; — L'eucharistie des Origines à Justin Martyr, 1910; — Les sources du récit johannique de la Passion, 1910. **Lachenmann.**

Goldene Bulle (Bulla aurea), päpstliche und kaiserliche, genannt nach ihrem Goldsiegel (¶ Bulle). Kirchengeschichtliche Bedeutung haben verschiedene G. B.n erlangt, so die von Eger 1213 (¶ Friedrich II, 2), auch die Bulla aurea, durch die ¶ Sixtus IV, der Franziskanerpapst, den beiden ältesten Bettelorden, den Dominikanern und den Franziskanern, eine Fülle von Privilegien zusicherte. Der Name G. B. haftet insbesondere an der staatsrechtlich wichtigen G. B. Karls IV von 1356 (Kap. 1—23 zu Nürnberg am 10. Januar, Kap. 24—30 zu Metz am 25. Dezember 1356 erlassen), durch die nach dem Vorangang des Kurvereins zu Rense (1338; ¶ Deutschland: I, 4) das alleinige Wahlrecht der Kurfürsten zum Reichsgesetz gemacht und der päpstliche Anspruch auf Bestätigung der deutschen Königswahl ebenso mit Stillschweigen übergangen, d. h. doch wohl ausgeschlossen wird, wie der andere Anspruch Roms auf Reichsverweserschaft während der Vakanz (nach dem Tode des alten bis zur Wahl des neuen Königs sollten fortan die Kurfürsten von Sachsen und von der Pfalz die Regierung führen). Was die Kaiserwahl betrifft, so galt der deutsche König nach der G. B. als in imperatorem promovendus, sodaß nur sein Anspruch auf die Kaiserkrone festgehalten wurde, der Kaisertitel aber, im Gegensatz zu dem von Ludwig dem Bayern Erstrebten, von der päpstlichen Uebertragung abhängig blieb, obwohl schon Maximilian und seine Nachfolger seit 1508 ohne päpstliche Krönung den Titel „Erwählter Römischer Kaiser" führten und sich unter diesen Nachfolgern nur noch ¶ Karl V vom Papst die Krone aufsetzen ließ (¶ Krönungen). Von anderen Bestimmungen der G. B. sei außer der Beschränkung des Faustrechts und der Erweiterung des Judenschutzes noch hervorgehoben (Kap. 11 § 4) das Verbot der ¶ Appellation nach Rom wegen weltlicher Rechtsverweigerung. Kein Wunder, daß Innocenz VI gegen die Bulle protestierte, freilich ohne energische Maßregeln zu treffen.

Karl Zeumer: Die G. B. Kaiser Karls IV, 1908, 2 Bde. (Bd. 2: Text nebst Urkunden zur Geschichte und Erläuterung der G. B.); — Hahn: Ursprung und Bedeutung der G. B., 1903 (Diss. Breslau); — Höhlbaum: Der Kurverein zu Rense, 1903; — G. Kentenich: Der päpstliche Approbationsanspruch und die G. B. (Historische Vierteljahrsschrift XI, 1908, S. 525 ff). **Zsch.**

Goldene Legende ¶ Legenda aurea.

Goldene Ritter ¶ Grab, hlg.: III, 4.

Goldene Rose (Tugendrose) ¶ Rose, goldene.

Goldener Sporn ¶ Orden, päpstliche.

Goldenes Kalb. Die Erzählung vom g. K. II Mose 32, dem götzendienerischen Symbol der Wüstenstämme, dem die Lade als das wahre Symbol Jahves gegenübergestellt wird, ist ungeschichtlich und nur zu verstehen im Anschluß an die in Palästina übliche Verehrung des Baal. Wahrscheinlich ist es der Gott ¶ Hadad oder Ramman, im AT meist einfach „der Baal" (Herr) genannt, der mit diesem „Kalbe" gemeint war. Er wurde dargestellt, auf seinem heiligen Tiere, dem Stiere, stehend und mit dem dreigezackten Doppelblitz in der Hand. Die frommen Israeliten hielten sich im allgemeinen von seiner Verehrung fern, doch wurde von Jerobeam an der junge Stier („das Kalb") in Dan und Bethel als das Bild des dem Baal gleichgesetzten Jahve eingeführt I Kön 12_{28} f. Ein menschlich gestaltetes Bild der Gottheit selbst aber scheint man bewußt abgelehnt zu haben. **Greßmann.**

Goldküste ¶ Guinea.

Goldziher, Ignaz, Orientalist, geb. 1850 in Stuhlweißenburg in Ungarn, studierte orientalische Sprachen, 1872 Dozent in Budapest, unternahm eine Studienreise in den Orient 1873—1874, Sekretär der israelitischen Gemeinde zu Budapest 1876—1905, Professor in Budapest seit 1893.

Veröffentlichte u. a.: Der Mythos bei den Hebräern, 1876; — Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte, 1884; — Muhammedanische Studien, 1889—1890; — Abhandlungen zur arabischen Philologie, 1896—99; — Le livre de Mohammed ibn Toumert, 1903; — Buch über das Wesen der Seele, arab. Text mit Exkursen, 1907. **G.**

Golgatha, richtiger Golgotha, war nach Mrk 15_{22} Mtth 27_{33} Joh 19_{17} vgl. Luk 23_{33} der Name des „Platzes", auf dem Jesus gekreuzigt wurde. Der Name G. (verkürzt aus dem aram. golgolta) heißt „der Schädel" (richtig Luk 23_{33} „Platz mit dem Namen »Schädel«"; lat. calvaria, ¶ Calvaria) und bezeichnet den Platz nicht als „Schädelstätte" = Richtplatz, sondern dürfte daher zu erklären sein, daß man die Oertlichkeit mit einem Schädel verglich. Viel erörtert ist die Frage, wo G. und das Grab Jesu (Joh. 19_{41}) zu suchen seien. Im NT finden sich nur die — gelegentlichen — Andeutungen, daß der Platz außerhalb Jerusalems, nahe der Stadt, an einer verkehrsreichen Straße lag und weithin sichtbar war (vgl. Hebr 13_{12} Mrk $15_{21.40}$ Mtth 27_{39} Joh 19_{20}), sonst nichts. Die her-

kömmliche Annahme, daß G. da zu suchen sei, wo heute die Kirche des heil. Grabes (¶Grab, 1) steht, ist immer noch die wahrscheinlichste. Freilich reicht die Tradition nicht über das 4. Jhd. hinauf (Eusebius v. Caesarea). **Heitmüller.**

Goliarden ¶Clerici vagantes ¶Carmina burana.

Goliath, berühmter philistäischer Held aus Gath, historische Persönlichkeit, „dessen Speerschaft wie ein Weberbaum war", nach II Sam 21_{19} von Elhanan aus Bethlehem in den Freiheitskämpfen Judas gegen die Philister erschlagen. Spätere volkstümliche Ueberlieferung hat die große Tat dem großen Helden zugeschrieben und eine in zwei Rezensionen erhaltene, reizvolle Sage erzählt, wonach David als tapferer und frommer Knabe den gewaltigen, schwer gewappneten und hoffärtigen Riesen mit seiner Schleuder, der Waffe des Hirten, getötet habe I Sam 17 vgl. 21_{10} 22_{10}; das Grundmotiv der Sage ist das auch sonst verbreitete von dem klugen und kecken Menschlein, das den ungefügen Riesen überwindet (v. d. Leyen: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen Bd. 115, 1905, S. 14); eine Heldentat, die besonders gern in bizarrem Gegensatz von einem kühnen Knaben erzählt wird, man denke an Uhlands „Roland Schildträger"; auch sonst ist der frische, hoffnungsreiche Knabe eine Lieblingsfigur der Volkssage. Späteste Harmonistik verbindet beides dahin, daß Elhanan nur G.s Bruder getötet habe I Chron 20_5. **Gunkel.**

v. d. Goltz, 1. Eduard, Freiherr, ev. Theologe, geb. 1870 in Langenbruck (Schweiz), 1895—1902 im preußischen Kirchendienst, 1903 Priv.-Doz. in Berlin, 1906 Direktor des Predigerseminars in Wittenburg (Westpr.).

Verfaßte u. a.: Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, 1894; — Eine textkritische Arbeit des 6. bez. 10. Jhd.s, 1899; — Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901; — Reisebilder aus dem griechisch-türkischen Orient, 1902; — Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche, 1905; — Athanasius De virginitate, 1905; — Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche, 1905; — Gab die unten genannten nachgelassenen Werke seines Vaters (s. Nr. 2) heraus. **Andrae.**

2. Hermann (1835—1906), geb. in Düsseldorf als Sohn eines preußischen Offiziers, durch seine Mutter mit der Familie des Geschichtsschreibers der rheinischen Kirche Max Goebel verwandt und in rheinischen Verhältnissen groß geworden, strebt ursprünglich die Offizierslaufbahn an, wendet sich dann der Theologie zu. Studium in Erlangen (v. Hofmann), Berlin (Nitzsch), Tübingen (Beck) und Bonn (erste Begegnung mit A. Ritschl). 1861 Gesandtschaftsprediger in Rom, 1865 Professor der Theologie in Basel, 1873 wieder in Bonn, seit 1876 Universitätsprofessor und Propst an St. Petri in Berlin, Mitglied des Ev. Oberkirchenrats, seit 1892 dessen Vizepräsident. Starb 25. Juli 1906 in Berlin. Sein Lebensgang ist durch eine eigentümliche Uebereinstimmung zwischen äußerer Lebensführung und innerer Haltung ausgezeichnet. Wie er seine Laufbahn im praktischen Amt beginnt, so schließt er sie als oberster Kirchenleiter, mitteninne aber liegt seine theologische Wirksamkeit, an der er auch in Berlin noch lange Jahre festhielt. Darin kam zum Ausdruck das enge Zusammengehen und gegenseitige sich Durchdringen von praktisch kirchlicher Arbeit und theologischer Wissenschaft, das ihm als Ideal vorschwebte und seiner kirchlichen Tätigkeit die innere Folgerichtigkeit, seiner theologischen Stellungnahme die Rücksicht auf das praktisch Mögliche, Ausführbare und Gemeinschafterhaltende verlieh. Aus seiner Persönlichkeit brachte er hinzu einen wohlgeordneten Haushalt der Begriffe, der stets verfügbar war und sich zur bewundernswerten Geistesgegenwart steigern konnte, ein hohes Maß von Selbstbeherrschung und Ausdauer, gleichmäßiger Ruhe und zielbewußter Arbeitskraft. Von seiner rheinischen Heimat her pietistisch angeregt, in Erlangen und Tübingen biblisch realistisch beeinflußt, wurzelte er im Unionsgedanken und hing mit Schleiermacher und Rothe fest an dem Gedanken freier Geistesbildung als einer auch für den Theologen unumgänglichen Ausrüstung. Er ist in Preußen der erklärteste Gegner jeder Einmischung der Synoden in das Recht der Besetzung der theologischen Professuren gewesen, hat aber andererseits einer sorgfältigeren praktischen Ausbildung der Kandidaten die Wege gebahnt und konnte wohl auch geradezu sagen, der praktische Theologe, wie er von der Universität komme, müsse erst „umlernen", ein Wort, das er freilich alsbald jedes Mißtrauens gegen den wissenschaftlichen Betrieb als solchen entkleidet wissen wollte. — Seine Geltung in der weiteren kirchlichen Oeffentlichkeit begann mit der Arbeit an der preußischen Kirchenverfassung und der Teilnahme an der ersten außerordentlichen Generalsynode von 1875. 10 Jahre nachher urteilte er über die Synodalverfassung, sie sei als Organ der Kirche gedacht gewesen und zum Instrument der Parteien geworden. Denn inzwischen war die Kögel-Stöckersche Aera heraufgezogen, die, jeder vermittelnden Richtung abhold, den Schutz des Bekenntnisses auf ihre Fahne schrieb, die Geistlichen auf den Wortlaut des Apostolikums verpflichtete, Kirchenzuchtsbestrebungen huldigte und die Selbständigkeit des kirchlichen Faktors gegenüber dem Staat betonte, ohne doch dessen Beihilfe entbehren zu wollen. Mit dem Regiment Wilhelms II setzt dann der Umschwung ein. In der maßgebenden Stellung seiner letzten 15 Jahre lag ihm vor allem am Herzen, die verwaltungsmäßige Einheit der preußischen Landeskirche zu befestigen und den Streit der theologischen Richtungen so viel als möglich einzudämmen. Die neue preußische Agende sollte jenem Zweck, die Fernhaltung von Lehrprozessen diesem dienen, wobei nicht zu verkennen ist, daß beide Aktionen unter einander des vollen Einklangs ermangelten. Der obligatorische Gebrauch des Apostolikums im Hauptgottesdienst, bei Taufen und namentlich bei Einsegnungen, den die neue Agende vorschrieb, mußte als Fessel und Zündstoff wirken, wie der ¶Apostolikumstreit von 1892 bewies. Doch wird die Beurteilung wesentlich davon abhängen, ob man die akute Befreiung vom Bekenntniszwang oder seine chronische Erweichung für das Wünschenswerte und Mögliche hält. v. d. G. war ohne Zweifel für die zweite Lösung. — Die Eisenacher ¶Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen, zuletzt noch der deutsche evang. Kirchenausschuß und die deutsche Lutherstiftung gaben ihm eine Wirksamkeit über Preußen hinaus.

Umgekehrt diente er der engeren Heimat durch Gründung der Berliner Theol. Gesellschaft (auf die er im Sinne gegenseitiger Verständigung große Hoffnungen setzte, die freilich nicht in Erfüllung gingen), durch rege Teilnahme an der Stadtsynode und in der eigenen Gemeinde durch ausgedehnte Gemeindepflege, die in der Errichtung eines Gemeindehauses gipfelte. Seine theologischen Kundgebungen zeichnen sich durch Gediegenheit, Sachkenntnis und große Umsicht aus, ohne doch, abgesehen von den Verfassungszeiten, in den Gang der zeitgenössischen Theologie unmittelbar einzugreifen. Der sog. modernen Theologie stand er abwartend, z. T. abwehrend gegenüber, wiewohl er selbst nach dem Zeugnis von Gennrich die Aufgabe der Theologie noch am Schlusse seines Lebens darin erblickte, „die christliche Wahrheit aus dem Weltbild der antiken und mittelalterlichen Kultur in das Weltbild der modernen Kultur zu übertragen".

Vf. u a.: Gottes Offenbarung durch heilige Geschichte, 1868; — Die christlichen Grundwahrheiten, 1873; — Aus seinem Nachlaß wurden herausgegeben: Kirche und Staat, eine akademische Vorlesung, 1907; — Grundlagen der Christlichen Sozialethik, 1908. — Ueber G.: Paul Gennrich: Biogr. Jahrbuch 1908, S. 22—36. **Scholz.**

Gólubew, Stephán Timoféjewitsch, russ. Theologe, o. Prof. emer. der Kirchengesch. und Widerlegung des Raskol an der Kijewer geistl. Akademie, 1874—1883 Privatdozent daselbst, 1884 a. o. Prof., 1899 o. Prof.

Werke: Der Kijewsche Mitropolit Pjotr Mogila und seine Genossen, I 1883, II 1898. — Von dem Bestande der Bibliothek Pjotr Mogilas (Arbeiten des 3. archäologischen Kongresses in Kijew, 1878; — Das Kijewsche Höhlenkloster am Ende des XVI. und Anfang des XVII. Jhd.s, 1876; — Die Verteidigung der Heiligkeit und Rechtgläubigkeit der Kijewer Höhlenheiligen in dem Werke Silwestr Kossows Paterikon, 1874; — Die Exegesis Silwestr Kossows, 1877—78; — Materialien zur Geschichte der westrussischen rechtgläubigen Kirche im 16. u. 17. Jhd., 1878; — Geschichte der Kijewer geistl. Akademie. Die vormogilasche Periode, 1886; — Pjotr Mogila bis zum Antritt des Amtes eines Archimandriten des Kijewer Höhlenklosters I—II, Strannik 1882; — Archiv des südwestlichen Rußlands, 1899 (enthält hauptsächlich die Polemik der dortigen Rechtgläubigen gegen die Lateiner und Unierten (Bd. I) und gegen die Protestanten (Bd. II). **Graß.**

Golubinski, Jewgéni Jewsignéjewitsch, namhafter russ. Kirchenhistoriker, geb. 1834 im Kostromaschen als Sohn des Priesters Pesków, der ihn aber zu Ehren des bekannten russ. Philosophen „G." nannte. Nachdem er 1871 einen „Kurzen Abriß der Geschichte der rechtgläubigen bulgarischen, serbischen und rumänischen Kirche" herausgegeben, bereiste er 1872—73 diese Länder und Griechenland, um kirchengesch. Material zu sammeln. Den ersten Halbband seines Hauptwerkes der „Geschichte der russischen Kirche" benützte er als Doktordiss. 1880. Doch gefiel er den maßgebenden geistlichen Personen nicht, und nur dank den energischen Bemühungen des Mitropoliten Makari wurde ihm 1881 von h. Sinod die Doktorwürde bestätigt. 1882 wurde er o. Prof. der Kirchengesch. an der Moskauer Universität. Der 1. Band seiner „Geschichte usw." erhielt von der Petersburger Akademie der Wissenschaften die volle Uwarowsche Prämie. Die erste Hälfte des 2. Bandes erschien 1900. **Graß.**

Golubzów, Aleksandr Petrowitsch, russischer Theologe, a. o. Professor der Moskauer geistlichen Akademie.

Werke: Die Glaubensstreitigkeiten, die durch die Sache des Prinzen Woldemar und die Zarentochter Irina Michailowna hervorgerufen wurden (zwischen Rechtgläubigen und Protestanten in Moskau 1644—45), 1891; — Denkmäler der Glaubensstreitigkeiten usw. (Lesungen der kais. Gesellschaft für rußländische Gesch. u. Altertümer 1891). **Graß.**

Gomarus, Franziskus (1563—1641), der Gegner des ¶ Arminius. Geboren zu Brügge in Flandern, studierte in Straßburg, Neustadt, Oxford, Cambridge, Heidelberg und wurde 1587 Pastor der niederländischen Gemeinde in Frankfurt a. M. 1594 ging er als Theologieprofessor nach Leiden. Als strenger Calvinist trat er Arminius schon 1602 bei dessen Berufung nach Leiden entgegen; der Streit (über Willensfreiheit, Prädestination, Rechtfertigung, u. a.) verschärfte sich von Jahr zu Jahr (erfolglose Kolloquien im Haag 1608 und 1609) und dauerte auch weiter, als Arminius 1609 gestorben und G. 1611 als Prediger nach Middelburg, 1614 als Professor nach Saumur und 1618 als erster Professor der Theologie nach Groningen übergesiedelt war. Er nahm an der ¶ Dordrechter Synode teil, ohne aber seiner streng supralapsarischen Lehre (¶ Prädestination, dogmengeschichtlich) bezüglich der Gnadenwahl sowohl wie in der Christologie volle Alleinherrschaft verschaffen zu können. — Seine Anhänger hießen Gomaristen oder, weil sie 1611 in ihrer Kontraremonstranz die 5 Remonstranz-Artikel der Arminianer (¶ Arminius) verwarfen, Kontraremonstranten.

Opera theologica omnia, Amsterdam (1645) 1664² (darin auch die Locorum theologicorum Epitome, 1653); — RE³ VI, S. 763 f. **Zsch.**

Gomorrha, neben Sodom genannt, Name einer alten, sagenhaften Stadt, angeblich auf dem Boden des späteren Toten ¶ Meeres. **G.**

Gompe, Nikolaus (1524 oder 1525—1595), geboren in Rauenthal im Rheingau, studierte Theologie in Mainz und war für eine reiche Pfründe in Erfurt bestimmt, wurde aber auf dem Wege dorthin durch einen Studenten für die Reformation gewonnen. 1546 Pfarrer in Erbenheim bei Wiesbaden geworden, mußte er als Gegner des ¶ Interims seine Stelle aufgeben und lebte heimatlos in Straßburg, Heidelberg und Wittenberg, bis ihm Melanchthon eine Pfarrstelle in Freienwalde in Pommern verschaffte. 1553 kehrte er als Hofprediger des Grafen Philipp des Aelteren von Nassau-Idstein nach Wiesbaden zurück, wo er sich der Durchführung der reformatorischen Grundsätze in Lehre und Kultus mit Eifer widmete und u. a. eine Kirchenordnung ausarbeitete (¶ Hessen: V, 2). 1564 wurde er Pfarrer in Wiesbaden und 1577 oberster Inspektor des Kirchenwesens seiner Heimat.

Joh. Goezenius: Eine christliche Leichpredigt bey . . . Begräbnüß Nicolai Gompii, Frankfurt a. M. 1595 (abgedruckt in: Schenck: Memorabilia Wisbadenae II, 1739, S. 109—120); — Fr. Otto: Die Einführung der Reformation in der Stadt Wiesbaden (Evangelisches Gemeindeblatt 1890, S. 317—19. 325—27. 331—34); — A. Nebe: Die Reformation der Grafschaft Idstein-Wiesbaden (Denkschrift des Theolog. Seminars zu Herborn für 1865—66, S. 3—23). **Schlosser.**

Gonesius (Goniadzki), Petrus (1525—1581), polnischer Arianer, im besonderen Vorkämpfer anabaptistischer Ideen in Polen. Er lehrte, daß es mit dem Christenstande unverein-

bar sei, ein obrigkeitliches Amt zu bekleiden. Von einer größeren Auslandsreise, auf welcher er in Italien mit den Schriften ¶ Servets und in Mähren mit den Wiedertäufern bekannt geworden war, in die Heimat zurückgekehrt, mußte er sich auf Beschluß der Synode von Secemin (1556) wegen seiner Irrlehre in Wittenberg rechtfertigen. Melanchthon wies ihn ab, worauf ihn die Synode von Pinczow auf Antrag ¶ Lismaninis aus dem Kirchenverbande ausschloß. Der arianische Adelige Johann Kiszka übertrug ihm das Pastorat zu Wengrow. Als eifriger Verfechter der Präexistenz des Logos (besonders gegen Gregor ¶ Pauli) und infolge seiner wiedertäuferischen Lehre nahm er im arianischen Lager eine isolierte Stellung ein. Zu seinen Schülern gehört ¶ Farnovius.

RE³ VI, S. 764; — O. Fock: Der Sozinianismus, 1847, S. 143 f; — Ch. Sandius: Bibliotheca Antitrinitariorum, 1684, S. 40 f; — Fr. S. Bock: Historia Antitrinitariorum I, S. 106; II, S. 1079. **Völker.**

Gonfalonieri. Die Erzbruderschaft der G., die nach ihrer Fahne (italienisch = gonfalone) mit dem Bilde der hl. Jungfrau benannt sind, ist eine der ältesten Bruderschaften, angeblich vom hl. ¶ Bonaventura begründet; 1267 wurden ihre Statuten (Zweck: gefangene Christen von den Sarazenen loszukaufen) von Clemens IV bestätigt; sie besteht jetzt noch bei St. Lucia del Gonfalone in Rom mit dem Zweck der Fürsorge für kranke und gestorbene Arme. **Joh. Werner.**

Gonzaga, 1. Alois, ¶ Aloysius.

2. Giulia (1513—1565), in der Nähe von Mantua geboren, bereits 1526 an den 40jährigen, verwitweten und gelähmten Vespasiano Colonna vermählt. Schon 1528 wurde sie Witwe und Erbin der Familiengüter mit dem Titel einer Duchessa di Trajetta e Contessa di Fondi. Dies Städtchen unweit Gaeta wählte sie zum Wohnsitz. Die Edelsten der Nation besangen und umwarben sie; Tizian und Seb. del Piombo malten ihr Porträt. Wegen mancherlei Nachstellungen und Familienstreitigkeiten zog sie Weihnachten 1535 nach Neapel. Dort hörte sie ¶ Ochino und trat mit Juan de ¶ Valdés in geistigen Verkehr, erhielt von ihm die bestimmenden Anregungen für ihr inneres Leben und veranlaßte ihn zu fruchtbarer schriftstellerischer Tätigkeit. Das ihr gewidmete Alfabeto cristiano ist aus einem Zwiegespräch mit ihr entstanden und wurde ihre Lebensregel. Aus innerer Bedrängnis und Gewissensnot führte er sie in den Frieden der Gottesliebe und in die Heilsgewißheit durch den Glauben allein. Nach Valdés Tode lebte sie in einem Nonnenkloster und veranlaßte in der Stille die ital. Uebersetzung seiner Werke. Sie starb am 19. April 1565, grade ehe die Ketzerverfolgung losbrach. „Mit Wonne hätte ich sie lebendig verbrannt!" sagte Pius V, als er ihren Briefwechsel mit ¶ Carnesecchi sah. Sie ist die edelste Verkörperung jener innerkirchlichen Reformbewegung Italiens, die in Blut erstickt wurde.

Dott. Bruto Amante: G. G., Bologna 1896; — K. Benrath: J. G., ein Lebensbild aus der Geschichte der Reformation in Italien, 1900; — Il processo di Carnesecchi ed. da Giac. Mazzoni (Misc. di Storia Italiana X); — M. Sell: ChrW 1899, S. 59 ff. **M. Sell.**

Gonzalez, Thyrsus, Jesuitischer Moralist, ¶ Innocenz XI.

Gooszen, Maurits Albrecht, holländischer Theologe. Geb. 1837 zu Eibergen, 1861—1878 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk., bei Einführung der neuen Universitätsordnung 1878 „kirchlicher" Professor für Dogmatik, Kirchenrecht und Missionsgeschichte in Leiden, seit 1907 Emeritus. Mitbegründer der „evangelischen", Evangelium resp. religiöses Leben und Theologie scharf scheidenden Richtung, die aus der „Groninger Schule", dem „evangelischen" (im Gegensatz zum „orthodoxen") Réveil, im Jahre 1867 hervorgegangen ist und sich bei deren dogmatischer Verhärtung von ihr getrennt hat.

Mitbegründer der Zeitschrift Geloof en Vrijheid (1867) und ihr Redakteur von 1867—1889; seit 1885 Redakteur des Wochenblattes Kerkelijke Courant; hat für Albrecht ¶ Ritschl Bahn gebrochen in Holland. Seine geschichtlichen Untersuchungen stellen sich zur Aufgabe nachzuweisen, daß die liberale „evangelische" Richtung neben den konfessionell-lutherischen oder kalvinischen Richtungen in der Reformationszeit ihren Ursprung hat, nämlich in einer soteriologisch-biblischen undogmatischen Bewegung des 16. Jhd.s (anschließend an Thomas a Kempis, Wessel, Gansfort). So trägt sein De Heidelbergsche Catechismus (1890) und De Heidelb. Catechismus en het Boekje van de Breking des Broods (1893) nebst vielen Artikeln der beiden oben genannten Zeitschriften zur Aufhellung der Entstehungsgeschichte des reformierten Protestantismus und der holländischen Reformation insonderheit bei. **Schowalter.**

Gordon, 1. Charles William, kanadischer Theologe und Schriftsteller; geb. 1860 in Glengarry, Ontario, studierte im presbyterianischen „Knox College" Theologie. Mehrere Jahre lang war er in der Mission unter den Holz- und Bergwerksarbeitern des kanadischen Nordwestens tätig und bedient seit 1894 die presbyterianische Gemeinde in Winnipeg. Seitdem entfaltete er seine Gabe als Verfasser religiöser Erzählungen, voll von Leben und Kraft. Sein Schriftstellername ist Ralph Connor.

Seine bekanntesten Bücher sind: Beyond the Marshes, 1899; — The man from Glengarry, 1901; — Black Rock, 1898. **H. Haupt.**

2. George A., kongregationalistischer Geistlicher in Boston, geb. 1853 in Schottland, ist er seit 1884 Pfarrer an der Old South Church in Boston, Universitätsprediger in Harvard 1886—1890, in Yale 1888—1901. Er ist bekannt als Prediger für Gebildete und setzt für das Verständnis seiner Predigten geistige Mitarbeit und philosophische Schulung voraus.

Vf.: The Christ of today, 1895; — Ultimate conceptions, 1903; — Through man to God, 1905; — Religion and miracle, 1910. **H. Haupt.**

Gore, Charles, Bischof von Birmingham, geb. 1853. Einer der gelehrtesten englischen Bischöfe, Herausgeber von Lux Mundi, worin er den Artikel: The Holy Spirit and Inspiration 1890 schrieb.

Vf. außerdem: Leo the Great, 1880; — The Incarnation, 1891; — Expositions of the Sermon on the Mount, 1896; — Epistle to the Ephesians, 1898; — The Body of Christ, 1901. **Wollschläger.**

Gorgias ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Gorham, George Cornelius (1787—1857), englischer Geistlicher, durch den von ihm veranlaßten Taufstreit von Bedeutung für die Ausprägung der sogenannten ¶ Oxfordbewegung (¶ England: II, 2). G. leugnete im Widerspruch zu den 39 ¶ Artikeln, daß die geistliche Wiedergeburt durch die Taufe gewirkt werde, und trennte so, in Uebereinstimmung mit vielen andern staatskirchlichen Theologen

(Einfluß der Westminster-Konfession $28_{1.5}$), die Wiedergeburt als Folge der göttlichen Erwählung von der nur äußerlichen Wassertaufe. Hatte er dadurch schon 1811 bei seiner Ordination — er war zum Fellow des Queens-Kollege in Cambridge erwählt worden — Anstoß gegeben, so wurde er, nachdem er unbeanstandet mehrere Pfarrämter (1814 Beckenham, 1818 Clapham, 1840 Maidenhead, 1843 Fawley, 1846 Penwith) verwaltet hatte, 1847 bei seiner Berufung nach Brampford-Speke von dem streng traktarianisch gesinnten Bischof von Exeter Henry Philpotts wegen seiner Lehrabweichung schlechthin abgelehnt. In dem damit beginnenden Streit spielt neben der Tauffrage die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche eine Rolle. Denn im Gegensatz zum erzbischöflichen Gerichtshof (Court of Arches), der (August 1849) für Philpotts eintrat, setzte das Appellationsgericht des Königl. Geheimen Rats als höchste Berufungsinstanz G. in sein Amt ein (März 1850), und die beiden Gerichtshöfe, das königl. Oberhofgericht (Court of Queens Bench) und der Zivilgerichtshof (Court of Common Pleas), bei denen Philpotts die Zuständigkeit jenes weltlichen Appellationsgerichts bestritt, bestätigten (April-Mai 1850) dessen Recht und damit dessen Entscheidung. G. trat August 1851 sein Amt an und hatte es bis zu seinem Tode inne. ¶ Puseys Schriftbeweis gegen die Verflüchtigung der Tauflehre (in seinem Traktat „Ueber die Taufe"), die Drohung der Trennung der Kirche vom Staat, das Eintreten der Bischöfe von London, Oxford und Salisbury, die Protestversammlung von mehr als 1500 angesehenen Geistlichen und Laien — alles blieb für den gegenwärtigen Fall ohne Erfolg, verstärkte aber einesteils die Oxforder Bewegung, die überall Vereine zum Schutz der Kirche errichtete, andererseits die Uebertrittsbewegung zum Katholizismus.

RE³ XX, S. 32 ff; — Vgl. die allgemeine Literatur bei ¶ Oxfordbewegung; — Dictionary of National Biography XXII, S. 243 ff; — Ueber den Beginn des Streits berichtet G. selber in: Examination before Admission to a Benefice by H. Philpotts, 1848 und in mehreren Schriften mit dem Obertitel: The Bishop of Exeter (1850); zusammenfassend: The great Gorham Case, 1850. **Zscharnack.**

Górski, Aleksandr Wasiljewitsch (1812—1875), namhafter russischer Theologe, seit 1863 Rektor der Moskauer geistlichen Akademie.

Werke: Beschreibung der slavischen Handschriften der Moskauer Sinodalbibliothek, zus. mit K. J. Newostrujew, 5 Bde., 1849—62; — Denkmäler der geistl. Literatur aus der Zeit des Großfürsten Jaroslaw I (Beilagen zu den Werken der h. Väter, 2. Bd.); — Sendschreiben an Wasili, Archimandriten des Höhlenklosters im XII. Jhd. (Beilagen 10. Bd.); — Von den alten canones des h. Kirill und Mefodi (Beilagen 15. Bd.), sowie zahlreiche andere Studien in den Beilagen, die seit 1843 erschienen; — Vom h. Kirill und Mefodi, 1893. **Graß.**

Gortschaków, Michail Iwanowitsch, namhafter russischer Kirchenrechtler, geb. 1838 als Sohn eines Priesters im Kostromaschen, besuchte er 1851—1857 das dortige geistliche Seminar und bis 1861 die Petersburger geistliche Akademie. Als Psalmensänger kam er 1861 nach Stuttgart und studierte 1862—1864 protestantische Theologie in Tübingen, Heidelberg und Straßburg und darauf Jurisprudenz in Petersburg. 1865 wurde er Priester und Mag. theol., 1868 Mag. jur. und Dozent für Kirchenrecht an der Petersburger Universität, 1871 Dr. jur. auf Grund der Diss. „Von dem Landbesitze der allrussischen Mitropoliten, Patriarchen und des hl. Sinods" und a.o. Professor, 1873 o. Professor, 1881 D. theol. auf Grund der Diss. „Von dem Sakrament der Ehe, die Entstehung, geschichtlich-juridische Bedeutung und kanonische Würdigkeit des 50. Kap. der gedruckten Kormtschaja" (Nomokanon). Er ist der Begründer der russischen kirchenrechtlichen Wissenschaft und hat Schule gemacht. Seine Anlehnung an westeuropäische Vorbilder ist ihm mitunter zum Vorwurfe gemacht worden.

Vf. außerdem zahlreiche Artikel kirchenrechtl. und allgemeinen Inhalts für Zeitschriften und Enzyklopädieen und redigierte den 3. u. 4. B. der „Vollständigen Sammlung der Verfügungen und Anordnungen im Ressort des rechtgläubigen Bekenntnisses des rußländischen Reiches" (Akten des h. Sinods von 1723 u. 1727—1730). **Graß.**

Gosen, das den Israeliten von den Aegyptern übergebene Weideland (I Mose 45_{10} u. a.) mit den Vorratsstädten Pithom (äg. Per-Atum, „Haus des Gottes Atum") und Ramses (II Mose 1_{11}), ein Teil der altägyptischen Provinz Arabia, ungefähr das Dreieck zwischen Zaḳaziḳ, Belbēs und Aba Ḥammād beim Eingang des die arabische Wüste durchquerenden Wādi Ṭūmīlāt. **Benzinger.**

v. Goßler, Gustav (1838—1902), preußischer Staatsmann, geb. zu Naumburg, seit 1859 im preußischen Staatsdienst, 1874 Rat im Ministerium des Innern, 1879 Unterstaatssekretär im Kultusministerium, kurze Zeit auch Mitglied und Präsident des deutschen Reichstags, 1881 als Nachfolger ¶ Puttkamers preußischer Kultusminister. Als solcher hat er den Frieden zwischen Preußen und Rom nach dem ¶ Kulturkampfe zum Abschluß gebracht, nicht in der Form eines Konkordats, sondern durch Gesetze, die der Staat nach Verständigung mit der Kurie erließ; trotz der Zugeständnisse, die hier die Regierung der katholischen Kirche machte, blieb seine Politik im Gegensatz zu der des Zentrums, sofern er die Schule, besonders auch die Volksschule, unter Wahrung ihres religiösen Charakters doch als staatliche und nationale Angelegenheit behandelte (u. a. sind von ihm der polnische und der dänische Sprachunterricht aufgehoben worden). Seine hervorragende Tüchtigkeit bewies er besonders auch in der Förderung der Universitäten. Das von ihm 1890 eingebrachte Volksschulgesetz konnte zwar auf Annahme im Landtag rechnen; die allgemeine politische Konstellation (die Regierung brauchte das Zentrum im Reichstag) war jedoch der Durchsetzung des Entwurfs ungünstig, und so trat v. G. 1891 zurück. Im selben Jahr wurde er zum Oberpräsidenten von Westpreußen ernannt; als solcher starb er 1902 in Danzig.

Biogr. Jahrbuch VII, S. 334 ff. **M.**

Goßner, Joh. Evangelista (1773—1858), in Hausen, nahe bei Augsburg, von katholischen Eltern geboren, die schließlich seinen Bitten, Geistlicher zu werden, nachgaben. In Dillingen, wo er zu Füßen von ¶ Sailer, ¶ Feneberg, Weber u. a. saß, und im Collegium Georgianum zu Ingolstadt wissenschaftlich vorgebildet, verwaltete er seit 1797 mehrere Stellen als Hilfsgeistlicher, zuletzt in Augsburg, hier wegen seiner Verbindung mit ¶ Boos Verfolgungen ausgesetzt. Gleichsam als Entschädigung erhielt G. 1804 die Pfarrstelle zu Dirlewang an der Tiroler Grenze, wo er

eine von Jahr zu Jahr größer werdende Wirksamkeit entfaltete; immer entschiedener drang er auf Verinnerlichung der Frömmigkeit, auf persönliche Entscheidung, auf Erwecktwerden. Kränklichkeit ließ ihn das arbeitsreiche Amt 1811 aufgeben. Kurze Zeit verweilte er als Sekretär der deutschen ¶ Christentumsgesellschaft in Basel und trat in Freundschaft zu den Kreisen, aus denen bald darauf die Baseler Missionsgesellschaft erstehen sollte. Dann kehrte er nach München zurück, wo er eine kleine Pfründe erhielt; in Predigten und täglichen Abendandachten, bei denen er meisterhaft die Schrift auslegte, sammelte er eine immer größere Gemeinschaft aus allen Ständen um sich. Ueber München hinaus wirkte er durch Traktate (Der Weg zur Seligkeit, Das Herz des Menschen) und Auszüge aus ¶ Tersteegens und ¶ Zinzendorfs Biographien; in allen Gegenden Deutschlands, besonders auch im protestantischen Norden, z. B. an v. Bethmann-Hollweg, an ¶ Schleiermacher, ¶ Sack u. a. gewann er Freunde. Als im Gefolge der katholischen Restauration in Bayern die Jesuiten wieder zur Herrschaft kamen, trat G. 1819, seiner Pfründe beraubt, als Religionslehrer am Gymnasium und Stadtpfarrer in Düsseldorf in preußische Dienste; aber auch da nicht durch die Regierung vor jesuitischen Angriffen geschützt, vertauschte er 1820 seine Stellung mit dem Pfarramt an der Maltheserkirche in St. Petersburg. 4 Jahre lang entfaltete er auch hier in Wort und Schrift eine fruchtbare Tätigkeit, vom Kaiser und Adel gefördert, bis er neuen Intriguen gegenüber nicht mehr gehalten werden konnte. Von neuem begann sein Wanderleben: er suchte mehrere deutsche Freunde auf, in Berlin, Hamburg-Altona, zuletzt Tauchnitz in Leipzig. Hier, wo er auch wieder literarisch sehr tätig war — er gab das „Schatzkästlein“, M. Boos' Leben, „Goldkörner“ heraus, Schriften tiefer, inniger Religiosität, — richtete er nach seiner Gewohnheit Hausandachten ein, um derentwillen ihn aber die Polizei auswies. Nach kurzem Aufenthalte im Kreise gleichgesinnter schlesischer Adliger trat er 1826 in Berlin in der Stille zur evangelischen Kirche über; auf von ¶ Kottwitz' Vermittelung hin gelang es ihm, zum theologischen Examen zugelassen zu werden. Als Hilfsgeistlicher diente er zunächst der evangelischen Gemeinde; 1829 übertrug ihm, dem 56jährigen, der König als Patron die durch ¶ Jänickes Tod erledigte Pfarrstelle an der Bethlehemskirche, die er bis 1846 inne hatte. Mit seiner reichen Erfahrung in Predigt und Seelsorge, mit zündender Beredsamkeit auf der Kanzel, mit Liebesarbeit in Gemeindevereinen, Schulen und im Elisabethkrankenhaus übte er eine einflußreiche Wirksamkeit aus, die er zum Teil auch noch nach der Amtsniederlegung bis zu seinem Tode in freier Weise betrieb. Im Gegensatze gegen die streng konfessionell-lutherische Berliner Missionsgesellschaft (Berlin I) gründete G., der seit 1834 die Zeitschrift „Die Biene auf dem Missionsfeld“ herausgab, 1836 eine Missionsgesellschaft (Berlin II), deren Missionare sich durch Ausübung ihres Handwerks selbst erhalten sollten, im ersten Jahrzehnt aber meist in den Dienst anderer Gesellschaften traten. Von den seinerzeit in Angriff genommenen Missionsfeldern bestehen noch bis heute die am Ganges und unter den Kols.

Johann Diakonus Prochnow: Joh. Ev. G., 1864; — Hermann Dalton: Joh. G., 1878[2]; — RE[3] VI, S. 770—772. Glaue.

Goten, germanischer Stamm, zog im 2. Jhd. n. Chr. von der unteren Weichsel nach Süden und erscheint im 3. Jhd. am Schwarzen Meere; er zerfiel in West- und Ostgoten.

1. Die Westgoten wichen im Jahre 376 vor den Hunnen nach Westen und wurden im römischen Thrakien angesiedelt; unter König Alarich zogen sie nach Italien (410 Einnahme Roms), dann nach Alarichs Tode nach Südgallien (¶ Frankreich, 2), wo sie — zunächst unter römischer Oberhoheit — ein eigenes Reich gründeten (Hauptstadt Toulouse), das über den größten Teil von Spanien ausgedehnt wurde. Durch die Niederlage bei Vouglé (Vouillé) im Kampfe gegen den Frankenkönig Chlodwig verloren sie im Jahre 507 den größten Teil ihres südgallischen Besitzes, sodaß ihre Herrschaft im wesentlichen auf Spanien beschränkt wurde (neue Hauptstadt Toledo); im Jahre 711 vernichteten die Araber durch ihren Sieg bei Xeres de la Frontera das westgotische Reich. — Zur Zeit der Gründung ihres südgallischen Reiches waren die Westgoten größtenteils Arianer; wann das Christentum zu den G. gekommen ist, ist unsicher; die Nation als ganzes ist erst durch ¶ Ulfilas für das Christentum und die römisch-griechische Kultur gewonnen worden. Auch über die Kirchenverfassung der südgallischen West-G. sind wir nur ganz ungenügend unterrichtet; wahrscheinlich haben in den größeren Städten neben den katholischen Bischöfen auch arianische bestanden. Auf königlichen Befehl traten die arianischen Bischöfe und Priester mit weltlichen Großen zum Konzil zusammen, dem Könige wird die Einsetzung der Bischöfe zugestanden haben. Wie sich die Ansiedelung der West-G. im wesentlichen friedlich vollzogen hatte, verhielten sie sich auch in kirchlicher Beziehung gegen die katholischen Bewohner ihres Reiches duldsam. Erst König Eurich (466—485) ist zeitweise gegen die Katholiken vorgegangen, doch weniger aus konfessionellen Gründen als wegen der politischen Gegnerschaft der südgallischen Bischöfe. Eurichs Sohn Alarich II (485—507) sah sich durch die Sympathien seiner katholischen Untertanen für den zum Katholizismus übergetretenen Frankenkönig Chlodwig veranlaßt, einmal durch Entgegenkommen gegen die Katholiken (Bewilligung unverkürzter Kultusfreiheit, Aufzeichnung der Lex Romana Visigothorum) eine Aussöhnung zu versuchen, andererseits gegen hochverräterische Bewegungen scharf einzuschreiten. Im allgemeinen herrschte aber auch ferner Duldsamkeit. Die Hinrichtung des zum Katholizismus übergetretenen Prinzen Hermenegild, die wohl auf Veranlassung seines Vaters, des Königs Leovigild (569—586) vollzogen worden ist, war offenbar nur die Strafe für Hochverrat; das angebliche „Martyrium“ des heilig gesprochenen Prinzen dürfte also nur eine Fabel sein. Doch hat Leovigild allerdings — wenn auch vergeblich — versucht, durch Einführung eines vermittelnden Bekenntnisses die allgemeine Annahme des Arianismus zu erreichen. Sein zweiter Sohn und Nachfolger Rekared (586—601) trat zum Katholizismus über, ihm folgte bald das ganze Volk, und von nun an war die katholische Kirche im Westgotenreiche Landes- und Staatskirche. Die Beziehungen zum Papsttum waren ziemlich locker und zeitweilig ge-

spannt. Dagegen war der Einfluß des Königs, dem die Kirchenhoheit zustand, groß: er ernannte die Erzbischöfe und genehmigte die Wahl der Bischöfe oder ernannte auch diese; er berief Provinzial- und Reichskonzilien usw. Andererseits spielten die Bischöfe eine große Rolle; die Reichskonzilien, an denen neben den Bischöfen häufig auch weltliche Große teilnahmen (concilia mixta) beschäftigten sich auch mit weltlichen Angelegenheiten, sie übten eine Gerichtsbarkeit aus und — vorbehaltlich der königlichen Bestätigung — die Gesetzgebung; sie sanktionierten den Sturz eines Königs durch einen Prätendenten und trafen Bestimmungen über die Königswahl.

2. Die Ostgoten gerieten um 376 in Abhängigkeit von den Hunnen, in der sie bis zum Tode König Attilas (Mitte des 5. Jhd.s) verblieben, worauf ostgotische Scharen im römischen Pannonien aufgenommen wurden. Im Winter 488/489 zog ein großer Teil von ihnen unter Theoderich (dem Großen) im Auftrage des Kaisers Zeno nach Italien, wo sie die Herrschaft Odovakars vernichteten (¶ Weströmisches Reich) und Theoderich zu ihrem König erhoben; daneben war dieser für die römische Bevölkerung Italiens der fast unabhängige Vertreter des oströmischen Kaisers. Dieser Doppelcharakter des italienisch-ostgotischen Königtums ist auch nach Theoderichs Tode (526) zunächst bestehen geblieben, aber bereits im Jahre 535 begann der Angriff des oströmischen Kaisers gegen das ostgotische Reich, das in 20jährigen Kämpfen vernichtet wurde. — Auch Theoderich und seine G. waren Arianer; aber wenn auch arianische Kirchen gebaut und arianische Bischöfe eingesetzt worden sind, hat doch eine Bedrückung der katholischen Italiener zunächst nicht stattgefunden, ja die römische Kirche genoß unter dem arianischen Herrscher eine größere Freiheit der Entwickelung, als unter der kaiserlichen Herrschaft. Eine arianische Propaganda ist nicht unternommen worden, nur gegen die Bedrückung der arianischen G. im oströmischen Reiche hat Theoderich protestiert; erst während des Kampfes der Ost-G. um die Existenz ihres Reiches dürfte es gelegentlich zu Gewalttaten gegen katholische Kleriker und Kirchen gekommen sein. Die Gesetzgebung Theoderichs und seines Enkels und Nachfolgers Athalarich war der katholischen Kirche höchst günstig; es wurde für den Schutz des kirchlichen Vermögens gesorgt, ja sogar die päpstliche Gerichtsbarkeit in Sachen des stadtrömischen Klerus durch Athalarich (um 527) begünstigt. In der Frage der Papstwahlen hat Theoderich trotz seines arianischen Glaubens als Landesherr mehrfach eingegriffen, zuerst bei der Doppelwahl von 498 (¶ Symmachus und Laurentius), nachdem er um seine Entscheidung angegangen worden war, dann im Jahre 526, als er durch seinen maßgebenden Einfluß eine neue Doppelwahl verhinderte und die Wahl ¶ Felix' IV durchsetzte. Nach der Wahl des Papstes ¶ Johannes II (532) ist Athalarich entsprechend einem Senatsbeschluß gegen die dabei geübten Mißbräuche eingeschritten, auch wurde für spätere zwiespältige Wahlen der Schiedsspruch des Königs vorgesehen; schließlich hat König Theodahad im Jahre 536 — auch ohne daß eine zwiespältige Wahl vorgelegen hätte — durch seinen Einfluß die Erhebung des Papstes ¶ Silverius durchgesetzt.

RE³ VI, S. 772 ff. — Zu der dort genannten Literatur treten hinzu: A. Werminghoff: Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands im Mittelalter I, 1905, S. 30 ff; — Zu 1: P. B. Gams: Die Kirchengeschichte von Spanien Bd. II 1 u. 2, 1864/74; — F. Görres: Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des westgoth. Königsohnes Hermenegild (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1873, S. 3 ff); — Ders.: König Rekared der Katholische (586—601), (ZwTh 42 Neue Folge VII) 1899, S. 270 ff; — Ders.: Der spanisch-westgotische Episkopat und das römische Papsttum von König Rekared dem Katholischen bis Wamba (ZwTh 45, Neue Folge X), 1902, S. 41 ff; —Zu 2: G. Pfeilschifter: Der Ostgotenkönig Theoderich der Große und die kathol. Kirche (Kirchengeschichtl. Studien Bd. III Heft 1 und 2), 1896. **Voigt.**

Gothein, Eberhard, Nationalökonom und Historiker, geb. 1853 zu Neumarkt (Schlesien), Professor in Karlsruhe und Bonn, seit 1904 o. Professor der Staatswissenschaften in Heidelberg.

Von G.s Schriften behandeln kirchengeschichtlich Wichtiges: Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation, 1878; — Der christl.-soz. Staat der Jesuiten in Paraguay, 1883; — Ignatius von Loyola, 1885; — Ignatius von Loyola und die Gegenreformation, 1895; — Staat und Gesellschaft des Zeitalters der Gegenreformation. In: Kultur der Gegenwart, II, 5, 1908. **M.**

Gotik ¶ Kunst, christliche, 3.

Gott. Uebersicht.

I. G.esbegriff im AT; — II. Im Urchristentum; — III. G.esbegriff des Christentums, dogmatisch; — IV. G.esbeweise.

Eine eigene Gruppe bilden die Artikel ¶ Gottesdienst: I.—IV. — Von den vielen mit „Gott" zusammengesetzten Stichwörtern stehen in engerer Beziehung zu den Artikeln Gott I—IV die folgenden: ¶ Gottesfurcht im AT ¶ Gotteskindschaft ¶ Reich Gottes.

I. Gottesbegriff im AT.

I. Die „Gottheit"; — II. G.esbegriff der älteren Zeit: 1. Der Nationalgott; — 2. Verderbliche Naturerscheinungen als Wirkungen Jahves; — 3. Land, Fruchtbarkeit, Regen, Heiligtümer; — 4. Universalistische Gedanken; — 5. Abbildungen? Anthropomorphismen; Scheu vor der Mythologie; — 6. Ausblick; — III. G.esbegriff der Propheten: 1. Altes und Neues im prophetischen G.esbegriff; — 2. In welchem Ton reden die Propheten von Jahve?; — 3. Der sittliche G.; — 4. Jahves Macht; — 5. Sein Verhältnis zu Israel und Zion; — 6. Der Schöpfergott; Jahve und die Heiden; — 7. G. der prophetischen Epigonen; — IV. G. des Judentums: 1. Exil und Gesetzgebung; — 2. Das Prophetische im jüdischen G.esbegriff; — 3. Das Priesterliche im jüdischen G.esbegriff; — 4. Erstarrung im jüdischen G.esbegriff.

I. Das älteste Israel ist, um es vorsichtig zu sagen, dem Polytheismus nicht ferne gewesen. Die beständige Versuchung, der es nach dem Zeugnis der Propheten und Geschichtsbücher so oft unterlegen ist, zu den fremden Göttern abzufallen oder sie neben Jahve zu verehren, wäre nicht vorhanden gewesen, wenn es einen deutlichen und allgemein anerkannten Monotheismus besessen hätte, wie ihn gegenwärtig Judentum und Christentum haben. Besonders aber beweist für die älteste Zeit der Sprachgebrauch selbst, der „Jahve" und „Elohim" unterscheidet. Das erstere Wort ist ein Eigenname; nun werden aber Eigennamen in menschlicher Sprache nur da gebraucht, wo man ein einzelnes Wesen von anderen seiner Gattung unterscheidet: Die Mutter wird von den Kindern nicht mit Eigennamen genannt, weil es nur eine Mutter im Hause gibt; die Kinder aber werden mit ihren besonderen Namen gerufen, weil sie mehrere sind. So beweist das Vorhandensein des Eigennamens „Jahve", daß dieser G. in ältester Zeit als ein einzelner neben anderen seiner Art gedacht worden ist. Der Gat-

tungsbegriff dagegen wird in hebräischer Sprache mit einem anderen Wort „Elohim" bezeichnet, das nicht selten geradezu pluralisch im Sinne der „Götter" gebraucht wird (¶ Monotheismus und Polytheismus im AT). Solche Gottwesen hat die älteste Zeit Israels sehr viele gekannt, wenn auch freilich nicht immer verehrt, mächtige und geringe, gnädige und unheimliche, im Himmel und auf Erden und unter der Erde. Auch die Totengeister, die eine fluchwürdige Beschwörung aus dem Hades emporzwingt, heißen „Elohim" (Jes 8 $_{19}$), und auch der grimmige Dämon, der zu Penuel an der Furt des Jabbok mit dem starken Jakob in dunkeler Nacht Leib gegen Leib ringt, bis er bezwungen von ihm ablassen und ihn segnen muß, wird „Elohim" genannt (I Mose 32 $_{29.\ 31}$). Alle diese Gottwesen tragen gewisse gemeinsame Züge, an denen auch Jahve teilnimmt. Wir erkennen sie besonders deutlich, wenn wir sie mit dem vergleichen, was die hebräische Antike der Menschheit zutraut. Diesen Unterschied von Gottheit und Menschheit haben die hebräischen Denker in den Worten ¶ Fleisch und Geist festgelegt. — Vor allem gehört zum Begriff der Gottheit, daß sie gewaltige Macht hat, jedenfalls bei weitem mehr Macht als der schwache Mensch. Auch die Totengeister, so elend auch die Lage der Toten im Hades ist, überragen den Menschen an Wissen; ebendeshalb werden sie heraufbeschworen. Und daß Jakob den Dämon von Penuel überwindet, erscheint als eine besonders bemerkenswerte Ausnahme. Wo man wunderbare, alles Menschliche weit übersteigende Macht gewahrte, z. B. in furchtbaren Schrecknissen der Natur, hat man die Erscheinung von der Gottheit abgeleitet. Vom „Geist" der Gottheit erfüllt ist ein Mensch, wenn er mehr vermag als irgend ein gewöhnlicher Mensch (¶ Geist und Geistesgaben im AT). Ja, so gewaltig überlegen ist der G., daß derjenige, der ihn etwa mit Augen schaut, sich entsetzt, und man wundert sich nicht, wenn ein solcher entseelt zu Boden stürzt. Darum soll der Mensch die Gottheit fürchten und ihr dienen, wie der Sklave seinem Herrn. Wehe aber der Menschheit, wenn sie die ewige Schranke zwischen sich und der Gottheit zu überschreiten wagt! Die uralte Geschichte vom babylonischen Turm stellt dar, wie die Gottheit alle solche Gelüste in den Staub wirft. — Wie an Macht, so ist die Gottheit den Menschen überlegen an Leben. Denn die Götter haben sich selbst die Unsterblichkeit vorbehalten; der Mensch aber geht dahin wie Gras und Blumen vor dem heißen Wüstensturm. Auch der Name des Menschen vergeht; des G.es aber wird gedacht von Geschlecht zu Geschlecht. Auch dies wird im Mythus vom Turmbau zu Babel dargestellt. In dem lebensgewaltigen Baum oder in der Quelle mit ihrem lebendigen Wasser hat die älteste Zeit etwas vom Wesen der Gottheit erkannt. — Besonders aber ist der Gottheit eigentümlich, daß sie im Geheimnis waltet. Das ist ein Zug, der in den alten Sagen immer wiederkehrt. Nur in der Nacht erscheint sie: man hört ihre Stimme, aber nimmt ihre Gestalt nicht wahr. Oder sie offenbart sich am Tage, aber der Mensch erkennt sie nicht; erst, wenn sie wieder verschwunden ist, merkt er, wer es gewesen ist; wie das noch in der Geschichte von den Jüngern zu Emmaus wunderschön dargestellt wird. Auch Moses hat die Gottheit, so erzählt eine Sage, nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut, sondern nur ihren Rücken gesehen (II Mose 33 $_{23}$). Und Elias verhüllt ehrerbietig sein Haupt, als sie ihm erscheint (I Kön 19 $_{12}$). Denn wer die Gottheit gesehen hat, muß sterben. Menschlicher Mund darf ihr Geheimnis nicht aussagen, wenn er es etwa belauscht hat (¶ Offenbarung im AT).

II. Das sind Gedanken von der Gottheit, die etwa ein unteres Stockwerk in der Jahvereligion einnehmen, worüber sich dann dasjenige, was Israel von Jahve zu sagen hat, erhebt. Nicht leicht ist es, die Jahve-Figur der älteren Zeit zu beschreiben; denn in dieser Gestalt stehen gemäß der komplizierten Geschichte, die Israels Religion erlebt hat, ganz verschiedenartige Züge nebeneinander. So beginnt das Buch des Jahvisten mit einer Erzählung, in der die Anfänge der Menschheit von Jahve abgeleitet werden, wonach Jahve also der G. der Menschheit ist; derselbe Gedanke in der Sintflut- und Turmbausage. Wo aber dies Buch auf die älteste Geschichte des Volkes Israel zu sprechen kommt, ist Jahve nur noch der G. dieses Volkes. Und wenn Jahve in den Patriarchenerzählungen den Urvätern in ihren Nöten hilft und das Tun ihrer Hände segnet, so ist er zunächst kaum mehr als das Numen einer einzelnen Familie. Nun ist zwar nicht zu übersehen, daß sich schon das alte Israel bemüht hat, diese verschiedenen Züge möglichst auszugleichen: so meint der Jahvist selbst, daß Jahve den Urvätern geholfen habe, weil er in ihnen das künftige Israel schaute. Aber wie viel Unvereinbares ist doch in diesem G.esbegriff zusammen stehen geblieben! Was hat der furchtbare Jahve, der im Schrecken des brennenden Vulkanes erscheint, mit dem barmherzigen G. zu tun, der selbst das Schreien des weinenden Kindes hört; oder gar der ernste sittliche G., der dem Frevler seinen Frevel vergilt (II Sam 3 $_{39}$), mit dem G., der im Zorne selber zur Sünde reizt (II Sam 24 $_{1}$), oder gar mit dem G., dem das Geschlechtsglied heilig ist (I Mose 24 $_{2}$) und dem zu Ehren die ¶ Prostitution bestand? Daß so ganz verschiedene Prädikate unter dem Namen Jahve zusammengekommen sind, läßt sich freilich nur verstehen, wenn schon in ältester Zeit ein starker Trieb, diesen G. allein zu verehren und auf ihn alles, was man von göttlichen Prädikaten kannte, zu vereinigen, in Israel geherrscht hat. Demnach würde hier eine systematische Uebersicht nur die Mannigfaltigkeit, die der Tatbestand aufweist, verdecken. Vielmehr werden wir die zusammengehörigen Prädikate Jahves in Klassen zusammenstellen und bei jeder, so weit es möglich ist, ihren Ursprung zeigen müssen.

1. Das Urisraelitische im Jahvegedanken ist vor allem Jahves nahe Beziehung zum Volke Israel. Die israelitische Religion ist eine Nationalreligion von ihrem Anfang an und, man darf vielleicht sagen, bis auf diesen Tag. Es ist also ein ganz wesentliches Stück in Jahves Charakter, daß er Israels G. ist. In Israel hat er sich offenbart und offenbart er sich noch immer. Hier ist die regelmäßige Stätte seiner Wirksamkeit. In den großen Katastrophen des Volkes sah man seinen Zorn; viel lieber aber in Israels herrlichen Siegen und in allem Glück, das ihm sonst widerfuhr, seinen Segen. Denn er liebt Israel, wie der Vater die Söhne; er schützt und leitet und versorgt sie, wie der Hirt die Herde, wie der Herr die Knechte.

Das schloß natürlich eine gewisse Parteilichkeit Jahves für Israel ein; sind doch Israels Feinde ohne weiteres auch „Jahves Feinde": eine Parteilichkeit freilich, die dadurch gemildert wird, daß der ältesten Zeit der Gedanke nicht fremd war, daß anderen Völkern andere Götter helfen; wenn freilich Israels Begeisterung den eigenen G. hoch über die anderen erheben mag. So gipfelt der patriotische Stolz Israels in dem Gedanken, daß der gewaltige, herrliche Jahve eben dies Volk sich zu eigen erworben hat. — Dazu gehört, daß auch der nationale Staat unter der besonderen Fürsorge der Gottheit steht, wie das für ein antikes Kulturvolk selbstverständlich ist. In der ältesten Zeit ist Moses auch der Lenker der äußeren Geschicke des Volkes gewesen. In der Zeit der „Richter" glaubte man, daß die Helden, die zeitweise aufstanden und dem bedrängten Volke Luft schafften, von Jahve erweckt seien. Und später galt der König als der Gesalbte und der Inspirierte Jahves, ja als Jahves adoptierter Sohn (¶ Volk und Staat in Israel). — Jahves Hilfe aber erfährt das Volk Israels besonders im Kriege; ist doch „Sieg" hebräisch nichts anderes als „Hilfe" der Gottheit. Auch dies ist eines der wichtigsten Merkmale des alten Jahve. Er ist ein „Kriegsmann", sagt der Dichter (II Mose 15_3), d. h. es liegt in seinem Wesen, Kriege zu führen. Die Griechen würden, wenn sie Israels Religion auf dieser Stufe beobachtet hätten, gesagt haben, daß Israel den Ares verehre. Ihm ist der Krieg geheiligt worden, und in dem Gedanken, für Jahve zu streiten, sind die Mannen Israels in die Schlacht gezogen. Diese G.esidee ist festgelegt in dem Namen Jahve ¶ Zebaoth, d. h. Jahve des Feldherrn, der im Himmel sein „Heer" gegen seine Feinde führt, und der auf Erden Israels Schlachten kämpft. — Ferner gehört zu dem Begriff des Nationalgottes, daß das Recht in seinem Namen gesprochen wird. Wie auch bei anderen Völkern jener Kulturstufe, gilt in Israel das Recht als Offenbarung der Gottheit. Jahve ist Israels höchster Richter. Schon Moses hat in Jahves Namen die Stämme gerichtet; und deutlich war es besonders, daß das Recht von Jahve stammt, wenn der Laie in schwierigen Fällen es aus Priesters Munde suchte. Mit dem Rechte aber hängt aufs engste Volkssitte und Sittlichkeit zusammen. Denn Jahve richtet Frevel, um die kein menschlicher Richter sich kümmert: er bestraft den Onan, der dem Bruder keinen Mannessamen gönnt (I Mose 38_9 f); er verflucht den Mörder, gegen den sich kein Arm erhebt (I Mose 4_{11} f); er rächt den geschehenen Bundesbruch (II Sam 21_1 f). Schaut der Israelit also einen großen Frevel, so sagt er: Jahve wird ihn strafen (II Sam 3_{39}); handelt es sich aber um eine besondere Leistung der Freundlichkeit und Güte, so heißt es: das ist ein chesed elohim (eine „Barmherzigkeit G.es", II Sam 9_3); das tut man nur um G.es willen; der wird es lohnen. So ist Jahve der Anwalt aller Bedrängten und Verfolgten, der mißhandelten Sklavin, des um sein Recht betrogenen Toten. Groß ist Israels Zutrauen gewesen auf Jahves gerechten Urteilsspruch; und empfindlich war das öffentliche Gewissen: noch zu Hoseas Zeit z. B. war es unvergessen, daß das glückliche Königshaus Jerobeams II durch schwere Blutschuld auf den Thron gekommen war (¶ Sitte und Sittlichkeit im AT). — In alter Zeit haben die bisher behandelten Prädikate Jahves sich einigermaßen vertragen: aus ihnen allen blickt hervor die Gestalt eines göttlichen Königs und Führers, wie wir sie etwa im Namen Jahve Zebaoth zusammenfassen können; wenn freilich auch hier das furchtbar Ernste des Schlachtengottes und die freundliche Fürsorge des Vaters der Waisen, des Schützers der Witwen nicht völlig ausgeglichen erscheinen.

2. Zu dem Ernst und der Größe des Jahve Zebaoth stimmt es, wenn gewisse Naturerscheinungen in besonders enge Beziehung zu diesem G. gestellt werden. Das sind bezeichnender Weise solche Erscheinungen, die sich durch schreckliche Verderblichkeit auszeichnen. Von anderen Göttern mag man sagen, daß Blumen unter ihren Füßen sprießen, aber von Jahve heißt es, daß die Berge wie Wachs zerfließen, wenn er in seinen Riesenschritten über sie hinwandelt (Micha 1_3 f). — Die furchtbarste und majestätischste Erscheinung der Natur, den Ausbruch des Vulkans, hat man mit ihm in Beziehung gesetzt; in der imposanten Wolke des Vulkans, die des Nachts vom inneren Feuer erstrahlt, hat man seine Herrlichkeit erkannt (¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes). Das sind Gedanken, die in Israels Urzeit führen; Moses hat Israel gelehrt, in dem Vulkan ¶ Sinai die Erscheinung seines G.es zu sehen. Damit hängt aufs engste zusammen die Offenbarung im Gewitter. Ist doch bekannt, daß Vulkanausbrüche mit großen elektrischen Entladungen zusammen zu sein pflegen. Wenn die Blitze zucken, die Donner wie Drommeten schmettern und sich gewaltiger Regen ergießt, dann spürt das Herz des Frommen die Nähe des G.es; und die älteste Zeit mag von Jahves Kämpfen im Himmel gesprochen haben, in denen er seine feurigen Pfeile schießt, und nach deren Beendigung er seinen riesigen Kriegsbogen, den Regenbogen, in die Wolken stellt (I Mose 9_{13} ff). So kommt es, daß Jahve Feuer und Rauch besonders nahe stehen. — Aber auch andere Erscheinungen der Natur leitet man von ihm ab, wenn sie nur gewaltig und furchtbar sind: der glühende Wüstenwind, vor dem alles Grün verdorrt, ist sein heißer Hauch (Jes 40_7); wenn die Berge beben und zittern, daß alles Menschenwerk in den Staub sinkt und jedes Menschenherz wie wahnsinnig wird vor Angst, dann hat Jahves Hand die Berge berührt; in der unheimlichen Pest, die ihre Opfer im geheimen trifft, geht Jahve mit gezücktem Schwerte durchs Land und tötet, wen er findet. Diese Naturseite Jahves, an Größe und Ernst seiner Stellung als National-G. verwandt, unterscheidet sich doch von ihr dadurch, daß sie sich auch gegen Israel richten kann. So erhält Jahves Bild etwas Furchtbares, Unheimliches, Unberechenbares. Er ist ein zorniger, „heißblütiger" G. (Nah 1_2); lange mag er schweigen, plötzlich fährt er auf und vernichtet den Feind mit einem entsetzlichen Schlage. Gerade diese Furchtbarkeit des G.es aber stimmt den alten Israeliten zugleich zur Begeisterung, wie auch die babylonischen Mythen, auf tieferer Stufe der Religion, ihre Götter preisen, wenn sie schildern, wie sie in namenloser Wut losfahren.

3. Stark sticht es von diesen Prädikaten Jahves ab, wenn er nun andererseits als der G., der das Land mit Fruchtbarkeit segnet, gefeiert wird. Während die Gedanken an den National-

G. aufwachen, so oft Israel eine große nationale Krisis erlebt, und während Jahves Zorn mit Grausen erlebt wird, wo etwa ein Erdbeben Tausende erbarmungslos vertilgt, so ist der Jubel über den G. der Fruchtbarkeit an den heiligen Festen zu Hause. Wenn der Bauer nach glücklich vollbrachter Ernte zu den alten Heiligtümern sich aufmacht, wo der heilige Baum, die Quelle, der Malstein an Jahve erinnert, und wenn dann die Opfer rauchen, dann verherrlichen die Hymnen den G., der das fruchtbare Naß vom Himmel herabgesandt und Brot dem Essenden gegeben hat. So war Jahve der Lebenzeugende: das Geschlechtsglied berührte man, wenn man bei ihm schwur; der Taumel des Geschlechtsgenusses war ihm heilig, und das Bild von der Ehe Jahves mit der Erde, das Hosea später aufgenommen und ins Sittliche gewandt hat, mag ursprünglich wie auch bei anderen Völkern den physischen Sinn gehabt haben, daß der himmlische G. als Mann mit dem Regen, seinem befruchtenden Samen, die Erde schwängert. Es ist ohne weiteres klar, daß dieses Bild Jahves, des G.es der Fruchtbarkeit und des segnenden Regens, das sich so stark von dem im vorhergehenden auseinandergesetzten unterscheidet, anderen Ursprungs sein muß. Es müssen zwei verschiedene G.esbilder sein, die hier zusammengekommen sind. Und diese sehr naheliegende Vermutung wird aus der Geschichte der Religion Israels völlig bestätigt. Das Bild von dem G. Israels und dem furchtbaren Verursacher der Plagen hat Israel aus der Steppe mitgebracht, wenn freilich auch hier im einzelnen Kanaanäisches mit eingewirkt haben mag: so kann der Gewittergott ¶ Hadad das Bild von Jahves Erscheinung im Wetter beeinflußt haben; der Jahve der Fruchtbarkeit aber ist nichts anderes als eine Zusammenfassung der kanaanäischen Lokalnumina, die Israel in Kanaan kennen gelernt und auf Jahve übertragen hat. Begreiflich genug, daß der „Baal" sich bei dieser Uebertragung manche Abstriche hat gefallen lassen müssen: Jahve ist immer mehr gewesen als ein Lokalgott und hat sich niemals ganz an die Kulturstätten binden lassen; und zugleich verständlich ist, daß sich beide Bilder niemals recht vertragen haben; aber erst die Prophetie hat die Züge des Baal aus der Jahvegestalt endgültig entfernt.

4. Alle bisher erörterten Prädikate Jahves haben gemeinsam, daß in ihnen sein Wirken irgendwie beschränkt erscheint: der National-G. hat sein Volk zur Stätte seiner regelmäßigen Wirksamkeit und seines natürlichen Interesses; der Plagen-G. offenbart sich in bestimmten, einzelnen Katastrophen; der G. Kanaans segnet sein Land. Daneben aber gibt es, und ohne Frage schon in den ältesten Ueberlieferungen des Jahvisten, gewisse Züge, nach denen Jahve eine höhere Wirksamkeit zukommt. Die Paradiesesgeschichte, ihrem Tone nach zu dem allerältesten Bestande der Sagen gehörig, setzt voraus, daß er schon der G. der ältesten Menschen gewesen ist. Ein ebenso universeller G.esbegriff in der Sintflut- und Turmbausage: auch da ist Jahve der G. der ganzen Menschheit. Darum erzählt sich der Israelit auch ohne Bedenken, daß Jahve Jakob in fernem Ostlande gesegnet oder Joseph in Aegypten zu hohen Ehren geführt hat. Ist er der Herr der Menschheit, so auch ihr Schöpfer, ja, der Schöpfer der Welt. „Die Sonne hat er an den Himmel gestellt", so preist ihn schon Salomos Tempelweihlied (I Kön 8_{12}); ein alter Mythus, gegenwärtig mit der Paradiesessage verbunden, erzählt naiv, wie er den Menschen, die Tiere und das Weib gebildet hat (I Mose 2_{4}ff). Auf Jahve scheint schon in alter Zeit ein Mythus übertragen gewesen zu sein, wonach er vor der Schöpfung das grimmige Chaostier bezwang und so die Weltherrschaft gewann (¶ Drache, 2). Jahves alles überragende Stellung aber machte man sich deutlich, indem man sich ihn im Himmel thronend dachte, ein Gedanke, der ja von dem G. des Gewitters und des Regens nicht gar so weit abliegt. Schon in der Turmbauerzählung heißt es, daß Jahve vom Himmel herabfuhr, um das Werk der Menschen zu betrachten; „von Jahve her" heißt ebenso wie ek Diós, d. h. von Zeus, „vom Himmel" (I Mose 19_{24}), und das Gesicht des alten Propheten Micha, Sohn Jimlas, zeigt ihn, thronend, vom „Heere des Himmels" umgeben (I Kön 22_{19}) (¶ Welt-, Natur- und Tierbetrachtung im AT). — Auch diese universalistischen Gedanken von Jahve müssen einen besonderen Ursprung haben. Nun sind diejenigen Sagen und Mythen, in denen solche Gedanken ihren eigentlichen Sitz haben, deutlich fremden Ursprungs; das gilt für die Paradieses-, Sintflut-, Turmbauerzählung und besonders deutlich für den Chaosmythus (¶ Sagen und Legenden Israels ¶ Mythen und Mythologie in Israel ¶ Drache). Nach Kanaan selber, wo sie Israel vorgefunden haben, waren sie von Osten, besonders aus Babylonien, gekommen. Demnach dürfen wir, wenn auch mit einer gewissen Zurückhaltung, annehmen, daß diese Züge der Jahvefigur durch Uebertragung von Zügen der großen Himmelsgötter der östlichen Kulturvölker, besonders der Babylonier entstanden sind. Große Bedeutung für die praktische Frömmigkeit haben diese mehr universalistischen Gedanken freilich in der alten Zeit nicht besessen, wenn sie auch — wie der Weihespruch Salomos bezeugt, die Begeisterung erweckten und in den Hymnen wieder erklangen (vgl. z. B. Pslm 19 $_{2-7}$ 29); viel größere Bedeutung für die Praxis hatte doch, was die Religion über Jahve als G. des Volkes und Landes zu sagen wußte. Nun möge man sich auch den G.esbegriff, schon der ältesten Zeit, nicht als zu niedrig vorstellen; schon zu Mosis Zeit ist Jahve nicht etwa an Gewitter und Vulkan gebunden; das „Meerlied" (II Mose 15_{1}) feiert ihn als einen G., der die Natur, das Meer, gegen die Mächte der Kultur, gegen Rosse und Wagen aufbietet, und die ¶ Lade, auf der er unsichtbar thront, stellt vielleicht gar seinen himmlischen Kerubensitz dar. Und wie hätte auch der G. Israels den Wettstreit mit den großen Göttern der Kultur, mit denen sein Volk in Berührung kam, siegreich bestehen können, wenn nicht auch das Höchste, was die Heiden von ihren Göttern zu sagen wußten, sich ungezwungen in dies Bild hätte einfügen lassen! Sicher ist jedenfalls dies, daß Israels Religion von jeher einen starken Drang besessen hat, Jahve allein zu verehren: Stimmungen, die besonders in ¶ Elias verkörpert sind, die vielleicht oft zurücktreten konnten, ohne die aber Israel niemals das unterworfene Volk Kanaan und seinen G. aufgesogen hätte. Also auch das gehört zu dem Bilde des rechten, alten Jahve: er ist ein leidenschaftlich-eifersüchtiger G. und duldet keinen Nebenbuhler. Wie aber hätte Israel ihn so auffassen können, wenn es ihn nicht zugleich für den mäch-

tigsten der Götter, für den einzig in Betracht kommenden G. gehalten hätte? — Hinzuzufügen ist noch, daß die Sternreligion, die in Babylonien, namentlich in späterer Zeit, so große Rolle spielt, auf die Gestalt Jahves nur in sehr wenigen Zügen eingewirkt hat: Israel hat, so weit wir aus seinen Schriften sehen, wenig Sternkunde betrieben; doch mag man etwa Worte wie „Jahve lasse sein Angesicht erstrahlen" u. a. aus ursprünglicher Sonnenreligion ableiten. Eine Schranke freilich hat der Jahvebegriff, obwohl sie nicht als solche gefühlt wurde: in die Unterwelt, die Stätte der Toten, wirkt dieser G. nicht; er herrscht nur im Lande der Lebendigen.

5. Wie die antiken Götter überhaupt, so wird auch Jahve nicht als körperloser Geist vorgestellt. Das wäre ein Gedanke, der auch dem alten Israeliten ganz unerschwinglich gewesen wäre. So redet auch der Hebräer ganz ungescheut von der göttlichen „Gestalt" (demuth I Mose 1 $_{26}$), nach deren Bilde der Mensch geschaffen ist, und er ist überzeugt, daß Jahve gesehen werden könne, wenn er sich freilich auch nur in seltenen Ausnahmefällen von besonders Begnadeten schauen läßt. Solche göttliche Wesen tragen freilich nicht den schweren, an die Erde gebundenen Körper der Menschen, sondern ihr Körper ist frei und leicht, etwa wie die Luft oder das Feuer, an Glanz einem Edelstein vergleichbar. Abgebildet hat die hebräische Antike ihren G. im allgemeinen nicht: die uralte Lade stellt die tragenden Wesen der Keruben, aber nicht Jahve selber dar. Nur Symbole, wie etwa die Stiere mögen ihn veranschaulichen; aber auch das ist fremder Religion entnommen (¶ Götzendienst) und wird von Anfang an unter den altväterischen Kreisen Anstoß erregt haben. Diese Abbildungsscheu entstammt nicht sowohl einem „geistigen" G.esbegriff, den es erst seit der griechischen Philosophie gibt, sondern einem gewaltigen Respekt vor dem G.: „wem wollt ihr G. vergleichen?" (Jes 40 $_{18}$) und in der alten Zeit zugleich einer Abneigung von der Vermischung der Religion mit der Kultur. — Hat man also auch den G. nicht abgebildet, so hat man sich ihn doch in Gedanken um so realistischer vorgestellt. Daher die für unser Gefühl auffallenden, sehr starken ¶ Anthropomorphismen und die Anthropopathismen, d. h. die Aussagen, die Jahve menschliche Gestalt und menschliche Leidenschaften zuschreiben: seine Nase schnaubt, sein Auge sieht, sein Herz merkt, sein Arm schlägt; Jahve vergißt, zürnt und wird wütend, er läßt sich bereden und es freut ihn, er berät sich mit seinen Dienern, und gelegentlich gar: Jahve, warum schläfst du? Alles dies stört den Respekt durchaus nicht, weil man nicht auf den Gedanken kommt, daß es anders sein könnte. Denn die Antike Israels kennt die „absoluten" Eigenschaften G.es nicht, da sie eine realistische Vorstellung von seiner Person aufheben würden: er ist nicht (im philosophischen Sinne) „allgegenwärtig": sondern er ist überall da, wo der Glaube sein Wirken begehrt, wenn er sich auch erst dahin begeben muß; die Turmbauerzählung setzt voraus, daß er gewöhnlich im Himmel ist und auf die Erde herabkommt, wenn er dort etwas zu tun hat (I Mose 11 $_{5.7}$). So ist Jahve auch nicht (im philosophischen Sinne) „ewig"; nur daß es der Glaube gar nicht fassen könnte, daß er je einen Anfang genommen hat oder ein Ende nehmen würde. Diese Vermenschlichung Jahves ist in der Antike um so weniger aufgefallen, als dergleichen in den übrigen Religionen ganz geläufig war, ja darin noch viel stärker hervortritt. Denn im Verhältnis zu den Aussagen, die sonst im Orient über Götter geläufig sind, hat Israel von Jahve stets mit großer Zurückhaltung gesprochen. Besonders aber hat Israel von jeher eine starke Abneigung gegen eine allzukrasse Mythologie besessen. Zwar das mythologische Denken, das gewisse Begebenheiten der Natur personifiziert oder in unmittelbare Beziehung zu den Personen der Götter setzt, hat, wie das Obige beweist, in alter Zeit auch in Israel seine Stelle gehabt. Niemals aber hat man Jahve mit einer Naturerscheinung gleichgesetzt; Jahve ist nicht das Erdbeben, der Vulkan, die Pest, sondern er steht darüber und wirkt darin; ja, schon die alte Eliasgeschichte trennt ihn von dem leidenschaftlich bewegten Element und sucht ihn, in erhabener Ruhe dahinter stehend (II Kön 19 $_{11}$ f). Und man hat sich gescheut, Geschichten von Jahve zu erzählen, die ihn allzusehr in menschenartige Beziehungen verflechten würden. Jahve hat weder Weib noch Kind, ist nicht gezeugt und zeugt nicht; auch die Könige sind nur seine angenommenen Söhne. Eine eigene Jahve-Mythologie, so scheint es, hat es niemals gegeben. Gelegentlich hat man fremde Mythen auf ihn übertragen, wie besonders den Chaosmythus, aber da ist Jahve der gewaltige Ueberwinder im Streit. Ein besonderes Wunderwerk aber hat Israel, offenbar schon in alter Zeit, geleistet, indem es die übernommenen östlichen Stoffe der Urgeschichte des allzustarken Mythischen entkleidet und nach seiner ernsten, hoheitsvollen Jahvefigur umgeformt hat: ein Denkmal des monotheistischen und antimythologischen G.esgedankens der alten Zeit.

6. Diese Skizze zeigt, was wir im Anfang festgestellt hatten, wie mannigfaltige Züge in der Jahvegestalt der alten Religion zusammengekommen sind. Manches in dieser Figur, besonders das übernommene Kanaanäische, steht noch auf niederer Stufe: noch ist der G., wenigstens zu einem großen Teil seines Wesens, an Volk und Land gebunden; noch hat man kein Arg, auch das Böse, wenn es nur groß und gewaltig ist, auf ihn unmittelbar zurückzuführen. Aber schon sind die sittlichen Gedanken mit dieser Gestalt verbunden und schon gilt er als Herr der Welt und Machthaber über die Menschheit: die Propheten konnten an längst Bekanntes anknüpfen, wenn sie diese Prädikate heraushoben. Besonders aber vermag es diese Gestalt in ihrer majestätischen Hoheit und Würde, einen Sturm der Begeisterung, ja der Leidenschaft zu entfesseln. Was Jahve später geworden ist, ward er durch diesen Enthusiasmus.

III. 1. Die Propheten, d. h. die großen Unheilspropheten wie ¶ Amos, ¶ Hosea, ¶ Jesaias, ¶ Jeremias, ¶ Ezechiel sind nicht mit einem neuen Gottesbegriff aufgetreten; vielmehr wollen sie den alten G. verkündigen, von dem die Gegenwart schändlich abgefallen sei. Und sicherlich haben sie mit dieser Beurteilung Recht, wenigstens ein gewisses Recht. Sind doch schon die Personen dieser zornigen, finsteren Heroen echte Kinder des Mose und des Elias. Und ihr Jahve in der Fülle seiner Macht und mit dem Ernste seiner Forderungen ist dem „Jahve Zebaoth" der alten Zeit aufs nächste ver-

wandt: nicht ohne Grund haben sie diesen Namen besonders geliebt. Dieser Jahve der Propheten aber steht in schroffem Gegensatz zu dem Jahve-Baal der Zeitgenossen, dem die schwelgerischen Jubelfeste mit ihrem Fressen, Saufen und Huren galten. Freilich ist auch dieses deutlich, daß der G.esbegriff der Propheten, so wenig sie sich auch dessen bewußt waren, ein Neues in der israelitischen Religionsgeschichte darstellt. Wir werden daher, um beiden Seiten gerecht zu werden, zu dem Urteil gezwungen, daß die höheren, ernsteren Gedanken von Jahve in der alten Zeit immer wieder durch G.esmänner vertreten worden sind — eine Anschauung, die ja in unseren Quellen selbst nahegelegt wird — und bei den schriftstellerischen Propheten in erneuter und erhöhter Gestalt auftreten.

2. Will man den G.esbegriff der Propheten erfassen, so wird man zunächst den Ton zu suchen haben, in dem sie von Jahve sprechen. Sie reden von ihrem G. in überwallender Begeisterung. Er allein — so verkünden sie — soll hoch und herrlich sein in der Welt. Jauchzend begrüßen sie den Tag, da er sich zeigen wird in seiner wahren Größe, wenn er kommt in Sturm und Wetter und Feuersflamme, wenn er alle Mächte der Welt bricht und die Völker ihm zu Füßen fallen. Seinen Plänen kann nichts widerstehen; ist doch selbst die Sünde des eigenen Volkes mit eingeschlossen in seine Gedanken. Und er hat gewaltige Gedanken, einen alle Völker und ferne Zeiten überspannenden ungeheuren „Rat". — Neben der Begeisterung stehen bei ihnen die Stimmungen der Ehrfurcht und der Scheu. Es ist der Gottesschauder, die Gottesangst der alten Zeit, die hier wiederkehren. Die Propheten malen das Entsetzen der Menschen jenes Tages, da die Sterblichen es lernen werden, den schaurigen G. zu fürchten. Denn furchtbar ist dieser G., wenn man ihn reizt; schreckliches Verderben trifft den Frevler, der ihm in die Augen zu trotzen wagt. Aber diese Stimmungen der alten Zeit sind bei ihnen sittlich vertieft: heilig ist Jahve, d. h. unverletzlich, schaurig, gegen den Frevel jäh zufahrend, aber unverletzlich in seiner sittlichen Hoheit, unerbittlich, Forderungen zu stellen, und schaurig, wenn man seine sittlichen Forderungen übertritt. — Daneben aber stehen auch bei ihnen die völlige Hingebung und der Glauben. Das falsche leichtfertige Vertrauen des Sünders haben sie bitter bekämpft; aber wohl kennen sie selber das Vertrauen der reinen Seele, die in allen Nöten an ihn sich klammert. Denn dieser G. schützt gewaltig, die ihm anhangen; er ist ein fester Fels, ein starker Strom, über den kein feindliches Schiff fährt. Ihm darf man vertrauen, daß er die Sache des Guten doch endlich zum Siege führt, und daß er sein Volk und die Welt am letzten Ende nicht dem Bösen und dem Uebel überlassen wird. Mit uns ist G., Immanuel. — Der Gewalt der prophetischen Ueberzeugung, dem Widerstande, den sie bei ihren Zeitgenossen finden und ihrem starken und deutlichen Bewußtsein von ihrer inneren Einsamkeit entspricht es, daß sie es lieben, das Paradoxe in Jahve zu betonen, dessen Tun sonderbar und übersonderbar ist. — Verstehen muß man den G.esbegriff der Propheten zugleich im Zusammenhange mit den Welteereignissen jener Zeit: Israel, das bis dahin relativ fern von dem Getriebe der Weltpolitik gelebt hatte, ward jetzt, mochte es wollen oder nicht, in den Strudel der großen Ereignisse gerissen. In diesen Kämpfen einer ganzen Welt konnte es dem frommen Gemüt nicht mehr genügen, Jahve wesentlich auf Israel und Kanaan beschränkt zu denken. Damals galt es für Jahve, alles oder nichts zu sein. War er nur Israels G., so war er den großen Göttern der Weltmächte gegenüber nichts; ließ er sich aber das Regiment über Israel nicht aus den Händen winden, dann mußte er der Herr der Welt sein. Das war die größte Krisis, die Israels Religion jemals erlebt hat. Und jetzt wurden die universalistischen Züge des G.esbegriffs, die längst vorhanden waren, aber wie im Winkel gestanden hatten, die Rettung der Religion. So haben die Zeitereignisse mit dazu getrieben, den Satz, daß Jahve der Herr der Völkerwelt sei, zum ersten Wort in diesem G.esbegriff zu erheben. Ein staunenswertes Schauspiel: als Israel, Jahves Volk, unterging, ward Jahve selber der Gebieter der Völker, der Schöpfer der Welt.

3. Damit sind die wichtigsten Bestimmungen über den G.esbegriff der Propheten gegeben. Jahve ist ein sittlicher G., der die sozialen Forderungen von den Menschen verlangt und unter allen Umständen durchsetzt. Bei ihrem Kampfe für diesen G. fanden die Propheten ihren entschiedensten Gegner in dem G.esdienst, der bis dahin als besonders heilig, ja als das eigentlich Heilige gegolten hatte. Mit furchtbarer Heftigkeit haben sie sich auf diesen Feind geworfen, alles Unsittliche im Kultus, die Prostitution, das Fressen und Saufen, aber nicht nur dieses leidenschaftlich bekämpft, alle Heiligtümer in den Staub geworfen, die Zeremonien als „eingelernte Menschensatzungen" gering geachtet. Ihr G. ist nicht der G. der Feste und Heiligtümer, sondern der G., der das Recht will. Die sittlichen Forderungen, die längst mit dem G.esgedanken gegeben, aber durch das Kultische gehemmt waren, haben sie mit Wucht als die ewigen und wahren Gebote hingestellt. Zugleich aber ist ihr Jahve ein G., der die volle Hingabe des Menschen für sich in Anspruch nimmt. Ihm soll man vertrauen und keiner Gewalt Himmels und der Erden außer ihm. Auch die Politik der Propheten ist von diesem Grundgedanken abhängig.

4. Eine weitere Reihe von Aussagen der Propheten handelt über Jahves Macht. Hier ist ihnen kein Wort zu hoch; es gibt nichts in aller Welt, Sichtbares oder Unsichtbares, was sie ihm nicht zu Füßen legten. Die Weltstaaten selbst, das grausige Assur, die verderblichen Chaldäer, die Israels Staaten vernichten, was sind sie vor Jahve? nichts als die Werkzeuge seiner Taten! Cyrus, dem eine Welt zu Füßen fällt, Jahves Diener und Freund ist er, dem der G. so viel gelingen läßt. Jeden Gedanken, daß irgend ein Feindliches Jahve dauernd den Weg hemmen könnte, lehnen sie entschieden, ja mit Hohn ab. Denn die einzige Macht in der Welt, dem alles Vertrauen, alle Ehrfurcht zukommt, ist Jahve allein! — Und wie die Völker, so ihre Götter. Als Babels Götter im Exil über Jahve, äußerlich betrachtet, gesiegt zu haben schienen, gerade da hat ¶ Deuterojesaia seinen vernichtenden Spott über sie ergossen. So dürfen wir uns den G. der Propheten denken, noch nicht oder nicht sowohl in ruhigem, sicherem Besitze der Weltherrschaft,

sondern wie er sich hoch aufrichtet und nach der Krone der Welt greift, die ihm gebührt. Das ist der Monotheismus der Propheten, hervorgegangen nicht aus tiefem Nachdenken, sondern aus begeistertem Schauen und gewaltigem Wollen. Darum ist dieser Jahve auch keine blasse, unlebendige Abstraktion, ein Wesen, nur für Denker zu erfassen, sondern er bleibt die realistisch-vorgestellte, charaktervolle Persönlichkeit, die er gewesen ist; weshalb sich auch die Propheten und gerade sie in starken Anthropomorphismen ohne jede Scheu bewegen (¶ Monotheismus und Polytheismus im AT). Auch mythologischer Formen haben sie sich und nicht selten bedient; aber alle Naturvergötterung liegt tief unter ihnen: ihr G. herrscht über die Welt und ist viel zu groß, als daß man ihm eine Naturerscheinung, und sei es die größte, gleichsetzen könnte. — Nun steht freilich auch bei den Propheten etwas im Hintergrunde, was wir „Aufklärung" nennen würden. Die bis dahin gültigen Symbole erscheinen ihnen lächerlich geringfügig gegenüber dem gewaltigen G. Mit Verachtung schauen sie, besonders ¶ Deuterojesaia, herab auf den elenden Bilderdienst der Heiden. Aber dergleichen Gedanken gehen bei ihnen weit weniger aus ruhigem, verständigen Nachdenken hervor, als aus der Begeisterung und der Ehrfurcht. Einen im eigentlichen Sinne „geistigen" G.esbegriff haben die Propheten nicht besessen; aber sie haben ihm vorgearbeitet.

5. Nur eine Verbindung hat Jahve auch bei den Propheten behalten, nämlich diejenige zu Israel und zu Zion. Zwar haben sie in ihren furchtbarsten Reden diese Beziehung gelockert: ihr Jahve ist ihnen mehr als ein National-G.; seine sittlichen Forderungen stehen ihm höher als sein Volk; und manchmal können sie so reden, als ob Jahve sein Heiligtum Zion und seine Gemeinde überhaupt verwerfen wolle. Aber schließlich kann sich ihr G. doch nicht dazu verstehen, Volk und Zion preiszugeben. Dazu war der Patriotismus, den sie so oft mit Füßen getreten haben, dennoch in ihnen selber zu stark. So hoffen sie auf eine Zukunft, wo Jahve Israel und Zion wieder annimmt. Hier also ist die Schranke des prophetischen G.esbegriffs.

6. Das letzte Wort über den G.esbegriff hat ¶ Deuterojesaia ausgesprochen, indem er, einen längst bekannten Gedanken hervorziehend, Jahve mit erhabenem Pathos als den Schöpfergott preist. Der Monotheismus der Propheten war bisher entstanden auf Grund geschichtlicher Situationen und geschichtlicher Betrachtungen: Jahve ist der einzige G. in den großen Krisen der Völker, im Tode und der Auferstehung Israels. In Deuterojesaia aber tritt die Naturbetrachtung, wie sie in den Hymnen üblich war, neben und in die Geschichtsbetrachtung ein: Jahve, der Herr der Völker, ist zugleich der Schöpfer aller Kreaturen. Und einen gewaltigen Eindruck mußte die Verbindung dieser beiden Gedanken machen; der Gedanke an die Schöpfung mußte den Glauben der Gegenwart mächtig stützen: der G., der die Welt geschaffen hat, hat Recht und Macht, sie zu lenken. Ich glaube an G., Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde. — Und damit ist der andere Gedanke befestigt, dem die Prophetie schon lange zustrebte: ist er der G. aller Welt, so muß ihm auch früher oder später die ganze Welt zu Füßen fallen. Die Heiden müssen sich ihm zuwenden, daß er der G. auch der Völker werde. Eine letzte Aussicht des begeisterten Schauers! Der Schluß der großen Taten Jahves in der Welt! Auch dieser ¶ Universalismus ist entsprungen aus dem Enthusiasmus: die Religion Jahves reckt ihre Schwingen, um den Siegesflug anzutreten über die Völker. Die Weltgeschichte aber hat diese Weissagung erfüllt und wird sie weiter erfüllen.

7. Welche Schätze in dem prophetischen G.esbegriff gegeben waren, und welche Fülle von mannigfaltigen Anwendungen die prophetischen Grundgedanken zuließen, zeigt sich besonders bei den prophetischen Epigonen. Die Propheten und ihre Schüler haben — noch vor dem Untergang des Staates — eine ganze Reihe von anderen Literaturgattungen aufgenommen und mit ihrem Geiste erfüllt; und diese, so prophetisch gewordenen Gattungen haben Jahrhunderte lang geblüht. Die prophetische Geschichtsbetrachtung stellt das Leben Jahves mit Israel in der Vergangenheit dar: wie er Israel, das er von Urzeit erwählt hat, durch alle Zeiten leitet, wie er als strenger Vergelter es straft, wo es not tut, und sich doch immer wieder seiner erbarmt, wenn es sich reuig zu ihm wendet. Zugleich aber hat der unerhörte Subjektivismus der Propheten und der durch sie erweckte religiöse Parteikampf den Einzelnen auf den Plan gerufen. Eine neue Frömmigkeit des ¶ Individualismus entsteht: die ¶ Psalmen zeigen uns den G., der nicht nur Israels feste Burg ist und Jerusalem bauen wird zu seiner Zeit, sondern der zugleich als treuer Hort des einzelnen Frommen seine Seele beschirmt in allen Nöten und sie nicht dem Hades lassen wird, und der nicht Opfer und Gaben begehrt, aber ein Danklied, aus freudigem Herzen gesungen, liebt. Und neben den Psalmisten die Weisen, die in den Sprüchen Jahve als den Ordner des Menschengeschickes darstellen: seine gerechte Vergeltung lohnt den Guten und straft die Bösen, so daß es klug ist, seine Gebote zu halten; denn Jahves Furcht ist der Weisheit Anfang (¶ Weisheitsdichtung). Eine besondere Stellung nimmt Hiob ein (¶ Hiobbuch), der um ebendiesen Vergeltungsgedanken mit Gott selbst gewaltig ringt und sich schließlich doch bescheiden muß, daß zwar Jahves Walten unter den Menschenkindern geheimnisvoll bleibt, daß aber Jahve, der Schöpfer und Erhalter der Welt, zu majestätisch ist, als daß menschlicher Tadel ihn treffen könnte. Und auch priesterlicher Geist hat sich mit dem prophetischen verbunden: die prophetische Gesetzgebung versucht im Deuteronomium eine Reformation des G.esdienstes, indem sie das Abergläubische abstreift und, soweit möglich, soziale Gedanken einträgt (¶ Josias Gesetzgebung). Gerade diese prophetischen Epigonen sind es, die den G.esbegriff der Propheten in allerlei Umwandlungen der folgenden Jahrhunderten vermittelt haben.

IV. 1. Ein neues Zeitalter, auch für den G.esbegriff beginnt mit der Katastrophe Judas 586, nur daß man sich den Abschnitt, den das Exil macht, nicht — wie es gelegentlich wohl geschehen ist — zu mechanisch als einen Bruch in der ganzen Entwicklung vorstelle und ohne

weiteres alles nach Vor- und Nachexilisch einteile. Das ¶Exil bedeutete für die Religion zunächst eine ungeheure Erschütterung. Aber dieser Glaube konnte nicht untergehen. In Babylonien, nicht anders — wie wir jetzt wissen — in Aegypten und später, als das persische Weltreich die Rückwanderung erlaubte, in Jerusalem bildete sich eine neue Gemeinde der Jahvetreuen, unter denen die Priester die Führung übernahmen. Das entscheidende Ereignis der ganzen Periode ist dann die Konstitution der Gemeinde von Jerusalem durch die priesterliche Gesetzgebung des ¶Esra (II). Als religiöse Gemeinde hat von da an das Judentum alle Stürme der folgenden Zeiten überstanden. Wir haben zu fragen, wie sich der G.esbegriff in dieser neuen Periode darstellt. Es ist für eine solche Epigonenzeit charakteristisch, daß auch die älteren Gedanken in ihr noch lange Zeit mitwirken. In dieser Skizze aber werden wir nur die dem Zeitalter eigentümlichen Gedanken darzustellen haben.

2. Die Katastrophe Judas und das Exil war der entscheidende Sieg des G.es der Propheten über den volkstümlichen G., mit dem sie so lange gerungen hatten. Der Jahve der vielen Heiligtümer, der schon durch die Gesetzgebung des Deuteronomiums stark erschüttert war, erhielt jetzt den Todesstoß. Jahve mußte mehr sein als der Gott des Landes, aus dem sie vertrieben waren, des Staates, dessen Untergang sie erlebt hatten, ja auch des Volkstums, dessen Sitte und Brauch in fremdem Lande zusammenbrach, wenn er den Exilierten noch etwas sein sollte. Der Jahve der Propheten aber ward in dem großen Elend nicht geringer: hatte er doch dies alles durch den Mund der Propheten Jahrhunderte vorher vorausgesagt. Darum konnte sich jetzt um die Propheten ein neues Juda scharen. Kein Wunder also, daß der prophetische G.esbegriff jetzt durchdringt. Ihr Monotheismus und ihr Abscheu gegen die Mythologie bestimmt von jetzt an das Judentum; das erste Wort der jüdischen Religion wird, je länger je deutlicher, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat. Die Predigt der Propheten vom Zorne G.es findet unter den Zerschlagenen und Zerbrochenen den Glauben, den Israel, als es noch im Glücke war, ihnen versagt hatte. Und ihre Weissagungen von Israels einstiger Verklärung und Jahves künftiger Herrschaft über alle Welt wird Trost und Halt aller Frommen. Das spätere Judentum hat, wohl unter dem Einfluß der persischen Religion, diesen Hoffnungen dann noch den Glauben an ein allgemeines Weltgericht und die Auferstehung der Toten hinzugefügt. Die jüdische ¶Apokalyptik (I) predigt diesen Glauben und verkündet einen G., der nach seinem ewigen Ratschluß die Zeiten ordnet, die Reiche hebt und stürzt und, wenn die Zeit gekommen ist, sein eigenes Reich herbeiführt. So ist der G. des Judentums der Schöpfer und der Richter der Welt.

3. Mit dem prophetischen Geist mischt sich, je länger je mehr, der priesterliche. Priester schmieden um die Auseinanderfallenden wie ein ehernes Band das Gesetz. Priesterlicher Geist aber schaut den G. anders als der Prophet. Im ¶Priesterkodex ist Jahve der G., der aus göttlicher Souveränität ein System festbestimmter Satzungen Israel auferlegt; solchem G. kann nicht freudige Begeisterung antworten, sondern nur demütiger Knechtsdienst des Menschen, der nicht fragt „warum“, sondern gehorcht. Und welche, ganz unprophetische Schätzung der Handlungen des G.esdienstes: hat doch, so darf man sagen, nach dem Priesterkodex G. die Welt geschaffen, damit im Tempel von Jerusalem die gesetzmäßigen Opfer geschehen!

4. Besonders aber ist der G.esbegriff des Judentums dadurch bestimmt, daß es selber kein natürlich gewachsenes Volk mit frischem, derbem, naivem Eigenleben mehr ist, sondern eine bewußt gewollte, künstliche Stiftung der Menschen. So ist auch der G.esbegriff in Gefahr, das wunderbar Lebendige, Naive, aber den Enthusiasmus Weckende des alten Jahve zu verlieren; an die Stelle tritt, vielleicht unter dem Einfluß der außerjüdischen Figur eines himmlischen Gott-Königs, eine unendlich erhabene, aber feierlich-starre Gestalt. Im fernem Himmel, im Himmel aller Himmel ist G.es Thron. Die Anthropomorphismen hören auf. Er wandelt nicht mehr wie in alter Zeit unter den Sterblichen, sondern er entsendet nur noch seine Boten zur Erde nieder. Alle Mythologie ist jetzt aus dem G.esbegriff verschwunden; der Supernaturalismus hat sich durchgesetzt. Besonders hat die Theologie des hellenistischen Judentums, zugleich unter dem Einfluß griechischer Philosophie, die Anthropomorphismen des AT durch ¶allegorische Auslegung hinweggeschafft und einen geistigeren, freilich zugleich abstrakt-blassen Gottesbegriff an die Stelle des einst so konkreten und lebendigen Jahve des AT gesetzt. — Aber das Menschenherz läßt sich doch die Nähe und die Poesie der G.heit nicht nehmen. Darum fabuliert man jetzt um so lieber von allerlei Mittelwesen, von den Engeln und Geistern, oder reflektiert über die „Weisheit“, „das Wort“ und andere ¶Hypostasen: kein Zweifel, daß in diesen, mehr oder weniger mythologischen Figuren der im Prinzip überwundene, aber aus der Fremde immer wieder, besonders in die Masse einströmende Polytheismus einwirkt, wie auch der Dualismus, der die persische Religion beherrscht, in der höchst einflußreichen Lehre vom Satan den jüdischen Monotheismus durchdringt und zugleich der uralte und niemals ganz ausgerottete Glauben an schädliche Dämonen das spätere Judentum stark beeinflußt. — Die lebendige Offenbarung verstummt; die religiöse Produktion hört auf; auch die Prophetie siecht langsam hin; jetzt liest der Fromme G.es Willen im Kanon, in der Bibel, die der Schriftgelehrte erklärt. Schließlich hört selbst der Jahvename auf; man empfindet, daß mit solchem Eigennamen der Polytheismus gegeben ist, und man gewöhnt sich, allerlei Appellative dafür zu gebrauchen: „G.“, der „Höchste“, „der G. des Himmels“ — dies besonders den Persern zu Liebe —, der Himmel, der Allmächtige, und namentlich „der Herr“. Das spätere Judentum hat sogar den alten Namen seines G.es vergessen. — Unveräußerlich bleibt im G.esbegriff G.es nahe Beziehung zu Israel; aber auch dieser Gedanke verliert jetzt seine ursprüngliche Naivität. Hochmut und Eitelkeit einer unterdrückten Nation tun sich groß mit dem Anspruch, daß sie allein den wahren G. besitzen, und schauen auf die „Heiden“ und ihre „Götzen“ mit Verachtung herab. — Aber unter der Decke

dieses G.esbegriffes bestand doch der alte der Propheten weiter. Die Psalmendichtung, die gerade in diesem Zeitalter eifrig fortgesetzt wurde und noch in den „Psalmen Salomos" weiter besteht, bezeugt es uns, daß die lebendigeren und höheren Gedanken damals nur zurückgestellt, nicht erstorben waren. Und in den Ideen vom Weltgericht und von der Auferstehung besaß das Judentum Gedanken von größter Fruchtbarkeit für das persönliche Leben der Frommen. Die Zeit sollte kommen, wo eine neue, höhere Prophetie entstand, welche die alte eben durch den Besitz dieser apokalyptischen Ideen überbot. — ¶ Volksreligion Israels ¶ Propheten ¶ Judentum, woselbst Literatur. **Gunkel.**

Gott: II. Gottesbegriff des Urchristentums.

1. Der Gott Jesu; — 2. Gott bei Paulus; — 3. bei Johannes; — 4. in der Missionspredigt und im Gottesdienst — 5. Christus Gott.

1. Die neue Weise des Christentums, G. zu verehren und ihm zu dienen, hat sich im engen Anschluß an die Frömmigkeit des AT entfaltet, ja von Haus aus wollte es nur diese recht zur Geltung bringen. Jesus will ausdrücklich (Mrk 12 $_{26}$) den Glauben an den G. Abrahams, Isaaks und Jakobs in seinem Volke lebendig machen: seine höchste, ja einzige Forderung, G. mit aller Kraft zu lieben, findet er in dem „Höre Israel" V Mose 6 $_{4}$ f, dem Bekenntnisspruch seines Volkes (Mrk 12 $_{29}$ f). Dieser G., so groß er ist, hat doch seine irdische Residenz in Jerusalem (Mtth 5 $_{35}$); sein Tempel soll das Bethaus aller Völker sein (Mrk 11 $_{17}$). Aber eben damit ist in der Nachfolge der Propheten Jes 56 $_{7}$ Jer 7 $_{11}$ die Weltbedeutung des G.es Israels anerkannt. Er ist ja doch der einzige G., der Himmel ist sein Thron, die Erde seiner Füße Schemel (Mtth 5 $_{35}$ vergl. Mtth 11 $_{25}$ Luk 10 $_{21}$). Und ein lebendiger G., der einzig, wahrhaft gütige Mrk 10 $_{18}$: er kleidet die Lilien herrlich, er nährt die Vögel, er gibt auch den Menschen Leben, Nahrung und Kleidung (Mtth 6 $_{25-30}$ Luk 12 $_{22-28}$ Mtth 6 $_{32.\ 11}$ Luk 12 $_{30}$ 11 $_{3}$). Ihm ist nichts verborgen (Mtth 6 $_{4.\ 6.\ 18}$) und nichts unmöglich; in der Natur, im Menschengeschick und im Menschenherzen tut er Wunder nach seinem Wohlgefallen (Mrk 11 $_{23}$ Mtth 17 $_{20}$ Luk 17 $_{6}$ Mrk 14 $_{36}$ 10 $_{27}$) — es gibt keine Naturordnung, keinen Menschenwillen, die ihm entgegenstünden. In seiner Hand liegt auch des Menschen ewiges Geschick; er kann ihn selig machen (Mrk 10 $_{27}$) und verderben (Mtth 10 $_{28}$ Luk 12 $_{5}$). Zu wem sich G. bekennt, den wird er auch aus dem Tode erwecken (Mrk 12 $_{26}$ f). Wie er aber auch waltet, ob man ihn versteht oder nicht, immer bleibt sein Name heilig Mtth 6 $_{9}$ Luk 11 $_{2}$, sein Wille recht Mrk 14 $_{36}$. So stammen auch alle heilsamen Ordnungen, darauf gesundes Menschenleben sich aufbaut, von ihm: die eine unauflösliche Ehe, die Pietät gegen Eltern Mrk 10 $_{5-9}$ 7 $_{9-13}$, die Sabbatruhe Mrk 2 $_{27}$; in diesem Sinne ist ihm das ganze Gesetz Mosis G.es Gesetz. Als Hüter solch heilsamer Ordnung wird G. auch zum gerechten Richter. Wer das Gesetz hält, dem verleiht er ewiges Leben Mrk 10 $_{17.\ 19}$. Jede fromme Tat, auch die verborgene, belohnt er dereinst vor aller Welt Mtth 6 $_{4}$ u. ö; böse Lust und böse Tat verurteilt er zur ewigen Feuerhölle Mtth 5 $_{29}$ f 10 $_{28}$ Luk 12 $_{5}$. Die volle und einzigartige G.eserkenntnis, deren Jesus sich freudig und dankbar rühmt Mtth 11 $_{25-27}$ Luk 10 $_{21}$ f, besteht zunächst in der innerlichst empfundenen Ueberzeugung, daß G., der gerechte und gütige, der rechte Vater seiner Menschenkinder sei. Vater im Himmel nannten schon jüdische Beter ihren G.; bei Jesus wird dies sein eigentlicher Name und sein Wesen. Nach Jesu Gefühl sollte es dem Menschen selbstverständlich sein, daß G. dem Bittenden gute Gaben lieber und gewisser spendet als irdische Väter ihren Kindern; es ist Kleinglaube, in seiner Hut sich noch zu fürchten oder zu sorgen Mtth 7 $_{11}$ 6 $_{26-30}$ Luk 11 $_{13}$ 12 $_{24-28}$ Mrk 4 $_{40}$. G. weiß und bedenkt, was jeder Mensch bedarf Mtth 6 $_{32}$ Luk 12 $_{30}$ — dennoch entspricht den lebendigen Verhältnissen zwischen G. und seinen Kindern ein ehrfurchtsvolles, schlichtes und vertrauensvolles Beten um alle geistigen Güter wie um die leibliche Notdurft Mtth 6 $_{5-8.\ 9-15}$ Luk 11 $_{2-4}$. Die befreiende Wirkung solcher Stimmung G. gegenüber zeigt sich vor allem in der schon angedeuteten Weise, wie Jesus das Gesetz G.es auffaßt und auslegt: ist G.es Wille überall Vaterliebe, so muß überall Liebe des Gesetzes Sinn sein; jede andere Auslegung bürdet den Menschen unerträgliche Lasten auf. In der Wegschaffung solchen Ballastes, wie ihn die raffinierte Gesetzespraxis zusammengehäuft hatte, bestand vor allem auch die volksbefreiende Aufgabe Jesu. Aus dem Kreis kleiner Leute hervorgegangen, verkündet er einen G. für das gesetzesunkundige Volk; mit seinem gesunden Gefühl für das echt Menschliche und namentlich für alle unterdrückte und bedrückte Menschlichkeit weiß er G. sonderlich darum besorgt, daß von den Kleinen an Alter, Stellung und Ansehen keiner verloren gehe Mtth 18 $_{14}$.

Auch die Sünde, die Jesus so streng beurteilt, soll den Weg zu G. nicht versperren — Jesus macht sich gerade auf, G.es Sündenvergebung jedem, der sich darnach sehnt und der selbst anderen Vergebung gewährt, zuzusprechen, ohne Genugtuung oder Sühne — hier ist er unendlich kühn und vertrauensvoll. Sehr lebhaft empfindet er, daß das Angesicht dieser Welt gar wenig darnach aussieht, als ob G. unumschränkt zugunsten der Seinen darüber walte — es herrschen vielmehr menschliche und teuflische Gewalt und Bosheit. Darum ist es ihm eine Freude, verkünden zu dürfen, daß G. bald die Dämonen verdrängen werde — das begann ja schon — und selbst die Herrschaft ergreifen wolle; die frommen Armen sollen dann von G. die Herrschaft auf Erden empfangen (¶ Reich Gottes im NT). Vorderhand trägt er schon G. im Herzen, fühlt sich ihm vertraut wie der Sohn dem Vater; aber er will auch, daß alle seine Volksgenossen und die Heiden, die sich herzu finden, volle Gotteskindschaft empfangen. Einzige Bedingung ist dafür, daß man dem Vater durch Gesinnung und Tat ähnlich wird in Güte und Liebe zu Guten und Bösen und sich dem Vater mit rückhaltlosem Vertrauen und ungeteiltem Herzen anheimgibt — solche G.esverehrung scheint ihm wichtiger als alle Opfer, die er doch nicht verwirft, so wenig wie Tempeldienst, Passah und Sabbat. So gewiß er hierin die Gottesverehrung des Judentums festhält und hochhält, so wenig hat er auch in der Gestalt des Messias oder des Menschen vom Himmel etwas G.artiges gesehen, was den Glauben an den Einen G. anfechten könnte; ebenso ge=

wiß bleibt auch bei seinem innigen Kindschaftsverhältnis zu G. der Vater der alleinige G., von dessen Gnade und Gabe er ganz und gar lebt.

2. Diesen G. brachten dann aber seine Jünger der ganzen Welt. Freilich waren sie viel mehr als Jesus geneigt, G.es Walten wie überhaupt so namentlich mit Beziehung auf ihres Meisters Wirken und Geschick im auffälligen Wunder sich offenbaren zu sehen. Und da ihr Christus nun auch wunderbar waltete, da er wunderbar vom Himmel kommen sollte, da sie sich vertrauensvoll an den erhöhten Helfer wandten, wie einst an den irdischen — so begann schon im Urchristentum allmälich jene tiefgreifende Umwandlung des G.esbegriffs, die neben dem Schöpfer-G. noch ein gottartiges Wesen kannte und dies dann irgendwie mit dem ursprünglich einzigen G. in eins zusammendenken mußte. — Deutlicher zeigt sich das noch bei Paulus. Ueber dem Einen Herrn, Christus dem Mittler, steht ihm freilich der Eine G., als Grund und Ziel der ganzen Weltentwicklung I Kor 8 $_{6}$ Röm 11 $_{36}$. Einst muß auch Christus seine Herrschaft wieder dem Vater zurückgeben, auf daß G. alles in allem werde I Kor 15 $_{28}$; wo Christus geehrt wird, geschieht es im Grunde zum Preise G.es, des Vaters Phil 2 $_{11}$. Christus ist ja nur das Licht und der Abglanz von G.es Herrlichkeit II Kor 4 $_{4-6}$, und so preiswürdig die Liebestat Christi ist — G. war's, der in ihm die Welt versöhnte und damit einen Beweis seiner Feindesliebe gab II Kor 5 $_{19}$ Röm 5 $_{8}$. Darnach, als Dienst für G., soll man auch seine Tätigkeit als eines Apostels Christi auffassen II Kor 5 $_{20}$ I Kor 4 $_{1}$. Aber schon ist ihm Christus G. gleich Phil 2 $_{6}$; die Fülle der Gottheit wohnt in seiner leiblichen Gestalt Kol 2 $_{9}$; und — was wichtiger ist — ihm ist das „Leben", das irdische und das dereinstige, Christus Gal 2 $_{20}$ Phil 1 $_{21}$. Jedes geschöpfliche und vor allem jedes innerliche Verhältnis zu G. ist ihm an die Vermittlung Christi geknüpft I Kor 8 $_{6}$ 11 $_{3}$ Röm 5 $_{1}$ u. ö. Ist demnach G.es Verkehr mit dem Menschen ganz an Christus gebunden, so kann sich G. im besondern der sündigen Menschheit nur nahen, wenn zuvor durch den Tod des Sohnes ein Sühnemittel beschafft ist, wodurch die Rechtsforderung des Gesetzes befriedigt und die Gerechtigkeit G.es sicher gestellt ist Röm 3 $_{25}$ 5 $_{18}$ Gal 3 $_{13}$: eine abstrakte Rechtsordnung scheint auch über dem Liebeswalten G.es zu schweben (¶ Rechtfertigung im NT). Andererseits bestimmt dann wieder dieser G. unabhängig von jeder sittlichen Norm, wer an Christus glauben und dadurch selig werden soll, und verstockt, wen er verdammen will; er verfährt als Schöpfer mit den Menschen wie der Töpfer mit seinen Gefäßen Röm 9 $_{6-24}$. Der G. des Paulus ist also nicht in allen Stücken der himmlische Vater Jesu, sondern gleicht in manchen Zügen einem orientalischen Herrscher, der willkürlich schaltet und doch an die Rechtsanschauungen seines Volkes gebunden ist. Nun aber liebt dieser Herrscher eine Auswahl seiner rebellischen Untertanen und opfert seinen Sohn, um sich ihrer trotz der Rechtsordnung annehmen zu können — da haben wir wie bei Jesus den G., der seine Feinde liebt (¶ Gnade Gottes im NT). Ja, diese Liebe findet — o göttliche Weisheit! — in der Hingabe des Sohnes auch das Mittel, die Rechtsordnung, die das Opfer forderte, zu zerbrechen: hat sie ihr Recht bekommen, so ist sie abgefunden und aufgehoben Gal 3 $_{13}$ 4 $_{4}$. Der Geist G.es voll Liebe und Kraft gibt mehr als jedes Gesetz fordern kann Gal 5 $_{18-23}$ Röm 8 $_{2}$. Dann muß Paulus aber auch rückwärts folgern, daß G. von Anfang an vom Geist der Liebe beseelt war und die Rechtsordnung nur als Zwischenzustand gewollt hat, um die Menschen damit in den Fluch und zum Verzweifeln an eigener Kraft und Hilfe zu bringen Gal 3 $_{19-24}$. Es ist dann höchste Tragik, daß G. dieser selbstgewollten Rechtsordnung den eigenen Sohn opfern muß, um sie wieder aufzuheben. G. wird der Held eines mythologischen Dramas packendster Art; indem er es aufrollt, wirbt Paulus um gläubiges Vertrauen für den G., der solch Liebe erzwingendes Opfer gebracht hat II Kor 5 $_{20}$ f. Indem aber dieser G. das Gesetz aufhebt, das zwar alle band, aber nur in Israel geoffenbart war, bahnt er sich damit — und so war es von Anfang sein Plan — den Weg zu den Völkern der Welt, und Paulus weiß sich als Herold auch dieser Befreiungstat. Der G. des Apostels ist also von Anfang an Welten-G.; auch Israel ist ihm nur ein Mittel zum Zweck; um dieses Zweckes willen verwirft er dann sein eigenes Volk, um es dann freilich durch die Bekehrung der Heiden wieder zu gewinnen. Auch hier trägt Paulus tief ergriffen eine divina comedia vor, die von der Weisheit und dem verborgenen Ratschluß seines G.es zeugen soll Röm 11 $_{25-36}$. Das „gerechte" Verhältnis zu solch einem G. kann der Mensch nur gewinnen durch gläubige Hingabe an ihn und Annahme seines Liebesgeschenks, und vor ihm Wohlgefälliges leisten, mit ihm verbunden sein und bleiben nur, wenn man „in" seinem Christus lebt und mit dem Geist Christi erfüllt ist, wofür das Christusbad der Taufe die Vorbedingung ist — nur der wahre Christ hat den wahren G.

3. Auch der Verf. der Johannes-Schriften vertritt mit Energie die Behauptung, daß nur die durch die Taufe Wiedergeborenen den allein wahren G. haben Joh 3 $_{3.5}$; denn nur diese erkennen die himmlische Herkunft des G.essohnes und den Sinn seiner Sendung 3 $_{11-16}$, und nur im Sohne kann man den Vater erkennen und haben: die übrige Welt, die im Argen liegt, erkennt G. nicht 14 $_{17}$ 17 $_{25}$ I Joh 3 $_{1}$ 4 $_{5}$ f 5 $_{19}$. Der Inhalt dieser Erkenntnis von G., den niemand je gesehen hat, als eben der Sohn, der an seinem Herzen ruht 1 $_{18}$ 5 $_{36}$ f, ist zunächst, daß G. Geist ist, daß man ihm nur geistige Verehrung darbringen kann, die darin besteht, daß man die Wahrheit annimmt und „wirkt" — bewußt erhebt sich hier das Christentum über jüdischen und jeden andern äußeren, an Ort und Bräuche gebundenen Kultus Joh 4 $_{21-24}$. Die Wahrheit aber, die man praktisch anerkennen soll, ist weiter, daß G. Licht ist I Joh 1 $_{5}$, gerecht, heilig und wahrhaftig Joh 17 $_{25.11}$ 3 $_{33}$; wer Sünde tut, ist nicht von G., hingegen hört jeder, der wahrhaftigen Wesens ist, auf G.es Stimme in Christus und in den Christen 18 $_{37}$ I Joh 4 $_{6}$; ja, er ist von Haus aus G. verwandt; ein geheimer Zug des Vaters zieht ihn zum Christenglauben Joh 3 $_{21}$ 6 $_{44}$. — Das Christentum macht hier Anspruch auf alle Wahrheit, aber auch auf alle Wahrheitsfreunde. Das göttliche Licht ist aber nicht nur theoretische Klarheit und ethische Reinheit; es nimmt seine Kraft und Wärme aus dem „ewigen Leben", das G. „von sich

selber" hat, das er dem Sohne und durch ihn den Menschen mitteilt 5_{26} 1_{4}. Was dieses ewige Leben sei, läßt sich am besten aus seinen Wirkungen auf die Menschen erkennen: es ist die unerschöpfliche Kraftfülle G.es, womit er in Christus Kranke heilt, Tote auferweckt, wodurch Christus selber aufersteht, die in der Taufe, in der Eucharistie, in den Worten Christi wirksam ist und den Christen jetzt und für immer Leben, Freude und Friede verleiht. Daß aber Gott so beständig sein Leben mitteilt, zeigt, — und das ist die eigentliche christliche G.eserkenntnis —, daß G. *Liebe* ist I Joh $4_{8.16}$. Er ist so ganz Liebe, daß er auch die ungläubige Welt nicht richtet, — die Welt richtet sich selbst, wenn sie sich dem Lichte verschließt Joh 3_{17-21} —, daß er vielmehr aus Liebe den eingeborenen Sohn gesandt hat, um die Welt zu retten und ihr ewiges Leben zu verleihen 3_{16}, was freilich nur den Gläubigen, die von je Kinder G.es und des Lichts waren, zugute kommt 17_{9} 11_{52}: auch hier macht der Gedanke einer Auswahl dem anderen von der weltumfassenden Liebe G.es Konkurrenz. Trotzdem gilt lebenspendende Liebe als das wahre Werk und Wesen G.es. Dies erkennen ist selbst schon ewiges Leben 17_{3}, und die wahre Erleuchtung durch das göttliche Licht ist da geschehen, wo man seinen Bruder liebt, wie G. uns geliebt hat I Joh 2_{8-10}. Deutlich tritt hier überall die bewußte und kräftige Beschränkung aller wahren G.eserkenntnis auf die Offenbarung in Christus hervor: auf diesem Standpunkt kann G.es Wesen und Wirken nie ohne Christus als sein Organ gedacht werden; von „Anfang" äußert er sich immer nur durch jenes ewige Wort, das dann einmal Fleisch ward und auch so als „Sohn" mit dem Vater so eins ist, daß man in ihm den Vater sieht $1_{1-3.18}$ 10_{30} 14_{9}. So geistig dieser G. und sein „Wort" gedacht werden, so eng ist andererseits der Geist an mystische Bräuche geknüpft, so massiv sind die Wunderbeweise seiner Lebensmacht.

4. In der *Missionspredigt* an die Heidenwelt trat natürlich die Verkündigung von dem Einen allmächtigen und gerechten G. viel mehr in den Vordergrund als in den Schriften eines Paulus und Johannes sowie überhaupt in der innerchristlichen Literatur. Doch zeigt ein Blick in dies frühchristliche Schrifttum deutlich genug, wie man von G. in Predigt und Unterricht zu reden pflegte. Vom Glauben an G. hob alle Unterweisung an Hebr 6_{1} 11_{6}. Zum Unterschied von den „toten" Götzen heißt er nach jüdischem Vorbild der lebendige, I Thess 1_{9} u. ö., und der allmächtige Off Joh 16_{14} u. ö. Dem Kaiserkult gegenüber pries man den seligen, alleinigen Gebieter, den König der Könige, den Herrn der Herren, und hob ihn über alles menschliche Erkennen hinauf: der allein Unsterblichkeit hat, der da wohnt im unzugänglichen Licht 1 Tim $6_{15.16}$ vgl. 1_{17}. Eine Missionspredigt hob etwa an: Erkennt, daß Ein G. ist, der den Anfang vor allem gemacht hat und über der Erde waltet; der Unsichtbare, der alles sieht, der Unfaßbare, der alles faßt, der Bedürfnislose, dessen alles bedarf, der Ungeschaffene, der alles schuf (Kerygma Petri Hennecke I 170). Man soll ihm nicht dienen in der Weise der Griechen und Juden (ebenda); er wohnt nicht in Tempeln und wird nicht von Menschen bedient. Er gab den Menschen Leben, den Völkern ihre Wohnsitze, sandte Regen und fruchtbare Zeiten, ja in ihm leben und weben und sind alle Menschen; ihr seid seines Geschlechts, wie eure Dichter sagen, und so hättet ihr ihn suchen und finden können Apgsch 14_{17} 17_{24-30}. Aber anstatt ihn an seinen Werken zu erkennen, hat man das Geschöpf statt des Schöpfers und G. gar in Tiergestalt verehrt Röm 1_{19-23}. So weit ihr wirklich G.esfurcht habt, ist es Dienst am unbekannten G. Jetzt aber hat der Eine G. den Einen Mittler gesandt, durch den er die Welt erlösen, aber auch richten will Apgsch $17_{23.31}$.

Auch innerhalb des christlichen *Gemeindelebens* behielt die Verehrung G.es die erste Stelle vor der Christi, namentlich auch im öffentlichen Gebet. Auch hier bestimmen jüdische Vorbilder und Gebetsformeln vielfach die kirchliche Sprache. Hier wird G. angeredet als Schöpfer des Alls, der Höchste in der Höhe, der Heilige im Heiligtum, der Wohltäter der Geister und G. alles Fleisches I Clemensbrief $59_{2.3}$ (Hennecke I, S. 109), am liebsten aber als Vater: als Vater der Geister Hebr 12_{9}, Vater der Lichter Jak 1_{17}, heiliger Vater Did 10_{2} (Hennecke I, 191), unser Vater Did $9_{2.3}$, auch: unser Vater im Himmel Mtth 6_{9}, oder auch nur Vater Luk 11_{2} Abba, Röm 8_{15}, Vater unseres Herrn Jesu Christi I Petr 1_{3} u. ö. Man bat ihn um das Kommen seines Reiches, das tägliche Brod, Vergebung und Ueberwindung der Sünde (im Unser Vater), für die Kirche und alle ihre Glieder, sonderlich die verfolgten und bedrängten I Clem 59_{4}; man pries ihn für Speise und Trank, vor allem aber für die Sendung Jesu und alles, was dieser gebracht, für Leben und Erkenntnis, für die Hoffnung aufs ewige Erbe, Did 9 I Petr 1_{3}, daß er in ihm die Niedrigen erhebt und die Anschläge der Heiden vernichtet I Clemensbrief 59_{3}, ein G. der Wunder 60_{1} — denn ein Wundergott ist freilich der G. des Urchristentums durchaus.

5. Dabei steht doch *Christus* überall im Mittelpunkt des religiösen Denkens und Fühlens. Da er als himmlischer Helfer angerufen und als künftiger Richter verehrt wird, so erscheint es bald billig, „von ihm zu denken wie von G." II Clemensbrief 1_{1} (Hennecke I, S. 171). Wie er von Anfang bei G. ist, so ist er selbst G. Joh 1_{1} — so werden denn göttliche Titel mehr und mehr auf ihn übertragen: A und O Off Joh 22_{13} der große G. und Heiland Jesus Christus Tit 2_{13}. In jener Zeit nannte man in der griechischen römischen Welt freilich auch die Könige und Kaiser, die Weisen, ja die Seele im Menschen G. Von da bis zum Dreieinigen G. ist immer noch ein weiter Weg. Wohl ist der Geist G.es (¶ Geist und Geistesgaben im NT) damals eine sehr lebhaft empfundene Macht; aber er ist eben in erster Linie eine Kraft G.es I Kor $2_{10.11}$. Daß er zuweilen wie persönlich aufgefaßt wird Joh $14_{16.26}$ 15_{26} 16_{7}, entspricht der Weise, wie man damals göttliche und andere Kräfte überhaupt dachte. Wo der Vater neben dem Sohne genannt wird, ist immer nur der Vater G. z. B. Mtth 28_{19} II Kor 13_{13} und auch der G. Christi Joh 20_{17}.

Heinr. Holtzmann: Neutestamentl. Theologie I, 1897, S. 160—73. II, S. 98—130. 262 f. 390—96. **A. Meyer.**

Gott: III. G.esbegriff des Christentums, dogmatisch.

1. Das religiöse Bewußtsein als Ausgangspunkt; —

2. Form und Inhalt des G.esbegriffs; — 3. Die Gegensätze im G.esbegriff; — 4. Der Zusammenhang des G.esbegriffs mit dem übrigen geistigen Leben.

1. Die Frage nach dem christlichen G.esbegriff verlangt Klarheit über den Ausgangspunkt. Ein Begriff von G. scheint nämlich für den christlichen Standpunkt unmöglich, wenn die Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Objekt gerichtet ist. Denn dies Objekt ist seinem Wesen nach mit allen andern unvergleichbar und kann nicht mit andern unter einem höheren Gattungsbegriff befaßt werden. Das ausschließlich mit den Objekten beschäftigte Denken kennt nämlich nur diese Art der Begriffsbildung, daß von verschiedenen Gegenständen, die aber wieder in gewissen Beziehungen einander ähnlich sind, die gemeinsamen Merkmale herausgehoben und zu einem Gattungsbegriff zusammengefaßt werden. So wird z. B. aus Tanne, Eiche, Linde, Ahorn usw. der Begriff Baum gebildet. Diese Art der Begriffsbildung ist lange die einzige gewesen, sie ist auch für die Zwecke der Klassifizierung unentbehrlich, sie ist aber nur anwendbar auf irgendwie gegebene und mit einander vergleichbare Objekte. G. aber als Objekt, wie ihn der christliche Glaube faßt, ist weder wie andere Gegenstände „gegeben" noch mit anderen Dingen vergleichbar, also kommt die bisher besprochene Art der Begriffsbildung als Ausgangspunkt nicht in Frage. In der platonischen Philosophie ist jedoch eine andere Art der Begriffsbildung aufgekommen, die in der Arbeit der exakten Naturwissenschaft sich bewährt hat und durch Kant zur prinzipiellen Klarheit gebracht worden ist. Sie hat es nicht zuerst mit den gegebenen Gegenständen zu tun, sondern mit den allgemeinen Formen und Gesetzen des Bewußtseins, in dem die Gegenstände sich darstellen. Das Bewußtsein ist grundlegende Voraussetzung für alles, was in ihm erscheint, so muß seine allgemeine Art sich allen in ihm enthaltenen besonderen Erscheinungen mitteilen, und es kommt darauf an, diese seine Art auf bestimmte Begriffe zu bringen. Fragen wir z. B., wie Wissenschaft und Sittlichkeit zustande kommen, so lautet die Antwort: durch das theoretische und ethische Bewußtsein. So ist hier das Bewußtsein der Ausgangspunkt. — Nun gibt es außer dem theoretischen, sittlichen, ästhetischen Bewußtsein auch das religiöse Bewußtsein, das sich nicht, wie es wohl versucht worden ist, auf eine der andern Bewußtseinsarten zurückführen läßt, sondern eine eigene Art bekundet. Von dem religiösen Bewußtsein ist auszugehen und sein Gehalt zu untersuchen, anders kann es zu einer Begriffsbildung über G. nicht kommen, denn hier ist nichts in sinnlicher Handgreiflichkeit gegeben. Alles, was über den G.esbegriff gesagt werden kann, muß seinen festen Beziehungspunkt im religiösen Bewußtsein haben. Abzuwehren ist dabei das Mißverständnis, daß mit dem Ausgang vom Bewußtsein allen subjektiven Einfällen Tür und Tor geöffnet sei. Das Bewußtsein, das hier in Frage steht, ist gerade eine überindividuelle Größe. Was z. B. in der allgemeinen Gesetzlichkeit des wissenschaftlichen Bewußtseins verankert ist, das ist gerade nicht subjektive Meinung, sondern Wahrheit. So wenig darum gegen den Ausgang vom wissenschaftlichen Bewußtsein der Vorwurf der Subjektivität erhoben werden darf, so wenig von vornherein gegen den Ausgang vom religiösen Bewußtsein. — G. gehört wesentlich zum religiösen Bewußtsein, er ist nicht etwas, das darin auch fehlen könnte. Mit dem G.esglauben würde das religiöse Bewußtsein selbst aufgehoben. Der alte Buddhismus bildet keine Gegeninstanz, denn er läßt den Glauben an Götter bestehen; und wenn man sagen wollte, daß diese Götter praktisch für den Buddhismus keine Bedeutung haben, daß gerade in seinem eigensten Wesen, in der von ihm gebotenen Erlösung der G.esglaube ausgeschaltet sei, so ist zu antworten, daß die Erlösung als Selbsterlösung eben nicht religiös ist. Es muß wirklich ohne alle Abschwächung behauptet werden: ohne G.esglauben kein religiöses Bewußtsein. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß G. für das religiöse Bewußtsein nicht etwas Erschlossenes ist. Gottesbeweise (¶ Gott: IV) sind nicht Bildungen eines starken religiösen Bewußtseins. Wo sie für notwendig erachtet werden, da ist das religiöse Bewußtsein unsicher geworden. G. ist, wie die religiöse Sprache es ausdrückt, A und O, Anfang und Ende, er ist nicht das Ergebnis einer Gedankenbewegung, die von einer gegen G. neutralen Wirklichkeit ausgeht.

2. Bei dem Ausgang vom religiösen Bewußtsein entsteht nun eine Schwierigkeit dadurch, daß sich in ihm sehr verschiedene Anschauungen von G. vorfinden. Sowohl die religionspsychologische als die religionshistorische Forschung zeigt eine große Mannigfaltigkeit der Gestalten. Aber vielleicht gelingt es, einige allgemeine Grundzüge herauszuheben und eine Einsicht zu gewinnen, an welcher Stelle die eigentliche Verschiedenheit liegt. Unter G. wird nun überall ein dem Menschen und seiner Umgebungswirklichkeit überlegenes, ihm jedoch verwandtes, personhaftes Wesen verstanden, zu dem der Mensch in ein Verhältnis treten kann. Die Voraussetzung für das Eingehen eines Verhältnisses ist die ¶ Offenbarung dieses Wesens an einer Stelle der menschlichen Wirklichkeit, die seine Art und seinen Willen kundmacht. Der Zweck dieses Verhältnisses ist die Erreichung eines wertvollen Zieles. Das sind die Grundelemente eines jeden G.esbegriffs, seine allgemeine Formbestimmtheiten: personhaftes Wesen von überlegener Macht, Offenbarung seiner Art und seines Wirkens, Handeln auf ein wertvolles Ziel hin. Dabei besteht eine Tendenz, über jede Beschränkung hinauszugehen. Auf den höheren Stufen ist G. ein Wesen, das jeder nur denkbaren Wirklichkeit unbedingt überlegen ist, irgendwie soll sich in der Gesamtwirklichkeit G.es Art und Willen kundgeben, wenn auch vorbehalten bleibt, daß die entscheidende Offenbarung an einer bestimmten Stelle erfolgt, das zu erreichende Ziel ist umfassender Art. Diese allgemeinen Formbestimmtheiten am G.esbegriff des religiösen Bewußtseins unterscheiden ihn deutlich von Anschauungen, wie sie im ¶ Pantheismus und ¶ Deismus (II) vertreten werden. Es läßt sich zeigen, daß die G.esbegriffe des Pantheismus und Deismus ihren Grund nicht im religiösen Bewußtsein, sondern in Anschauungen über das Wesen der Welt haben. Nicht G. ist da grundlegend, sondern die Weltwirklichkeit. Bedeuten so diese allgemeinen Formbestimmtheiten eine Abgrenzung gegen andersartige Begriffe von G., so ergeben sich anderer-

seits bereits von ihnen her Unterschiede im religiösen G.esbegriff, je nachdem die Tendenz auf Ausweitung energischer oder schwächer hervortritt. Es sind das allerdings nur quantitative Unterschiede des Größern und Kleinern. Immerhin wird sich sagen lassen, daß der G.esbegriff am vollkommensten ist, in dem jene Tendenz am stärksten sich geltend macht. Daß dies beim christlichen G.esbegriff der Fall ist, bedarf keines ausführlichen Beweises. G. ist der allmächtige Herr Himmels und der Erde, ohne dessen Willen das Größte und das Kleinste nicht geschieht, über dem es kein Schicksal und unter dem es keinen Zufall gibt. Seine Offenbarung geschieht nicht in abgerissenen, bizarren Kundgebungen, sondern in einer großen, zusammenhängenden und sinnvollen Geschichte; das Ziel ist die Herstellung einer großen umfassenden Wirklichkeit, in der G. alles in allem ist, und die nichts anderes mehr außer sich hat. Aber wie groß die quantitativen Unterschiede sein mögen, so lassen jene Formbestimmtheiten sich doch als ein Schema für jeden möglichen G.esbegriff ansehen. Entscheidend sind schließlich die Inhalte, die jene Formen ausfüllen. In seinem Inhalte liegt die Eigentümlichkeit des christlichen G.esbegriffs. Der Wesensgehalt G.es ist heilige Liebe, das ist die Ueberzeugung des christlichen Glaubens. Aber dieser Inhalt wird nicht auf dem Wege formal logischer Ueberlegungen, auch nicht durch eine Analyse der Weltwirklichkeit, sondern aus der bestimmten Geschichte, die für das Christentum Offenbarung in besonderem Sinne ist, gewonnen. Der Inhalt des göttlichen Wesens wird erkannt in Jesus Christus. Dabei ist aber die Offenbarungsgeschichte nicht auf die kurze Lebensgeschichte Jesu von Nazareth einzuschränken; auch die Geschichte Israels, auch das Zeugnis der Urgemeinde und Apostel gehört dazu, ja es läßt sich in der von Jesus ausgehenden geschichtlichen Entwicklung kein Einschnitt machen, von dem ab es hieße, daß G.es Offenbarung nun aufgehört habe. So kann z. B. die Reformation als Offenbarung angesehen werden. Das Zusammenhaltende dabei ist allerdings der Geist Jesu Christi, und an diesem Geiste ist zu prüfen, ob etwas zur Offenbarungsgeschichte gehört oder nicht. Die Sätze des johanneischen Jesus: „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten" und „von dem Meinen wird ers nehmen" sind der klassische Ausdruck hiefür. Dabei ist nicht die Meinung, daß die grundlegende Offenbarungsgeschichte, nachdem einmal der Wesensgehalt G.es als heilige Liebe hervorgetreten ist, fortan entbehrlich ist, daß dieser Inhalt fortan sich selbst erhielte, vielmehr ist es die Ueberzeugung, daß mit dem Ausdruck heilige Liebe nur durch stets erneuten Rückgang auf diese Geschichte ein konkreter Sinn verbunden werden kann. Ohne dies würde der Inhalt allmählich verblassen und schließlich zum leeren Worte werden. So hat jene Geschichte für den christlichen G.esbegriff bleibende Bedeutung. Von hier aus empfängt nun auch das zu erreichende Ziel inhaltliche Bestimmtheit. G.es Handeln ist gerichtet auf die Herstellung einer Wirklichkeit, die ein reiner Ausdruck seiner heiligen Liebe ist, wobei alles, was entgegensteht, vor allem Sünde und Tod, überwunden werden muß. — Gewöhnlich wird in den Dogmatiken der G.esbegriff nach dem Schema: Wesen und Eigenschaften G.es abgehandelt. Zu Aussagen über das Wesen G.es meint man dabei dadurch gelangen zu können, daß man G. in der reinen Beziehung auf sich selbst betrachtet, und zu Aussagen über seine Eigenschaften durch Betrachtung seiner Beziehungen zu Welt und Menschheit. Allein diese Scheidung will sich nie recht durchführen lassen, und vor allem kommt für das religiöse Bewußtsein G. immer in seiner Beziehung zu Welt und Menschheit in Betracht. Darum darf bei der Bestimmung des G.esbegriffs auch nicht das zu erreichende Ziel außer acht gelassen werden. So schien es zweckmäßiger, nach Formbestimmtheit und Inhalt zu scheiden. — Zu den einzelnen Eigenschaften G.es pflegte man via eminentiae, negationis, causalitatis, d. h. auf dem Wege der Steigerung, der Verneinung, der Ursächlichkeit zu gelangen. Man steigerte menschliche Eigenschaften, verneinte an ihnen alle Schranken und setzte zu dem Vorhandenen eine Ursächlichkeit in G. Auf dem Wege der Ursächlichkeit gewinnt man nun nicht mehr als den allgemeinen Gedanken, daß G. die Ursache von allem Weltdasein ist. Die weitere inhaltliche Ausfüllung müssen dann die beiden anderen Wege übernehmen. Unschwer wird man sie mit der religiösen Grunderkenntnis, daß G. dem Menschen verwandt und unendlich überlegen ist, in Zusammenhang bringen können. Sie lassen sich auch wohl benutzen, wenn sie nicht manchmal dazu verleiteten, eine Erkenntnis G.es erreichen zu wollen, bei der das eigentliche Religiöse außer acht gelassen wird. So werden etwa vom menschlichen Wissen und Können, von seiner Gebundenheit an Zeit und Raum durch Steigerung und Verneinung der Schranken die Eigenschaften der Allwissenheit, der Allmacht, der Allgegenwart gewonnen. So lange nun das Religiöse sicher festgehalten wird, haben alle diese Eigenschaften einen guten und verständlichen Sinn. Der Fromme weiß, daß G. alles bis auf den Grund durchschaut, das Große und das Kleine, das Gute und das Böse, daß in aller Zukunft ihm nichts überraschend kommen und seinen Heilsplan durchkreuzen kann, daß es für G. keine Macht geben kann, der er nicht überlegen wäre, daß es für den Frommen keine so tiefe Vereinsamung geben kann, in der ihm nicht doch G. nahe zu sein vermöchte, und für den Sünder keine Stelle, wohin er vor G. fliehen könnte. Das sind dem Frommen Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart G.es, sie sind ihm sichere Wahrheit und unergründliches Geheimnis zugleich. Es ist dem Frommen ganz selbstverständlich, daß er die Tiefen G.es nicht durchschaut. Wer Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart ganz erkennen wollte, müßte sie ja selbst besitzen. Wenn aber die Beziehung zum Religiösen gelockert wird und eine genauere Einsicht in die göttlichen Eigenschaften erlangt werden soll, so gerät man in leeres Gerede. Wenn man sagt: G. ist allmächtig, d. h.: er kann tun, was er will, G. ist allwissend, d. h.: er weiß alles Wirkliche und auch alles Mögliche, so hat man eine Worterklärung gegeben, aber keine tiefere Einsicht erlangt. Auch Vexierfragen tauchen dann auf, wie z. B., ob G.es Allmacht auch die mathematischen und logischen Wahrheiten ändern, ob sie auch das Geschehene ungeschehen machen könne, ob seine Allwissenheit auch das Unmögliche umfasse. Es ist klar, daß von der Religion her solche Fragen überhaupt nicht gestellt und von vornherein als sinnlos verworfen werden. Ein Nachdenken über die gött-

lichen Eigenschaften, das sich streng an das hält, was hier allein Erkenntnis verschaffen kann, an das religiöse Bewußtsein und Erleben, wird vor vielen unnützen und spitzfindigen Fragen bewahrt bleiben.

3. Keine Erörterung des christlichen G.esbegriffs kann an den Spannungen und Gegensätzen vorübergehen, die hier vorliegen. Ist G. allmächtig und zugleich heilige Liebe, so scheint daraus eine Wirklichkeit folgen zu müssen, in der es nichts Hartes und Dunkles gibt. Nun aber ist die Wirklichkeit, die wir kennen, voller Unbegreiflichkeiten und erschütternder Leiden, und das alles muß irgendwie von G. gesetzt sein, auch Sünde und Tod. Wir könnten es verstehen, daß eine derartige Wirklichkeit von einem bloß allmächtigen Wesen hervorgebracht sei; aber daß die Allmacht dabei in ihrem Schaffen und Walten von heiliger Liebe bestimmt sei, darin liegt ein schweres Rätsel. Allmacht und Liebe stehen so in Spannung zu einander. Wollen wir die Allmacht festhalten, so scheinen wir die Liebe leugnen zu müssen und umgekehrt. Die Verweisung auf die dereinstige Erreichung des Ziels, da alles sich aufhellen wird, bringt auch keine volle Lösung, denn man kann fragen: warum überhaupt dieser Umweg durch Leid und Sünde? Wir stehen hier vor etwas Unbegreiflichem, es gibt schließlich keine andere Antwort als die: weil G. es so wollte. Eine volle Rationalisierung kann nicht gelingen, und sie darf auch nicht gelingen, denn der vollkommen rationalisierte G. hätte aufgehört, G. zu sein. Die Unerforschlichkeit G.es gehört zum Grundbestande des religiösen Bewußtseins. Uns bleibt nichts anderes übrig, als beides, Allmacht und heilige Liebe, mit gleicher Energie zu behaupten, wie wenig auch dem Gedanken eine Einigung gelingen will. Gerade im energischen Festhalten beider Seiten wird dann wohl offenbar, daß bei aller Unbegreiflichkeit es sich doch nicht um einen einfachen logischen Widerspruch handelt, sondern um tiefere geistige Notwendigkeiten, die der Erhöhung unseres Lebens dienen. Gerade die Anerkennung der göttlichen Allmacht und der von ihr gesetzten Wirklichkeit nötigt uns, unsere Gedanken von der göttlichen Liebe von dem Weichlichen, Sentimentalen, Allzumenschlichen zu befreien, und jede Reinigung und Erhöhung der Gedanken bedeutet hier immer auch eine Reinigung und Erhöhung des Lebens. Andererseits hindert die Gewißheit der heiligen Liebe, daß die Allmacht zur Willkür werde oder zum Fatalismus erstarre. Wir können nur groß von der heiligen Liebe denken, wenn wir die Allmacht festhalten, und groß von der Allmacht, wenn wir die heilige Liebe nicht aufgeben. Es liegen hier Aufgaben vor, die der Gedanke immer nur unvollkommen zu bewältigen vermag. Aber das Leben empfängt von hier starke und tiefe Bewegung. Gerade dadurch, daß er seine Lebensschicksale, auch die harten und dunklen, auf die göttliche Allmacht zurückführt, wird der religiöse Mensch getrieben, seine Zuflucht zur göttlichen Liebe zu nehmen, und nur so ist die Erhebung zu G.es Liebe wahr und echt; und nur von der Gewißheit der göttlichen Liebe her lassen sich die Rätsel, die G.es Allmacht aufgibt, so überwinden, daß das Leben weder der Resignation noch dem Leichtsinn verfällt. Es ist die eigentümliche Dialektik des religiösen Lebens und Bewußtseins, vor G. zu G. zu fliehen, und mit G. G. zu überwinden. Die Irrationalität wird durch das alles nicht aufgehoben, aber sie verliert das Lähmende, das ihr sonst anhaftet (¶ Theodizee). Eine andere Spannung ist die zwischen Gerechtigkeit und Liebe. Der Konflikt zwischen diesen beiden ist für die dogmatische Gedankenbildung der altlutherischen Theologie grundlegend, und das Versöhnungswerk Christi ist seine Lösung. Man soll nicht meinen, diese lutherische Theologie mit der Behauptung widerlegt zu haben, daß solch ein Konflikt in G. unmöglich sei; sie vertritt doch die unaufgebbare Wahrheit, daß um der Liebe willen nichts von der Gerechtigkeit abgelassen werden kann und daß Liebe und Gerechtigkeit sich für unser Denken nicht durch einfache Ueberlegungen ausgleichen lassen. Wir müssen auch hier beides in aller Strenge festhalten: die Gerechtigkeit, damit die Liebe nicht schwachmütig, und die Liebe, damit die Gerechtigkeit nicht starr werde. So muß auch in dem religiösen Leben, das auf G.es Gerechtigkeit und Liebe bezogen ist, immer beides mit einander verbunden sein: der Ernst, der mit dem strengsten Maße der Gerechtigkeit das Leben mißt, und das rückhaltlose Vertrauen, das auf G.es unbedingte Liebe sich verläßt. In der Erfahrung des religiösen Lebens geht zu einer Einheit zusammen, was für den Gedanken immer etwas Irrationales behält. Kurz sei darauf hingewiesen, daß auch in Bezug auf den Offenbarungsgedanken eine entgegengesetzte Bewegung entsteht. Das Christentum hat ein starkes Bewußtsein von seiner Eigenart, so ist ihm die Ueberzeugung von einer bestimmten, eigenartigen Offenbarung G.es wesentlich; andererseits ist der Gedanke unaufgebbar, daß die ganze Welt G.es ist. Dann aber kann die spezifisch-christliche Offenbarung nicht die einzige sein. Nun muß man sich klar darüber sein, daß eine Abgrenzung der engern und der weitern Offenbarung, wie sie in Kürze heißen mögen, gegen einander durch formal logische Kriterien nicht möglich ist, wir können bei der Kontinuität des Geschehens nicht mit absoluter Sicherheit sagen, wo die eine aufhört und die andere anfängt, wohl aber können wir von verschiedenen und doch zusammengehörigen Bewegungen reden. Die eine ist auf klare Erfassung konkreter Inhalte, die andere auf Ausweitung gerichtet. Beide Bewegungen sind notwendig, die eine, damit nicht eine Verflüchtigung, die andere, damit nicht eine Verengung eintrete. Die leitende Bewegung muß allerdings die auf die Erfassung der bestimmten christlichen Inhalte gerichtete sein, sie muß das, was sonst als Wahrheit sich erweist, sich angliedern und ihm seine Stelle anweisen (¶ Offenbarung, dogmatisch).

4. Aus allen bisherigen Erörterungen geht hervor, daß dem christlichen G.esbegriff eine innere Elastizität eigen ist; es ist hier nicht auf absolut starren Bestimmungen zu bestehen, neue Fassungen sind möglich, wenn auch die Ueberzeugung besteht, daß eine Veränderung in der Grundsubstanz damit nicht vorgenommen wird. Diese Elastizität läßt nun die Einwirkung anderer geistiger Betätigungen auf die Gestaltung des G.esbegriffes möglich, verständlich und berechtigt erscheinen. Das religiöse Bewußtsein hat ja auch sein Dasein nicht in absoluter Isolierung. So bleiben die Produktionen des wissenschaftlichen und ethischen Bewußtseins nicht ohne Einfluß.

Ohne Frage hat das neue Weltbild mit seiner räumlichen und zeitlichen Ausdehnung, mit seiner Gesetzmäßigkeit erhebliche Veränderungen in dem Bilde, das sich der Mensch von G. macht, hervorgebracht. Die anschaulichen räumlichen und zeitlichen Kategorien für G.es Dasein und Handeln haben nun nicht mehr die Bedeutung wie ehedem. G. läßt sich nicht mehr an einer bestimmten Stelle im Raum, in der „über" der Erde gelegenen Himmelswelt, denken, und das Handeln G.es mit Welt und Menschheit läßt sich nicht mehr in einem so einfachen Aufriß darstellen, wie es früheren Zeiten möglich war, die zwischen Weltanfang und Weltgericht einen verhältnismäßig kurzen Zeitraum setzten. Auch die allgemeinen philosophischen Kategorien sind hier von Bedeutung. Es macht einen Unterschied aus, ob mit dem antiken Substanzbegriff oder dem aristotelischen Tätigkeitsbegriff (actus purus) oder dem modernen Bewußtseinsbegriff operiert wird. Nicht minder ist von Bedeutung, ob eine mehr passive Ethik wie zur Zeit der absterbenden Antike oder eine mehr aktive wie in der Neuzeit herrscht. Augustins G.esbegriff ist nicht der Luthers, und Luthers nicht der Schleiermachers oder Ritschls oder Franks, obwohl alle den christlichen G.esbegriff vertreten. Daß hier Gefahren bestehen, daß das Eindringen von Anschauungen, die auf anderem Boden entstanden sind, das Christliche unter Umständen zerstören können, ist nicht zu leugnen; aber zu helfen ist nicht damit, daß das religiöse und christliche Bewußtsein gegen alle anderen Einflüsse abgesperrt wird. Nicht auf Isolierung gegen derartige Einwirkungen, sondern auf ihre Assimilierung kommt es an. Umgekehrt kann und soll auch das christlich-religiöse Bewußtsein auf das wissenschaftliche und ethische Bewußtsein wirken. In welcher Weise das möglich ist, dafür diene als Beispiel das Weltbild. Das Weltbild, wie es noch heute das Durchschnittsbewußtsein beherrscht, hat dem G.esglauben viele schwere Not bereitet. Es fragt sich, ob es so bestehen bleiben kann. Gewiß wird vieles nicht wieder zurückgenommen werden; aber mit dem ihm eigentümlichen Gedanken der Gesetzmäßigkeit hat sich ein anderer verbunden, der davon nicht unabtrennbar ist, und das ist der Gedanke, daß die Welt ein geschlossenes System bilde, daß ihr Grundbestand an Elementen weder vermehrt noch vermindert werden könne. Erst dadurch wird der Gedanke der Gesetzmäßigkeit für den G.esglauben so bedrohlich, denn nun konnte das Ideal der mathematischen Weltformel, der absoluten Berechenbarkeit alles Geschehens aufgestellt werden. Dagegen hat das religiöse Bewußtsein stets mit Recht gekämpft, und seine energische Reaktion wird schließlich zur Anerkennung bringen, daß die Wirklichkeit kein geschlossenes System, daß das Weltgeschehen darum nicht die Berechenbarkeit besitzt, die manchmal vorgegeben wird. Diese Anschauung wird sich auch als die wissenschaftlich richtige durchsetzen. Denn nicht einmal in dem kleinsten Erscheinungskomplex treffen wir auf eine bestimmte Zahl fester Elemente. Ist aber die Welt kein geschlossenes System, liegt in dem Weltgeschehen trotz aller Gesetzmäßigkeit immer auch Unberechenbares, dann ist ihre Selbstherrlichkeit aufgehoben, und es bleibt Raum für den Gedanken, daß alles Geschehen seinen Grund in dem Walten des unberechenbaren G.es hat. Noch an einer anderen Stelle des Weltbildes wird der christliche G.esglaube umbildend eingreifen. Nach dem noch an vielen Stellen herrschenden Weltbilde besteht der Grundbestand der Wirklichkeit aus toten Atomen. Der Geist ist nur ein Nebenerzeugnis des mechanischen Prozesses. Wo diese Anschauung besteht, da kann der G.esglaube im besten Falle nur gewaltsam festgehalten werden. Darum hat das christliche Bewußtsein sich gegen diese Anschauung gesträubt und als die Voraussetzung aller Wirklichkeit den Geist G.es behauptet. Nun zeigt auch aller philosophische Idealismus, daß die Auffassung, die den Geist nur ein Nebenerzeugnis eines mechanischen Geschehens sein läßt und ihn neben die Wirklichkeit stellt, falsch ist. Geist, Bewußtsein sind umspannende Größen, die alle Wirklichkeit in sich enthalten. Was dem heute am meisten vertretenen kritischen Idealismus noch fehlt, das ist die Entschlossenheit, über die menschliche Vernunft, in der er richtig nicht eine punktförmige, abgesonderte, sondern eine umspannende Größe erkennt, hinauszugehen. Er wagt bisher nur, die Vernunft, das Bewußtsein als Grundlage der Erkenntnis zu fassen, er wird sie aber — das liegt schließlich in der Konsequenz — als Grundlage der Wirklichkeit fassen müssen, und dann ist er zu dem Geist als einer kosmischen Größe vorgedrungen. Ein solcher Idealismus ist heute bereits im Auftreten begriffen, es sei an Eucken erinnert (¶ Philosophen der Gegenwart). So kommen christlicher G.esglaube und Welterkenntnis allmählich wieder mehr in Einklang mit einander. Mit dem allen ist natürlich nicht gesagt, daß Einzelfragen der wissenschaftlichen Forschung direkt vom christlichen G.esglauben entschieden werden sollen. Die Wissenschaft soll da vielmehr durchaus ihre eigenen Methoden befolgen. Aber für die allgemeine Auffassung von der Wirklichkeit soll der christliche G.esglaube nicht ausgeschaltet werden. Andererseits soll die grundlegende Bestimmung des G.esbegriffs nicht von irgend welchen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen her erfolgen; da bleibt ausschlaggebend das religiöse, christliche Bewußtsein, das stets gegen allen Pantheismus und Deismus sich auflehnen wird. Aber der christliche G.esbegriff ist auch weit und beweglich genug, um aller gesicherten Erkenntnis ihr Recht zu lassen und sie in sich aufzunehmen. — ¶ Pantheismus ¶ Deismus: II, ¶ Gott: IV, ¶ Theodizee ¶ Offenbarung, dogmatisch, ¶ Dreieinigkeit.

Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube, 1830^{2}, § 36—41. 46—56. 79—85; — Alois E. Biedermann: Christliche Dogmatik, (1869) 1884—85^{4}, § 698—738; — Martin Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, (1883/84) 1905^{3}, S. 147—170. 215—316; — Friedrich Nitzsch: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, (1889—91) 1896^{2}, S. 325—407; — Th. Haering: Der christliche Glaube, 1906, S. 201—227. 317—334; — Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 73—109; — A. Ritschl: Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott (in gesammelte Aufsätze, Neue Folge 1846); — O. Holtzmann: Der christliche Gottesglaube, seine Vorgeschichte und Urgeschichte, 1905; — G. Wobbermin: Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, (1902) 1907^{2}; — ‡ W. Bousset: Unser Gottesglaube (RV), 1908.

Kalweit.

Gott: IV. Gottesbeweise.

A. Prinzipielles; — B. Die einzelnen Beweise: 1. Der historische; — 2. der ontologische; — 3. der erkenntnistheoretische; — 4. der kosmologische; — 5. der physiko-theologi-

sche oder teleologische, speziell der biologische und evolutionistische; — 6. der moralische; — 7. der Beweis aus der Geschichte; — 8. der religiöse.

A. Im christlichen Glauben liegt die Ueberzeugung, daß die christliche Weltanschauung die höchste Wahrheit ist. Als solche muß sie sich daher auch vor der menschlichen Vernunft erweisen lassen. Aus dieser Gewißheit heraus sind die Beweise für das Dasein G.es entstanden. Das Zutrauen dazu, daß das Christentum Wahrheit ist, scheint an diesen Beweisen zu hängen. Ebenso meinen manche, daß die Theologie nur dann wirkliche Wissenschaft ist, wenn sie das Dasein G.es vor dem Forum der Vernunft streng wissenschaftlich beweisen könne. Indessen ist die Vernunft des Menschen nicht eine Größe, die bei allen Menschen und zu allen Zeiten dasselbe sagt. Sie kann daher nicht als ein unabhängiger Gerichtshof in Betracht kommen. Denn was uns als vernunftgemäß erscheint, ist abhängig von unserem geistigen und sittlichen Streben. Dem Genußmenschen wird es als höchst vernünftig erscheinen, nach möglichst viel Sinnengenuß zu streben, dem Ehrgeizigen, nach Ruhm zu trachten. Der Christ wird dagegen überzeugt sein, daß seine Lebensführung den Forderungen der Vernunft im vollendeten Sinne entspricht. Er wird aber schwerlich einen anderen Menschen hiervon überzeugen können, wenn in dessen innerer Gesinnung und Lebenshaltung die Vorbedingungen hierfür nicht gegeben sind. Nur darauf rechnet der Christ, daß in keinem Menschen die religiöse und sittliche Anlage und Perzeptionsfähigkeit völlig erstorben ist. Er nimmt an, daß das bessere Ich in jedem Menschen schlummert. Die G.esbeweise sind leistungskräftig und wertvoll, sofern sie sich an das religiöse und sittliche Empfinden des Menschen wenden. Damit werden sie zu Hinweisen auf Erlebnismöglichkeiten für jeden Menschen. Sie zeigen dann, daß die Erfahrungen, die religiöse Menschen gemacht haben, jedem zugänglich sind, der in seinem inneren Leben auf die an ihn ergehenden Zumutungen achten gelernt hat. Gewöhnlich jedoch hat man unter G.esbeweisen etwas ganz anderes verstanden. Man hat in ihnen logische Demonstrationen gesehen, die unter ausdrücklichem Absehen von den religiösen Erlebnissen die Vernunft auch ohne solche zur Anerkennung des Daseins G.es führen sollen. Eine genauere Betrachtung der einzelnen G.esbeweise (unter B) wird ergeben: sofern sie vom religiösen Leben absehen, führen sie mit großer Wahrscheinlichkeit zu einem allgemein-philosophischen G.esbegriff, zu der Annahme, daß der Welt eine geistige einheitliche Ursache zu Grunde liegt. Sie führen aber nicht zu einem lebendig-religiösen G.esbegriff, nicht zu der Gewißheit einer von Liebe zu jedem einzelnen Menschen erfüllten Vorsehung G.es. Man darf daher den Wert der G.esbeweise nicht zu hoch veranschlagen. Hierauf führt auch eine allgemeinere Ueberlegung: der religiöse Glaube an G. beruht auf besonderen Erfahrungen, nämlich auf dem Erlebnis der Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit des Menschen wie der Erfahrung einer göttlichen Hilfe, die uns in unserem natürlichen wie sittlichen Leben entgegenkommt und uns über Leid, Schwäche und Sünde emporhebt. Diese Erfahrung entsteht nur da, wo ein Mensch die auf ihn einwirkende G.esmacht innerlich bejaht und in persönlicher Lebensführung auf ihre Zumutungen eingeht. Ist es nun möglich, Menschen, welche G.es Wirkungen im Weltleben nicht erfahren oder sich G.es Wirkungen widersetzen, durch Vernunftbeweise zur Anerkennung G.es zu führen? Und wenn dies möglich wäre, hätte dann die verstandesmäßige Zustimmung zu dem Dasein G.es irgend einen Wert? Offenbar ist es nicht der richtige Weg, um einen Menschen zum Christen zu machen, daß ich zuerst seine Vernunft zwinge, das Dasein G.es verstandesmäßig anzuerkennen, und dann hoffe, er werde hinterher auch in seiner Lebensführung der zuerst verstandesmäßig gewonnenen Ueberzeugung von dem Walten G.es folgen und nun ein religiöses Leben führen. Bei dieser Meinung würde der Intellekt des Menschen unendlich überschätzt werden. In Wahrheit regiert nicht der Verstand das persönliche Leben, sondern viel elementarere Regungen, Gefühls- und Willenskräfte beherrschen den Menschen, auch sein religiös-sittliches Leben. Dementsprechend erweist die neuere Theologie die Wahrheit des Christentums nicht durch die G.esbeweise im alten Sinn, sondern sie zeigt, daß religiöses Erleben etwas Notwendiges und Normales in jedem Menschen ist, und daß das religiöse Leben des Christentums die höchste Ausgestaltung dieses allgemein menschlichen Zuges ist. Die G.esbeweise als theoretische Demonstrationen haben nur den Wert, daß sie noch hinterher zeigen, daß auch die Vernunft zur Annahme eines geistigen Weltgrundes mit großer Wahrscheinlichkeit geführt wird. Daher läßt sich die christliche Weltanschauung mit den Ergebnissen der theoretischen Weltbetrachtung aufs beste vereinigen, auch wenn der christliche Glaube über G. noch weit mehr aussagt, als daß er bloß geistiger Weltgrund sei (¶ Apologetik: I).

B. 1. Der historische Beweis findet sich zuerst bei Cicero und lautet hier: Wie verschieden auch die Religionen der Völker sein mögen, so gibt es doch kein noch so wildes Volk, das nicht irgend welchen G.esglauben hätte. Diese Uebereinstimmung der Völker beweist, daß dem G.esglauben Wahrheit zu Grunde liegen muß. Neuere fügen noch hinzu; der Glaube an göttliche Wesen muß auf einer allgemein menschlichen Anlage beruhen. — Indessen haben positivistische Denker wie ¶ Comte behauptet, der Glaube an Götter oder Geister entstehe mit Notwendigkeit auf der Kindheitsstufe des menschlichen Denkens, wenn der Mensch die wahren Ursachen der Naturerscheinungen noch nicht einsehen kann. Mit dem Fortschritt des Denkens verschwinde der G.esglaube notwendig. So sehr diese Konstruktion des ¶ Positivismus die Eigenart des religiösen Lebens verkennt, geht doch aus ihr hervor, daß man irreligiöse Menschen nicht durch Hinweis auf die Allgemeinheit des G.esglaubens zur Anerkennung seiner Wahrheit zwingen kann. Der religiöse Mensch, der in seinem Innenleben die Wahrheit der Religion erfahren hat, wird freilich in der allgemeinen Verbreitung der Religion eine Bestätigung dessen sehen, daß G. die Menschheit mit dem Zuge zu ihm hin geschaffen hat.

2. Der ontologische G.esbeweis findet sich in ausgeführter Form zuerst bei dem Scholastiker ¶ Anselm von Canterbury (1033—1109). Er lautet: unser Verstand bildet notwendig den Begriff G.es als des denkbar größten Wesens. Wenn dies Größte von allem nur in unserem Verstande existierte, außerhalb unseres Verstandes aber keine Wirklichkeit hätte, so wäre es noch nicht

das wahrhaft Größte. Denn dann ließe sich noch ein Größeres denken, dem zugleich das Merkmal der Existenz zukäme. Folglich muß G. als das größte Denkbare sowohl im Verstande als auch in der Wirklichkeit existieren. — Dieser Beweis wurde der Hauptsache nach von ¶ Descartes wiederholt. Mit vollem Recht wandte ¶ Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ gegen ihn ein: Die Existenz ist nicht eins von den Merkmalen eines Begriffes, das seinen Umfang erweitert. „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche.“ Der Inhalt eines Begriffes wird nicht größer, ob er existiert oder nicht. Folglich kann man auch nicht aus dem Begriff des denkbar Größten auf seine Existenz schließen. Der ontologische G.esbeweis ist damit aus der Reihe der G.esbeweise ausgeschieden.

3. Der erkenntnistheoretische G.esbeweis. Otto ¶ Pfleiderer will den ontologischen G.esbeweis umbilden, so daß er einen brauchbaren Kern enthält. Er stellt aber in Wahrheit einen neuen, eigenartigen G.esbeweis auf, den man den erkenntnistheoretischen nennen kann. Er lautet: wir finden in unserem Erkennen die Tatsache vor, daß die logischen Denkformen unseres Geistes, obwohl sie nicht aus der Erfahrung herstammen, doch geeignet sind, die Außenwelt richtig zu erfassen; diese Korrespondenz unserer Denkgesetze mit der Außenwelt erklärt sich daraus, daß eine höhere Macht beide so geordnet hat, daß sie miteinander übereinstimmen. — Dieser Schluß ist jedoch kein zwingender. Unser Denken bildet die Außenwelt nicht ab, sondern formt sie durch schöpferische Leistung. Eine Korrespondenz von Denken und Sein im eigentlichen Sinne liegt also gar nicht vor.

4. Der kosmologische G.esbeweis ist zuerst von ¶ Aristoteles so formuliert worden: Alle Dinge werden bewegt entweder durch ein anderes oder durch sich selbst. Die Bewegung aller einzelnen Dinge weist auf einen ersten Beweger hin, der nicht von außen bewegt wird, sondern alle Dinge und sich selbst bewegt. Dieses Argument wurde von den Kirchenvätern und Scholastikern, wie ¶ Thomas von Aquino wiederholt. Bei ¶ Leibniz tritt dieser Beweis in der Form auf: Alle sichtbaren Dinge sind zufällig und haben nichts in sich, was ihre Existenz notwendig macht. Alle diese zufälligen Dinge weisen damit auf ein Wesen hin, das ihre Existenz notwendig macht, auf G. In populärer Form ist dieser Beweis in einer auch für Kinder faßlichen Weise so ausgedrückt worden: Kein Ding kann sich selber machen; es ist vielmehr von irgend jemand hergestellt worden. Folglich muß auch die Welt von irgend jemand gemacht sein, denn sie kann sich selber nicht schaffen; sie ist also von G. geschaffen worden. Das Gemeinsame dieser Argumentationen besteht darin, daß sie entsprechend den Denkgesetzen unserer Vernunft von der Wirkung auf die Ursache schließen. Dieser Schluß ist zwingend. Aber er führt nicht notwendig von der Welt auf ein überweltliches Wesen. Die Vernunft kann sich auch damit begnügen, auf eine rein innerweltliche Ursachenverkettung zu schließen und das Weltganze als das letzte geheimnisvolle durch sich bestehende ewige Urwesen zu betrachten. Auf eine innerweltliche Ursache führt auch der Beweis ¶ Lotzes. Er besagt: wir finden eine großartige Wechselwirkung zwischen allen Dingen. Es wäre unbegreiflich, daß ein Weltelement A auf ein anderes B wirken könnte, wenn beide nicht Teile eines übergeordneten Weltzusammenhanges wären. Der kosmologische Beweis, soweit er zwingend ist, führt also nicht zu einem Begriff G.es im eigentlichen Sinne hin.

5. Der physiko-theologische oder teleologische, im besonderen der biologische und evolutionistische G.esbeweis ergänzt den kosmologischen. Er schließt nicht von dem Bestande der Welt allgemein auf ihre Ursache, sondern er faßt die Beschaffenheit der Welt, ihre zweckmäßige Einrichtung, ihre Herrlichkeit und Schönheit ins Auge und schließt daraus auf die Weisheit und Güte des Weltschöpfers. Er wird häufig in rhetorischer und poetischer Form vorgetragen. Schon bei griechischen Philosophen wie Plato, bei Cicero, bei manchen Kirchenvätern, bei Melanchthon und Zwingli findet er sich; er wurde zum Lieblingsbeweis der Theologie des 18. Jhd.s, bei Deisten und Rationalisten wie Reimarus, Brockes u. a. In ziemlich äußerlicher Weise wurde von den zuletzt genannten aus der Nützlichkeit oder Brauchbarkeit vieler Dinge für den Menschen geschlossen, daß G. sie geschaffen haben müsse. — Man hat ferner darauf hingewiesen, daß auch in manchen biblischen Worten die teleologische Argumentation anklinge, z. B. aus Pslm 19 $_{1-7}$ (Die Himmel erzählen die Ehre G.es), aus Pslm 104 (V. 24: Herr, wie sind deine Werke so groß und viel!) Jes 40 $_{26}$ ff Röm 1 $_{19}$ ff. Hieran ist völlig richtig, daß der religiöse Mensch durch Ereignisse in der Natur starke Eindrücke vom göttlichen Walten erhält und somit in und über der Natur eine göttliche Macht ahnt. Aber dies gilt nur für den religiösen Menschen. Es fragt sich aber, ob auch unter gänzlichem Absehen von aller religiösen Empfindung jeder denkende Mensch durch die Beschaffenheit der Welt zur Anerkennung ihres Schöpfers geführt werden kann. — Es ist eine jedem zugängliche Tatsache, daß es in der Welt unendlich viel Zweckmäßiges gibt. Jeder Organismus ist ein Gebilde, in welchem die einzelnen Teile zweckmäßig zur Erhaltung des Ganzen zusammenwirken. Die Erscheinung, daß alle Organismen bei Verletzungen durch Verwundung die Wunde von innen her durch Zuführung geeigneter Säfte zu heilen suchen, beweist eine staunenswert zweckmäßige Anlage des Organismus. Ebenso wirkt die Fortpflanzung zweckentsprechend zur Erhaltung der Art. Auch der ¶ Darwinismus leugnet nicht die tatsächliche Zweckgemäßheit in der Natur. Er sucht vielmehr nach Ursachen, welche diese Zweckmäßigkeit erklären sollen, und zwar nach solchen, welche das Zustandekommen zweckmäßiger Gebilde ohne leitende Absicht, durch zufälliges Zusammenwirken rein mechanischer Ursachen erklären sollen. In Wahrheit liegt die Sache so, wie sie Dubois-Reymond einmal zugibt: wer der Annahme wirkender Zweckursachen entgehen will, muß sich wie ein Ertrinkender an die rettende Planke des Darwinismus klammern. D. h. wer von vornherein keine Zweckursachen anerkennen will, muß zu der höchst unwahrscheinlichen Annahme greifen, daß die kompliziertesten zweckmäßigen Gebilde sich rein zufällig durch das Zusammentreten mechanischer Kräfte gebildet haben. Unendlich viel mehr Wahrscheinlichkeit hat daher die Annahme der meisten heutigen Naturforscher und Philosophen,

daß es außer den rein mechanischen (physikalischen und chemischen) Kräften teleologische Kräfte gibt, welche den mechanischen die Richtung geben, daß sie zur Herstellung zweckmäßiger Gebilde zusammenwirken (¶ Teleologie). Besonders die für die heutigen Naturwissenschaften so fruchtbare ¶ Entwicklungslehre fordert geradezu die Auslegung, daß eine leitende Zweckabsicht der Entwickelung zu Grunde liegt und die Entwickelungsziele durch die einzelnen vorbereitenden Stadien ihrer Verwirklichung entgegenführt. Hiermit ist zwar nicht der christliche G.esgedanke in seinem vollen Umfange, wohl aber die allgemeinere Annahme einer leitenden kosmischen Weltintelligenz als höchst wahrscheinlich und jedenfalls viel vernünftiger als alle materialistisch-darwinistischen Zufallshypothesen erwiesen. — Hier türmen sich jedoch neue Schwierigkeiten auf. Läßt sich ein einheitlicher Endzweck für das Universum im ganzen erweisen? Man macht auf vieles Unzweckmäßige aufmerksam. Bei einzelnen Organen des Körpers ist es wenigstens noch nicht erwiesen, welchem Zweck sie dienen. Man weist darauf hin, daß es schädliche Lebewesen gibt, deren verheerende Wirkungen ihren etwaigen förderlichen Zweck im Universum weitaus überwiegen, schädliche Insekten, Bazillen, Infusorien. Man bemerkt, daß die Natur mit rücksichtsloser Gleichgültigkeit gegen die höheren Zwecke der Menschheit in großen Katastrophen die Zweckgebilde verwüstet. Man verweist uns auf den Kampf ums Dasein und um die bevorzugten Plätze in Tier- und Menschenwelt, auf das Heer der Leiden, auf Krankheit, Uebel, Bosheit, Verbrechen, mit der Frage: Willst du das alles als gut und heilsam und zweckmäßig rechtfertigen? — Hier ist offen zuzugeben: eine Weltbetrachtung, die von aller sittlichen und religiösen Lebensbetätigung absieht, kann auf diese Fragen keine sichere Antwort geben. Sie wird sich etwa mit der Auskunft des Philosophen ¶ Hume begnügen: einiges in der Welt macht uns den Eindruck, als ob eine höhere Weltvernunft sich darin offenbart; bei anderen Vorgängen dagegen wird uns das Walten einer göttlichen Weisheit wieder zweifelhaft. Oder auch dualistische Ansichten (¶ Dualismus) machen sich vielfach heute geltend: neben der göttlichen Weisheit und Liebe wirken andere unbekannte Weltmächte nach der Art widergöttlicher Dämonen. So meinte z. B. John Stuart ¶ Mill: Die göttliche Macht und Liebe ist nicht unbeschränkt; neben ihr und gegen sie wirken chaotische Mächte. Hier zeigt sich deutlich: der Abschluß unserer Weltanschauung ist von der religiös-sittlichen Erfahrung und Lebensführung des Menschen abhängig. Wer es erlebt hat, daß in seinem persönlichen Leben Hindernisse, Enttäuschungen und Leiden ein Mittel waren, neue sittliche Kräfte zu entbinden und eine vertiefte Energie des G.esglaubens zu wecken, der wird zwar nicht alle Fragen nach dem Warum? und Wozu? bei den verschiedenen Lebensschicksalen lösen können, aber die Ueberzeugung des Glaubens immer aufs neue bewährt finden, daß denen, die G. lieben, alle Dinge zum Guten zusammenwirken. Der teleologische G.esbeweis bedarf daher zu seiner Vollendung des Appells an die sittlich-religiöse Empfindungsfähigkeit des Menschen.

6. Im Unterschied von den bisher genannten G.esbeweisen, die eine rein theoretisch-logische Demonstration zu geben versuchen, beruft sich der moralische G.esbeweis von vornherein nur auf Tatsachen der sittlichen Erfahrung, also auf Tatsachen, die der Mensch mit freier Hingebung bejahen muß. Wer in dem Pflichtgefühl eine vererbte Krankheit sieht, ist daher von vornherein für diesen Beweis unzugänglich.

6. a) Er lautet in seiner einfachsten Form: das sittliche Gefühl tut sich in jedem Menschen kund, auch gegen seine Neigungen; es wird z. B. als Unlustgefühl bei Uebertretungen empfunden. Dies Gefühl kann nicht von uns selbst herstammen, weil es sich oft gegen uns richtet. Folglich muß ein Höheres, G., es uns eingepflanzt haben. In populärer Form sagt dieser Beweis: das Gewissen in uns erweist sich als G.es Stimme. So schon Paulus (Röm 2 $_{15}$), ähnlich die römischen Stoiker, Melanchthon, Calvin. — Indessen zwingend ist die Zurückführung des sittlichen Gefühls auf G. als moralischen Gesetzgeber nicht. Denn weit verbreitet ist heute die empiristische Herleitung des ¶ Gewissens aus den Forderungen der Gesellschaft (¶ Apriorismus). In der geschichtlichen Entwickelung der menschlichen Gemeinschaften habe es sich als förderlich für das Zusammenleben der Menschen erwiesen, bestimmte Handlungen wie Eigentumsverletzung unter Stammesgenossen mit strengen Strafen zu belegen, andere Handlungen der Treue, Aufopferung, Dankbarkeit dem eigenen Stamm und Volk gegenüber aufs höchste zu preisen. Indem die Gesamtheit allen ihren Angehörigen diese Verbote und Gebote unaufhörlich einprägte, sei durch Vererbung das Phänomen des Gewissens entstanden. Man wird diese Erklärung nicht von vornherein als unmöglich jedem beweisen können. — Die Giltigkeit der sittlichen Forderung ist aber unabhängig von ihrer ersten Entstehung. Wer sie als zu recht bestehend bejaht, den weist sie auf eine höhere Notwendigkeit hin. Der religiöse Mensch wird in ihr Gottes Stimme erkennen.

6. b) Mit Recht fußt daher Siebeck gerade auf dem genetischen Gesichtspunkt, daß das Sittliche durch einen geschichtlichen Prozeß aus dem Naturzustande heraus entstanden ist. Er verbindet den moralischen und evolutionischen Beweis auf folgende Weise: Daß es im Laufe der Geschichte von ursprünglicher Roheit zur Ausbildung immer feinerer sittlicher Normen kommt, darin offenbart sich eine höhere, die Geschichte lenkende Macht, die den Menschen aus der Natur heraus zur Sittlichkeit sich entwickeln läßt. Diese Macht muß daher der gemeinsame Grund der Natur und des geschichtlich-sittlichen Lebens sein. Dieser Beweis ist zwingend nur für den, der im sittlichen Leben den höchsten Wert des Daseins anerkennt; er wird überzeugt sein, daß das Sittliche nicht durch einen Zufall in der Menschheitsgeschichte die größte Rolle spielt, sondern daß im Werden und Wachsen des Sittlichen eine höhere Macht sich offenbart.

6. c) Die bekannteste Gestalt hat der moralische G.esbeweis bei ¶ Kant angenommen. Kant reflektiert nicht bloß auf den Ursprung des Sittlichen, sondern vor allem auf den Erfolg der Sittlichkeit. Gewöhnlich nimmt er den Gedanken der Glückseligkeit zu Hilfe. Sein Beweis lautet dann: Das vollendete Gut besteht nicht bloß in der Tugend, sondern in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit. Diese Vereini-

gung ist aber in der Sinnenwelt nicht zu finden. Folglich ist es ein Erfordernis unserer praktischen Vernunft, an eine Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit in einer anderen, höheren Welt zu glauben. Dann aber muß es einen G. geben, der die natürliche und die sittliche Welt so lenkt, daß der Ausgleich von Tugend und Glück in einem höheren Leben hergestellt wird. — Dieser Beweis bietet viele Angriffspunkte, weil der Begriff der Glückseligkeit zu sehr im Vordergrunde steht. Er wird aber in Kants Ausführungen durch einen anderen treffenderen Gedankengang durchkreuzt. Dieser lautet: Das Sittliche ist der Endzweck der ganzen Welt. Die ganze Weltgeschichte kann also nur das Ziel haben, daß das Sittliche zur Verwirklichung kommt. Folglich muß die ganze Geschichte durch eine höhere Macht zu dem Ziel gelenkt werden, daß das Gute siegt. — Dieser Gedankengang ist zwar keine zwingende logische Demonstration, aber er zeigt völlig zutreffend, daß der Glaube an die sittlichen Werte und die Arbeit an ihrer Durchführung notwendig zu seiner Vollendung des religiösen Glaubens an eine die Welt lenkende Macht des Guten bedarf. Es ließe sich zwar an und für sich ein sittlicher Idealismus denken, dem die ethischen Forderungen das Wertvollste im Leben sind, der aber den Glauben an eine weltbeherrschende Macht des Guten ablehnt. Indessen wer mit Energie in seinem Beruf für die Durchführung des Wahren und Guten arbeitet, müßte in seinem Lebenswerk erlahmen, wenn ihn nicht die Ueberzeugung aufrecht erhielte, daß das Gute letztlich trotz aller Widerstände der Welt zum Siege kommen muß. So liegt allem sittlichen Idealismus bewußt oder unbewußt bereits der Glaube an die weltbeherrschende Macht des Guten, d. h. ein G.esglaube zu Grunde. Der moralische G.esbeweis bringt diese Ueberzeugung nur zum klaren Ausdruck. Wo dieser Glaube abgelehnt wird, muß schließlich die sittliche Begeisterung verfliegen. Wenn die Meinung herrscht, daß die Niedertracht oder Dummheit der Menschen die siegende Macht bleibt, wird der sittlich Strebende nur zu leicht zur Resignation oder zur klugen Anpassung an die herrschende Meinung gelangen. Dieser Beweis zeigt somit, daß das sittliche Leben zu seiner Stütze und Vollendung des religiösen Glaubens bedarf; aber die Gewißheit, daß dieser Glaube Realität ist, kann nur aus dem religiösen Erleben folgen. — Man könnte etwa noch zwei Beweise nennen, die aber von vornherein keine logischen Demonstrationen sein wollen, sondern sich an das sittliche und religiöse Empfindungsvermögen wenden.

7. Der Erweis G.es aus der Geschichte läßt sich in das Wort Schillers zusammenfassen: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. An vielen Beispielen läßt sich nachweisen, daß Völker und Familien, in denen Sittenlosigkeit überhand nimmt, dem Ruin entgegeneilen; daß Revolutionen die Folge von jahrzehntelanger Unterdrückung der unteren Stände sind. Andererseits sind sittliche Energie und religiöser Glaube das beste Mittel, zu geistiger und körperlicher Gesundheit zu gelangen. Der religiöse Mensch wird in dem allem das gerechte Walten G.es erblicken. Aber die Regierung G.es ist nicht derartig, daß man sie jedem Gottlosen andemonstrieren könnte. Er wird wie beim teleologischen Beweis auf andere Tatsachen hinweisen können, die zunächst der Gerechtigkeit G.es zu widersprechen scheinen; z. B. darauf, daß die Sünden der Väter auch an unschuldigen Kindern heimgesucht werden; daß die Gerichte G.es oft den Unschuldigen mit dem Schuldigen zugleich treffen. Der Fromme wird daraus schließen, daß unschuldiges Dulden im Weltplan G.es eine große, segensreiche Bedeutung hat. Er wird in seinem eigenen Leben so viele Beweise davon erleben, wie G. ihn selbst teils gesegnet, teils gedemütigt hat; alles zu dem Zweck seiner inneren Förderung. Aber es gehört religiöse Empfindungsfähigkeit dazu, in den eigenen Lebensschicksalen G.es Führungen wahrzunehmen. Also ist auch dieser Beweis nicht geeignet, das Dasein G.es unter Absehen von dem religiösen Leben zu erweisen.

8. Zuweilen wird noch speziell ein religiöser G.esbeweis oder Erfahrungsbeweis für das Dasein G.es genannt. Bei diesem Beweis ist es von vornherein deutlich, daß er nur für religiöse Menschen gilt. Es versteht sich im Grunde von selbst, daß der Fromme in seinem Innenleben des Waltens G.es inne wird. In diese Erfahrungen wird man einem Menschen, dem religiöse Empfänglichkeit fehlt, nur schwer einen Einblick geben können. Das religiöse Leben muß durch sein eigenes Dasein und seine Leistungskraft sich selbst rechtfertigen. Wichtiger als alle theoretische Demonstration ist es, daß die G.esgläubigen durch die Reinheit ihres sittlichen Lebens, durch die Tatkraft ihrer Bruderliebe, durch ausharrende Geduld, die sich nicht verbittern läßt, durch überzeugungstreue Wahrhaftigkeit die Früchte ihres G.esglaubens beweisen. Hiermit wird der beste Tatbeweis für das Dasein G.es geführt. Wenn es nicht so vielen wertlosen G.esglauben ohne sittliche Bewährung gäbe oder G.esglauben verbunden mit Lieblosigkeit und Unwahrhaftigkeit, würde dieser Tatbeweis auch bisher wirkungskräftiger gewesen sein. Schließlich muß die Geschichte zeigen, daß der G.esglaube in seiner christlichen Bestimmtheit fähig ist, einen höheren und gesunderen Menschheitstypus zu schaffen als der Schicksals- und Zufallsglaube, als die atheistische Sittlichkeit und das leichtfertige oder blasierte Ablehnen aller Religion.

Auf die zwingende Kraft der G.esbeweise wollen die wissenschaftliche Theologie aufbauen: Otto Pfleiderer: Religionsphilosophie, (1878) 1896^{3}, S. 463—498; — August Dorner: Religionsphilosophie, 1903, S. 201—227; — ‡Adolf Bolliger: Der Weg zu G. für unser Geschlecht, (1899) 1900^{2}; — Rudolf Lotze: Grundzüge der Religionsphilosophie, 1884^{3}, Kap. 1. — Gegen die theoretischen G.esbeweise und für einen moralischen Beweis treten ein: J. Kant: Kritik der reinen Vernunft, 1781, S. 583—642; — Ders.: Kritik der praktischen Vernunft, 1788, S. 224—237; — Ders.: Kritik der Urteilskraft, 1790, § 87; — Albr. Ritschl: Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, (1874) 1888^{3}, III, § 29; — Hermann Siebeck: Religionsphilosophie, 1892, S. 346—356; — Für einen beschränkten Wert der G.esbeweise treten ein: Friedr. Nitzsch: Evang. Dogmatik, (1892) 1896^{2}, II, § 14; — ‡Martin Schulze: Wert und Unwert der G.esbeweise, 1905; — Gg. Wobbermin: Der christliche Glaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, (1902) 1907^{2}; — J. Köstlin: Die Beweise für das Dasein G.es, ThStKr 1875—76; — P. Schwartzkopff: Beweis für das Dasein G.es, 1901; — Herm. Lüdemann: Die G.esbeweise, in: PrM 1905. **J. Wendland.**

v. Gott, Johann (1495—1550), = ¶ Ciudad, Stifter der ¶ Barmherzigen Brüder.

Gottebenbildlichkeit. Der Ausdruck G. stammt aus I Mose 1 $_{26}$ und $_{27}$, die Sache selbst gehört den Grundformen des religiösen Bewußtseins überhaupt an und bedeutet im Christentum den Kerngedanken seiner religiösen Anthropologie oder Deutung des Menschen. Es gibt keine Religion ohne die Ueberzeugung irgend einer Verwandtschaft des Menschen mit dem göttlichen Wesen. Wie der Inhalt der G. bestimmt wird, das hängt innigst mit den Ueberzeugungen vom Wesen Gottes und von dem zu erreichenden religiösen Ideal zusammen. So kann die G. darauf bezogen werden, daß dasselbe Blut die Adern des Stammesgottes und der Menschen erfüllt, wie im ¶ Totemismus, sie kann als Aehnlichkeit der leiblichen Gestalt aufgefaßt werden, so in den künstlerischen Schöpfungen des Griechentums, das den Adel der menschlichen Gestalt stark als etwas Göttliches empfand, sie kann formal als Vernunft und freier Wille bestimmt und inhaltlich als Anlage zu geistiger Persönlichkeit gedacht werden. Wenn nach christlicher Ueberzeugung der Mensch zu der Gemeinschaft mit dem Gott, der die heilige Liebe ist, bestimmt ist, und also in seinem Wesen dies göttliche Wesen verwirklichen soll, so muß die G. als Anlage für dieses Ziel verstanden werden. Während die G. da, wo sie als etwas Physisches aufgefaßt wird, eine einfache Tatsache und als solche verwirklicht ist, tritt überall da, wo es sich bei ihr um Geistiges, Sittliches handelt, der Gedanke des zu erreichenden Ideals kräftiger hervor, so daß sie nicht als schon verwirklicht, sondern als erst in der Verwirklichung befindlich, also nur als Anlage angesehen werden kann. Ohne Frage verlegt auch das Christentum den Zustand der Vollendung, also auch der verwirklichten G. in die Zukunft. „Es ist noch nicht erschienen, wer wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn er (Luther übersetzt: es) erscheinen wird, wir ihm gleich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ Demnach darf der Anfangszustand (¶ Urstand) des Menschengeschlechts nicht als ein Stand der Vollkommenheit und der Verwirklichung der G. angesehen werden. Läßt man die Menschheitsgeschichte mit einem Stande der Vollkommenheit beginnen, so würde die folgende Entwicklung nicht zu begreifen sein. Außerdem entsteht dann die Neigung, den Zustand der Sündhaftigkeit, der auf den der ursprünglichen Vollkommenheit folgt, als Verlust der G. zu beschreiben. Ein Verlust der G. in strengem Sinne würde aber die Unmöglichkeit der Religion zur Folge haben. In der Dogmatik ließ sich darum auch der Gedanke, daß durch die Sünde das göttliche Ebenbild verloren sei, nicht durchführen, es mußte dem Menschen doch Erlösungsfähigkeit zuerkannt werden, und das heißt eben, daß die G. nicht verloren ging. Setzt man dagegen die G. als Anlage, so gehört der Eintritt einer sündigen Entwicklung nicht mehr zu den Unbegreiflichkeiten, und dann besteht auch kein Anlaß, von einem Verlust der G. zu reden. — Hervorzuheben ist noch die verschiedene Auffassung der G. bei den verschiedenen christlichen Konfessionen. Die römisch-katholische Dogmatik nimmt eine zweifache G. an, die eine bestehe in Vernunft und freiem Willen, die andere in der religiös-sittlichen Vollkommenheit; nur die erste gehöre notwendig zum Wesen des Menschen, die zweite dagegen sei ein hinzugefügtes Geschenk der göttlichen Gnade, die erste könne nicht verloren gehen, wohl aber die zweite. Für diese Auffassung stützt sich die katholische Dogmatik darauf, daß in der biblischen Erzählung von der Erschaffung des Menschen zwei verschiedene Ausdrücke für Bild gebraucht seien. Die evangelische Dogmatik verwirft mit Recht diese Anschauung, da nach ihr gerade das Religiös-Sittliche nicht zum eigentlichen und eigenen Wesen des Menschen gehören würde; die G. würde damit aufhören ein religiöser Begriff zu sein und das würde heißen, sie hätte überhaupt jeden Sinn verloren. Die verschiedenen Ausdrücke für Bild sieht die evangelische Dogmatik einfach für Synonyma an, und sie hat auch damit Recht. Allerdings vermag die katholische Dogmatik bei ihrer Auffassung von einem Verlust des göttlichen Ebenbildes zu reden und auf diese Weise scheinbar die Folgen der Sünde als besonders ernst und schwer anzusehen, während die evangelische Dogmatik die Rede von dem Verlust des Ebenbildes durchaus vermeiden muß und darum die Folgen der Sünde nicht so ernst zu nehmen scheint. In Wahrheit liegt jedoch auch der größere Ernst auf evangelischer Seite, weil eben die Folgen der Sünde nicht nur etwas treffen, das zu dem eigentlichen Wesen des Menschen äußerlich hinzugekommen ist, sondern in das Wesen des Menschen selbst hineinreichen. — G. muß in jeder Beziehung als zum Wesen des Menschen gehörig angesehen werden, so verlangt es die religiöse Betrachtung, und außerhalb dieser hat ja G. überhaupt keinen Sinn. Darin liegt nun auch, daß G. unter allen Wesen, die wir kennen, nur dem Menschen zukommen kann. Wollte man sagen, daß der Mensch keine solche Ausnahmestellung in der Welt einnehme, daß die Kontinuität, in der alles stehe, auch ihn mitumfasse, daß darum der Gedanke der G. auf alles Sein ausgedehnt werden müsse, so ist zu entgegnen, daß wohl zugestanden werden kann, daß auf allem, was in der Welt ist, etwas vom Abglanz göttlicher Herrlichkeit ruhe, daß alles ein Ausdruck göttlichen Wesens sein könne, daß aber der Gedanke der G. noch mehr besagen wolle, nämlich die Möglichkeit der bewußten Beziehung auf Gott, der geistigen Gemeinschaft mit ihm, daß darum G. nur den Wesen zugesprochen werden kann, die der Religion fähig sind. Der Gedanke einer Mehrheit von Geisterwesen, in denen das Leben zur bewußten Vernunft sich erhebt, ist dabei selbstverständlich immer vorausgesetzt. Da wir aber von ihnen nichts wissen, so bleibt es für uns eben bei der G. des Menschen. — ¶ Mensch, dogmatisch, ¶ Urstand, dogmatisch, ¶ Entwicklung, religiöse, des Menschen ¶ Sünde.

Alois Biedermann: Christliche Dogmatik, (1868) 1884², § 739—762; — Martin Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1905³, § 295—301; — F. Nitzsch: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, (1889) 1896², S. 260 ff; — H. H. Wendt: System der christlichen Lehre, 1906, S. 162 u. 165. **Kalweit.**

Gottesbegriff ¶ Gott: I—III.

Gottesdienst. Uebersicht.

I. Im AT; — II. Geschichte des christlichen G.s; — III. Ordnung des evangelischen heutigen G.s ¶ Hauptgottesdienstordnung; — IV. Jüdischer G. der Gegenwart.

I. Im AT. Zum G. im weiteren Sinn gehört schlechterdings alles, was im Dienst der

Gottheit steht: ¶ Opfer (I) und ¶ Gebet (II), ¶ Feste (I) und Feiern, ¶ Askese (I) und ¶ Prostitution, Zeremonien und Weihungen, dazu Höhen und Tempel, ¶ Priestertum und ¶ Prophetentum, überhaupt das ganze religiöse und ein großer Teil des von religiösen Elementen stark durchsetzten profanen Lebens. Daneben aber hat das Wort G. einen technischen Sinn. Es bezeichnet im Christentum die sonntäglich geübte kirchliche Handlung zu Ehren Gottes, wenn wir von allen besonderen Anlässen absehen. Unsern speziell protestantischen G. mit dem israelitischen zu vergleichen, ist nicht ohne lehrreiches Interesse. — Den Mittelpunkt unseres G.s bildet gewöhnlich die Predigt und die an die Verkündigung des Wortes sich anschließende Erbauung und Andacht, sodaß wir mit Recht von einem „G. im Geiste“ reden. Im Mittelpunkt des israelitischen G.s hingegen steht der Vollzug des Opfers, bei dem es nicht auf Erbauung und Andacht, sondern auf die Erfüllung einer religiösen Forderung ankommt. Während bei uns das äußere Tun des Kirchengehens und Predigthörens so gleichgültig ist, daß man unter Umständen ganz darauf verzichten kann, und nur die innere fromme Gesinnung als entscheidend betrachtet wird, ist es im alten Israel — und nicht nur dort, sondern in der ganzen antiken Welt — grade umgekehrt: da kommt die innere Gesinnung als solche nicht ausdrücklich in Betracht, entscheidend ist vielmehr das äußere Tun. Wer die vorgeschriebenen Opfer darbringt, ist fromm; wer sie aber unterläßt, ist gottlos. Es war ein gewaltiger Fortschritt, als die Propheten zum ersten Mal wagten, dieser Auffassung der Volksreligion entgegenzutreten. Sie verwarfen nicht nur die falsche Wertschätzung des Opfers, sondern das Opfer überhaupt als ein Greuel in den Augen Jahves; statt dessen forderten sie Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Demut Amos 4_4 5_{21} ff Hosea 6_4 ff Jes 1_{11} ff Micha 6_6 ff Jerem 7_{21} f. Sie waren ihrer Zeit zu weit vorangeeilt und konnten darum mit ihrer Forderung nicht durchdringen. Man schloß in der Folgezeit einen Kompromiß: der Vollzug der Opfer blieb bestehen und galt nach wie vor als eine pflichtmäßig zu erfüllende Leistung. Daneben aber entwickelte sich eine innerliche Frömmigkeit, wie sie sich manchmal in den Psalmen und der Spruchweisheit äußert, wonach Gott nicht Opfer, sondern Dank, nicht Tempelkultus, sondern Sittlichkeit will Pslm 40_7 50_8 ff 51_{18} f 69_{31} f JSir 35_6 f. Diese Richtung gewann allmählich die Oberhand so sehr, daß, als der Tempel zerstört wurde und der Tempelkultus aufhörte, die Religion des Judentums dennoch weiter bestand. Das größte Verdienst an diesem Siege der Innerlichkeit und des geistigen G.s ohne Opfer und Priester hat das Aufkommen der ¶ Synagoge. — Freilich ist zu bemerken, daß in der späteren jüdischen Religionsübung auf die religiösen Zeremonien ein starker Nachdruck gefallen ist, so daß diese geradezu als teilweiser Ersatz der vormaligen Opferhandlungen zu betrachten sind. Im Christentum sind dann auch diese Zeremonien prinzipiell überwunden, so daß es hier wahrhaft zu einem G. „im Geiste und in der Wahrheit“ gekommen ist. **Greßmann.**

Gottesdienst: II. Geschichte des christlichen G.s.

1. Die Anfänge und Grundlegungen (bis ca. 400); — 2. Die Scheidung zwischen Osten und Westen und das Mittelalter; — 3. Die Reformationszeit; — 4. Pietismus und Aufklärung; — 5. Das 19. Jhd.

Es kann nicht die Aufgabe dieses Artikels sein, die Entwicklung der einzelnen christlichen Kultushandlungen zu verfolgen. Das bleibt besonderen Artikeln vorbehalten. Vielmehr handelt es sich im folgenden um eine Herausstellung der Grundanschauungen, auf denen der Kultus zu verschiedenen Zeiten beruhte, die auf ihn eingewirkt und seine Ausgestaltung bestimmt haben. Diese Anschauungen hängen aufs engste zusammen mit der jeweils herrschenden Auffassung der christlichen Religion überhaupt. Im Kultus spricht sich — allerdings nicht überall und nicht zu allen Zeiten im gleichen Maße — normaler Weise die in der Gemeinde lebende Auffassung vom Christentum am deutlichsten aus, wie umgekehrt der Kultus fortgesetzt die religiöse Auffassung der Gemeinde beeinflußt. Darum wird sich innerhalb der protestantischen Theologie die Kultusgeschichte der Dogmengeschichte ergänzend zur Seite stellen müssen.

1. Jesus stellt sich zu dem jüdischen Kultus, insbesondere zu dem Tempel- und Synagogenkult, nicht in prinzipiellen Gegensatz. Vielmehr beteiligt er sich selbst daran, und das Gleiche setzt er von seinen Jüngern voraus. Aber er hat nie dem Kultus oder kultischen Formen als solchen sein besonderes Interesse zugewendet. Der wahre G. besteht ihm einzig in der rechten Gesinnung gegen Gott und den Nächsten. Damit konnten sich sehr wohl die üblichen Kultusbräuche vertragen, damit konnten sie aber auch in Widerspruch geraten. Jedenfalls ist der äußere Kultus nicht maßgebend für unser Verhältnis zu Gott. Mit diesem Gedanken war der Kultus entwertet, er war aus der zentralen Stellung, die er bei den Juden einnahm, an die Peripherie gerückt. Dieser Auffassung Jesu entspricht es auch, daß er keine neue Kultusgemeinde gegründet hat, der er neue kultische Formen vorgeschrieben hätte. Am wenigsten kann das Vaterunser als solche Form gelten. Aber auch wenn er gewollt hat, daß seine Jünger seiner bei jeder Mahlzeit gedenken (¶Abendmahl: I), so hat er damit keinen kultischen Gemeinderitus gestiftet; ebenso wenig ist dies der Fall, wenn es sein Wille war, daß die getauft werden sollten, die sich seiner Gemeinde anschließen wollten (¶Taufe: I). Die Taufe im Sinne Jesu war ebensowenig ein kultischer statutarischer Ritus, wie es die Taufe des Johannes war. Diese Stellung Jesu zum Kultus machte beides möglich, einmal daß seine junge Gemeinde sich noch eng an den jüdischen Kultus anschloß, einschließlich des Opfers; aber auch daß eine Loslösung davon erfolgen konnte. Je mehr sich die neue Religionsgemeinde ihrer Eigenart bewußt wurde und je mehr sie sich also von ihrem jüdischen Mutterboden loslöste, desto sicherer mußte sie sich auch als neue Kultusgemeinde mit besonderen Kultusformen etablieren (¶ Urgemeinde ¶ Heidenchristentum). Denn zuletzt kann auch eine Gemeinschaft, in der das Wesen aller Religion allein in der Gesinnung bestehen soll, nicht bestimmter Kultusformen entbehren. Um so mehr aber werden die ersten Christen jenes Bedürfnis empfunden haben, als sie in ihrer Masse gewiß nicht auf jener Höhe der Auffassung Jesu standen. Daß die ersten sicher erkennbaren kultischen Formen und Bräuche der Christen deutliche Ver-

wandtschaft mit der jüdischen Kultsitte tragen, kann uns nicht wundernehmen. Wüßten wir mehr Einzelheiten aus dem gottesdienstlichen Leben der Juden zu Jesu Zeit, so würden die Zusammenhänge und Entlehnungen uns noch deutlicher in die Augen springen. Aber auch so steht es fest, daß der Wort-G. der Christen eine Fortsetzung des Synagogen-G.s ist, daß die Abendmahlsfeier in den kultischen Mahlzeiten der Juden und die Taufe in ihrer Proselytentaufe wurzeln. Freilich hat der neue Geist vieles umgebogen, vieles neugeschaffen. Aber im einzelnen, in Formeln und Gebeten, in der Auswahl at.licher Worte und im Aufbau der Handlungen ist gewiß überraschend viel aus dem jüdischen Strom in das neue Bett mit herübergeflutet. In der Gemeinde, der zuerst die Didache (¶ Apokryphen: II, 4a) gegeben wurde, sehen wir nicht nur die üblichen jüdischen Fasttage noch im Gebrauch, man betete auch an den jüdischen Gebetsstunden das jüdische Tagesgebet und bei der Mahlzeit die üblichen jüdischen Tischgebete. Es ist die deutliche Absicht des Verfassers jener Schrift, diese jüdischen Formen durch christliche zu ersetzen. Aber die gottesdienstlichen Akte gewinnen auch allmählich wieder eine zentralere religiöse Bedeutung. Das war unvermeidlich. Wo anders als im gemeinsamen G. kam die Gemeinde zu ihrem eigentlichen Selbstbewußtsein? War hier nicht das Pneuma, der Geist? War hier nicht der Kyrios, der Herr? Offenbarte er sich nicht hier in Zungenrede, in Prophetenrede, in Lehre und Lied? Brachte nicht der Genuß des gesegneten Brotes und des gesegneten Kelches in besondere Beziehung zum Herrn? (I Kor 10_{21}). Und in der Taufe war mehr als ein bloßes Sinnbild lebendig — hier wurde der Täufling, über den der Name Jesu bei der Handlung gesprochen wurde, in das Machtbereich Jesu versetzt; er erlebte ein Sterben und Auferstehn (Röm 6_{3} ff). Freilich weiß es Paulus genau, daß „der vernünftige G." des Christen in der Selbsthingabe an Gott und in der Erneuerung der Gesinnung besteht (Röm 12_{1} ff. 6_{13}); aber daß er dies so energisch betonen muß, zeigt nur, wie sich heidnische Anschauung von dem, was G. ist, in die Christengemeinde hereindrängte. Ohne Opfer kein G.! Das war völlig die antike Anschauung. Und sie ist auch auf dem Boden des Christentums zur Herrschaft gekommen. Von Haus aus kennt die christliche Vorstellung im Kultus als Opfer nur das Gebet und die Spende für die Armen, insonderheit erscheint das Dankgebet bei der Eucharistie (dieser Ausdruck ist schon im Judentum gebräuchlich) als das rechte christliche Opfer (neben dem Opfer eines reinen Lebens; I Clem I 38_{4} 52_{1-4}); dies ist eine Vorstellung, die noch völlig deutlich von den Apologeten des 2. Jhd.s ausgesprochen wird. Aber schon Paulus hatte die Eucharistie mit einem heidnischen Opfermahl in Parallele gesetzt (I Kor 10_{18} ff; ¶ Abendmahl: I, 3). Bei diesem Mahle wurde ferner des Opfertodes Jesu gedacht. War damit schon die Möglichkeit geschaffen, mit der Eucharistie die eigentliche Opfervorstellung, nämlich die Darbringung materieller Gaben an Gott zu verbinden, so kam dazu noch anderes. Einmal galten die Gaben der Reichen an die Armen bei der heiligen Mahlzeit zugleich als „Darbringungen" an Gott, und als sich — und das wird viel früher eingetreten sein, als man gemeinhin annimmt — die „Mahlzeit" mit dem Wort-G. verband, wodurch sie ihren eigentlichen Charakter verlor, und dabei aus den „Darbringungen" der Gemeinde Wein und Brot genommen, auf den Tisch vor dem Bischof gebracht und von diesem mit Gebet, an dem bereits immer die Vorstellung des Opfers gehangen hatte, gereicht wurden, wie nahe lag es da, in diesen Gaben selbst ein Opfer an Gott zu sehen! Sodann drängte ein apologetisches Interesse auf denselben Weg. In Maleachi 1_{11} war von einem reinen Opfer im Gegensatz zu dem jüdischen Opfer die Rede, das Gott allenthalben in der ganzen Welt dargebracht werde. Wenn die Christen diese Stelle auf sich anwenden konnten, welche Waffe hatten sie in der Hand gegen die Juden! Und sie konnten sie auf sich anwenden, wenn sie eine Handlung hatten, die als reines Opfer gelten durfte. Das war die Eucharistie. So wird diese Stelle oft, zuerst nachweislich Didache 14, auf die Eucharistie bezogen. Faßt man dies alles ins Auge, so wird es begreiflich, wie sich ein massiver Opfergedanke an das Abendmahl, insonderheit an Brot und Wein, anschließen konnte. Jedoch ist die Entwicklung nicht gradlinig verlaufen: die urchristliche Anschauung drängt sich bei gegebener Gelegenheit immer wieder hervor (wie z. B. bei Tertullian), und wir finden schwankende, schillernde Wendungen, auch neue, eigenartige Konstruktionen des Opfergedankens, wie bei Irenäus (adv. haer. IV, 17_{5}). In den Zeiten Cyprians aber war offenbar die herrschende Anschauung bereits die, daß die „dargebrachten Gaben", Brot und Wein, durch die Kraft des heiligen Geistes, herabgerufen durch des Priesters Gebet, zum „Opfer Christi" wurden. — Um diese Zeit war auch der antike Priesterbegriff wieder auf dem Boden der christlichen Gemeinde völlig heimisch. Denn das Opfer erforderte den Priester. Als solcher bot sich von selbst der stehende Leiter der heiligen Handlung an. Damit aber wurde der Kultus im wesentlichen zur Priestersache. Die Gemeinde, ursprünglich das aktive Subjekt jeglicher kultischen Handlung, versank in Passivität: an ihr, vor ihr vollzieht sich der Kultus, der ohne die Kultbeamten, die Priester, nicht denkbar ist. — Um dem christlichen Kultus eine höhere, besondere Bedeutung zu verleihen, dazu diente noch ein weiterer Gedanke, der in der Zeitanschauung wurzelte. Es war der Gedanke, daß im christlichen G. die Engel anwesend sind — eine Vorstellung, die auch Paulus teilt (I Kor 11_{10}). Die Engel tragen schon nach jüdischem Glauben die Gebete der Frommen zu Gott auf den im Himmel befindlichen Altar. Ja, Christus selbst ist mitten in der Versammlung (Mtth 18_{20} 28_{20}). So herrscht früh schon die Vorstellung, daß im Kultus — auch dies ist schon ein jüdischer Gedanke — der Himmel sich öffnet, und daß ein völliger Verkehr zwischen der oberen Welt und den versammelten Christen eintritt (vgl. im NT Mtth 3_{16} Joh 1_{51} Apgsch 7_{55}). Der irdische G. ist nur ein Abbild, eine Fortsetzung des himmlischen G.s: mit den Engeln singen die Christen das Trishagion. Diese Auffassungen, anfangs nur im Hintergrund sich haltend, schlossen eine ernste Gefahr für den sittlichen Charakter des christlichen Kultus in sich, sobald sie sich hervordrängten. Und dies trat ein, mußte eintreten, als in die christliche Gemeinde immer

mehr die breiten Massen einströmten, die von den Mysterienkulten her nur eine magisch-theurgische Wirkung des Kultus kannten. So wurden auch die gottesdienstlichen Handlungen der Christen Schritt für Schritt in das Reich des Mysterienkultes (¶Mysterien) hineingezogen, bis der Unterschied fast verwischt war. Nicht nur im Sprachgebrauch, sondern auch in den Riten schloß man sich eng an die antiken Mysterienkulte an. Nicht wahllos nahm man Heidnisches an und auf, sondern nur das, was sich biblisch begründen ließ. Solche Begründung aber war leicht bei einer völlig willkürlichen allegorisierenden Exegese. Wenn z. B. die Heiden in ihrem Kult Milch und Honig verwenden, so gebührt dies den Christen, denn im AT ist von Milch und Honig die Rede. Wie aber kommen solche Bräuche in den heidnischen Kult? Man nahm an, daß die Dämonen diese göttlichen Geheimnisse den Heiden verraten hatten, damit sie profaniert würden. In den altüberlieferten Gebeten lebten noch die altchristlichen religiösen und sittlichen Gedanken weiter, die aber zu wirkungslosen Formeln herabsanken. So wird der Priester zugleich zum Hierurgen, zum Mystagogen: nur er weiß die rechten Riten, die bedeutungsvollen Formeln, nur er ist imstande, die Vermittlung zwischen der Gemeinde und Gott wahrhaft wirkungsvoll zu vollziehen. Schon im dritten Jhd. ist diese Anschauung zur vollen Herrschaft gekommen.

Zeigt sich in all diesen Momenten ein starkes Weiterleben außerchristlicher Vorstellungen, ja ein schließliches, fast völliges Zurücksinken des christlichen Kults auf die unterchristliche Stufe, so hat auch sicher frühzeitig schon eine feste liturgische Form sich eingestellt. Das ist schon an sich verständlich. Es wäre falsch, die ekstatisch-enthusiastischen Zustände Korinths unbedingt zu verallgemeinern und sie sich als sehr lang bestehend zu denken. Schon rein praktische Gründe mußten dazu führen, daß man sich an einen regelmäßig sich wiederholenden Gang der kultischen Handlungen und an regelmäßig wiederkehrende Formeln hielt. Auch spricht alles dafür, daß die Grundformen aller kultischen Handlungen mehr oder weniger allenthalben die gleichen waren (P. Drews: Untersuchungen über die sogen. clement. Liturgie usw., 1906). Man hat wohl gemeint, daß Rom die Schöpferin aller liturgischen Formen gewesen sei und daß Rom mit seinem wachsenden Ansehen auch seine Liturgien der christlichen Welt im Osten und Westen gebracht habe. Aber dem widerspricht der ganze Gang nicht allein der Ausbreitung des Christentums, sondern auch der Kultur. Immer deutlicher wird es uns, daß der Osten namentlich im Gebiete der Kunst der gebende, der Westen, auch Rom, der empfangende Teil war (¶Altchristliche Kunst: I). Und wie die Kunst, so der Kultus. Daß dem so ist, bezeugt schon die Tatsache, daß die kultische Sprache auch im Westen fürs erste die griechische war. Man darf wohl die Behauptung wagen, daß Antiochien in Syrien, diese Zentrale christlicher Mission nach Osten und Westen in den ersten Zeiten, die maßgebenden Kultusformen geprägt und sie ihren Tochtergemeinden allenthalben mitgegeben hat, natürlich nicht als ein bindendes Gesetz. Bald wird, bei aller Einheitlichkeit in den Grundformen und der Grundanschauung, bei aller Zähigkeit, die liturgischen Formen anzuhaften pflegt, eine starke Differenzierung eingetreten sein. Die Bischöfe der großen christlichen Gemeinden in den Weltstädten sind es gewesen, die kraft ihres Amtes dem Kultus mehr oder weniger seine Form gaben. Nicht allein, daß sie die Gebete frei gestalteten, sie nahmen auch Umstellungen, Einschiebungen, Kürzungen in den Riten vor. Selbst aus dem Volke hervorgegangen und nicht bestimmt von rein theoretisch-theologischen, am wenigsten von liturgischen Gesichtspunkten, hielten sie sich dabei immer in der Linie des allgemeinen Volksempfindens, das natürlich dem Priester an sich schon das Recht der kultischen Gestaltung zugestand. So entstehen große liturgische Haupttypen, die mannigfach wieder auf einander eingewirkt haben, die sich aber im ganzen ihre eigene Geschichte bewahrten: neben Antiochien tritt Jerusalem, Alexandrien, Kleinasien, Armenien, Persien, Rom, Afrika, später Mailand und die westlichen Provinzen. Vielleicht die konservativste Sitte bewahrte Spanien, während Rom bald eigene Wege ging. So liegt der Ueberlieferung, die einzelne Liturgien besonders angesehenen Bischöfen zuschreibt, mag sie auch im Einzelfalle irrig sein, eine große geschichtliche Wahrheit zu Grunde. Das Ansehen einer kirchlichen Metropole schon an sich genügte, um den in ihr geltenden gottesdienstlichen Formen in ihrem Machtkreis die Annahme zu sichern. Die Trägheit und Unfähigkeit der kleineren Bischöfe tat das ihre dazu. Aber dem Fähigen und Eifrigen war es unbenommen, auch auf diesem Gebiete selbsttätig sich zu erweisen. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der kultischen Forschung, den Werdeprozeß der einzelnen erhaltenen liturgischen Typen, die in der vorliegenden Gestalt bereits eine lange Geschichte hinter sich haben, so viel als möglich aufzuhellen (über die Liturgien des Ostens vgl. A. Baumstark: Die Messe im Morgenland, 1906).

Je mehr die Religion wieder im Kultus aufging, desto mehr mußte der Kultus den Trieb zeigen, in die Weite und Breite zu gehen. Das ganze Leben mußte möglichst von kultischen Akten durchzogen sein. So stellen sich neben die Sonntags-G.e und die heiligen Sakramente und Sakramentalien Neben-G.e in großer Zahl. Hielt man nicht, wie im Westen, täglich die Eucharistie, so doch an etlichen Tagen der Woche (Mittwoch, Freitag, Sonnabend). Daneben regelmäßige Predigt-G.e mit reicher Schriftlesung, ja tägliche Früh- und Abendandachten mit reichem Gemeindegesang. Daß die Gemeinde zu solchen G.n sich hielt, dazu trieb nicht nur der Glaube an das Verdienstliche der Beteiligung am Kultus, sondern auch der Engel-, Heiligen- und Marienglaube. Darin lebt der antike Glaube an die niederen Götter weiter, bei denen das Volk für die individuellen Bedürfnisse des Lebens Schutz und Hilfe und eine Menge schützender, helfender Zaubermittel gefunden hatte. Gleichzeitig bringt jener Glaube in den Kultus eine reiche Abwechslung, denn neben die Christusfeste im Kirchenjahr treten die Engel-, die Marien-, die Heiligenfeste. Damit wiederum hängt die Bilderverehrung, die Wallfahrt zu besonders ausgezeichneten Gnadenstätten, der Reliquienkult zusammen. — Ueberblickt man dies alles, so steht

vor unsren Augen ein kultisches Leben, von einem Reichtum, einer Mannigfaltigkeit, einer Hochschätzung, das dem antik-heidnischen Kultusleben nichts nachgibt und ihm jedenfalls weit näher steht als dem, was Jesu der rechte Kultus war und was der überlieferte Kultus bedeutete. Nicht mehr den reinen Herzen erschloß sich Gott, sondern im Kultus mit seinem Prunk und seinen geheimnisvollen Schauern glaubte das Volk Gottes Herrlichkeit zu schauen.

2. Wenn an einem Punkte verhältnismäßig frühzeitig die Differenzierung des Ostens und Westens sich zeigt, so auf dem Gebiete des Kultus. Für den Osten der Reichskirche ist zunächst ein starkes Festhalten am Mysteriös-Sakramentalen des Kultus charakteristisch. Das tritt besonders deutlich beim Abendmahl hervor. Das Abendmahl wird im Osten von dem Gedächtnis an Christi Leiden und Tod und von dem Opfer von Leib und Blut Christi, das im Abendmahl dargebracht wird, zu einem geheimnisvollen Drama, zu einer Wiederholung des ganzen Lebens Christi, analog der Darstellung der Kultsage im antiken Mysterienkult. Dabei wird der Beschauer in die Vergottung, deren Zeuge er ist, selbst mit hineingezogen. Das Gotteshaus selbst wiederholt mit entsprechenden Veränderungen das antike Theater, die ¶ Bilderwand entsteht aus der alten Bühneneinrichtung. Sodann zeigt der Osten bei seiner Freude am Rhetorischen und Schwülstigen einen großen Reichtum der Formeln und der Formen: die Tendenz, die kultischen Handlungen zu kürzen, kommt nicht zum Sieg. Endlich tritt im Osten eine rasche Erstarrung der Formen ein. Konstantinopel drängt seine feste Liturgie der Reichskirche auf. Das Kirchenjahr gewinnt so gut wie keinen Einfluß auf den Kultus, daher trägt er eine tödliche Monotonie. — Anders der Westen. Hier tritt in der Messe der Opfergedanke weit stärker hervor als der Sakramentsgedanke. Die Auffassung, daß der Segen wie des Gebets, so des eucharistischen Opfers beliebigen Personen oder Anliegen zugewendet werden kann, war der Anlaß, daß sich die sogen. Votivmessen entwickelten, deren Anfänge schon bei Tertullian und Cyprian nachweisbar sind. Ja, man verband deshalb auch alle anderen Sakramente — mit Ausnahme der Kindertaufe — irgendwie mit der Messe. So gab und gibt die Messe um ihres Opfers willen dem gesamten Kultus der katholischen Kirche das Gepräge. Was den formalen Charakter des abendländischen Kultus anbetrifft, so gewann er durch die Latinisierung einen weit ernsteren, prägnanteren Charakter: die Formeln werden kurz, feierlich, würdevoll; die Handlungen zusammengedrängt, vereinfacht. Dabei bleiben vielfach unverstandene Reste längst vergangener Zeiten im Ritual stehen. Indem der G. auf das Kirchenjahr fortgesetzt Rücksicht nimmt, behält er etwas Bewegliches, Abwechslungsvolles. Das Gesagte gilt vor allem von Rom, das seine von den Päpsten auf Grund der alten Formen weiter entwickelten Formen langsam, aber sicher im Westen zur Herrschaft bringt. Dabei kommt ihm das lebendige Verlangen nach kultischer Einheitlichkeit einem bunten Wirrwarr gegenüber entgegen, ein Verlangen, das sich bei Fürsten wie Bischöfen geltend macht. Freilich blieb der Trieb nach lokaler Ausgestaltung der gottesdienstlichen Bräuche lange lebendig, bis endlich das ¶ Tridentinum die ersten entscheidenden Schritte tat, um dem Kultus der ganzen römischen Kirche ein möglichst einheitliches Gepräge zu geben. Die congregatio rituum (¶ Kurie) hat über die Erhaltung der kultischen Formen zu wachen; sie allein kann Aenderungen einführen. Somit ist heute in der katholischen Kirche eine Geschichte des Kultus eigentlich unmöglich gemacht. Das Prinzip der Gleichförmigkeit und der Stabilität hält jede Entwicklung darnieder.

3. a) Luther kehrt in seiner prinzipiellen Auffassung vom G. tatsächlich zu Jesus zurück: der einzig wahre G. ist der Glaube und das aus dem Glauben geborene Leben des Christen in Gehorsam gegen Gott und im Liebesdienst gegen den Nächsten (Nachweise bei Rietschel: Liturgik I, 1900, S. 30 ff). Damit ist zunächst die katholische Anschauung vom G., die im verdienstlichen Opferbegriff gipfelt, restlos ausgetilgt. Nichts am Katholizismus hat Luther so unerbittlich und so unentwegt bekämpft. Nie ist er auch nur im geringsten auf diese Linie zurückgebogen. Mit jener Auffassung vom echten G. ist aber auch jeder statutarische Kultus, der in einzelnen Riten und Formen verläuft, entwertet. Und Luther zieht auch diese Folgerung: die echten Christen „haben ihren G. im Geist" (Deutsche Messe Erl. A. 22, S. 228). Jedoch folgert Luther weiter, daß um derenwillen, „die noch nicht Christen sind", Kultus nötig sei. Sie — und er denkt dabei namentlich an die breite Masse des Volks, an die Jugend und das Gesinde — sollen durch den Kultus zu rechten Christen erzogen werden. Der Kultus tritt also unter einen rein pädagogischen Gesichtspunkt. Er wird zum Schulunterricht, der Geistliche zum Lehrer, die Gemeinde zur Schülerschar. Daher wird im G. auch eifrig der Katechismus getrieben; daher hält Luther auch so lange an der lateinischen Sprache im G. fest, die Kinder so im Lateinischen zu üben. Diese Auffassung ist im Luthertum, namentlich auch unter Melanchthons Einfluß, tatsächlich zur Herrschaft gekommen. Wie heute Schulzwang vom Staate gehandhabt wird, so handhaben die lutherischen Obrigkeiten des 16. und 17. Jhd.s einen Kirchenzwang. Das Volk wird als „einfältiger", roher Haufe behandelt. Allerdings kannte Luther auch noch eine andere Auffassung vom Kultus: er ist ihm auch „der unmittelbare Ausdruck des Lob- und Dankopfers auf Grund der durch Christus vollbrachten Erlösung". Jene pädagogische Auffassung ist entworfen vom Standpunkt des „Haufens" aus, diese vom Standpunkt des ernsten, lebendigen Christen. Namentlich das Abendmahl sieht Luther so an. Von dieser Auffassung aus kommt er auch dazu, der Gemeinde deutsche Lieder zu geben, überhaupt die deutsche Sprache einzuführen: die Gemeinde soll aus ihrer Passivität herauskommen und im G. wieder aktiv werden. Endlich erscheint bei Luther eine dritte Auffassung des G.es: darnach ist der G. vor allem in der Feier der beiden Sakramente die Erfüllung eines Gebotes Gottes, der uns im Kultus, in Wort und Sakrament, seine Gnade anbietet. In der Art, wie Luther sich das vermittelt hat, lenkt er wieder in katholische Bahnen zurück: der Kultus gewinnt wieder einen eigenen, religiösen Wert. Auch diese Anschauung ist im Luthertum lebendig geblieben. — Jene prinzipielle Auffassung

des echten G.es in Verbindung mit dieser letzteren hatte nun eine starke Reduktion des katholischen reich entwickelten gottesdienstlichen Lebens zur Folge, während andererseits, namentlich unter der pädagogischen und der gesetzlichen Auffassung des G.es, die Predigt zu hohen Ehren kommen mußte. — Ehe Luther zu praktischen Reformen der überlieferten kultischen Handlungen schritt, half er sich und der Gemeinde durch Umdeutungen. Aber auf die Dauer war damit nicht auszukommen, zumal allerorten, wo die Predigt des Evangeliums Wurzel gefaßt hatte, bereits energische Aenderungen, vor allem die Verdeutschung der Kultushandlungen, vorgenommen wurden. So sehr Luthers konservativer Sinn sich sträubte, vor allem, weil Karlstadt in Wittenberg zu stürmisch reformiert hatte, endlich mußte er doch dem Drang der Verhältnisse nachgeben. Aber er hat niemals aus gottesdienstlichen Formen ein Gesetz gemacht und er hat seine Neuerungen niemandem gegen das Gewissen aufzwingen wollen. Kultische Fragen blieben ihm immer Fragen der Freiheit, daher hängt sein tiefstes Interesse auch nie an diesen Fragen; daher hat er auch keine kultischen Neuschöpfungen aus evangelischem Geiste herausgeschaffen, sondern sich mit der Ausmerzung unevangelischer Anschauungen aus den überlieferten Ritualien begnügt. In demselbem Geiste wirkte Bugenhagen, der eifrigste Schöpfer liturgischer Ordnung auf lutherischem Boden im 16. Jhd.

3. b) Anders stellte sich Zwingli. Zwar hat er zunächst ganz wie Luther eine streng konservative Haltung eingenommen, doch bald brach er mit ihr, um kultische Ordnungen zu treffen, die ein fast völlig Neues bedeuteten. Vor allem verband Zwingli den Predigtgottesdienst nicht mit dem Abendmahlsgottesdienst, sondern machte beide gegeneinander selbständig. Wenn seine Formen sich durch große Einfachheit auszeichnen, so liegt dem die Sorge zu Grunde, daß reich ausgestattete Kultusbräuche der Anbetung im Geist und in der Wahrheit eine Gefahr bereiten könnten. Denn wie für Luther so ist für Zwingli der rechte G. einzig der Glaube und der Gottesgehorsam. „Gott dem Herrn ist mehr gelegen an der gehorsam seiner worten, denn an allen unsern opfern und selbsterdachten kilchbräuchen". Zwinglis liturgischer Einfluß beschränkte sich im wesentlichen auf das schweizerische Gebiet. Für die reformierte Kirche wurde nicht er, sondern Calvin maßgebend. Calvin aber steht ganz in der Gefolgschaft Martin Butzers, des Straßburger Reformators (vgl. Erichson: Die calvinische und die altstraßb. G.ordnung, 1894). Bei Butzer stoßen wir auf einen entschlossenen Radikalismus. Die äußeren Bräuche des katholischen Ritus sind ihm nicht nur eine falsche Versinnlichung der Religion, sondern sie sind ihm direkt unsittlich, denn sie beruhen auf Täuschung, sie sind Unwahrhaftigkeit. Noch entschiedener als Zwingli betont Butzer die reine Geistigkeit der Religion und der Gottesverehrung. Eigentlich ist aller Kultus verwerflich; selbst die Sakramente sind, streng genommen, wider den Geist des neuen Bundes und nur ein Zugeständnis an die Schwachheit des menschlichen Leibes, ja, ob auch in Freiheit gebraucht, ein Stück Gesetz. Dennoch muß um der brüderlichen Liebe willen, um des Volksganzen, um der Erbauung der Brüder willen G. gehalten werden. Aber der Kultus muß Sache der Freiheit bleiben, soweit nicht das Wort Gottes uns gebietet. In diesen Gedanken zeigt sich Luthers und Zwinglis Einfluß. Die in Straßburg eingeführten Ordnungen sind, wenn auch nicht von Butzer verfaßt, so doch von ihm stark beeinflußt. Der Altar wird durch einen Tisch ersetzt; das Kirchenjahr findet keine Berücksichtigung; die Anrufung Christi schwindet; Predigt- und Abendmahls-G. werden schließlich getrennt, zahlreiche Neben-G.e eingerichtet. Die von Calvin in Genf eingeführten Formen sind sämtlich Straßburger Abkunft (La forme des prières ecclésiastiques, 1542). Was diesen Formen in den Gemeinden die zähe Lebenskraft gab, war der Calvinische Gedanke, daß die Kultusformen gottgeordnet sind, also strenge Befolgung verlangen. Daher die Einfachheit des reformierten Kultus, daher als Gesangbuch nur der Psalter anerkannt. In diesem Sinne setzte Calvin auch eine Revision des ¶ Common Prayer Books durch. — Die Zwinglischen und die Straßburger Formen haben auch auf die süd- und südwestdeutschen Gebiete einen bestimmenden Einfluß erlangt, dem gegenüber der Einfluß Wittenbergs nicht aufkommen konnte. Nur in Nürnberg hatte auch auf dem gottesdienstlichen Gebiet das Luthertum die unbedingte Herrschaft. Es lag in der Natur der Sache, daß sich gleichzeitig mit dem Bruch mit den alten Formen eine Fülle neuer Ordnungen einstellte (vgl. Smend: D. evangel. deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe, 1896). Ja, fast jeder Pfarrer maßte sich das Recht der kultischen Reform an. Diesem Vielerlei zu wehren, sahen die neu entstehenden Landeskirchen, d. h. die Landesfürsten als eine ihrer Hauptaufgaben an. Auf lutherischem Gebiet wurden dabei die von Luther aufgestellten Formen kraft seines Ansehens und kraft der Gefolgschaft, die ihm Bugenhagen leistete, maßgebend (¶ Agende, RGG I, Sp. 224 f). Daher hat bis in die Neuzeit herein der lutherische Kultus seine konservative Art behalten (Nürnberg; Max Herold: Alt-Nürnberg in seinen G.en, 1890). Einflüsse von reformierten Formen waren bei der schroffen Stellung des Luthertums zum Calvinismus ausgeschlossen. Im Gegenteil ist in diese gegnerische Stellung sogar der lutherische Kultus mit hineingezogen worden (Konsekration; Exorzismus). Uebrigens entbehrte, wenigstens in den großen Kirchen der Städte, der lutherische Kultus, trotz seiner Länge und trotz der lateinischen Sprache, nicht des Reizes; seit Bach dient viel gute Musik der Erbauung, auch reicher Blumenschmuck der Kirche diente zur Belebung.

4. Eine Erschütterung der überlieferten kultischen Anschauungen und Formen brachte der Pietismus, indem er einmal von seinem seelsorgerlichen Standpunkt aus scharfe Kritik an einzelnen gottesdienstlichen Sitten übte und zu deren wenigstens teilweiser Verwerfung führte: er lehnte sich auf vor allem gegen die Privatbeichte, gegen den Perikopenzwang, gegen die abzulesenden Gebetsformulare, gegen den Exorzismus, gegen die Elevation und die Lichter beim Abendmahl. In all dem empfand er eine starke Bindung oder Veräußerlichung individualistischer Frömmigkeit. Sodann lockerte er dadurch die kirchlich-kultischen Sitten, daß er, unter dem

Gesichtspunkt größerer Erbaulichkeit, den höheren (adligen) Ständen in ihrer Forderung nach privaten kirchlichen Handlungen (Haustaufe, Haustrauung, besondere Begräbnisfeier usw.) nachgab, während diese Forderung zum guten Teil nur sozialen Sondergelüsten entsprang (P. Drews: Der Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben, 1906). Die Extremen unter den Pietisten enthielten sich der Teilnahme am öffentlichen G. gänzlich, weil sie darin eine Vermischung von Welt und Reich Gottes sahen, ja sie lehnten auch ab, in ein kirchliches Amt einzutreten (Gottfr. Arnold), während die gemäßigteren, soweit sie ein geistliches Amt bekleideten, dem G. absichtlich den Charakter der „Erbaulichkeit" gaben, um dadurch die Masse der Kirchenchristen zu erwecken und zu bekehren. Auch nach dieser Auffassung des Kultus bleibt die Gemeinde nur Objekt, wird nicht zum Subjekt des gottesdienstlichen Handelns. Ueber die Zeit der Orthodoxie führt der Pietismus aber insofern hinaus, als er sich auf den Grundsatz Luthers besinnt, daß der Kultus Sache der Freiheit sein muß, als er den Grundsatz der Zweckmäßigkeit vertritt: was je nach Zeit und Umständen das „Erbaulichste" ist, das soll man einführen. Dennoch hat der Pietismus im ganzen sich mit den überlieferten Formen abzufinden gewußt. — Dies letztere trifft auch zum guten Teil auf die Aufklärungszeit zu. Zwar hat der Rationalismus eine große liturgische Freiheit gebracht und dementsprechend eine Menge von Privat-Agenden, aber man macht sich eine falsche Vorstellung, wenn man annimmt, daß ausnahmslos eine völlige Auflösung der überlieferten Formen eingetreten sei. Vieles vom Ueberlieferten ließ man ruhig weiter bestehen (vgl. z. B. das Kirchenbuch für Sachsen 1812), wie sich denn überhaupt ein viel breiterer Strom konservativer Anschauung erhielt, als man gemeinhin sich vorstellt; auch ist die Zeitströmung, die man mit dem Namen „Rationalismus" zu belegen pflegt, durchaus nicht in sich einheitlich. Einheitlich ist die Zeit allerdings darin, daß der G. unter den Gesichtspunkt der Belehrung und moralischen Besserung, der Weckung von „Andacht" und „Rührung" gestellt wird: die Gemeinde bleibt also nach wie vor im G. passiv. Aber das Streben durchdringt die Kirche, die gottesdienstlichen Formen durchaus wahrhaftig zu machen, sie nicht leere Phrase und tote Formel bleiben zu lassen, sondern sie in möglichst enge Fühlung mit dem Leben, der Zeitanschauung und damit wirklich mit dem Volke zu bringen. So kam man zur Absage an vieles Ueberlieferte und zur Schöpfung von vielem Neuen. So sucht man alle G.e möglichst kasuell zu gestalten, sie auf das augenblickliche Bedürfnis zuzuschneiden. Wenn dabei viele Geschmacklosigkeiten und Mißgriffe zu Tage traten, so darf uns das nicht hindern, die gute Absicht und das prinzipiell Richtige zu erkennen, das dem zu Grunde lag. Wenn die gottesdienstliche Sprache ins Sentimentale, Moralistische, Flache sich verlor, so nahm daran der Geschmack von damals keinen Anstoß. Jedenfalls bestimmt die ganze liturgische Bewegung dieser Zeit nicht etwa die Freude am Zerstören, sondern der lebendige Drang aufzubauen, die gefährdete Christlichkeit und Kirchlichkeit zu retten und neu zu beleben. Dem sollten auch die dem Festkalender neu eingereihten Feste dienen.

5. Der religiöse Umschwung und Aufschwung, die Zurückwendung zum Traditionellen in der Kirche, die seit der Romantik kräftig einsetzt, machte sich rasch auch auf dem kultischen Gebiete geltend. So richtig es war, auf die alten Formen zurückzugehen, so wurde der getane Fortschritt insofern ein Rückschritt, als die Fühlung, die der Rationalismus in seinen gottesdienstlichen Formen mit dem Volksleben gesucht hatte, gar nicht weiter verfolgt, sondern eine Erneuerung des G.s lediglich unter dem Gesichtspunkt der Repristination unternommen wurde. An der Spitze steht hier die Agende ¶ Friedrich Wilhelms III von Preußen (1816 und 1821 f). Ohne historische und liturgische Bildung und ohne Verständnis für das Volkstümliche schuf der König eine Agende, die niemanden befriedigte und daher nur nach harten Kämpfen eingeführt werden konnte (¶ Agende, RGG I, Sp. 227 f). Trotzdem folgte die weitere Entwicklung diesen Spuren, indem das Archaistische schon als das Echte, Notwendige und Heilsame angesehen wurde. So führte Mecklenburg-Schwerin 1867 einfach die revidierte Kirchenordnung von 1650 wieder ein. (Ueber die Einführung neuer Agenden in den einzelnen Landeskirchen ¶ Agende, RGG I, Sp. 228 f). In diesen, den Menschen des 19. Jhd.s vielfach fremdartig anmutenden liturgischen Formen und Gebeten kam aber nur zum Ausdruck, daß die Kirche überhaupt die lebendige Fühlung mit dem Volke fast ganz verloren hatte, und daß sie es nicht verstand, sie wieder zu gewinnen. Vor allem war es eine völlige Verkennung des Wesens des G.es, aber auch der gegenwärtigen religiösen Bedürfnisse, wenn man in den gottesdienstlichen Formularen eine ganz bestimmte dogmatische oder gar kirchenpolitische Anschauung zum Ausdruck und zur Herrschaft bringen wollte. Immer wieder war der Gedanke bestimmend, daß im Kultus die Gemeinde nur als Objekt, als unmündig zu betrachten sei. Die Auffassung ¶ Schleiermachers, daß der Kultus ein darstellendes Handeln sei, also Ausdruck des religiösen Lebens der Gemeinschaft, hat sich nicht durchgesetzt, so viele theologische Theoretiker ihr auch zustimmten. Man hat dabei allerdings Schleiermacher meist falsch verstanden: seine Auffassung vom Kultus schließt einen Zweck des Kultus durchaus nicht aus. Aber es ist unumgänglich nötig, daß das religiöse Leben der Gemeinde im G. wirklich zum Ausdruck komme. Erst in neuester Zeit fangen gesündere Anschauungen an, Boden zu gewinnen, indem auf Grund des Ueberlieferten eine zeitgemäße Weiterentwicklung und Beachtung des Gegenwärtigen erstrebt wird. Das führende Organ dieser Richtung ist die von Friedr. ¶ Spitta und Jul. ¶ Smend in Straßburg herausgegebene Monatsschrift für G. und kirchl. Kunst (seit 1896), und als ein schöner, verheißungsvoller Anfang zu einer Neugestaltung und Neubelebung unserer G.e muß das „Kirchenbuch für evangelische Gemeinden zunächst für die in Elsaß-Lothringen" von Julius Smend (2 Bde., 1906 und 1908) gelten. — ¶ Messe: I u. II, ¶ Abendmahl: II u. IV, ¶ Predigt, ¶ Sakramente, ¶ Liturgik, ¶ Hauptgottesdienstordnung, ¶ Agende.

Die einzige Gesamtdarstellung bietet: Heinr. Adolf Köstlin: Geschichte des christlichen G.s, 1887 (ungenü-

gend); — Außerdem reich an geschichtlichem Material Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik, 2 Bde., 1900 u. 1908, wo alle weitere Literatur. **Drews.**

Gottesdienst: III. Ordnung des evangelischen heutigen G.s in den deutschen Landeskirchen ¶ Hauptgottesdienstordnung.

Gottesdienst: IV. Jüdischer, in der Gegenwart.

1. Allgemeines; — 2. Das jüdische Gebetbuch; — 3. Das gottesdienstliche Jahr; — 4. Rückblick, Reformen.

1. Der gegenwärtige jüdische G. ist ein G. ohne Opfer. Seit der Zerstörung des Tempels durch die Römer 70 n. Chr. traten Gebete oder Schriftlektionen, die von den betreffenden Opfern handeln, an die Stelle der Opfer, wie das schon vor 70 n. Chr. in den ¶ Synagogen der ¶ Diaspora (I) üblich war. Einen Altar kennt die heutige Synagoge nicht. Der sogenannte Vorbeter trägt kantillierend, d. h. halb singend, halb sprechend, in hebräischer Sprache eine Fülle formulierter liturgischer Gebete vor, die mit Schriftlektionen abwechseln, bei denen ihm Gemeindeglieder assistieren. An gewissen Festtagen werden Umzüge durch die Synagoge gehalten, auch kennt die heutige Reformsynagoge Orgelspiel, Chorgesang und Predigt in der Landessprache, Elemente, die sie z. T. dem christlichen G. entnommen hat. In der Hauptsache bleibt dennoch der heutige jüdische G. das, was wir einen liturgischen G. nennen würden. Fremdartig berührt uns die Schnelligkeit, mit der die Gebete vorgetragen werden, und ihre Länge und Zahl. Zur Erholung des Vorbeters sind Pausen eingeschoben, die er und die Gemeinde mit stillem Weiterbeten und Weiterlesen ausfüllen, falls nicht ein geschulter Chor, vielfach Frauen, mehrstimmige Lieder, oft Psalmen, mit orientalischer Lebhaftigkeit in melodischen Weisen vorträgt. Männer und Frauen sind streng geschieden. Die Frauen haben ihre Plätze auf den Emporen, die Männer unten. In größeren Synagogen befindet sich eine Kanzel. Dem Haupteingang gegenüber sieht man in jeder Synagoge im Hintergrund eines erhöhten, mit einer Brüstung und einem oder mehreren Pulten versehenen Raumes einen in die Wand eingelassenen, mit einem Vorhang verhängten Schrank, in dem sich das Heiligste der Juden, die Gesetzesrolle, befindet. Die Männer behalten ihren Hut, meist ist es der Zylinder, auf und schlagen vor Beginn des G.es den ¶ Gebetsmantel um ihre Schultern, den sie einem verschließbaren Kasten an ihrem Platz entnehmen.

2. Will man dem heutigen jüdischen G. mit Verständnis folgen, so muß man das jüdische Gebetbuch kennen, das Brevier der Juden (hebr.: Siddur). Danach gliedert sich der G. in einen Morgen-, Nachmittag- und Abend-G., entsprechend den Opferzeiten des vormaligen Tempels, und zwar bilden zwei Gebete den Grundstock der drei täglichen Gebetsmassen: das Schema' Israel (d. h. Höre, Israel, so genannt nach seinem Anfang, zusammengesetzt aus V Mose 6_{4-9} 11_{13-21} IV Mose 15_{37-41}) und das Schemoneh 'esreh (d. h. Achtzehngebet, weil es aus 18 oder 19 Teilen besteht). Das Schema' ist das Palladium des Judentums, sein Glaubensbekenntnis, da die Anfangsworte: „Höre, Israel, Jahve, unser Gott, Jahve ist einer" den Glauben an den einen Gott im Gegensatz zur Vielgötterei aussprechen. Es folgen dann die bekannten Worte: „Und du sollst lieben Jahve, deinen Gott, mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit aller deiner Kraft". Wie das Schema' so stammt wahrscheinlich auch das Achtzehngebet bereits aus der Zeit Jesu. Der Grundton dieses Gebetes ist der Lobpreis Gottes. Zunächst kommt Gottes Erhabenheit und Heiligkeit zum Ausdruck, dann reden die Betenden Gott mit „Unser Vater" an. Sie bitten um Erkenntnis, Vergebung der Sünde, Erneuerung des jüdischen Staates und Volkes, rufen Gottes Gnade und Barmherzigkeit an und schließen mit der Bitte: „Lege deinen Frieden auf Israel, dein Volk, und segne uns alle insgesamt". Alle übrigen Gebete gruppieren sich um diese beiden, so z. B. das wohl auch auf die Zeit Jesu zurückgehende Qaddisch-Gebet, welches um Heiligung des Namens Gottes, um das Kommen seines Reiches und um Frieden bittet, und das 'Alenu-Gebet, das spätestens um 500 n. Chr. entstanden ist und dem Vorzug der Juden vor anderen Völkern in Bezug auf die Gotteserkenntnis, außerdem der Hoffnung auf das Kommen des Gottesreiches, d. h. auf die allgemeine Verbreitung der wahren Gotteserkenntnis, in poetischer Form Ausdruck gibt. Die Liturgie der einzelnen Sabbathe und Feste unterscheidet sich von derjenigen der Werktage vor allem durch entsprechende Einschaltungen in das Achtzehngebet und durch besondere Zusatzgebete (heb. Musaph-Gebete), die den Zusatzopfern der alten Zeit entsprechen.

3. Durch das gottesdienstliche Jahr der Juden zieht sich wie ein roter Faden die wöchentliche Sabbathfeier mit ihrer Verlesung der fünf Bücher Mose, die zu diesem Zweck in 52 Abschnitte (hebr. Paraschen) eingeteilt sind. Das im Herbst beginnende jüdische Jahr zerfällt in drei Abschnitte: eine durch das jüdische Neujahr und den großen Versöhnungstag charakterisierte Bußzeit, etwa unserem Juli bis Oktober entsprechend, dann eine Freudenzeit, charakterisiert durch das Laubhüttenfest und das Fest der Tempelweihe, etwa unserem Oktober bis Dezember entsprechend, endlich wiederum eine Freudenzeit, in die das Purim-, Passah- und Wochenfest fallen. — Nimmt man heutzutage an der synagogalen Sabbathfeier teil, so fällt zunächst auf, daß der Sabbath am Abend des Freitag bereits beginnt. Das hat darin seinen Grund, daß die Orientalen, vor allem die Juden, seit alters den Tag nicht wie wir von Morgen zu Morgen, sondern von Abend zu Abend rechnen. Sobald es dunkel wird, beginnt der nächste Tag. Aus den Gebeten und Gesängen des Freitag Abend hebt sich durch seine Melodie und dadurch, daß die ganze Gemeinde ihn respondierend singt, folgender Text heraus: „Auf, mein Freund, der Braut entgegen! Des Sabbaths Antlitz wollen wir empfangen!" Das ist der Anfang eines von Rabbi Salomo haLevi Alkabez (lebte um 1550) gedichteten Liedes, das den Sabbath als Braut darstellt, welcher der Bräutigam, die Gemeinde, den Willkommengruß entbietet. Wenn der Vorbeter gegen Schluß des Freitagabend-G.s einen kleinen silbernen Becher mit Wein zur Hand nimmt, den er nach einigen Segensworten einem der anwesenden Knaben zu trinken gibt, so ist diese Zeremonie der sogenannte Qiddusch, d. h. „die Heiligung", nämlich des Weins, den man bei der Sabbathmahlzeit trinkt; die Segensworte des Vorbeters sind also eine

Art Tischgebet. Der Vorbeter darf den Becher nicht selbst leeren, da er nach dem G. zu Haus dieselbe Zeremonie vornehmen muß, vor dieser aber nichts genießen darf. — Die heiligsten Feste des Juden sind diejenigen, mit denen das jüdische Kirchenjahr beginnt: Neujahr und Versöhnungstag. An diesen beiden Festen gehen selbst diejenigen zur Synagoge, die sonst dort nie zu finden sind. Mit ernsten Bußgedanken beginnt der Jude das neue Jahr. Charakteristisch ist das Neujahrsgebet „Abinu malkenu", d. h. „Unser Vater, unser König", das z. T. auf Rabbi Akiba (lebte um 130 n. Chr.) zurückgeht. Es bittet um ein gutes Jahr, um Abwehr aller Not, um Buße und Vergebung, Erlösung und Heil und schließt mit den Worten: „Sei uns gnädig und erhöre uns, denn wir haben keine Werke, tue an uns Gerechtigkeit und Gnade und hilf uns". Am großen Versöhnungstag weilt der fromme Jude unter strengem Fasten den ganzen Tag über in der Synagoge. Das große Sündenbekenntnis, das in seinen älteren Bestandteilen bis etwa 250 n. Chr. sicher nachweisbar ist, beginnt mit den Worten: „Unser Gott und Gott unserer Väter! Es komme vor dich unser Beten, und verbirg dich nicht vor unserm Flehen; denn wir sind nicht frechen Antlitzes und harten Nackens, daß wir vor dir, Jahve, unserm Gott und dem Gott unserer Väter, sprächen: ‚Gerecht sind wir und haben nicht gesündigt', — wahrlich, wir haben gesündigt". Wenn nun die einzelnen Sünden aufgezählt werden, so ist dabei zu beachten, daß hier z. B. Raub, Beschimpfung, Uebermut, Unzucht, Geringschätzung von Eltern und Lehrern, Wucher, falscher Schwur usw. genannt werden, während die kultischen Vergehen nur ganz summarisch abgemacht werden. — Als besonders schön und feierlich, auch um seiner Melodie willen, gilt den Juden das sogenannte „Kol nidre", d. h. „alle Gelübde". Durch diese Formel werden alle Gelübde, die ein Jude Gott gegenüber ausgesprochen hat, aufgehoben, besonders diejenigen, die er unbedacht geleistet, vielleicht schon vergessen hat. Aus peinlicher Gewissenhaftigkeit heraus und aus der Angst, neue Sünden zu begehen, ist diese Sitte der Aufhebung aller derartiger Gelübde entstanden. — Am Rüsttag des Versöhnungstages nimmt der orthodoxe Jude das sogenannte Kappores-Schlagen vor: man schwingt einen Hahn für jedes männliche, eine Henne für jedes weibliche Familienmitglied dreimal um den Kopf und schlachtet dann die Tiere. Bei dem Schwingen werden Worte gesprochen, die besagen, daß der Hahn (oder die Henne) eine Sühne, Vertretung, Austausch für das Leben des Betreffenden seien. Das Tier gehe zum Tode, er (d. h. der Betreffende, der die Zeremonie vornimmt) zu einem guten, langen Leben und zum Frieden. — In dem heutigen Ritual des Versöhnungstages erinnert die „'Abodah" an die zur Zeit des Tempels übliche, biblische Feier des Versöhnungstages. Die „'Abodah" ist lediglich eine poetische Beschreibung des biblischen Rituals.

Die übrigen Feste der Juden sind in der überwiegenden Mehrzahl Feste der Freude, der Freude über das Gesetz, über Gottes Schutz und Errettung, die er dem Volke während seiner Geschichte hat zuteil werden lassen, z. B. beim Auszug aus Aegypten (Laubhütten, Pascha) oder in der Makkabäerzeit (Tempelweihe). — Der 7. Tag des Laubhüttenfestes heißt „Hoscha'na rabba", d. h. großes „Hosianna", da hier vor allem das Hosianna, d. h. „Herr, hilf doch" ertönt. Am 8. Tag, dem Tag der „Gesetzesfreude", finden feierliche Umzüge in der Synagoge statt. Man schließt an diesem Tage die jährliche Lesung des Pentateuchs und beginnt sie von neuem. Auch das „Hallel" (d. h. Pslm 113—118) wird besonders am Laubhüttenfeste gesungen. Bei den Prozessionen trägt man den „lulab" herum, d. h. den Feststrauß, bestehend aus dem „'ethrog", d. i. dem Paradies- oder Granatapfel, und dem „lulab", einem Zweig der Dattelpalme, Myrthenzweigen und Zweigen der Bachweide (vgl. III Mose 23_{40}). — Dem Paschafest geht das Purimfest voraus, an dem die Estherrolle verlesen wird. An dem Abend, mit dem der 14. Nisan („Nisan" ist der alte Name für den Monat März-April) beginnt, der Rüsttag des Pesach (= Pascha), durchsucht man das Haus nach Gesäuertem, da am Fest nichts Gesäuertes mehr vorhanden sein darf. Der Abend, mit dem der 15. Nisan beginnt, ist der sogenannte „Seder-Abend", eine schöne Familienfeier des Passah. Auf dem Tische steht für jedes Familienmitglied ein Weinbecher, außerdem noch einer für den Propheten Elias. Die Becher werden an dem Abend viermal aus einem Pokal gefüllt. Ferner steht in der Mitte des Tisches die mit einer Serviette zugedeckte „Sederschüssel", in der die „Mazzen" oder „Mizwahkuchen", d. h. das ungesäuerte Brot, liegen, jeder besonders eingewickelt. Außerdem befindet sich auf dem Tisch: ein hartgekochtes Ei, als Erinnerung an die „chagigah", das Festopfer; ein noch mit etwas Fleisch versehener Knochen, als Erinnerung an das Paschalamm (Ei und Knochen liegen auf der Schüssel); der „karpas", grüne Kräuter (Petersilie) mit einem Näpfchen Salzwasser; der „maror", Bitterkraut, h. h. Lattich oder geschabter Rettig; die „charōseth", eine Art Kompott aus zerschnittenen Aepfeln, Mandeln, Zucker, Zimmt und Wein. Die in der sogenannten „Pesach-haggadah" genau verzeichnete Feier geht nun folgendermaßen vor sich: a) Qiddusch, d. h. die Heiligung des Tages. Jeder nimmt seinen Becher, spricht darüber den Segensspruch: „Gepriesen seist du, Jahve, unser Gott, König der Welt, der da schafft die Frucht des Weinstockes", und trinkt von dem Becher (1. Becher). b) Der Hausvater wäscht sich die Hände, dann ißt er und die Anwesenden etwas von dem „karpas", nachdem es in Salzwasser oder Essig getaucht ist. c) Ein Teil des mittelsten Mizwahkuchens wird als Nachtisch beiseite gelegt. Diese Mazze versteckt der Jüngste der Familie, so daß der Vater später sie ihm erst abjagen muß, wenn er sie braucht. Dieser kleine Scherz soll dazu dienen, die Kinder, welche an der Feier teilnehmen, wach zu erhalten. d) Ei und Knochen werden von der Schüssel genommen, dann wird die Schüssel in die Höhe gehoben. Dazu sagt man: „Das ist das Brot des Elends, das unsere Väter aßen im Lande Aegypten. Wer Hunger hat, komme und esse; jeder Bedürftige komme und feiere Pascha! Jetzt hier, das nächste Jahr im Lande Israel! Jetzt als Knechte, das nächste Jahr als freie Leute!" e) Man füllt dann die Becher wieder. Der

Jüngste fragt: wodurch unterscheidet sich diese Nacht von allen anderen Nächten? Es folgen hierauf allerlei Ausführungen über die Bedeutung des Pascha, Bibelstellen usw. Dabei werden die Mazzen bald auf-, bald zugedeckt. Man rezitiert dann den 1. Teil des Hallel (d. h. Pslm 113 und 114) und leert darauf den 2. Becher. f) Nach dem Händewaschen folgt das Essen der Mazzen und des in die Charoseth getauchten Bitterkrautes. Der Hausvater ißt selbst und reicht den anderen die Mazzen hin, damit sie davon abbrechen und essen. — Damit ist der 1. Teil der Liturgie beendigt. Es folgt nun die Passahmahlzeit und auf diese der 2. Teil der Liturgie: a) Der als Nachtisch beiseite gelegte Teil des einen Mizwahkuchens wird hervorgeholt und vom Hausvater an die Tischgesellschaft verteilt. b) Tischgebet und Leeren des 3. Bechers. c) 2. Teil des Hallel (Pslm 115—118). Während dessen steht der Eliasbecher auf dem Tisch; man öffnet die Tür mit den Worten: „Gelobt sei, der da kommt" und rezitiert Bibelverse. An das Hallel schließt sich Pslm 136 und einige Dankgebete, auch 2 Lieder. d) Man grüßt sich mit dem Ruf: „Das nächste Jahr in Jerusalem". Darauf folgt der 4. Becher und ein kurzes Dankgebet, dann ein Abschluß. e) Nach der offiziellen Feier bleibt man noch etwas am Tisch sitzen und singt drei Lieder.

4. Im Vorstehenden ist nur ein ganz allgemeiner Umriß der gottesdienstlichen Gebräuche der heutigen Juden geboten. Für alles Nähere muß auf die unten angeführte Literatur verwiesen werden. Reformbewegungen sind sowohl auf orthodox-jüdischer Seite als bei den jüdischen Liberalen im Gange, jene (besonders A. Berliner in seinen „Randbemerkungen zum täglichen Gebetbuch", 1909) treten für die Ausscheidung der kabbalistischen Stücke ein (¶ Kabbala), diese überhaupt für Kürzung des G.es, auch dafür, neben dem Hebräischen die Landessprache noch mehr zur Geltung zu bringen.

Einen guten Ueberblick über das gottesdienstliche Jahr der Juden gibt ‡ Th. Schärf in: Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 30, 1902; — Die Festgebete der Israeliten (der sog. Machsor) sind hebräisch und deutsch herausgegeben von Mich. Sachs, 1856, der Siddur 1858 (beides seitdem in vielen Auflagen); — Die beste, mit wissenschaftlichen Anmerkungen versehene, hebr. Ausgabe des Gebetbuches ist die von S. Baer, 1868 (1901 anastatischer Neudruck); — Alte Texte einer Reihe jüdischer Gebete bei G. Dalman: Worte Jesu I, 1898; — Vortreffliche Studien zum Schema', Achtzehngebet und zu der 'Abodah des Versöhnungstages bei J. Elbogen: Studien zur Geschichte des jüd. G.es, 1907; — Kleine jüd. Kalender sind in jeder jüd. Buchhandlung zu haben; — Uebersetzung jüd. Gebete mit auf nt.liche usw. Fragen bezüglichen Noten von ‡ P. Fiebig in ChrW, 1906, Nr. 40. 41 (Jüdische Gebete und das Vaterunser), 1908, Nr. 11. 13. 17 (Aus der Mischna), 1909, Nr. 29 (das Alenu-Gebet), Nr. 44 (das Neujahrsgebet Abinu malkenu); — ‡ Ders.: Ausgewählte Mischnatraktate, Heft 3: Berachoth, Anhang, 1906; — Vgl. auch G. Dalman, Art. G., synagogaler, RE³ VII, S. 7 ff; — Zur Pesach-haggadah: Ausgabe, hebr. u. deutsch von J. M. Japhet, 1891; besonders wertvoll die Ausgabe von L. Landshuth, 1855; — Vgl. über das Ritual des Pesachabends: J. Lewy (Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars in Breslau), 1904; — P. Volz: Ein heutiger Passahabend ZNTW 1906, Heft 3, dazu Spitta ZNTW 1907, Heft 1; — Zu den gottesdienstlichen Lektionen der Feste vgl. Tos. Meg. IV, b. Meg. 30 b; — Genaueres über die einzelnen Teile des jüd. G.es in J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums, 1896, 3 Bde., und The Jewish Encyclopedia, ed. J. Singer, 12 Bde., 1898—1906; — Ueber die Reformbestrebungen vgl. Allgemeine Zeitung des Judentums 1908, Nr. 48, 1909, Nr. 10.

Fiebig.

Gottesfreunde. Der Begriff G. spielt im 14. Jhd. als Selbstbezeichnung mystischer Kreise eine Rolle (¶ Mystik, geschichtlich). Wohl in Anknüpfung an Schriftstellen wie Joh 15 $_{14}$ f Jak 2 $_{23}$ ist er geprägt worden. Man nannte die Anhänger der eigenen Richtung so im Gegensatz zu dem veräußerlichten kirchlichen Christentum der Masse. Die Bezeichnung rückt darum zunächst einfach in Parallele zu ähnlichen Bezeichnungen, wie sie überall da auftauchen, wo man sich im Bewußtsein eines innerlicheren, lebendigeren Christentums der großen Menge der gewöhnlichen kirchlichen Christen gegenüber zusammenschließt (¶ Pietismus: I u. II, ¶ Gemeinschaftschristentum). Man fühlt sich als das eigentliche Salz der Kirche, als die „wahren Liebhaber", die „auserwählten Freunde Gottes". Aber die Bezeichnung G. erhält hier noch ihre besondere Farbe dadurch, daß man gerade in den Anschauungen der Mystik diese Verinnerlichung sieht. Dadurch schiebt sich in den Begriff G. der spezifisch mystische Gedanke hinein: Gottesfreund ist der, bei dem der Prozeß der „Abgeschiedenheit", der Einkehr in den „Seelengrund", der Gottesgeburt in der Seele, der Vergottung, die meisten Fortschritte gemacht hat. Im G. wirkt Gott alles, und so wird er auch für andere zu einem Vermittler Gottes. In besonderer Weise G. sind darum die Führer jener mystischen Kreise, Männer wie ¶ Eckehart, ¶ Suso, ¶ Tauler. Aber auch wer noch nicht den höchsten Grad der Vollkommenheit im Sinn dieser Mystik erreicht hat, wenn er nur auf dem Weg dazu ist, darf sich den G.n zurechnen. Gelegentlich werden geradezu verschiedene Kategorien von G.n unterschieden, je nach dem Grad des Fortschritts. Eine besondere Rolle hat die längste Zeit noch der „große Gottesfreund aus dem Oberland" gespielt (bald mit ¶ Nikolaus von Basel, bald mit ¶ Johann von Chur identifiziert), ist aber nun als literarische Fiktion Rulman ¶ Merswins oder eines ihm Nahestehenden erkannt. Damit hat man auch die Vorstellung eines förmlichen Geheimbundes, den die G. unter seiner Führung gebildet hätten, aufgegeben. Tatsache ist nur, daß ein lebhafter persönlicher Verkehr und Austausch von allerhand mystischen Schriften, nachgeschriebenen Predigten und dergl. diese Kreise unter einander verband. Dabei begegnen uns besonders häufig die Fälle geistlicher Freundschaften zwischen Frauen und ihren Beichtvätern, wie wir sie z. B. in dem Verhältnis Susos zu Elsbeth Stagel, ¶ Heinrichs von Nördlingen zu Margarethe ¶ Ebner in voller Anschaulichkeit vor uns haben. Ihren Hauptstützpunkt hatte die gottesfreundliche Bewegung überhaupt an den den Dominikanern unterstellten Frauenklöstern und den ¶ Beginen-Häusern West- und Süddeutschlands. Mit der Vorstellung eines förmlichen Geheimbundes von G.n hat auch der Gedanke an kirchenfeindliche Tendenzen, die ihm eigen gewesen wären, auszuscheiden. So sicher in der Mystik, die hier gepflegt wurde, ein pantheistischer Zug lag, und so stark sich darum auch gelegentlich das Bewußtsein aussprach, im Grunde über alle kirchlichen Vermittlungen erhaben zu sein, so charakteristisch ist für diese G. doch,

daß sie trotzdem an der Kirche treu festhalten und sich gegen bedenkliche Konsequenzen, wie sie aus ihren eigenen Anschauungen gezogen wurden, mit aller Energie wehrten (¶ Deutsche Theologie).

Wilh. Wackernagel: Die G. in Basel (Kleinere Schriften II, 1873, S. 146 ff); — M. Rieger: Die G. im deutschen Mittelalter, 1879; — W. Preger: Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter II, 1881; — H. S. Denifle: Ueber die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker (Archiv für Lit. u. Kirchengesch. des Mittelalters II, 1886, S. 641 ff); — W. Koth e: Kirchliche Zustände Straßburgs im 14. Jhd., 1903; — Philipp Strauch in: RE³ XVII, S. 203 ff. **Reichel.**

Gottesfriede (Treuga Dei oder Pax Dei), zur Beschränkung des Fehdewesens von der Kirche eingerichteter „Waffenstillstand", zuerst in Südfrankreich, wo nach längeren Bemühungen besonders durch das Verdienst ¶ Odilos von Cluni seit etwa 1040 die Adelsfehden für die Zeit von Mittwoch Abend bis Montag Morgen in jeder Woche bei Strafe von Acht und Bann verboten wurden. Das Konzil zu Narbonne (1054) und andere Synoden dehnten den G. auf ganze Festzeiten aus (z. B. Advents- und Weihnachtszeit bis 6. Januar; Fastenzeit bis Sonntag Palmarum; Sonntag vor Himmelfahrt bis zum Ende der Pfingstwoche). Im Lauf des 11. Jhd.s drang die Einrichtung, mit verschiedenen Abweichungen bezüglich der „gebundenen Zeiten", auch in die meisten andern Länder ein; in Deutschland wurde er 1085 von einer Mainzer Synode im Beisein Heinrichs IV für das ganze Reich beschlossen, nachdem einige Bischöfe damit für ihr Gebiet schon vorangegangen waren. Außer dieser Beschränkung der Fehden auf gewisse Zeiten ist für den G.n das Bestreben charakteristisch, die Unverletzlichkeit gewisser Stätten (Kirchen, Klöster usw.) und Personen (Geistliche, Mönche, Frauen, Kreuzfahrer, Pilger, aber auch Kauffahrer, Landarbeiter u. a.) innerhalb der Fehdezeit festzustellen. Die Sanktion der ganzen Kirche und damit erst einheitlichere Form und allgemein bindende Kraft — bis dahin war seine Geltung vom Eide des einzelnen abhängig — erhielt der G. 1095 durch Papst ¶ Urban II auf dem Konzil von Clermont und wurde vor allem auch auf den Lateransynoden von 1123, 1139 und 1179 (nicht mehr 1215) immer wieder eingeschärft, verschwindet aber fast überall im Lauf des 12. Jhd.s, wo seine Bestimmungen durch die königlichen Landfriedensgesetze überholt wurden. — ¶ Eigentum, 2.

Texte der G.n vor allem bei L. Huberti: G.n und Landfrieden, Rechtsgeschichtliche Studien, Buch I, 1892 (die französ. G.n), und in MG Constitutiones I, S. 596 ff. — Vgl. Paul Hinschius: Kirchenrecht V, S. 305 ff; — G. Waitz: Deutsche Verfassungsgeschichte VI, 1896², S. 537 ff; — RE³ VII, S. 24 ff; — KL² V, S. 900—914; — C. F. Küster: De treuga et pace Dei, (1852) 1902². **Zsch.**

Gottesfurcht im AT. Will man die Frömmigkeit des AT in einem Worte zusammenfassen, so wird man kein bezeichnenderes als dieses finden können. Die älteste Religion Israels verkündet den majestätischen Jahve, den Gott, der sich in den furchtbarsten Schrecknissen der Natur offenbart, der, wenn sein Grimm entbrannt ist, ganze Geschlechter dahinrafft, den zu erblicken sterben heißt, und gebietet, ihn zu fürchten und zu ehren. In allerlei furchtbaren Bräuchen wie im ¶ Bann, dem Kinderopfer, dem Pascha spricht sich der tiefe Ernst dieser Religion, ihre Gottesangst, ja ihr Gottesschauder aus. Groß ist die Besorgnis, in seinem Dienst etwas zu versehen, damit nicht sein Zorn losbreche und Volk samt Priester vernichte. Aber auch sittliche Bedeutung hat diese Furcht; um Gottes willen scheut man sich, ein Unrecht zu tun, das Menschen nicht rächen würden oder könnten; so verhindert die G. Kindermord (II Mose 1_{17}), Ehebruch (I Mose 39_{9} 20_{11}), Bedrückung (III Mose 25_{17}), Wucher (III Mose 25_{36}) u. a. Man erzählt sich schaudernd, wie Jahve solche Frevler grausig vernichtet hat (I Mose 19). Oft genug freilich bleiben die Gründe seines Zornes ganz im Dunkeln; weshalb man sich dann um so tiefer vor ihm beugt. — Die Propheten haben in ihren entsetzlichen Schilderungen des nahenden Endes diese Stimmung des Gottesschauders neu belebt; aber der Jahve, dessen Furcht sie predigen, ist der sittliche Gott; die Furcht, die er haben will, ist eine bessere, als die in „angelernten Menschensatzungen" besteht (Jes 29_{13}); und dieser Jahve ist zugleich der Gott, dessen Gedanken zum letzten Heilsgedanken sind, so daß hier Furcht und Vertrauen organisch zusammenstehn: Vertrauen, daß er die Welt doch zu seinem heiligen Ziele führt, Furcht, gegen seinen heiligen Willen zu verstoßen. Beides klingt denn auch in den Psalmen nach: die Jahve fürchten, das sind dieselben, die an seinen Geboten ihre Lust haben (Pslm 112_{1}). Beides predigt nebeneinander auch die prophetische Gesetzgebung: Furcht und Liebe, beides zusammen soll das Volk bewegen, Jahves Gesetz zu halten (V Mose $6_{2.5}$). In den Proverbien kommt die „Weisheit" hinzu: G. und Weisheit fordern zugleich, das Böse zu meiden; denn Gott wird die Sünde strafen und das Böse wird böse ausschlagen; so wird die G. zum Anfang der Weisheit (Spr 1_{7}). — Demnach ist die Idee der G. allen Richtungen des AT gemeinsam; kein Wunder, daß schließlich G. so viel wie Religion überhaupt bedeutet (Jes 33_{6} Hiob 15_{4}), und „die Jahve fürchten" ein gebräuchlicher Name der Frommen ist (Pslm 22_{24} Micha 6_{9} Mal 3_{16}). **Gunkel.**

Gottesgebärerin ¶ Maria, hagiographisch.

Gottesglaube ¶ Gott I—IV ¶ Glaube I—VI.

Gotteskasten, lutherischer.

1. Geschichtliches; — 2. Arbeitsgebiet.

1. Aus dem für Liebesgaben im christlichen Gotteshaus aufgestellten Geräte des G.s ist die Bezeichnung geworden für den Verein zur Unterstützung der in der ¶ Diaspora (II) lebenden Lutheraner. Bei dem in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jhd.s sehr gesteigerten konfessionellen Bewußtsein (¶ Neuluthertum) schien den Lutheranern die Gefahr, die darin lag, daß ihre Glaubensbrüder unter Andersgläubigen zerstreut lebten, weit größer zu sein, wenn sie unter den Reformierten und Unierten als wenn sie unter Katholiken lebten. Von Rom trennte sie die Antipathie. Das reformierte Kirchentum aber konnte verlockend wirken und die Lutheraner völlig aufsaugen. Der ¶ Gustav-Adolf-Verein konnte, als zu weitherzig gegenüber den ev. Konfessionen, für sie nicht herangezogen werden. Zur gefährlichen Lage der Lutheraner in den Gebieten der Union kam die kirchliche Not der ausgewanderten Lutheraner in Nordamerika. Darum erließen am 31. Okt. 1853 Steinmetz in Claustal, ¶ Münchmeyer in Catlenburg und ¶ Petri in

Hannover in des letzteren „Zeitblatt" einen Aufruf zur Gründung des G.s. „Wir beabsichtigen weder Opposition noch Demonstration zu machen". „Wir wollen den bedrängten Gliedern der lutherischen Kirche mit dem, was uns die Liebe anvertrauen wird, Handreichung tun". Dem G. in Hannover folgten von 1854—60 der in Mecklenburg, Sachsen und Baiern. In Mecklenburg nahm sich die offizielle Landeskirche seiner an durch Gestattung von Kollekten in und außerhalb der Kirche. Doch erlebte er erst mit der Gründung der „Allg. ev. lutherischen Konferenz" und der „Allg. ev.-lutherischen Kirchenzeitung" einen bedeutenden Aufschwung. Auf ein bei der Nürnberger Spezialkonferenz 1879 gehaltenes Referat des Pastor W. Funke erfolgte 1880 ein Zusammenschluß der bisher getrennten Vereine, denen sich später noch Lauenburg, Reuß u. a. anschlossen, und die Gründung eines von dem bairischen Pfarrer Köberlein herausgegebenen Organs, das z. Z. in 4000 Exemplaren verbreitet ist. Von da an findet alljährlich eine Delegierten-Konferenz zur Beratung des Unterstützungsplans statt. Die Einnahmen betrugen von 1879—99 jährlich ca. 30 000 M.; sie sind neuerdings gestiegen bis auf über 70 000 M. Von einer völligen Zentralisierung der Unterstützungen ist abgesehen. Sie dienen nur ausnahmsweise kirchlichen Bauten, in der Regel der Anstellung von Geistlichen und Lehrern und der Gründung von Pfarrsystemen. Auch auf lutherischen Nachwuchs ist man eifrig bedacht. Die Wohltat des G.s genießen ca. 150 luth. Theologie-Studierende in Rostock, Erlangen und Leipzig. Der G. will nicht ein Störenfried, auch keine bloße Ergänzung des Gustav-Adolf-Vereins sein; er unterscheidet sich von diesem durch die ausschließlich lutherische Tendenz und durch den andersartigen, mehr geistlichen Unterstützungsbetrieb. Die konfessionelle Engigkeit ist ein Hindernis für seine größere Popularität im deutschen Volk. Die gleiche Tendenz wie der G. hat die „Unterstützungskasse für die ev.-luther. Gemeinden in Rußland". Auf reformierter Seite verfolgen z. T. ähnliche Zwecke der ¶ Hugenottenverein und der ¶ Reformierte Bund.

2. In der außerdeutschen Diaspora (¶ Diaspora: II, 2 c) sind es außer der Gemeinde in Paris und dem czechischen Gebiet hauptsächlich Lutheraner in Nordamerika, Südaustralien und Südafrika, die Unterstützungen empfangen, manche, ohne daß sie um sie nachsuchen. Der Stellung zu andern Konfessionen nach ist zu unterscheiden: die lutherische Diaspora unter Katholiken: In Deutschland sind es besonders Hannover und Baiern, letzteres am meisten hilfsbedürftig, gleichzeitig auch vom Gustav-Adolf-Verein unterstützt, ferner Böhmen und Mähren; außer einer Predigtstation wird ein Alumnat für Gymnasiasten (in Königgrätz) mit großen Kosten unterhalten, von wo aus auch czechischer theologischer Nachwuchs gesichert ist. — In reformiertem Gebiet sind besonders Lippe-Detmold und Metz im Unterstützungsplan des G.s. In Lippe-Detmold, wo früher die zugezogenen Lutheraner in dem größten Teil des Landes ohne weiteres als Reformierte angesehen und behandelt wurden, soll dies endgültig verhütet werden durch das Leben der eigenen Gemeinde Salzuflen. — Im Gebiet unierter Landeskirchen kommt in Betracht Bremerhaven, die Breslauer und Immanuel-Synode und besonders Baden mit seinen 3 Gemeinden: Ispringen, Karlsruhe und Freiburg.

W. Funke: Das Werk des luth. G.s, 1883; — Max Ahner: Der luth. G., 1898 [2]; — RE [3] VII, S. 26; — Vierteljahres-Organ: Der luth. G., von Köberlein herausg. **Kühner.**

Gotteskindschaft.

1. Die Verkündigung Jesu und die geschichtliche Vorbereitung; — 2. Die Kirchenlehre; — 3. Reformation und Neuzeit.

1. Gotteskindschaft ist der Ausdruck für die praktische Wirkung und Bewährung des Glaubens an die in Christus offenbare sündenvergebende und zum höheren Leben erhebende göttliche Gnade, also für die Wirkung der Erlösung, für das Wesen der Rechtfertigung und Heiligung, für die Triebkraft des neuen christlichen Lebens, für das christliche Ideal vom Menschen. Insofern bedeutet der Ausdruck eine der christlichen Grundlehren. G. als religiöse Bezeichnung menschlichen Wesens entspricht genau der Vorstellung der Vaterschaft, der die Verkündigung Jesu die beherrschende Stellung in der christlichen Gottesanschauung zugewiesen hat. Alle Eigennamen der Gottheit sind abgetan. Unter den allgemeinen Benennungen Gottes — Schöpfer, Herr, König, Ewiger, Heiliger, — ist dem Vaternamen der Vorrang gegeben und geblieben. Mit vollem Bewußtsein knüpft dabei Jesus (Mtth 7 $_{7-11}$) an ein allgemein menschliches Verhältnis an. Innerhalb der Menschheit darum sind alle Sonderbeziehungen der Gottheit auf einzelne Verbände — Geschlechter, Stämme, Völker — getilgt. Die Menschheit als solche steht der Gotteswirkung offen und wird von ihr umfaßt. Ihr ebenso in weitestem Umfang ist die Aufgabe gesetzt, der Würde teilhaft zu werden, die der Vatername Gottes über sie ausbreitet. Aber gerade diese umfassende Allgemeinheit, die dem Gegenstand der göttlichen Fürsorge eignet, bedingt zugleich seine äußerste Besonderung. Denn die Menschheit, abgesehen von allem Teilgepräge, das ihr in Stämmen und Völkern die geschichtliche Kultur gibt, ist nur in einzelnen Individuen vorhanden. Auf diese Einzelnen darum muß sich der Begriff beziehen, an und in ihnen muß er sich verwirklichen. Die ganze Kühnheit vollendet persönlicher Religion, die eine einzelne Seele einer Welt an Wert überlegen weiß (Mrk 8 $_{36}$), spricht sich in der Zuversicht zu der väterlichen Sorge Gottes um die geringsten Bedürfnisse dieser seiner vornehmsten Geschöpfe aus (Mtth 7 $_{25}$ ff). Aber auch die ganze Last der Verpflichtung, die der Würde entspricht, legt sich damit auf den Einzelnen. Es gibt kein Abschieben auf Andere, keinen Verlaß auf irgend eine Gesamtheit, die die Mängel des Einzelnen deckte. „Ihr" — und das sind eitel Einzelne — „sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mtth 5 $_{48}$). Dennoch bleibt bei dieser ungemessenen Steigerung der Verpflichtung dieser die volle Freiheit gewahrt. Denn Jesus macht Ernst mit dem Begriff des Kindes. Wie er unter antiken Denkern fast einsam dasteht mit seiner Freude an Kindern und Kindesleben (Mrk 9 $_{36}$ ff 10 $_{13}$ ff vgl. Mtth 21 $_{15}$ ff 7 $_{9}$ ff 11 $_{16}$ f), so sind ihm die selbstverständliche Hilfsbedürftigkeit einerseits, die Natürlichkeit und Aufgeschlossenheit des Kindes andrerseits

unentbehrliche Züge auch an dem Verhalten der Gotteskinder (Mtth $7_{7\,f}$ Mrk $10_{15\,f}$). — In mannigfacher Weise finden wir diese lebendigen Anschauungen Jesu vorbereitet. Ganz allgemein erscheinen von altersher die Götter als Ahnen der Kultverbände. Durch Zeugung haben sie den Stamm, das Volk geschaffen, dieses darum weiß sich in einem kindlichen Schutz- und (kultischen) Pflichtverhältnis zu ihnen. Der König, einzelne Helden, Heroen, dürfen das Vorrecht auf sich insonderheit beziehen. Es mag auch sein, daß diese Beziehung die ursprünglichere wäre, sie würde auch so nicht der Person als solcher, sondern dem Haupt oder hervorragenden Vertreter des Verbandes gelten. Erst mit zunehmender Individualisierung überträgt sich die Vorstellung auch auf den Einzelnen schlechthin, wie er freilich Glied des Volkes oder der Kultgemeinschaft ist, aber in seiner Frömmigkeit doch anfängt, eine Sonderstellung einzunehmen. Wie wir diese Individualisierung in Aegypten und Babylonien beobachten, so zeigt sie sich für uns am deutlichsten in israelitisch-jüdischer Geschichte. Sie bahnt sich im Leben und in den Schriften der Propheten an, tritt in der Frömmigkeit der Psalmen offen zu Tage. Notwendig führt diese immer stärkere Beziehung auf den Einzelnen zu einer Entsinnlichung der Vorstellung: der Zeugungsakt tritt in den Hintergrund, das allgemeine Schutz- und Pflichtverhältnis empfängt entscheidende Bedeutung, und die Bildlichkeit der ganzen Anschauung kann auch ausdrücklich betont werden (Pslm 103_{13}). — Aehnliches liegt auch in griechischer Entwickelung vor. Zu deutlichem Ausdruck gelangt es in philosophischen Anschauungen der Kaiserzeit, zumal bei den späteren Stoikern (¶ Philosophie, griech.-römische). Allein eine doppelte Abweichung ist unverkennbar. Auf dem Grund der einheitlichen, griechisch-römischen Kulturwelt erhebt sich der Gedanke der G. in der Tat zu der Vorstellung des Menschen als solchen; die im Judentum nie ganz überwundene Beschränkung auf das eine Gottesvolk erscheint aufgehoben. Derselbe zeitgeschichtliche Hintergrund, der von der Verkündigung Jesu nicht wegzudenken ist, macht sich auch hier geltend. Allein der Einzelne hat für diese Denker nur Teil an der Allgemeinheit vermöge seiner Beziehungen zur Weltvernunft oder zum göttlichen Naturgesetz. Ein naturhaftes Verhältnis bleibt dem religiös-sittlichen übergeordnet. Dieses hat darum nicht die intime persönliche Färbung, es drückt den Einzelnen einerseits herab zu einer in seinem Wesen gleichartigen Erscheinung neben unzähligen anderen in der großen Ordnung des Weltalls, es läßt ihn andrerseits in dem Typus des leidenlosen, selbstbewußten, stoischen Weisen alle Züge echter Kindlichkeit abstoßen, die von dem Begriff selbst doch unabtrennbar scheinen.

2. Auf dem Boden griechischer Denkweise hat das Christentum den Begriff weiter ausgebildet. Allein schon die Urgemeinde und Paulus haben ihm in dreifacher Beziehung eine Wendung gegeben, die die neuen Keime der Verkündigung Jesu im freien Wachstum hemmten. Es war eine Befreiung aus nationaler Beschränkung, wenn der Messiastitel in der religiösen Schätzung Jesu der Würde des Gottessohnes wich. Aber die Einzigartigkeit dieser Gottessohnschaft des Einen drückte die G. der Vielen zu einer solchen zweiter Ordnung herab. Früh bahnen sich die bedenklichen Unterscheidungen eines Verhältnisses, das von Natur gilt, und eines solchen, das aus Gnaden hergestellt wird, an. Einer wirklichen tritt eine bloße Adoptiv-Kindschaft gegenüber. Beide haben verschiedenen Grund in Gott selbst. Der Vatername, wie er sich auf Jesus bezieht, ist in Gottes Wesen andern Ursprungs als wie er für die Gläubigen gilt. Dort gehört er zu seiner letzten, innersten Wirklichkeit, ist also von ihm unabtrennbar; hier ist er der Ausdruck eines freien Gnadenentschlusses, umspannt aber eben darum nicht Gottes ganze unendliche Wesenheit. — Nun aber drängt sich im geschichtlichen Gang der Christenheit die Gemeinde- und Kirchenbildung in den Vordergrund der praktischen Arbeit und des Selbstbewußtseins. Hier war der G. eine eigene Stätte bereitet, an der sie sicher gedeihen konnte. Auch tiefste Frömmigkeit kann dieser schützenden Umklammerungen der Gemeinschaft nicht entbehren, wenn sie in der Geschichte fortleben soll. Allein fast unvermeidlich erstreckte sich nun jene G. zweiter Ordnung mit zunehmender Ausschließlichkeit auf die Gläubigen als Glieder der Gemeinde, weiterhin der einen rechtlich verfaßten Kirche. Es konnte nicht anders sein, als daß auch die Vaterschaft Gottes in diese weitere Einengung einbezogen wurde. Sie bildet in unvereinbarem Widerspruch mit Mtth $5_{43\,ff}$ oder Luk 15 den Mittelpunkt konzentrischer Kreise, die mit dem Maß der Entfernung von jenen, wie sie an Umfang zunehmen, an Kraft und Innigkeit der Gotteswirkung einbüßen. Der Abstand schließlich wird so groß, daß die Liebe in bloße Gerechtigkeit, jenseits des äußersten Kreises in Haß und Zorn übergeht. Und das Bedenklichste dabei war, daß sich nun rechtliche Maßstäbe einstellten, die auf beiden Seiten das Verhältnis regeln und ihm seine Grenzen setzen. Im Lohnen erweist sich Gott als Vater und im Verdienen der Mensch als sein Kind. — Endlich aber bot die natürliche Gottessohnschaft Jesu, mochte sie nun in vorgeschichtlicher Präexistenz (Phil 2 Joh 1) oder in natürlicher Zeugung (Mtth 1 Luk 2) begründet werden, den Anlaß, auch die G. der Gläubigen auf physische Gotteswirkungen zurückzuführen. Das christliche Heilsgut selbst, der Schatz oder das Erbe der Gotteskinder, wurde als eine neue Natur verstanden, es bestand in der Unsterblichkeit oder Unvergänglichkeit, zu der menschliches Wesen durch wunderbare Umwandlung, Vergottung, erhoben wurde. Folgerichtig war auch die Herstellung dieses Kindesverhältnisses nur mit Mitteln übernatürlicher und doch naturhafter, d. h. magisch-wirkender Art zu erreichen. An Christus, dem einen Gottessohne, schaute man die unbegreifliche Verbindung und Durchdringung menschlicher und göttlicher Natur an. Sollten die Gläubigen zu Gotteskindern, also ihm ähnlich werden, so mußte eine gleichartige Ineinanderfügung sich auch an ihnen vollziehen. Durch die Sakramente strömte die Gnade als göttliche Naturkraft in sie ein. Und wie die Kirche, die Inhaberin, Verwalterin und Spenderin dieser Wunderkräfte, als eine ständige Inkarnation, eine Fortsetzung der Menschwerdung Gottes in Christus, erschien, so war an ihren Gliedern die bloße Adoption durch diese wesenhafte Vergottung freilich überboten, aber das Verhältnis hatte auf Seiten Gottes wie des Menschen seinen ethischen Charakter eingebüßt. Die Er-

füllung sittlicher Forderungen mußte zu einer willkürlichen Voraussetzung oder einem nahezu bedeutungslosen Anhang seiner Verwirklichung werden, ohne daß es selbst in ihnen in Erscheinung trat. Und die Anschauung der väterlichen Wirkungen Gottes verlor sich in ein geheimnisvolles Dunkel, aus dem sie, dem Seelenleben selbst fremd und unfaßbar, hervorbrachen.

3. Es war Luthers entscheidende reformatorische Tat, daß er die Gnade aus den Umschlingungen der stofflichen Sakramentskräfte löste und in ihr den Ausdruck göttlicher Gesinnung, in dieser aber das schlechthin Letzte, Innerste in Gott anschauen lernte. Gott und die Gnade oder die Liebe sind ihm ein Ding. Diese ist keine Qualität oder Eigenschaft, keine köstliche Tugend in Gott, sie ist sein Wesen: göttliche Natur nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und darum ist der Glaube, das Vertrauen zu dieser Gnade, ihre Aufnahme in Gesinnung und Leben, die einzige vollgültige Bedingung zur Gewinnung der Kindschaft. Diese tritt in helles Licht. Sie ist ein Verhältnis von Gesinnung zu Gesinnung, von Person zu Person. Sie hat im Vertrauen zu der Liebe in allen Lebens- und Seelenlagen ihre feste Grundlage und dauernde Wirklichkeit. Und sie hat in der Ausübung gleicher Liebe am Nächsten ihre Aufgabe, in der sie in Tat und wirksames Leben umgesetzt wird. Was Gott oder Christus dem Gläubigen geworden, das wird er den Brüdern. Denn die Liebe machet so einen göttlichen Menschen, der mit Gott ein Kuchen ist und sich rühmen mag, nicht mehr ein Mensch, sondern ein Gott zu sein, besser denn Sonne und Mond, Himmel und Erde, und was da stehet vor Augen. Das ist ganz in Formen der Ueberlieferung gesprochen: griechisch-mystische Vergottungslehre gibt die Worte her, in denen Luther redet. Aber alles Naturhafte erscheint abgestreift, das Wechselverhältnis zwischen Vater und Kind ist rein auf die Höhe ethischer Betrachtung erhoben. — Allein wie diese Anschauungen bei Luther mit einer Fülle von überlieferten Gedanken belastet blieben, so stellten sie dem Protestantismus vielmehr Aufgaben, die in lebendiger Frömmigkeit und theologischem Denken der Lösung harrten. — Die G. hob sich von dem dunkeln Untergrunde allgemeiner und menschlich-unüberwindlicher (Erb-)Sünde ab. Hatte diese ihren Maßstab an der Uroffenbarung des Gesetzes, so gewann das ¶ Gesetz (II u. III) mit all seinen Schrecken die hervorragendste Stellung in der Anschauung nicht nur der Bekehrung, der Wandlung des Weltkindes in das Gotteskind, sondern ebenso der gesamten Lebensführung des Gläubigen. Eine rechtliche Verengung und zugleich eine Festlegung in asketischen Einzelleistungen war die Folge davon, wie sie zumal im Calvinismus und Pietismus sich zeigte. Jedoch dem Protestantismus war damit seine sittliche Art gesichert. Erwies diese in dem Pflichtgedanken Friedrichs des Großen ihre sieghafte Kraft in weltgeschichtlicher Lebensstellung, so wußte Kant sie religiös als praktischen Glauben an den Sohn Gottes, d. h. an das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit zu deuten. G. und freie sittliche Lebensaufgabe, aber unter der einen, unabänderlichen Norm des Sittengesetzes, traten in die denkbar engste Beziehung zu einander. — Indessen dem Einzelnen war damit wohl die Aufgabe gestellt, ihre Erfüllung aber nicht gesichert. Kant wehrte ausdrücklich alle Gewißheit als weder möglich noch moralisch zuträglich ab. Gerade um sie aber hatte Luther gerungen. Es wollte aber nicht genügen, ihren letzten Grund in der erlösenden Gnadenoffenbarung zu suchen. Nur einer Auswahl tatsächlich wurde die Kindschaft zuteil. Mit der Erwählungslehre (¶ Prädestination) aber tat sich ein Abgrund in Gottes Willen und Wesen auf, der die anschaulichen Züge unbegrenzter Vaterliebe zu verschlingen drohte und dicht neben der Heilsgewißheit die Verzweiflung aufsteigen ließ. Dennoch, wo sie in sicherem Glauben ergriffen wurde, verlieh sie dem Gotteskinde einen unzerstörbaren Mut zu Handeln und Leiden. Im Calvinismus, bei Puritanern und Hugenotten, trat diese heroische Wirkung am deutlichsten hervor, und merkwürdig schloß diese geheimnisvolle Glaubenswurzel einen Bund mit den praktischen Lebensaufgaben: sie war die Kraft, die ¶ Cromwells politische Tätigkeit trug und die die ¶ Pilgerväter im Kampf mit den Satanskindern der Urwälder Amerikas beseelte. — Aber die ausschließliche Betonung der Ehre und des unbegreiflich-unwandelbaren Willens Gottes drückte doch schwer auf persönlich-freier Lebensanschauung, auf die der Protestantismus angelegt schien. Dieser Individualismus brach in mannigfachen Formen in einzelnen Erscheinungen eines radikalen Pietismus durch, er erwies sich am wirkungsvollsten in der Frömmigkeit des Grafen ¶ Zinzendorf und seiner ¶ Herrnhuter Gemeinden. Von hier aus, zugleich unter Einwirkungen der Romantik, werden die Gedanken des jungen ¶ Schleiermacher verständlich: der Einzelne in seiner sittlichen Eigentümlichkeit sollte sich als ein Werk der Gottheit erfassen lernen; gerade sein Eigentümliches hatte unendlichen Grund und unendliches Ziel; nicht gleichmäßig über alle breiteten sich dieselben Lebensziele aus, sondern jeder sollte die Menschheit in eigentümlicher Mischung ihrer Elemente darstellen. Der spätere Schleiermacher hat nicht mit gleicher Sicherheit den Gedanken der Eigentümlichkeit in die theologische Denkweise seiner Glaubenslehre aufzunehmen gewußt. Er ist dann für die nächste Folgezeit kaum wirksam geworden. Erst die Gegenwart scheint sich wieder auf ihn besinnen zu wollen. — Wie aber war unter diesen verschiedenen Bedingungen — des Gesetzes, der Erwählung, der persönlichen Eigentümlichkeit, mochten sie nun einzeln für sich oder in Beziehung auf einander verstanden werden — die alte Frage nach dem Verhältnis der G. der Gläubigen zu der Gottessohnschaft Jesu zu beantworten? Luther hatte von den ¶ Aemtern Christi geredet, von seinem Königtum und Priestertum. Wo er sich lebhaft in diese Gedanken versenkte, da schoben sie ihm die alte Naturenlehre in den Hintergrund und begründeten das Wesentliche an der Person des Erlösers in einer Würde und Wirksamkeit, die auf die Gläubigen übertragbar waren. Bei allem Vorbehalt einer weiten Abstufung erschienen beide, der Gottessohn und die Gotteskinder, auf einen Boden versetzt, auf dem eine innere Gleichheit zwischen ihnen zu beobachten war. Aber das alte Dogma lebte im Protestantismus fort, und schob diese Gedanken, nicht zuletzt in Luther selbst, weit zurück. Es blieb bei der unendlichen Kluft, die die natürliche Sohnschaft von der

bloßen Gnadenkindschaft trennte. Und die Versöhnungslehre, die diese Kluft überbrücken sollte, ließ den Abstand nur noch weiter und tiefer erscheinen. Erst mit dem Zusammenbruch des Dogmas in der Zeit der ¶ Aufklärung konnte die ganze Frage auf neuer Grundlage aufgeworfen werden. Die historische Persönlichkeit wurde zu einer anschaulichen und lebendigen Größe. Der Erlöser freilich wurde seiner übernatürlichen Wesenheit entkleidet, er mußte verstanden werden aus dem Gewebe derselben seelichen Kräfte, die in allen Frommen wirksam waren. Aber indem diese Betrachtungsweise geschichtliche Größe zuerst schätzen lehrte, schuf sie neue Möglichkeiten, der Einzigartigkeit Jesu, nun nicht mehr gegenüber seinen Gläubigen, sondern in ihrer Mitte, als des ersten unter vielen Brüdern, gerecht zu werden. Und umgekehrt war nun die Aufgabe gestellt, die G. nicht als ein Zweites neben der Gottessohnschaft des Einen zu begreifen, sondern sie unmittelbar aus den geschichtlichen Wirkungen Jesu herzuleiten. — Auf den gemeinsamen Boden der Geschichte war das ganze Verhältnis versetzt. Von dem Verständnis der Geschichte überhaupt mußte so auch das Verständnis der G. abhängen. Naturalistische Geschichtsdeutung konnte nicht in Betracht kommen. Für sie war das kraftvolle Erlebnis Unzähliger leere Illusion. Aber auf dem Grunde einer im allgemeinen idealistischen Geschichtsanschauung mußten zwei gegensätzliche Betrachtungs- und Beurteilungsweisen auch in dem Verständnis der G. auf einander stoßen. Als ein unendlicher Strom erschien dies geschichtliche Leben, in dem alles in innigstem Zusammenhang von überlegener Geistesmacht getragen und bewegt wurde. Alles Einzelne sah nur wie ein Durchgangspunkt aus, ein Erzeugnis langen und wirksamen geschichtlichen Werdens und wieder ein Mittel im Dienst ungemessener weiterer Entwickelung. Die Ideen, mit ihrem langen Leben, das die Völker und Kulturepochen, geschweige denn die Individuen überdauerte, mußten das allein eigentlich Wirkliche sein, alles übrige war nicht nur ihr Werk, sondern auch bloß die kurzlebige und vorübergehende Erscheinung, die jene sich schufen. Religiös gewendet konnte das Aufgehen des Einzelnen in den Ideen sich mit der Sehnsucht aller Mystik nach einem Einswerden mit der Gottheit decken oder doch zu decken scheinen. Faßte man aber so das Leben der Menschheit unter religiösem Gesichtspunkt auf, so war, zumal in Anlehnung an das überlieferte Dogma, die Idee der G. der wirksame Gedanke aller Religion: überall ein Entgegenstreben des endlichen gegen den unendlichen Geist, oder ein Emporgezogenwerden des menschlichen zum göttlichen, bis im Christentum der Punkt erreicht wird, an dem beide sich zur Einheit verbinden, und nun diese Gottmenschheit oder G. der tiefste Sinn und die tragende Kraft aller weiteren Entwickelung wird. Mit verschiedener Wärme konnte die Bedeutung Jesu von hier aus gewürdigt werden. Man konnte ihn als die symbolische Erscheinung der vollen begrifflichen Wahrheit auffassen, den Glauben an ihn, den Gottmenschen des Dogmas, als die zu überwindende Vorstufe eines hellen Erkennens deuten; man konnte aber auch die vorbildliche Verwirklichung und weltgeschichtliche Gewährleistung der Idee in ihm schärfer betonen und so das Leben der Gotteskinder, trotz der überragenden und einzig schöpferischen Bedeutung der Idee, enger und dauernder an ihn gefesselt sehen. Immer aber wurde in dieser Betrachtungsweise, die in G. W. ¶ Hegel wurzelte, in Alois ¶ Biedermanns († 1885) Christlicher Dogmatik ihre feinste und frömmste Ausprägung erfuhr, das Individuum in Jesus wie in seinen Gläubigen auf eine zweite Stufe der Wirklichkeit herabgedrückt. — Dem gegenüber behauptete sich die Anschauung, die das Verhältnis von Idee und Individuum in der Geschichte in entgegengesetzter Weise verlaufen sah: diese Einzelnen die letzten wahrhaften Realitäten der Geschichte, die Ideen die Speise und Fülle, Gabe und Aufgabe ihres Lebens, aber sie doch nur durch jene Einzelnen und eben um der Selbstzwecke willen da, die allein in lebendigen, fühlenden, wollenden Seelen zu entdecken waren. Kant und Schleiermacher traten letztlich für diese Betrachtungsweise ein, der letztere, zumal in seiner späteren Zeit, trotz starken Anleihen bei den Gegnern. Von beiden beeinflußt, aber zugleich unter dem starken Eindruck geschichtlicher Studien, die ihm die mannigfache typische Ausprägung christlicher Frömmigkeit vergegenwärtigt hatten, hat Albrecht ¶ Ritschl Christus und seine Gläubigen unter dem einen Gedanken der G. verbunden angesehen, aber so, daß in Jesus nicht eine Idee ihre Verwirklichung erlebt hätte, sondern ein schlechthin individuelles, trotz allen geschichtlichen Zusammenhängen unableitbares Erleben Gottes (Mtth 11 $_{27}$) ihn zum schöpferischen Urbild der im Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit werden ließ. Ihren Grund hatte diese Kindschaft allein in der Liebe Gottes, sie erwuchs also für das Urbild wie die Nachbilder aus der einen gleichen Wurzel, wobei dennoch vorbehalten wurde, daß der geschichtliche Urheber dieses religiösen Verhältnisses auch in Gottes ewigem Willen der Gemeinschaft der Gotteskinder übergeordnet bleibt. In der sittlichen Tätigkeit an menschlichem Gemeinschaftsleben, das seine überweltliche Einheit im Reiche Gottes findet, und in der Ausprägung des religiösen ¶Charakters in Gottvertrauen, Geduld und Demut, die zugleich eine geistige Herrscherstellung über der Welt gewährleisten, findet die G., wie sie in Jesu Leben und Leiden vorgebildet ist, ihren bleibenden Ausdruck. — Prüft man diese entgegengesetzten Auffassungsweisen an den Ursprüngen des Gedankens in der Verkündigung Jesu selbst, so kann kaum bezweifelt werden, daß das geschichtliche Recht auf der Seite derer zu suchen ist, die die Idee der letzten Seelenwirklichkeit dienend unterordnen. Denn der Gedanke des gänzlichen Aufgehens in der Gottheit, das Aufgeben des persönlichen Selbstbewußtseins in der letzten Hingabe an sie, ist nicht nur überhaupt etwas der Verkündigung Jesu durchaus Fremdes, sondern es widerspricht dem grundlegenden Bilde von dem Vater und seinem Kinde. Alle Hingabe des Kindes bezweckt, soll das Bild nicht gänzlich verflüchtigt werden, ein Werden und Wachsen zu der Höhe des Vaters hinan, aber in eignem vollem Seelenleben. Und ebenso alle Liebe und Sorge, aller erziehende Ernst des Vaters zielt auf das Reifen und Selbständigwerden des Kindes hin. Und wenn die isolierte religiöse Betrachtung immer wieder eine Neigung verraten wird, dem Trieb Folge zu geben, in der Unend-

lichkeit Gottes zu verschwinden, so wird der starke sittliche Grundton christlicher Lebensanschauung dem ebenso regelmäßig seine Grenzen setzen. Beide aber, gänzliche Hingabe und straffste Kraftanspannung werden sich in keiner höheren Einheit verbinden lassen als in dem christlichen Gedanken der G. — ¶ Charakter.

Johannes Gottschick: RE[3] X, S. 291—304; — Alois Biedermann: Christliche Dogmatik, (1868) 1884/85[2]; — Albrecht Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, (1874) 1888[3]; — Ders.: Unterricht in der christlichen Religion, (1875) 1886[3]; — Ders.: Die christliche Vollkommenheit, (1874) 1888[2]; — Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre, 1906/7. **Eck.**

Gotteslästerung. Der § 166 des Reichsstrafgesetzbuchs bedroht denjenigen mit Gefängnis bis zu drei Jahren, der „dadurch, daß er öffentlich in beschimpfenden Aeußerungen Gott lästert, ein Aergernis gibt". Die Fassung zeigt die Bedachtsamkeit des Gesetzgebers, die Freiheit der religiösen Meinungsäußerung unangetastet zu lassen. Straffällig ist eine Aeußerung über Gott nur dann, wenn sie lästerlich (Gott verunehrend) ist, wenn die Lästerung bewußt und beabsichtigt gewesen ist, wenn andere Personen in der Lage waren, davon Kenntnis zu nehmen, und wenn sie den unmittelbaren Erfolg gehabt hat, diese andern zu verletzen. — Auch unter denen, die die Revision des zweiten Satzes von § 166 betreiben, worin die Beschimpfung der Religionsgesellschaften bedroht wird (¶ Schutz, strafrechtlicher, von Religion und Kirche), rechtfertigen viele den obigen ersten Satz aus dem Bedürfnis der Religionsgesellschaften und ihrer Glieder nach strafrechtlichem Schutz ihrer Ueberzeugungen. Allein der Schmerz eines Frommen über Verhöhnung dessen, was ihm heilig ist, hat mit dem Verlangen nach strafrechtlicher Ahndung nichts zu tun und erzeugt kein Bedürfnis danach. Die strafgesetzliche Bedrohung der G. läßt sich höchstens aus volkspädagogischen Rücksichten rechtfertigen. Alle Abänderungsvorschläge der Fassung des § 166 hier aufzuzählen, ist unmöglich. Aber grade die Menge dieser Versuche, eine befriedigende Fassung zu finden, deren jeder wieder eine Kritik der vorhergegangenen enthält, weist auf den Weg, den Paragraphen nicht zu revidieren, sondern auf den Strafschutz des Gottesglaubens, wie des Christentums und der Kirche, überhaupt zu verzichten.

Curt Rothe: Gegen den G.sparagraphen! (Hefte zur ChrW 57), 1906; — Wilhelm Thümmel: Der Religionsschutz durch das Strafrecht, 1906; beide für völlige Beseitigung des § 166; — Jauck: Ueber strafrechtlichen Schutz religiösen Empfindens (in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, Bd. 24), 1904; — Wilh. Kahl: Religionsvergehen (in: Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts, Bd. 3), 1906. **Foerster.**

Gottesleugnung ¶ Atheismus ¶ Eid: III, 3 a.

Gottesmenschen (Gottesleute), Name der russischen Chlysten, ¶ Russische Sekten.

Gottesmutter ¶ Maria.

Gottesreich ¶ Reich Gottes.

Gottessohnschaft im NT ¶ Christologie: I, 1 b; 2 a; ¶ Jesus Christus: II, 5. — G. in der Geschichte des Dogmas ¶ Christologie: II. — G. in der heutigen Christentumsverkündigung ¶ Christologie: III, 2 a.

Gottesurteil, 1. Im AT ¶ Eiferopfer ¶ Elias, 1. — 2. Im Mittelalter ¶ Ordal.

Gottesvorstellung ¶ Gott: I—III.

Gottfried, 1. v. Bouillon (G. IV), Herzog von Niederlothringen (um 1060—1100), beteiligte sich, erst als einer der vielen Führer, zuletzt als die treibende Kraft, am ersten Kreuzzug (1096—1099; ¶ Kreuzzüge, 1). Nach der Einnahme Jerusalems, zu der er besonders beitrug, wurde er, da Graf Raymund von Toulouse ablehnte, einstimmig zum ersten Herrscher des neugegründeten Königreiches Jerusalem ¶ gewählt, schlug kurz darauf die Aegypter bei Askalon und suchte sich mit den durch den Patriarchen Daimbert von Jerusalem vertretenen Ansprüchen des Klerus auseinanderzusetzen. Er starb schon im folgenden Jahre. Auf die Dauer hätte der politisch nicht sehr hervorragende und vor allem nur wegen seines Charakters sehr beliebte Herzog seiner schwierigen Aufgabe wohl kaum genügt.

ADB I, S. 471—473; — Curt Breysig: G. v. B. vor den Kreuzzügen (Westdeutsche Zeitschr. 17, 1898, S. 169—201); — R. Röhricht: Geschichte des Königreichs Jerusalem, 1897; — Ders.: Geschichte des ersten Kreuzzuges, 1901. **Elkan.**

2. von Clairvaux, nach seiner Heimat auch G. von Auxerre genannt. Er studierte 1140 als Schüler ¶ Abälards in Paris, wurde aber durch eine Predigt ¶ Bernhards von Clairvaux bewogen, ihm nach Clairvaux zu folgen und gewann sein besonderes Vertrauen. Er war sein „Notar" beim Briefwechsel und sein Begleiter in den Jahren 1146—48. 1159 wurde er Abt von Igny, 1162 von Clairvaux, 1170 von Fossanova bei Rom, 1176 von Haute-Combe in Savoyen und starb nach 1188. Seine schriftstellerische Tätigkeit war hauptsächlich Bernhard von Clairvaux gewidmet. Er überarbeitete die von zwei anderen verfaßten beiden Bücher der ersten Biographie (Vita prima) des Heiligen, verfaßte drei Bücher dazu und schrieb auch den dritten Teil der „in Deutschland gewirkten Wunder" (auch als 6. Buch der Vita bezeichnet). Ebenso redigierte er die Sammlung der Briefe, von denen er 310 zusammenbrachte. Sonst sind von G. einige Predigten und theologische Traktate überliefert. Einer behandelt die Frage, ob das dem Weine im Meßkelche beigemischte Wasser ebenfalls der Transsubstantiation (¶ Abendmahl: II, 6) unterliege.

G. Hüffer: Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens Bernhards v. Clairvaux, 1886, S. 27 ff; — KL[2] V, Sp. 932 f; — RE[3] VII, S. 36. **Löffler.**

3. von Monmouth = ¶ Galfried.

4. von Straßburg, der Sänger von Tristan und Isolde, von adliger Herkunft, doch schulmäßiger Bildung, freigeistiges Weltkind, doch nicht Ritter, ist seiner Person nach der unbekannteste unter den großen Dichtern des deutschen Mittelalters. Da er vor Vollendung seines Epos, bald nach 1210, gestorben ist, nennt nicht einmal eine Schlußschrift seinen Namen. Vollendet ist das Gedicht um 1240 in Schwaben von Ulrich von Türheim mit harter Hand und ohne Formgefühl, um 1290 in Nordböhmen von Heinrich von Freiberg in G.s Art und Kunst. Klar liegt G.s inneres Leben vor uns: lebendige Liebe zum Vaterland steht neben klugem Utilitarismus, Widerspruch gegen ritterliche Sitte neben Vorliebe für höfische Zucht, spitzfindige Dialektik neben dem Sinn für klare Durchsichtigkeit und pünktliche Tatsächlichkeit, der ihn von seinem größeren Zeitgenossen Wolfram von Eschen-

bach trennt. — G.s Stoff gehört in das große Reich der Liebessagen: Tristan und Isolde lieben einander in unüberwindlicher, doch unerfüllbarer Leidenschaft, im Tode wachsen sie als Rebe und Rose ineinander. Um historische Figuren des 6. bis 9. Jhd.s zuerst als irische Volkssage geformt, ist der Stoff vor 1100 bei den Inselkelten geläufig und gelangt durch bretonische Vermittlung zu den Normannen Nordfrankreichs. Hier wird er im 12. Jhd. zum Kunstroman geschlossen, der französische Grazie in die keltische Melancholie webt. Kurz nach 1170 übersetzt Thomas von Bretagne diese Spielmannspoesie in die Welt der höfischen Minne mit ihren gedämpften Stimmungen und abgetönten Farben. G.s Tristan ist Nachbildung des französischen Gedichts, alles Tatsächliche ist aus Thomas entnommen. Doch die Verkörperungen ritterlicher Tugenden und Grundsätze, die er vorfand, schafft G. mit psychologischer Kunst um zu Wesen von Fleisch und Blut, deren Charaktere die Erzählung gestalten, wie sie erst durch die Ereignisse geformt werden, wenn es auch äußerlich die zierlichen, gesitteten Gestalten des Trouvère bleiben, denen dieser französischste unter den altdeutschen Dichtern gern die fremde Färbung läßt.

Wolfgang Golther: Tristan und Isolde, 1907; — Kritische Ausgabe des Tristan von Karl Marold, 1906; — Nachdichtung von Wilhelm Hertz, (1877) 1901[5].

Alfred Götze.

5. von Vendôme († 1132), Abt daselbst seit 1093, römischer Kardinalpriester, spielt in dem Streit ¶ Urbans II gegen ¶ Wibert und in den Investiturkämpfen unter ¶ Paschalis II und seinen Nachfolgern (¶ Deutschland: I, 4) eine Rolle als strenger Vertreter der päpstlichen Rechte, für die er gleichwie für die Interessen seiner Abtei in seinem ausgedehnten Briefwechsel und mehreren Streitschriften eintrat. Seine Kirchenlieder sind nicht in kirchlichen Gebrauch übergegangen.

MSL 157, S. 27 ff; — RE[3] VII, S. 37 f; — A. Potthast: Bibliotheca historica medii aevi I, 1896[2], S. 535 f; — E. Sackur: Zur Chronologie der Streitschriften G.s v. V. (Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde 17, 1892, S. 329 ff); — Ders.: Die Briefe G.s v. V. (ebenda 18, 1893, S. 666 ff).

Zich.

Gottheit Christi ¶ Christologie: I—III.

Gotthelf, Jeremias, ¶ Bitzius, 1.

Gotti, Hieronymus Maria, römischer Kurienkardinal, geb. 1834 in Genua, trat mit 16 Jahren in den Orden der unbeschuhten Karmeliter, war als Lehrer der Philosophie und Theologie tätig, wurde 1881 Generaloberer seines Ordens und Konsultor des h. Offiziums, 1892 Titularerzbischof von Petra und Internuntius in Brasilien, 1895 Kardinal. Bei der Vakanz des päpstlichen Stuhles 1903 wurde er unter die „papabili" gerechnet und vereinigte auch im ersten Wahlgang nach Rampolla die meisten Stimmen auf sich. Er ist Präfekt der Kongregationen der Propaganda (Glaubensverbreitung) und der Propaganda des orientalischen Ritus (¶ Kurie). **Kürtz.**

Gottmensch ¶ Christologie: II.

Gottschalk, Mönch, geb. um 805 als Sohn des sächsischen Grafen Berno, gest. 868 oder 869, ¶ Oblatus des Klosters Fulda, entfloh von hier 829, wurde aber auf Betreiben des Erzbischofs ¶ Hrabanus von Mainz gezwungen, in das Kloster Orbais (Diözese Soissons) einzutreten. Hier brachte ihm die Versenkung in Augustins Lehre von der ¶ Prädestination Ergebung in sein Schicksal, aber auch den Entschluß, von Gottes unerforschlichem Ratschluß bei Erwählung und Verwerfung zu predigen. Auf ausgedehnten Reisen in Oberitalien und im Alpengebiet, zwischendurch in der Umgegend von Orbais, verbreitete G., zum Priester geweiht, seine Lehre, stellte sich 848 zu Mainz Hrabans Synode, wurde verurteilt und zur Bestrafung seinem Metropoliten ¶ Hinkmar von Rheims übergeben, der ihn 849 zu Chiersy seiner Priesterwürde entkleiden und, da er nicht widerrief, 20 Jahre hindurch im Kloster Hautvilliers in strenger Haft halten ließ. In dem durch G.s Auftreten veranlaßten Streit traten Männer wie Servatus Lupus, Remigius von Lyon, ¶ Ratramnus für G. und für den Satz ein, daß Gott nicht nur den Guten das Leben, den Bösen den Tod, sondern die Guten zum Leben, die Bösen zum Tod vorherbestimmt habe; andere, vornehmlich Hinkmar von Rheims, sahen in solcher Lehre nicht nur den freien Willen, sondern auch das Apostelwort: Gott will, daß alle gerettet werden, gefährdet. Auch die Synoden trennten sich: in Chiersy 853 siegte Hinkmars Meinung, zu Valence 855 und Langres 859 die der Gegenpartei. Rom, mehrmals angegangen, gab jedem Recht und keine Entscheidung. G.s Geist und endlich auch sein Körper gingen im Kerker zugrunde. — ¶ Prädestination, dogmengeschichtlich.

RE[3] VII, S. 39 ff; — Außer der dort genannten Literatur vgl. Jos. Bach: Die Dogmengeschichte des Mittelalters, I, 1873, S. 219 ff, und die Handbücher der Dogmengeschichte.

Krüger.

Gottsched, Johann Christoph (1700—1766), Literarhistoriker, Dichter, Kritiker und Philosoph aus Chr. ¶ Wolffs Schule, den er in der „historischen Lobschrift auf Chr. Wolff" (1755) gefeiert hat. Geboren zu Judithenburg bei Königsberg i. Pr. als Sohn des dortigen Pastors, studierte er seit 1714 in Königsberg Theologie und Philosophie, von den Philosophen Locke, Leibniz, Thomasius und besonders Wolff, auf den sein Lehrer Rast ihn hinwies, und von dem Professor der Dichtkunst Joh. Valentin Pietsch mehr angezogen als von den Theologen. Er wurde 1723 „Lehrer der Weltweisheit" in Königsberg, von wo er sich aber 1724, um den militärischen Werbern zu entgehen, nach Leipzig begab. Als Mitglied der deutsch übenden poetischen Gesellschaft, durch Herausgabe von moralisch kritischen Wochenschriften nach englischem Muster und von wissenschaftlichen Zeitschriften sowie durch andere literarische Tätigkeit, und zugleich als akademischer Lehrer (1724 Privatdozent, 1730 außerordentlicher Professor der Poesie, 1733 ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik) hat er bald weit über Leipzig hinaus im Geiste der Zeit gewirkt. G. ist fast ein Jahrhundert lang grausam verkannt und ungerecht verspottet worden, aber er hat die Bedeutung, neben ¶ Gellert die deutsche Aufklärungsliteratur geschaffen zu haben. Selbständig hat G. nur selten in der Philosophie mitgeredet (z. B. „Erste Gründe der gesamten Weltweisheit", (1734) 1735/36 [2]), desto stärker hat er als Uebersetzer älterer Werke (wie ¶ Leibnizens Theodizee 1763, und ¶ Bayles Dictionnaire, 1741—44) gewirkt. In der rationalen Erklä-

rung auf Grund der Wolffschen Logik geht er soweit, daß er selbst in der ohne Dichterdrang von ihm geübten Dichtkunst alles wissenschaftlich erklären zu müssen und zu können meinte und den technisch wohl geordneten Vers und genaue Naturnachahmung — sie ist das „Wesen der Poesie“ — höher wertete als Phantasie und Empfindung („Kritische Dichtkunst“, 1730; „Vernunftmäßige Redekunst“, 1728); die Franzosen waren ihm die Lehrmeister; ihnen und Opitz nacheifernd, schrieb er seine dogmatische Kunstlehre, die auf das Leben der damaligen Literatur unmittelbar bestimmend einwirkte, bis der Kampf Bodmers und Breitingers (seit 1740) und vor allem Lessings (Literaturbriefe 1759) ihn sehr schnell von seiner Höhe herabstürzte und sein Auftreten gegen ¶ Klopstocks „Messias“ (1748) ihn vor der neuen Generation als starren Pedanten lächerlich machte. Aber der Toleranzgedanke („Akademische Rede von dem verderblichen Religionseifer und der heilsamen Duldung aller christlichen Religionen“, 1725), praktischer Sinn, rationales Streben u. a. kennzeichnen ihn als Kind der Aufklärung nach ihrer guten Seite. Seine sprachreinigende Arbeit (Verbannung des Fremdworts, deutlicher Ausdruck, kunstvoller Stil) gibt ihm auch eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die Homiletik der Zeit; er hat die übliche Leipziger Predigtmethode und die trockenen philosophisch-demonstrierenden Predigten der Wolffschen Geistlichen bekämpft und außer seiner allgemeinen „Ausführlichen Redekunst“ auch den speziell den Theologen geltenden, unter ¶ Reinbecks Namen gehenden „Grundriß der Lehrart, ordentlich und erbaulich zu predigen“ (1740) herausgegeben, nachdem er schon die eine tiefere Bildung der Theologen fordernde Kabinettsordre vom 7. März 1739 mit veranlaßt hatte. Nicht weniger haben seine Theorien auf die Kirchenliederdichtung der Zeit eingewirkt.

Unter G.s Werken kommen außer den oben genannten noch in Betracht: Beiträge zur kritischen Historie der deutschen Sprache, Poesie und Beredsamkeit, 1732—44 (8 Bde.); fortgesetzt im „Neuen Büchersaal“ (1745—54) und im „Neuesten aus der anmutigen Gelehrsamkeit“ (1751—62); — Deutsche Sprachkunst, (1748) 1762⁵; — Handlexikon der schönen Wissenschaften, 1760 u. a.; — Th. W. Danzel: G. und seine Zeit, 1848; — Michael Bernays in: ADB IX, S. 497 ff; — Eugen Wolff: G.s Stellung im deutschen Bildungsleben, 2 Bde., 1895—97; — Gustav Waniek: G. und die deutsche Literatur seiner Zeit, 1897; — Eugen Reichel: G., 1908; — Ders. leitet auch die Herausgabe von G.s Gesammelten Schriften (Ausgabe der Berliner G.-Gesellschaft; noch nicht vollendet) und gab ferner heraus: G.-Wörterbuch, 1906; — G.-Halle (1902—04) und Kleine G.-Halle, Jahrbuch der G.-Gesellschaft (seit 1904); — Ders.: G.s Stellung in der Geschichte des deutschen Unterrichts- und Bildungswesens (Mitteilungen der Gesellschaft für Erziehungs- und Schulgeschichte XIX, 2, 1909); — Aus G.s Briefwechsel vgl. E. Wolff: G.s Briefwechsel mit Bodmer und Breitinger (Zeitschrift für den deutschen Unterricht 1897, S. 353—381); — E. Müller: G.sche Wortverbote (ebenda XIX, 12, 1905). Zscharnack.

Gottschick, Johannes (1847—1907), ev. Theologe, geb. zu Rochau (Altmark), war Gymnasiallehrer in Halle, Wernigerode und Torgau, wurde 1878 geistl. Inspektor am Kloster (Kandidatenkonvikt) U. L. Fr. in Magdeburg, 1882 ord. Prof. der praktischen Theologie in Gießen, 1893 in Tübingen. Daß G., ein Norddeutscher und Vertreter einer vielfach angefochtenen Theologie, in Württemberg eine tiefgehende Wirksamkeit gewinnen konnte, ist Beweis für die religiöse Kraft, die in ihm war. In seinen Anschauungen ein treuer Schüler A. ¶ Ritschls, gab er das wissenschaftliche Organ der Schule R.s, die Zeitschrift für Theologie und Kirche, von ihrer Gründung (1891) an heraus; er veröffentlichte darin eine Reihe größerer Aufsätze teils über historische, teils über grundsätzliche Fragen. In die kirchlichen Zeitkämpfe griff seine Schrift ein: Die Kirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie geprüft (1890). Aus seiner akademischen Lehrtätigkeit hervorgegangen, aber erst aus seinem Nachlasse herausgegeben worden sind seine Homiletik und Katechetik (1907, von R. Geiges) und (von ihm selbst zum Drucke vorbereitet) seine Hauptvorlesung, die umfassende Ethik (1907).

Von G.s sonstigen Veröffentlichungen seien genannt: Luthers Anschauungen vom christl. Gottesdienst und seine tätsächliche Reform desselben, 1887; — Die Glaubenseinheit der Evangelischen gegenüber Rom, 1888; — Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evang. Kirche, 1893; — Abschiedspredigten an die aus der Predigeranstalt austretenden Kandidaten, 1901. M.

Gottvertrauen.

1. Fragestellung; — 2. In der Volksreligion; — 3. In der Mystik; — 4. Im Christentum.

1. Gottvertrauen ist die wichtigste und erste praktische Betätigung des Glaubens, und, wo dieser (wie im Protestantismus) mit der Religion selbst zusammenfällt, die erste und zentrale Tat des religiösen Bewußtseins, an welche sich die weiteren Betätigungen erst anschließen.

Luther schreibt im Großen Katechismus zum 1. Gebot: „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott? Ein Gott haben, heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten, also daß ein Gott haben nichts anders ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott“. In diesen Sätzen wird dem G. eine zentrale Stellung in aller Religion zugewiesen. Zwar unterscheidet Luther im Vertrauen Gott und Abgott. Eine Kluft tut sich in der Gottesvorstellung auf; wahre und falsche Religion sollen streng von einander geschieden bleiben. Dennoch, der Bewußtseinsvorgang soll von dieser gegensätzlichen Beurteilung unberührt bleiben. Er soll hier wie dort, wenn auch mit ganz verschiedenem Ergebnis, derselbe sein. Vertrauen zu göttlicher oder abgöttischer Willensmacht soll die Tatsache der Religion im Seelenleben des Einzelnen sein. Und da es Luther auf anderes als dies persönliche Erleben gar nicht ankommt, so ist ihm G. die Religion überhaupt in allen ihren Erscheinungen. So allein findet er sie in sich selbst. Und so allein sieht er sie überall, auch in allen Verkehrungen und Fälschungen, in denen sie begegnen mag. Hat Luther mit diesen Gedanken recht behalten? Daß uns die Religion nur als Bewußtseinsvorgang verständlich wird, ist seit Kant und Schleiermacher allgemein zugestanden. Um so umstrittener ist die Deutung, die Luther diesem Bewußtseinsvorgang gibt. Sie scheint zu speziell zu sein, um alle Erscheinungen von Religion zu umfassen. Und gerade den, wie man heute vielfach urteilt, grundlegenden Erfahrungen der Mystik scheint sie nicht gerecht zu werden. Allein

die Erklärung Luthers gibt dem G. eine Stellung, die es über alle Würdigung als religiöser Einzeltugend hinaushebt. Es muß, mindestens in einem weiten Gebiet geschichtlicher Religionen, als ursprünglich bewegende Kraft verstanden werden können, und es muß dann umgekehrt auch geeignet sein, den Sinn dieses geschichtlich-seelischen Lebens im Ganzen aufzuhellen.

2. Ein Vertrauensverhältnis liegt aller geschichtlichen Volksreligion zugrunde. Vertrauen bindet den Stamm oder das Volk an seine Götter. Sie verbürgen ihm seinen Bestand und gewähren alle Mittel des Lebens, sie schaffen und mehren das Land und seine Güter, gestalten und schirmen Sitte und Recht. In jeder Not, in Kriegsgefahr zumal, sind sie Helfer und Retter. Unbeständig freilich ist der Götter Gunst, denn unberechenbar ist ihr Sinn. Aber der Kultus übt seinen Zwang auf ihren Willen aus, Opfer, Feste, Ehren erhalten ihn gewogen. Die Götter bedürfen des gläubigen Volks. Und wie viel Unsicherheit und Furcht sich darum in das Verhältnis mischt, zuletzt überwiegt doch fröhliches Vertrauen zu der Hilfe der Mächtigen. — Das Eigentümliche an dieser Gestaltung der Religion ist die Willensverbindung zu bestimmten, klar erkennbaren Zwecken. Beider, des Volkes und der Gottheit, Wille ist einheitlich auf das eine Ziel der nationalen Kulturgüter gerichtet. Das dürfte auch den Ursprüngen entsprechen. Geschichtlich angesehen hat weder die Religion den Staat, d. h. die geordnete Volkseinheit, noch umgekehrt diese jene geschaffen. Sie haben sich gefunden und verbunden. Die Vorstellung der übermenschlichen Macht stellt sich dem kraftvollsten Kulturwert, der sichernden Grundlage aller übrigen, zur Verfügung, und der Staat findet sich durch jene gewährleistet. Für beide Teile ist damit Großes gewonnen. Der Wert der nationalen Kulturgüter erfährt eine unmeßbare Steigerung. Der Volkswille wird in doppelter Richtung erregt. Er gewinnt an Stetigkeit und Selbstgewißheit, und er empfindet stärker die verpflichtende Hoheit der Ziele, in denen der Götter Willen erfüllt wird. Die Religion ihrerseits wird dem wüsten Gespensterglauben und Zauberwirken entrückt, wenn sie sich dieser hellen Wirklichkeit als dienende Macht hingibt. Das G. der Volksreligion hat ein klares Ziel vor Augen: die Götter, die dies Ziel verbürgen, wandeln im Tageslicht, das über kraftvollem Wirken leuchtet. Aber Vertrauen ist im Grunde nur als Erregung in Gefühl und Wille des Einzelnen verständlich. Es erstreckt sich zwar hier gleichmäßig auf Viele, auf alle Zugehörigen. Dennoch muß es im Bewußtsein des Einzelnen individuell wiederholt, als sein besonderes Erlebnis angeeignet werden. Zwar wächst es ihm als Glied des Volkes unbewußt zu; Geburt, Erziehung, Umgebung bilden es unvermerkt in ihm aus. Die Volksreligion darum kann, wie geschichtliche Gebilde überhaupt, da sein ohne innere Beteiligung des Einzelnen, als gewordene und überlieferte Größe, die sich durch die Macht der Trägheit erhält, oder als Sache des Verbandes, der den Einzelnen mitnötigt, er mag wollen oder nicht. Dennoch, man braucht nur die beiden Fälle zu setzen, daß das Vertrauen in Allen versagt, und daß sich neue Aufgaben ankündigen, so wird klar: wirklich lebendig ist die Religion doch nur in steter Neuschöpfung im Innern des Einzelnen. — Aber eben dies bezeichnet die Grenze und den ungelösten Widerspruch dieses G.s. Der eigentlich religiöse Gehalt ist in dem ganzen Vorgang gar nicht scharf herauszuheben. Das Volk als Ganzes nimmt jene Vertrauensstellung zu den Göttern ein, der Einzelne nur, sofern er sich als Glied jenem unterordnet. Die Wertung des Volkstums und seines Kultus oder seiner Götterlehre ist für den Einzelnen e i n untrennbarer Bewußtseinsvorgang. Zuversicht zu der Macht der Götter und zu der Kraft des Volkstums ist ein und dasselbe. Die Religion ist das gesteigerte Selbstbewußtsein der Gemeinschaft. Das Leben der Götter hat trotz allem, was der Mythus erzählen mag, keinen ernsthaft selbständigen Wirkungsbereich außerhalb der Volksgrenzen, des Kultverbandes. Auch ganz abgesehen darum von dem unbeständigen, sittlich unausgearbeiteten, rohen Willkürwillen im Götterbild, ist das G. allen Schwankungen in den Schicksalen des Volkes ausgesetzt; es muß mit ihnen zu Grunde gehen. Es hat keinen freien Spielraum für sich, es kommt dem Hervortreten von Sonderbedürfnissen und Sonderbestrebungen des Einzelnen nicht entgegen. Und gerade wenn dennoch die Spannung des Gefühls und Willens sich im Innern des Individuums vollzieht, muß die mangelnde Rückwirkung auf sein eigenes Leben diesem volkstümlichen G. tödlich werden.

3. Aber die Volksreligion hat in solcher Herausschälung ihres grundsätzlichen Gehaltes niemals rein bestanden. Sie hat immer mancherlei Unter- und Neben-Töne mit sich geführt. Bald früher bald später gewannen diese die Oberhand. Es ist aber unschwer zu sagen, von welchen Faktoren die entscheidenden Antriebe zu Neubildungen ausgegangen sein müssen. Die Gottesvorstellung und das Individuum waren in der Volksreligion nicht zu selbständiger Entfaltung gelangt. Sie drängen sich in den Vordergrund. Jene trägt die Möglichkeit der Befreiung aus der Gebundenheit im Volksganzen ohne weiteres in sich. Die Anschauung der schrankenlosen Macht, der Freiheit, der Unvergänglichkeit ist mit ihr verknüpft. Wird das Individuum seiner bloßen Gliedschaft am Kultverbande überdrüssig, so winkt ihm in der Gottheit ein Sein, das über das bloß volkstümliche Dasein hinauszuführen verspricht. Und diese Ahnung erweitert sich zur Sehnsucht nach einem Leben, das von allen Bedingungen, unter denen das Volk, und das Individuum in ihm, existiert, befreit wäre. Gott und Welt, Gott und Kultur, treten wider einander; die Verschmelzung, in der sie in der Volksreligion bestanden, wird durch die Faktoren, die in ihr gebunden waren, zerstört. Die ersehnte Befreiung des Individuums ist zugleich die Befreiung der Gottheit, und umgekehrt: das Freiwerden des Gottesgedankens zieht das Verlangen nach Gleichem auch für das Individuum nach sich. — Der Umschwung, der sich damit vollziehen muß, ist ein durchgreifender. Das Wesen der Gottheit war in ihrem Wirken anschaulich. Es konnte in den Aufgaben und Zielen der Volksgeschichte unmittelbar beobachtet, als durchsichtige Wirklichkeit erlebt werden. Tritt diese Verbindung mit dem Volkstümlichen zurück, so muß ein Suchen entstehen, das der Gottheit selbst nahekommen, ihrer un-

abhängig von ihrem Wirkungsgebiete gewiß werden will. Alles sinnlich Ueberführende verliert seine Bedeutung, es muß gewaltsam zurückgedrängt werden. Die Gottheit selbst, wie sie schlechthin in sich selber ist, will empfunden, ergriffen werden. Daß sie in ihrem Wesen den Gegensatz zu all diesem sinnlich Erscheinenden bildet, ist die Voraussetzung, von der dies neue Gottsuchen ausgeht. Ueberlieferte Gottesvorstellung bietet die letzten Antriebe dazu. Es ist aber begreiflich, daß das Bewußtsein von der tragenden Kraft der geschichtlichen Vergangenheit schwindet. Denn in der Lösung von ihr erst tritt ja die Gottheit in freier Selbständigkeit hervor. Die Ueberlieferung darum wird nur als gleichgültiger Anlaß zu dem Neuen gewertet, oder richtiger noch: sie wird dem Neuen gegenüber als unwesentlich entwertet. Die Seele tritt zur Gottheit in unmittelbare Beziehung. — Es ist ¶ Mystik, was wir so vor uns sehen. Eine ungeheure Vertiefung individueller Religion tritt ein. Es ist das gewaltigste Wagnis, das das Individuum auf sich nimmt, alle Bedingungen seines natürlichen Lebens, Volk, Kultur, Natur, Welt, von sich abzuschütteln, sich aus all diesen beglückenden Fesseln zu lösen, sich einer — trotz aller Ueberlieferung — unbekannten Macht in die Arme zu werfen. Unmeßbar muß die Steigerung des Selbstbewußtseins sein. Die Seele findet sich in ihrer Eigenheit, sie entdeckt sich als ein anderes gegenüber aller Welt, aller Sinnlichkeit, aller sinnlich-bestimmenden Gemeinschaft. Und wenn sie für sich das Leben der Gottheit sucht, so soll die Macht, die all jenem Erfahrbar-wirklichen überlegen ist, ihr zu eigen werden. Ein gewaltiger Entschluß des Opferns und Entsagens, ein Bruch mit allem Glück und Leben, die sonst begehrenswert scheinen, schafft eine abstoßende Empfindsamkeit gegen alle Weltabhängigkeit, eine freie Ueberlegenheit über alles gemeine Schicksal, sein Leid und seine Freude. Und als Kehrseite bildet sich ein feinfühliges Sich-versenken in die Tiefen unsinnlicher Gedanken- und Seelenwerte, ein inneres Sich-losringen von Eigendünkel und Eigenwillen, zarteste Hingebung an ein unnennbares Unendliches. — Das sind die Folgen eines bedingungslosen Gottsuchens. Aber im Bewußtsein sind diese vielmehr die Voraussetzung für das eigentlich Erstrebte. Der Gottesgedanke selbst erfährt eine tiefe Umwandlung. Alles Weltliche, Menschliche, Grobe streift sich ab. Zu äußerster Entsinnlichung strebt die Gottesvorstellung hin. Aber am Ziel stellt sich ein erschütternder Rückschlag ein. Es ist nur zu erreichen in strengster Verneinung alles dessen, was Welt und Sinne bieten. Aber ohne diesen Gegensatz, auch als Gegensatz empfunden, welchen konkreten Bewußtseinsinhalt behielte die Seele? Um das Nein zu denken oder zu empfinden, muß sie das abzulehnende Ja dennoch festhalten. Die Welt, die sie los sein möchte, ist die Bedingung für die Vollziehung des Gottesgedankens. Ohne sie ist er als bloße Verneinung alles wirklichen Inhalts beraubt. Und gerade in diesem Gegensatz ist die Seele erstarkt, sie kann diesen Nährstoff nicht entbehren. Das Ziel der gänzlichen Weltbefreiung ist in seiner Vollendung gar nicht vorzustellen. Darum wird es auch immer nur in flüchtigsten Momenten visionärer Seligkeit ergriffen, und auf sie folgt immer wieder das Grauen der Verlassenheit und Gottferne. Und dies Grauen wird um so furchtbarer sein, als in dem bedingungslosen Gegensatz von Nicht-Gott und Gott auch für die Seele selbst kein Mittleres übrig bleibt. Sie kann nur in Gott oder in der Welt sein. Aber jenes würde mit dem Schwinden alles konkreten Denkinhalts die Auslöschung alles Ich-Bewußtseins und, wenn es völlig erreicht wäre, das Ende aller bewußten Religion bedeuten. Allein, nicht das Ziel, das unerreichbare, nur der Weg zu ihm hin entbindet die Kräfte, religiöser, sittlicher, persönlicher Art, die in aller Mystik offenkundig zu Tage treten. Auch die auf Irrwegen Gott suchen, müssen den Gewinn des Gottsuchens an ihrer Seele spüren. Freilich erscheint diese Art von Religion, die in allen Religionen sich ansiedelt, dem überlieferten G. gründlich entfremdet zu sein. Weit über dieses Verhältnis von Wille zu Wille strebt sie hinaus nach einem letzten wesentlichen Einswerden mit der Gottheit selbst. Allein ihre Herkunft von überliefertem G. und ihre Verwandtschaft mit diesem verleugnet sich dennoch nicht. Von einer Wertung des im Zusammenhang der Volksreligion vorgefundenen Gottesgedankens geht sie aus. Diese Wertung entbindet, wenn das alte volkstümliche brüchig wurde, neues Vertrauen, nun der individuellen Seele für ihre eigensten Anliegen und Ziele. Aber die Schranken, die diesem Vertrauen gezogen sind, liegen auf der Hand. Sie sind entgegengesetzter Art als die der Volksreligion. Dort war der Welt, des sinnlich Greifbaren zu viel: die Gottheit ging in ihm unter. Hier ist der Welt zu wenig: indem aller Inhalt, an dem sich Gott und Seele vereint bewähren könnten, aus der Gottheit ausgeschieden wird, wird diese selbst zu entleertem, farblos-blassem Gedanken.

4. Luthers G. ist anderer Art als dies unsicher-tastende der Mystik. Ein Zug trennt es scharf von ihr. Es lehnt sich mit vollem Bewußtsein an eine Ueberlieferung an. Die Meinung, daß der Gottesgedanke frei in der Seele wachse, ist ihm fremd. Und dies wahrhaftige Eingeständnis der Vermittlungsbedürftigkeit der Gottesidee in der Seele eignet auch der Ueberlieferung selbst, an die sich Luther anlehnt, Sie hat ihren Mittelpunkt in Jesus Christus. Und in Jesu Verkündigung ist die Loslösung von der Volksreligion mit ungeschmälerter Anerkennung ihres vollen religiösen Gehalts verknüpft. Das will aber von vornherein besagen: Gott tritt hier nicht als eine unbekannte, nur geahnte, gesuchte Macht in die Seele ein; er ist von altersher bekannt, eine ganz bestimmte Größe; sein Wille mag klarer und deutlicher verstanden und ausgesprochen werden, neu entdeckt zu werden braucht er nicht. — Allein diese Aufrechterhaltung der Ueberlieferung ist gerade dadurch möglich, daß alle Ziele mystischer Frömmigkeit von vornherein in sie aufgenommen, nur anders begründet und begrenzt erscheinen. Es gilt auch hier die Befreiung des Gottesgedankens und des Individuums aus einer Volksreligion. Daß es sich um das Individuum handelt, ist schon durch die dauernde Beziehung auf das eine Individuum Jesus Christus sicher verbürgt. Nicht auf Einzelzüge aus seiner Verkündigung kommt es dabei an. Vielmehr ist die Tatsache der Vermittlung des Gottesgedankens durch ein persönliches Lebensbild die Gewähr dafür, daß die Religion

im Individuum ihren Sitz haben soll. Die Gemeinschaft, die sich bildet, wird selbst individuelles Gepräge tragen müssen, sie wird aus Gotteskindern bestehen, die sich nach dem Bilde des Gottessohnes gestalten (¶ Gotteskindschaft). Das Ziel der Individualisierung, das in allen Religionen auftaucht, ist hier durch die dauernde Vermittlung des Gottesgedankens überhaupt in einem Individuum sicher ausgeprägt. — Diese Individualisierung strebt auch hier eine volle Lösung aus allen weltlichen Zusammenhängen an. Die Seele und die Welt, mag diese sich als Natur- oder Kultureinheit darstellen, stehen einander schroff gegenüber. Jene allein hat ewigen, unbedingten, Wert, diese sieht dem Untergang in näherer oder fernerer Zukunft entgegen. Es gibt keinen Verlaß auf die Welt, kein berechtigtes Bauen auf ihre Güter, keine Gewähr und keine Hoffnung für ihre Dauer. Die bleibenden Wirklichkeiten, für die der Glaube Gewißheit bietet, sind allein Gott und die Seele; diese ist für ihr Leben allein auf Gott angewiesen, ohne jeden anderen Halt als seinen Willen und seine Gnade. Die Gottheit ist die überweltliche und darum die weltverneinende Größe, so gut wie das nur irgend für mystische Frömmigkeit gelten mag. Allein die beiden Züge des Festhaltens an der Ueberlieferung und der Weltverneinung gehören zusammen, begrenzen und beleuchten sich gegenseitig. Liegt ein solcher Wert auf der Ueberlieferung, so ist Gott als in der Welt handelnder aufzufassen, und nur als in ihr Handelnder tritt er auch eschatologisch der Welt gegenüber. Gott und Welt also sind nicht bedingungslos geschieden. Gott tut sein Werk in der Welt und auch, wo er sie zerstört, ist er dennoch als in und an ihr tätig vorgestellt. Er ist der Gott der Geschichte. Im Gegensatz zu aller Mystik bricht diese individualisierte Religion nicht mit dem Zuge der Volksreligion, der Gott in seinem geschichtlichen Wirken aufsuchte. Sie steigert nur dies Wirken ins Uebernationale, gibt ihm einen entschränkten, weltfreien Charakter. — Diese merkwürdige Doppelseitigkeit in der Gottesvorstellung muß sich auch in der Anschauung des Individuums ausprägen. Es muß zwischen Gott und Welt ein Mittleres geben: eine Weltwirklichkeit, die nicht Gott ist, aber aus Gott und für Gott da ist. Weil er als geschichtlich-tätiger Wille verstanden wird, ist eine Welt überhaupt als Gegenstand seines Willens gar nicht wegzudenken. Denn Wille ohne Tätigkeit und Tätigkeit ohne Stoff sind unvollziehbare Gedanken. Mit den Gotteszwecken in und an der Welt sind aber auch den Seelen gleiche gesetzt. Ihr Ziel kann nicht das Aufgehen und Verschwinden in Gott oder das Verschmelzen mit ihm, es muß Tätigkeit in und an der Gott-zugehörigen Welt sein. Wie diese bleiben die Seelen, auch an dem Ziel ihrer Vollendung, als eigenartige Wirklichkeit außerhalb der Gottheit bestehen. Gotteswille und Seelenwille stehen einander gegenüber. Und diese Geschiedenheit der Verbundenen oder Verbindung der Geschiedenen ist als dauernd gedacht. Auch die Vollendung in Gottes Ewigkeit hebt sie nicht auf. Denn gerade da erst erreicht die Seele ihre volle innere Beständigkeit, ein Leben aus Gott, für und zu Gott, aber niemals bis zur vollen Auflösung in Gott. — G. ist die demütig-sieghafte Zuversicht des geschaffenen Geistes zu dem Schöpfer, Herrn und Vater der Geister. Nicht Gottes unerkennbares Wesen, sein Wille und seine Tätigkeit sind es, auf die sich das Vertrauen richtet. So streng wie möglich ist es als Willensverhältnis aufgefaßt. In diesem Willensverhältnis fließen individueller Lebenswert, allgemeiner ¶ Weltzweck und Gottes Selbstzweck in eine Einheit zusammen. Der Zweck ist das Gute. In ihm geht der Seele eine Zielwirklichkeit auf, in der sich ihr Gottes innerstes Eigenwollen enthüllt, die eben darum der Welt mächtig ist, und der Seele gegen alle Welt unvergänglichen Selbstwert verleiht. Dieser Zweck, in dem der Wille Gottes lebt und an dem der Wille der Seele lebendig wird, zerlegt sich in eine Fülle von Einzelzwecken, er nimmt im Lauf der Zeiten mannigfachste Gestalt an. Aber er ist dem Christen in der Anschauung eines Personlebens als Einheit gegenwärtig. Die Spiegelung des Guten in dem einen Menschen Jesus Christus hebt das Vertrauen über bloß mystisches Ahnen und Suchen zu der Gewißheit empor, in der das Gute als Offenbarung empfangen wird und die Allmacht der Offenbarungswirkung an der Seele übt. In dem Guten ist Gottes und darum unüberwindliches und unzerstörbares Leben. Ihm sich vertrauensvoll hingeben, es zum alleinbewegenden Zweck des Willens werden lassen, muß gegenwärtige Wirklichkeit ewigen Lebens in der Seele sein. — Allein das Vertrauen hat so weit noch eine unpersönliche, gesetzliche Art. Es bezieht sich auf einen allgemeinsten Zweck. Das geistige Leben scheint aller individuellen Färbung beraubt. Christliches G. aber richtet sich auf das eine Ziel nur, indem es in positiver Würdigung von Schuld und Schicksal die Stellung im Auge hat, die der Einzelne zum Guten einnimmt. Mit beiden sind die Bedingungen bezeichnet, unter denen in ganz individueller, innerer und äußerer Lage der Einzelne nach dem Ziele strebt. Und beides erst gibt darum auch dem Vertrauen seine ganz persönliche Bedeutung. Das Schuldgefühl drückt dem Einzelnen das unverwischbare Bewußtsein des dauernden Zurückbleibens hinter der Verpflichtung auf. Es bezeichnet die Stellung, die der Einzelne in seiner Vergangenheit zum Guten einnahm, und begleitet mit zunehmendem Zartgefühl alle Schwankungen, denen er ausgesetzt bleibt; es zeigt in beiden Beziehungen das Individuum in seiner unlöslichen Verflechtung in Gesinnung und Tat engerer und weiterer Kreise, denen es angehört (¶ Sünde, dogm.). Der helle Gedanke des Guten wird in dieser Lage des Einzelnen von tiefstem Schatten umgeben. Es erscheint als nutzloses Unterfangen, trotz diesen niederdrückenden Erfahrungen dennoch an ihm festzuhalten. Ein Beharren in ihm, rein unter dem Eindruck seiner unbedingt verpflichtenden Hoheit, wird als sittlicher Heroismus anerkannt werden müssen, aber der Zweifel ist nicht zu unterdrücken, ob ein solches bloß sittliches Bewußtsein der Erhabenheit des Ideals und der Tiefe der individuellen Not ihm gegenüber ganz gerecht wird. Christliches G. jedenfalls empfängt gerade dem vertieften Schuldgefühl gegenüber erst seine volle religiöse und zugleich individuelle Färbung (¶ Rechtfertigung, dogm.). Die Teilnahme an dem Zweck des Guten erscheint als das Werk freier ¶ Gnade (III). Wie jener Zweck selbst wird die Zulassung zu

ihm als Offenbarung empfunden und festgehalten. Das eine folgt nicht aus dem andern. Denn das Gute an sich steht in seiner spröden Hoheit abweisend allem Bösen gegenüber. Es ist, wie es in israelitischer Prophetie zu Tage tritt, für alles Nichtgute vernichtend. Der Tag Jahves ist Dunkel und nicht Licht. Die Wendung darum, die der Gedanke des Guten in Jesu Sünderliebe empfängt, kann nur als persönliche Tat verstanden und so auch nur auf den persönlichen Willen Gottes zurückgeführt werden. Dem aber entspricht genau, daß das Gute den Einzelnen in seiner ganz individuellen Schuldlage ergreift und in ihm, in seinem individuellen Sosein und Sogewordensein, das Vertrauen weckt, daß die Macht des Guten Macht der Gnade ist. Jesu Gleichnisse vom Verlorenen, Luk 15, zeigen in voller Klarheit die individualisierende und darum irrationale Art der Aneignung der Vergebung als der Bedingung, unter der das Gute ergriffen wird. Aber gerade diese ganz intime Begründung des G.s, wie es aus tiefster Not der Seele aufbricht, macht den Jubel verständlich, der es durch alle Zeiten der Christenheit begleitet. „Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." — Es scheint von hier aus ein einfacher Schluß, den Paulus zieht: „ist Gott für uns, wer (oder was) mag wider uns sein?" Das Vertrauen zu dem Willen, der von der Schuld befreit und sich darin als Herrn des Tiefsten, Innersten ausweist, muß auch das Vertrauen zu ihm in aller äußeren Lebenslage nach sich ziehen. Mit der Schuldfrage ist die Schicksalsfrage erledigt. Allein die Welt zeigt in ihren unübersehbaren Massen keinerlei Verhältnis zum Zweck des Guten, und wo ein solches im geschichtlichen Leben sich anbahnt, geschieht es nicht, ohne daß die Gleichgültigkeit der Natur sich in weitestem Umfang zum Widerspruch der Kultur steigert. Christlichem Urteil erscheint darum pessimistische Weltbetrachtung wahlverwandt. Die scharfe Betonung der gehäuften Sinnlosigkeiten und Zweckwidrigkeiten in allem Natur- und Geschichtsgeschehen findet weithin Zustimmung im christlichen Bewußtsein. Denn die Weltbejahung, die sich auf der Gegenseite zeigt, verleugnet an entscheidender Stelle christliche Grundgedanken. Das geschieht, wo naturalistische Betrachtung alles geistige Leben im Mechanismus untergehen läßt. Aber es gilt ebenso, wo kulturselige Stimmung dem Nutzen, dem Genuß und innerer Verödung dient. Ist jedoch diese Welt der Boden, auf dem sich geschichtliches Leben abspielt, sind ihre Natur- und Kulturerzeugnisse die unentbehrlichen Mittel zur Erhaltung der Gattung und der Individuen in ihr, bietet sie endlich die Anlässe zur Bildung aller natürlichen Gemeinschaft, an der der sittliche Wille erwachen und erstarken kann, so ist mit alledem dem Urteil ein Zwang angetan, der zu positiver Würdigung nötigt und dem Schöpfungsgedanken entgegenkommt. — Diese Zweiseitigkeit der Weltbeurteilung muß sich auch im individuellen Leben spiegeln. Es muß sich weltabstoßend und weltaneignend verhalten. Scheint es dort in der Kraft des Opferns und Entsagens ganz mit aller Mystik einig zu gehen, so stellt es sich ihr hier schroff gegenüber. Es bedarf der Welt für die Zwecke des Guten, der sittlichen Selbstbildung und der Liebe. Die Einsicht in diese Befähigung der Welt, sich für den höchsten Zweck brauchen zu lassen, verleiht ihr aber weit über die unmittelbare Verwendung in diesem Dienst das Recht einer positiven Wertschätzung. Ueber der Enge, in der dem Gesichtskreis des Einzelnen und des endlichen Geistes überhaupt jene Einsicht sich unmittelbar aufdrängt, erhebt sich das G. zu der Ueberzeugung, daß dasselbe Dienstverhältnis im unübersehbaren unendlichen Ganzen, jeder Berechnung und erkenntnismäßigen Festlegung entzogen, stattfinden wird. In dieser Ueberzeugung erst ist die Welt Gottes Werk und Eigentum. Damit aber wird sie zum Gegenstande dankbarer Freude für den Christen. Und wenn das Bewußtsein des endlichen Geistes dies Unendliche niemals wirklich umspannen und durchdringen kann, also auch niemals seine Unterwerfung unter Gottes Zweck in voller Deutlichkeit zu durchschauen vermag, so kann diese Zweckbeziehung dem Christen auch nicht durchweg und ständig gegenwärtig sein. Die Weltfreude wird vielmehr notwendig, unter Voraussetzung ihrer religiösen Begründung und ihrer fortgehenden Regulierung durch das Gewissen, ganz selbständige Formen annehmen. Wissenschaftliche und künstlerische Naturbetrachtung, Technik und Naturgenuß empfangen ihre eigene Bedeutung und Berechtigung. — Diese religiös begründete Weltaneignung muß aber nun auf das entgegengesetzte weltabstoßende Verhalten zurückwirken. Allem Opfern und Entsagen ist der Spielraum beschränkt. Es muß neben sich ein weites Gebiet christlichen G.s anerkennen, das ihm nicht unterworfen ist. Es verliert damit seinen unbedingten Wert, auch nur als Voraussetzung höheren Lebens. Eben so, als Voraussetzung, steht es auf gleicher Stufe mit der Weltfreude. Wie diese hat auch jenes nur Geltung im Dienst des Höheren. Dennoch erlangt das Leid eine überragende Bedeutung. Es tun sich in ihm Tiefen des Empfindens und Quellen seelischer Kraft auf, die sonst nirgends zu finden sind. In aller Geschichte der Religion sind diese Wirkungen, weit über das Christentum hinaus, unverkennbar eingezeichnet. Aber sie empfangen im Lichte christlichen G.s eigentümliche Bedeutung. Diese Erlebnisse des Leides in allen seinen Gestalten sind, für sich betrachtet, die greifbarsten Erfahrungen der Sinnlosigkeit, mit der die Welt das Seelenleben umspannt. Sie müssen umgedeutet und umgewertet werden. Während aber die Mystik in ihren reinsten und unvermischtesten Ausprägungen sie als Anlässe der Weltverneinung verwendet, also wohl durch sie hindurchgeht, aber sie hinter sich läßt, um sich zu den Höhen eines leidlosen Gottschauens und Gottgenießens zu erheben, bleibt das G. des Christen bei ihnen stehen, läßt sie mit vollem Bewußtsein dauernd auf sich wirken, um gerade aus diesem unbegreiflichen Geschehen die Stimme Gottes zu vernehmen und die Darreichung seiner Kraft zu spüren. „Laß dir an meiner Gnade genügen." Damit aber wandelt sich das passive Erdulden, ohne die tatsächliche, an sich widersinnige, Schmerzempfindung irgend abzuschwächen, geschweige denn abzuleugnen, in aktives Erleben. In diesen Spannungen tun sich ungeahnte Befreiungsmöglichkeiten der Seele auf. Denn sie wird hier ganz Hingabe an Gott und ganz Kraft gegen die

Welt. Demut und Geduld werden dem G. im Leide zu unlöslicher Einheit. Das Kühnste, Weltfreieste und Gottergebenste, was die Religion empfunden und gesprochen hat, wird in diesem G. Wirklichkeit: „Denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen."

Alle Lehrbücher der Dogmatik und Ethik; — Albrecht Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. III, (1874) 1895[4]; — Wilhelm Herrmann: Der Verkehr des Christen mit Gott, (1886) 1903[4]; — E. W. Mayer: Das christliche G. und der Glaube an Christus, 1899; — P. Mezger: Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens, 1904; — Adolf Harnack: Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte, ChrW, 1899. **Eck.**

Goulart, Simon (1543—1628), geb. zu Senlis, gest. zu Genf, Theologe und Dichter. Er studierte die Rechtswissenschaft, schloß sich der Reformation an und wandte sich nun dem kirchlichen Dienste zu. Er ließ sich in Genf nieder und wurde Pfarrer in Chancy, 1571 in der Stadt. Er diente vorübergehend mehreren französischen Gemeinden. Die Genfer Regierung gestattete ihm nicht, nach Antwerpen, Orange, Montpellier und Nimes überzusiedeln, wohin er gerufen worden; ebensowenig wurde ihm gestattet, eine Professur an der Akademie von Lausanne zu übernehmen, die ihm der Rat von Bern 1586 angeboten hatte. Als er sich in einer Predigt am 4. August 1595 heftig über Gabrielle d'Estrées, die Maitresse Heinrichs IV äußerte, ließ ihn der Rat, aus Rücksicht auf den König, für acht Tage verhaften. Nach dem Tode Th. ¶ Bezas wurde er sein eigentlicher Nachfolger und führte auf Wunsch des Rates 7 Jahre lang den Vorsitz in der Vénérable Compagnie. — Seine ausgedehnte Gelehrsamkeit verschaffte ihm großes Ansehen; er hat eine bedeutende Anzahl von Werken hinterlassen.

Hervorzuheben ist seine Fortsetzung der Histoire des martyrs von Crespin, sodann Recueil contenant les choses plus mémorables advenues sous la Ligue (1590—1599), 6 Bde. und Recueil des choses mémorables sous le règne des roys Henri II etc., 1598; — Vgl. RE[3] VII, S. 44. **Choisy.**

Gourd, Jean Jacques (1850—1909), Professor der Philosophie in Genf, geb. in le Fleix (Frankreich, Dep. Dordogne), studierte Theologie in Genf, wurde 1876 Chapelain des Ecoles (Religionslehrer an den Volksschulen), 1878 Vertreter und 1881 Nachfolger H. F. Amiels (¶ Dichter und Denker des Auslands in ihrem Verhältnis zur Religion) als Professor der Philosophie an der Universität Genf. 1905 war er Präsident des zweiten internationalen Kongresses für Philosophie in Genf.

G. schrieb u. a.: L'idéalisme contemporain et la morale, 1873; — La foi en Dieu, sa genèse dans l'âme humaine, 1877; — Le phénomène, esquisse de philosophie générale, 1887; — Les trois dialectiques, 1897. **Lachenmann.**

Goyau, 1. Pierre Louis Théophile Georges, französischer Publizist, geb. 1869 in Orléans, studierte 1888—1892 an der Ecole Normale supérieure, und an der Ecole française in Rom, ist Mitglied des französischen historischen Instituts in Rom und der hervorragendste Mitarbeiter der Revue des deux Mondes für das Gebiet der neuesten Geschichte der katholischen Kirche namentlich in Deutschland. Lebt als Schriftsteller in Paris.

Er schrieb: Le pape, les catholiques et la question sociale, 1893; — Le Vatican, 1895 (deutsch von Karl Muth); — Autour du catholicisme social, 4 Bände, 1897. 1901. 1907. 1909; — L'école d'aujourd'hui, 2 Bände, 1899 und 1905; — L'Allemagne religieuse: le Protestantisme, (1898) 1908[5], deutsch von Kind; — L'Allemagne religieuse: le Catholicisme 1800—1870, 4 Bände, 1905—1908 (deutsch 1909); — Moehler, 1906; — Les nations apôtres: vieille France, jeune Allemagne, 1903; — Jeanne d'Arc devant l'opinion allemande, 1907; — Sainte Mélanie, 1908.

2. Lucie Félix-Faure, Gattin des vorigen (Tochter des Präsidenten der französischen Republik F. Faure), geb. 1866 in Amboise.

Schrieb: Newman, sa vie, ses oeuvres, 1900; — Les femmes dans l'oeuvre de Dante, 1902; — Ames païennes, âmes chrétiennes, 1903. **Lachenmann.**

Gozbert, 816—837 Abt von St. ¶ Gallen.

Grab als Kultusstätte ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3b, u. III, F. — Im übrigen vgl. ¶ Begräbnis: I—III, ¶ Kirchhofsrecht, auch ¶ Feuerbestattung. — Ueber Grabbauten und Grabmäler vgl. auch ¶ Altchristliche Kunst: I, 1a, ¶ Ausstattung, kirchliche, 3.

Grab, Heiliges.

I. In Jerusalem; — II. Im römisch-katholischen Kultus; — III. Genossenschaften vom h. G.

I. H. G. in Jerusalem. Das G. Jesu ist seit der konstantinischen Zeit vielleicht die höchste Andachtsstätte der Christenheit. Es war verschüttet, seit Hadrians Zeiten haben heidnische Heiligtümer an jener Stelle gestanden. Konstantin läßt nachgraben und findet wider Erwarten, durch ein Wunder, das G.; bald entsteht auch die Legende von der Kreuzauffindung durch die Mutter Konstantins, ¶ Helena. An jener Stelle wurde die Grabeskirche errichtet, die im Lauf der Zeiten zu einem Monstrum der Architektur, zu einem ungeheuren Labyrinth sich ausgewachsen hat und ¶ Golgatha und das G. umschließt. Nun ist die Frage, ob man den konstantinischen Fund als das rechte G. gelten läßt. Die Antwort hängt davon ab, wie weit man eine feste Tradition von der urapostolischen Zeit bis zu Konstantin annimmt oder nicht. Guthe in RE[3] VII, S. 46 ff erklärt sich für die Echtheit. Andere weisen darauf hin, daß dort, wo jetzt die G.skirche steht, wenn nicht die innere Stadt, so doch eine Vorstadt gestanden haben müsse, während die Kreuzigungs- und G.sstätte vor der Stadt gewesen sei. Nach einer Hypothese des in Khartum umgekommenen Gordon wäre die Kreuzigungsstätte ein Felshügel in der Nähe des Damaskustores gewesen, der von jenem Tor aus gesehen einem Schädel ähnlich sähe (= Schädelstätte). Die Hypothese hat mancherlei für sich. Auf römisch- wie griechisch-katholischer, armenischer und koptischer Seite hält man an der Ueberlieferung fest und streitet sich um den Anteil an den heiligen Stätten. Auch Abessynier und syrische Jakobiten haben Anrechte auf den Besitz des h. G.s. Die Eifersucht ist so groß, daß türkische Wachen notwendig sind, um den Frieden zu gewährleisten; von türkischer Seite sind die Zeiten bis auf die Minute festgelegt, in denen die einzelnen Kultusgemeinschaften ihre Gottesdienste an der einen oder anderen Stelle abhalten dürfen. Dieser widerwärtige Streit wäre allein geeignet, dem Christen das Verweilen an jenen Stätten zu verleiden, wenn nicht schon der barbarische Schmuck, die drückende Atmosphäre, die ungeheuerlichsten Reliquien, der Anblick von Stellen, wo seit Jahrhunderten

die Gläubigen auf das unverschämteste betrogen worden sind, das Gefühl des Ekels in einem erregten. Es ist auch für den Frömmsten schwer, in jenem Durcheinander etwas von Weihe in der Stunde zu empfinden, da er möglicherweise an der allen Christen heiligen Stätte steht (vgl. darüber Paul Rohrbach: Im Lande Jahwehs und Jesu, 1901, S. 388 ff. 406 ff). Der Gegensatz zwischen der dinglichen Heiligkeit, die dem Besucher alle erhofften Gnaden durch die bloße Anwesenheit gewährt, und einer geistigen Religion wird wohl an keinem Orte so drückend empfunden wie dort. — Das Mittelalter, das so viel Blut an die Erringung des h. G.s gesetzt hat (¶ Kreuzzüge), hat auch Orden hervorgebracht, die sich die Verehrung des h. G.s vornehmlich erwählt haben (¶ Grab, hlg.: III). Kein Orden, sondern ein Verein ist der „Deutsche Verein vom hl. Lande" (¶ Orient, abendländische Kultur- und Missionsarbeit in ihm), der 1855 als „Verein vom h. G.e" gegründet wurde, jetzt aber ersteren Namen angenommen hat.

KL² V, S. 967 ff; — RE³ VII, S. 44 ff; — Paul Rohrbach: Im Lande Jahwes und Jesu, 1901; — Friedrich Naumann: Asia, 1899³; — A. Heisenberg: Die G.skirche in Jerusalem und die Apostelkirche in Konstantinopel, 2 Bde., 1908; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906¹³.

II. Der römisch-katholische Kultus der Charwoche ist ein wichtiges Stück kath. ¶ Volksfrömmigkeit. (Vgl. auch ¶ Ostern. Ueber die Feiern der morgenländischen Kirche ¶ Orthodox-anatolische Kirche.) Er arbeitet mit allen Mitteln der Darstellung, der Beleuchtung, des Gesangs. Den Höhepunkt erreicht er in der bildlichen Wiedergabe der Grablegung Jesu. Zwar hat die Ritenkongregation 1896 die Ausschmückung des für das h. G. gebrauchten Seitenaltars mit Statuen oder Gemälden der Maria, Maria Magdalena, des Johannes oder der Wächter verboten. Da aber diese Darstellungen, wo sie althergebracht sind, geduldet werden können, ist dies wohl noch meist Brauch. Gewöhnlich wird die Gruppe in einer künstlichen Grotte, auch in der Krypta der Kirche, auf einem Seitenaltar angebracht. Meist wird auch die Hostie in verhüllter Monstranz oder im ¶ Ciborium in jenen Tagen im h. G. aufgestellt. Denn am Gründonnerstag wird die Hostie (also der im allerh. Altarsakrament Tag und Nacht gegenwärtige Heiland) vom Hochaltar entfernt; man läßt auf dem Sakramentsaltar das leere Tabernakel offen stehen, um zu beweisen, daß der Bräutigam von uns genommen sei (Mtth 9_{15}); die in Trauergewändern, Beleuchtung, Schweigen der Glocken, Fasten usw. sich ausdrückende Kirchentrauer wird hierdurch motiviert (¶ Fasten: II, 2). Dafür steht dann die Monstranz im h. G., wird aber natürlich nur ausgestellt, nicht zur Kommunion verwandt. Das h. G. ist „liturgisch" zu beleuchten, mit mindestens 6, gewöhnlich 12 Wachskerzen. An Orten mit mehreren Kirchen wetteifern die verschiedenen Orden, bezw. Pfarrgeistlichen mit einander in der Errichtung eines möglichst schönen h. G.s. Das Volk pflegt in jenen Tagen von Kirche zu Kirche zu gehen und die h. Gräber zu besuchen und zu vergleichen. Das ist ein sehr verdienstliches Werk. Wer am Gründonnerstag oder Karfreitag „den göttlichen Heiland im allerheiligsten Sakrament, das im sog. h. G.e ausgesetzt ist" (ein den Andersgläubigen schwer verständlicher religiöser Realismus!) besucht und dort nach der Meinung des Papstes betet, erhält einen vollkommenen Ablaß, vorausgesetzt, daß er am Gründonnerstag oder am Ostertag die vorgeschriebene österliche Beichte und Kommunion vollzieht. Jeder weitere Besuch desselben oder eines anderen h. G.s bringt 10 Jahre und 10 Quadragenen Ablaß (¶ Bußwesen: III, 5). — Mit dem h. G.e hängt zusammen die Auferstehungsfeier, die ursprünglich Charsamstag Nachts gefeiert wurde, heut in den früheren Abendstunden des Charsamstags begangen wird. Nach dem alten Ritus wurde zuerst der im G. ruhende Heiland besucht, dann das G. geöffnet, das Kruzifix, das immer im G. liegt, und die Monstranz herausgeholt; ein nächtlicher Zug um die Kirche bedeutete die Höllenfahrt Christi, an der Kirchentür wurde der Satan, der den Herrn nicht einlassen wollte, durch Pochen mit dem Kruzifix in die Flucht geschlagen und endlich der Auferstandene in der Monstranz wieder auf den Hochaltar gebracht. Oefters wurde auch noch der Morgenbesuch der Frauen am G. und ihre Rückkehr zu den Aposteln in dramatischen Wechselgesängen dargestellt. Heute sind die Gebräuche vereinfacht und die Auferstehungsfeier wird sehr verschieden begangen. Eine Volksfeier, ja geradezu eine öffentliche Angelegenheit ist sie immer noch. Wird doch hie und da selbst Militär abgeordnet, um die Hauptpunkte der heiligen Handlung mit Salven zu begleiten — im Volksmund die „militärische Auferstehung". Die liturgische Ausgestaltung der Charwoche mutet öfters recht barock an, auch die Darstellungen des h. G.s, bei denen vielfach Prachtaufwand mit Geschmacklosigkeit Hand in Hand geht. Wer aber die Geduld hat, den stundenlangen Gottesdiensten der heiligen Woche zu folgen, findet besonders in den, dem Volk leider unverständlichen, lateinischen Formularen viel echtes Gold starker, gotterfüllter Frömmigkeit.

KL² V, S. 976 f: G. h., u. I, S. 1602 ff: Auferstehungsfeier; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906¹³. **W. E. Schmidt.**

III. Genossenschaften vom heiligen Grabe. 1. Die ¶ Chorherrn vom h. G.e (fratres cruciferi Domini sepulcri Hierosolymitani, daher Sepulcriner genannt), 1114 durch Vereinigung der Kleriker der hl. G.skirche zu gemeinsamem Leben nach der ¶ Augustinerregel entstanden, 1122 bestätigt; 1144 hatten sie bereits 7 Häuser in Palästina, 1187 verlegten sie infolge der Eroberung Jerusalems durch die Sarazenen ihren Sitz nach Akko und, als auch dieses 1291 verloren ging, zogen sie nach dem Abendland, wo sie durch Herbergen und Spitale (in Deutschland u. a. in Grimma, Neiße, Ratibor) für die Palästinapilger sorgten; 1489 wurden sie durch Innozenz VIII mit den Johannitern (¶ Ritterorden) vereinigt. Selbständige Reste hielten sich bis Ende des 18. Jhd.s in Spanien und Sizilien und bestehen noch in Polen als „Kreuzherren vom hl. G.e" in Krakau. — 2. Die Augustiner-¶ Chorfrauen vom h. G.e (Sepulcrinerinnen), im Anschluß an die männliche Kongregation (1) gebildet und deren Schicksal teilend; jedoch, besonders in Frankreich, wo sich ihnen viele vornehme Damen anschlossen, zu neuer Blüte gelangt seit der Errichtung des Hauses in Charleville (1622) und der Reform durch die Marquise Claudia de Mouy

(Approbation der neuen Konstitutionen durch Urban VIII 1631). Sie bestehen noch in England (Newhall), Belgien (Bilsen und Turnhout) und in Baden-Baden (1670 von der Markgräfin Maria Franziska von Baden gegründet; jetzt Lehrinstitut mit Pensionat; Filiale in Bruchsal). — 3. Väter (Wächter) vom hl. G.e heißen die 25 Mönche des 200 m von der G.skirche entfernten Franziskanerklosters St. Salvator, von denen stets je ein Viertel 3 Monate lang in dem mit der G.skirche verbundenen kleinen Kloster unter dürftigsten Verhältnissen verbleibt. Das Ehrenrecht der Bewachung der hl. Stätte besitzen die Franziskaner seit 1219 und haben sie seit 600 Jahren, auch nach dem Fall Akkos, unter schweren Opfern (etwa 2000 Märtyrer) festgehalten (¶ Kustodie des hl. Landes). — 4. Der Ritterorden vom hl. G.e (auch Goldne Ritter genannt) ist aus der seit den Kreuzzügen üblichen Sitte, den Ritterschlag in der G.skirche zu empfangen, entstanden und, seitdem Alexander VI sich 1496 zum Großmeister erklärte, päpstlicher Orden. Während früher der ¶ Guardian der „Väter vom h. G." (3) den Ritterschlag erteilte, ist nach den 1847 von Pius IX festgesetzten neuen Statuten der lateinische Patriarch von Jerusalem Vertreter des Papstes in allen Ordensangelegenheiten und verleiht den Orden selbständig. Die Empfänger versprechen, für die Interessen des hl. Landes zu wirken. Der Orden hat 3 Klassen (Großkreuze, Komthure, Ritter); Abzeichen: fünffaches rotemailliertes Jerusalemskreuz an goldener Krone und schwarzem Band. Pius X bestimmte in dem Breve „Quam multa" am 3. Mai 1907 neue Einzelheiten.

RE[3] VII, S. 54 f; — Zu 1—3: Heimbucher[2] II, S. 24. 81 f. 427 ff; — Zu 4: KL[2] I, Sp. 269 ff; — Hermens: Der Orden vom hl. G., 1870[2]; — Couret: L'ordre de Saint Sépulcre (1099—1905), 1905[2]; — Albert Battandier: Annuaire pontifical cath., Paris 1908, S. 646 ff. **Joh. Werner.**

Grabbauten, altchristliche, ¶ Altchristliche Kunst: I, 1a.

Grabe, Johannes Ernst (1666—1711), geboren in Königsberg, von dem als Polyhistor gerühmten Vater (Professor daselbst) gelehrt erzogen, seit 1685 Magister und Dozent in seiner Vaterstadt, als Kirchenhistoriker und Patristiker schon damals angesehen, obwohl er sich wegen Glaubenszweifels — er stand unter dem Einfluß des Königsberger ¶ Synkretismus (II) und vielleicht auch katholischer Propaganda — weigerte, eine theologische Professur anzunehmen. 1694 in Untersuchungen wegen vorgekommener Uebertritte zum Katholizismus hineingezogen und endlich wegen seiner schriftlich aufgezeichneten antilutherischen „Dubia" selbst verhaftet und lange Monate in Gewahrsam oder in Hausarrest gehalten, wanderte G. 1697 nach Oxford aus, wo er sich bald durch eine umfangreiche literarische Tätigkeit einen Namen machte. Sein Lebenswerk ist die freilich erst nach seinem Tode (von Franziskus Lee und einem Ungenannten) vollendete, mit wertvollen Prolegomena versehene Ausgabe der Septuaginta, für deren Textkritik er durch Nachweisung der drei Rezensionen (¶ Bibel: I, 4) die Richtlinien gegeben hat. G. war zur anglikanischen Kirche übergetreten.

Aus seinen Werken seien genannt: Animadversiones historicae in controversias Bellarmini, 1692; — Abgenötigte Ehrenrettung, 1696 (gegen die auf Befehl des Kurfürsten gegen ihn gerichteten Schriften von ¶ Spener [Der Evangelischen Kirchen Rettung, 1695], ¶ Baier und dem Königsberger Bernhard von Sanden); — Spicilegium patrum et haereticorum saeculi I—III p. Chr., 1698—1700 (unvollendet; vermehrt 1714; Untersuchungen zu Clemens, Ignatius, Justin, Theophilus, Irenäus. Vgl. seine Ausgabe von Justins Apologie, 1700, und des Irenäus, 1702); — Septuaginta-Ausgabe (e Manuscripto Alexandrino), I 1707, II 1719, III 1720, IV 1729; Nachdruck von Breitinger, Zürich 1730—32 (in Bd. IV auch Biographisches), ferner von Reineccius, Lpzg. 1750—51 (Biblia sacra quadrilinguia) und von Fr. Field, Oxford 1859; — RE[3] VII, S. 56 f; — ADB IX, S. 536 f; — Dictionary of National Biography XXII, S. 306 f. **Zsch.**

Grabow (auch Grabon), Matthäus, Dominikaner, erst als Lektor im Kloster zu Gröningen (Diözese Utrecht) tätig, hernach in Wismar. Zur Zeit des Konstanzer Konzils viel genannt wegen seiner ungerechten Streitschrift (25 Artikel) gegen die ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens und gegen die ¶ Beginen, denen er in Holland nahe getreten war, und denen er entgegenhielt, daß ein gemeinsames Leben ohne strengste Klosterzucht, d. h. außerhalb der eigentlichen Orden, ein unmögliches und gefahrvolles Ding sei. Seine Schrift wurde in Konstanz nach längeren Verhandlungen 3. April 1418 als ketzerisch abgewiesen; d'¶ Ailli und ¶ Gerson verurteilten vor allem die Bezeichnung der Orden als verae religiones, weil sie darin eine Herabsetzung der nicht zu einem Orden gehörigen Christen sahen. G. mußte, erst zum Feuertode verurteilt, dann auf Bitten der von ihm angegriffenen Brüder begnadigt, Widerruf leisten und wurde aus den Niederlanden verbannt.

C. J. Hefele: Konziliengeschichte VII, 1869, S. 366 f; — J. B. Schwab: Joh. Gerson, 1858, S. 763 ff. **Zsch.**

Grabrede ¶ Kirchhofsrecht ¶ Begräbnis: II, 4.

Grade, akademische, ¶ Universitäten ¶ Fakultäten, theol.

Graduale, der in der kath. Messe auf die Lektion folgende Responsorialgesang, so genannt, weil er vom Diakon auf den Stufen (in gradibus) des Ambon (der am Gitter des Presbyteriums angebrachten kleinen Lesekanzel) angestimmt wurde. **Weber.**

Gräberkult ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, F und I, B 3b.

Gräter, Kaspar († 1557), aus Gundelsheim am Neckar, wurde, nachdem er 1519—22 in Heidelberg studiert, darauf als Hauslehrer bei Dietrich von Gemmingen auf Guttenberg am Neckar gewirkt, dann einige Zeit bei ¶ Brenz in Schwäbisch Hall gearbeitet hatte, Schulmeister in Heilbronn, wo er auf Anregung des dortigen Predigers Joh. ¶ Lachmann einen Katechismus (Widmung vom 24. August 1528) schrieb. G. übernahm, nachdem er nochmals in Heidelberg studiert hatte, im Herbst 1534 das Pfarramt zu Herrenberg bei Tübingen, Ende 1537 oder Anfang 1538 das Pfarramt und Diakonat zu Cannstatt, diente endlich von 1540 bis zu seinem Tode Herzog Ulrich und Christoph (¶ Württemberg) in Stuttgart und Tübingen als Hofprediger und beteiligte sich an allen Verhandlungen in der württembergischen Kirche (z. B. betr. Peter ¶ Toussain und des Interims).

RE[3] VII, S. 58—60; — F. Cohrs: Die evangelischen Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion II, 1900, S. 313 ff. **O. Clemen.**

Graetz, Heinrich (1817—1891), jüdischer

Geschichtsschreiber, zuletzt Lehrer am jüdisch-theologischen Seminar und Professor an der Universität Breslau. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e.

Veröffentlichte u. a. die wissenschaftlich bedeutsamste „Geschichte des jüdischen Volkes", die bis jetzt existiert, 11 Bde., 1853—75. Einzelne Bände nach seinem Tode neu herausgegeben (II, 1902² von M. Brann; IV, 1893³ von F. Rosenthal; X, 1897², und XI, 1900² von M. Brann). Das Werk ruht auf selbständigen und gründlichen Forschungen; doch ist in Einzelheiten Kritik geboten, da G. die Dinge mehrfach ohne genügenden Grund zu ungunsten des Christentums darstellt. — Seit 1869 gab er mit P. F. Frankl die „Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums" heraus. — Genaueres: Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judentums, 1904, auch in der Jewish Encyclopedia, Art. G. — Vgl. ‡ F. Heman: Geschichte des jüdischen Volkes seit der Zerstörung Jerusalems, 1908. **Fiebig.**

Gräzität, neutestamentliche, ¶ Bibel: II, C.

Graf, 1. Karl Heinrich (1815—1869), geboren in Mülhausen im Elsaß, studierte in Straßburg unter Eduard ¶ Reuß. Hier hörte er 1834 die in der Geschichte der Pentateuchkritik inzwischen berühmt gewordene Vorlesung, in der Reuß erstmalig die späterhin zur Anerkennung gelangte Ansicht über das Alter der pentateuchischen Quellen, besonders des ¶ Priesterkodex, entwickelte. Nach Vollendung seiner Studien wurde G. Hauslehrer in Paris, seit 1844 Privatlehrer an einem Knabeninstitut bei Leipzig, wo er die Vorlesungen des Orientalisten H. L. Fleischer besuchte. Seit 1847 wirkte er an der Landesschule zu Meißen als Lehrer der französischen und der hebräischen Sprache, seit 1852 mit dem Professortitel. 1864 Gießener theologischer Doktor. 1868 trat er wegen langjähriger schwerer Krankheit in den Ruhestand. Werke: Moslicheddin Sadis Rosengarten, nach dem Text und dem arabischen Kommentar Sururis aus dem Persischen übersetzt mit Anmerkungen 1846; Sadis Lustgarten (Bostan) 1850; Le Boustan de Sadi, texte persan avec un commentaire persan, 1858. — Zum AT: Der Segen Moses Deutn 33, 1857; Der Prophet Jeremia erklärt 1862, ein Kommentar, den noch C. H. Cornill (1905) „zu den besten, gediegensten und wertvollsten Kommentaren" zählt und „eine großartige Leistung" nennt. Von einschneidender Wirkung ist: „Die geschichtlichen Bücher des AT, zwei historisch-kritische Untersuchungen" 1866, ein Werk, das in der Kritik des Pentateuchs „im eigentlichen Sinne des Wortes Epoche macht" (Kuenen), weshalb denn auch die neuere Hypothese von der Entstehung des ¶ Pentateuchs und vom Verlauf der israelitischen Religionsgeschichte gerne nach dem Namen G.s benannt wird (Näheres über die G.sche Hypothese ¶ Mosesbücher, 2). G.s Schrift besteht aus zwei eng zusammengehörenden Teilen, 1. einer Untersuchung der geschichtlichen Bücher I Mose 1—II Kön 25, bei der er sich zur Aufgabe stellt, vom ¶ Deuteronomium ausgehend, das er, wenigstens seinem Kerne Kap. 5—26. 28 nach, in ¶ Josias Zeit ansetzt, den verschiedenen Teilen der mosaischen Gesetzgebung ihren Platz in der Geschichte anzuweisen und im Zusammenhang damit darzulegen, wie sich von der Ueberarbeitung des ältern Werkes durch den sogenannten ¶ Jehovisten an die Gesamtheit dieser Bücher durch Erweiterung und Fortsetzung gestaltet, 2. einer Vergleichung der ¶ Chronik in Inhalt und Darstellung mit diesen Büchern zu dem Zwecke, ihr Verhältnis zu diesem und ihren Wert als Geschichtsquelle in ein klareres Licht zu setzen. Beide Abhandlungen führen zusammen zu dem Ergebnis, daß, was bisher als gesetzliche Grundschrift gegolten hatte (nach heutiger Benennung der ¶ Priesterkodex = P) zeitlich nicht an den Anfang, sondern an das Ende zu stellen sei. Nur daß G. von den gesetzlichen Teilen des P die erzählenden losriß, an deren höherem Alter er festhalten zu müssen glaubte. Das war nur ein halber Schritt, aber G. selber ließ sich durch Abraham ¶ Kuenen von der Unmöglichkeit einer solchen Teilung rasch genug überzeugen und schritt zu der grundlegenden Erkenntnis fort, daß, weil die priesterlichen Stücke des P die historischen notwendig nach sich zögen, der Priesterkodex als Ganzes der nachdeuteronomischen Zeit angehöre (Merx in: Archiv für wissensch. Erforschung des AT I, 1869, S. 466 ff). — Pseudonym erschien von G.: Afrika von Karl Elsässer, 1855 f. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e.

ADB IX, S. 549 f; — E. Reuß' Briefwechsel mit G., hrsgg. von K. Budde u. H. J. Holtzmann, 1904; — Friedrich Bleek: Einleitung in das AT, hrsgg. von Julius Wellhausen, 1886⁵, S. 615—620; — Heinr. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 65 f. **Bertholet.**

2. Urs, ¶ Buchillustration, 2.

Grafe, 1. Eduard, ev. Theologe, geb. 1855 in Elberfeld, 1884 Privatdozent in Berlin, 1886 a.o. Professor in Halle, 1888 o. Prof. in Kiel, 1890 in Bonn.

Verfaßte: Ueber Veranlassung und Zweck des Römerbriefes, 1881; — Die Paulinische Lehre vom Gesetz, (1884) 1893²; — Das Verhältnis der Paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis (in: Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet), 1892; — Die neuesten Forschungen über die urchristl. Abendmahlsfeier, 1895 (= ZThK 1895, Heft 2); — Geistliche Verlöbnisse bei Paulus (in: RhPr 1899); — Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums, 1904; — Das Urchristentum und das AT, Rektoratsrede, 1907. **Andrae.**

2. H. H., Kaufmann in Elberfeld, ¶ Darbysten.

Gral, der heilige.

1. Uebersicht über die G.-Dichtung; — 2. Methodologisches; — 3. Die Missions- und Reliquienlegende; — 4. Der reine Tor auf der Suche nach dem G.; — 5. Die Erhebung der G.-Dichtung zum Menschheitsproblem.

1. Ein Geheimnis reich an Wundern war dieses Kleinod den mittelalterlichen Dichtern und ihren Lesern; ein Geheimnis ist es auch dem Gelehrten bis heute geblieben. Nur langsam beginnt das Dunkel zu weichen, das undurchdringlich Wesen und Herkunft des G.s zu verhüllen schien. Ein Unstern hat es gefügt, daß Crestien von Troyes, dessen Dichterkraft zuerst den ihm überlieferten Stoff zum dauernden Kunstwerk gestaltet hat, vor der Vollendung aus dem Leben ging, und daß die lateinische Quelle, die er von seinem Gönner, dem Grafen Philipp von Flandern, als Vorlage bekommen zu haben angibt, unwiderbringlich, wie es scheint, verloren ist. Und ebenso ist bei der zweiten großen G.dichtung des Mittelalters, dem Parzival unseres Wolfram von Eschenbach, die Frage, ob dieser ausschließlich Crestien oder daneben noch (wie er behauptet) Guiot bekannt und benützt habe, umstritten und mit dem erhaltenen Material kaum sicher zu entscheiden. — Die ungewöhnlichen Schwierigkeiten, mit denen die Forschung zu kämpfen hat, rühren aber nicht etwa daher, daß zu wenig, vielmehr im Gegenteil daher, daß in den zahlreichen

G.romanen so vieles oft Widersprechendes und Unvereinbares über Art und Geschichte des G.s überliefert wird. Nicht weniger als sieben verschiedene Bedeutungen werden ihm zugeschrieben. Er ist 1. ein Wunschgefäß, das seinem Besitzer Speise und Trank spendet, 2. eine ¶ Ampulle mit Christi Blut, das bei der Kreuzigung aus der Seitenwunde geflossen ist, 3. die Schüssel, worin das Osterlamm gelegen hat, 4. der Kelch, woraus Christus bei der Einsetzung des Abendmahls getrunken hat, 5. ein Hostienbehälter (Monstranz, Patene), 6. der Kelch, womit zuerst das Sakrament der Messe zelebriert worden ist, 7. ein vom Himmel gefallener (Meteor)stein. Jeweils ein Teil dieser Bedeutungen wird dem G. in jedem der Werke beigelegt, nirgends aber alle zusammen. Und es liegt uns nun ob, nachzuweisen, wie weit diese Bedeutungen zusammenfallen oder aber sich widerstreiten. — Die aus dem Mittelalter erhaltenen G.romane scheiden sich in zwei Gruppen, deren Charakter und Tendenz sich deutlich von einander abheben. Die einen sind kirchliche Legenden, worin die asketische Weltanschauung vorgetragen und auf Kosten der ritterlichen vertreten wird. Die andern sind Ritterromane, worin den ritterlich-weltlichen Lebensidealen das christliche eingegliedert worden ist. Zur ersten Gruppe gehören: 1. Roberts von Borron Verslegende über Joseph von Arimathia, den ältesten Besitzer des G.s; — 2. die kleine G.-kompilation in Prosa, die eine Prosaversion dieses Joseph, einen Merlin, und den sogenannten Perceval der Hs. Didot umfaßt; — 3. die in zwei teilweise verschiedenen Versionen überlieferten große Prosakompilation, bestehend aus Grand Saint Graal, Merlin (mit einer in zwei verschiedenen Versionen vorliegenden Suite Merlin), dem um die Prosaauflösung von Crestiens Lancelot zusammengeschweißten ungeheuren Ritterroman von Lancelot und seiner Liebe zur Königin Guenievre, der Queste del Saint Graal und der Mort Artur; — endlich 4. Perlesvaus. — Zur zweiten Gruppe gehören: 1. Crestiens von Troyes unvollendeter Conte del Graal oder Perceval; — 2. der Fortsetzer Gaucher von Denain (Dourdan) mit zwei Interpolationen von anderer Hand; — 3. der Fortsetzer Manessier mit der Interpolation eines Anonymus; — 4. Gerbert von Montreuil, ein letzter Fortsetzer; — 5. die Einleitung Pseudo-Crestiens: das Bruchstück von Bliocadranz; — 6. Wolframs von Eschenbach Parzival und unvollendeter Titurel, der eine Episode aus der Vorgeschichte behandelt; — 7. Heinrichs von dem Türlin Krone; — 8. Albrechts [jüngerer] Titurel, ein Abschluß von Wolframs Fragment; — 9. der mittelenglische Sir Perceval, wohl unabhängig von Crestien, ohne G.; — 10. der mittelkymrische Peredur, sicher abhängig von Crestien. Alle diese Werke gehören wahrscheinlich der Zeit von 1180—1270 an. Die Reihenfolge im einzelnen ist nur für wenige Werke sichergestellt. Die beiden Gruppen als Ganzes genommen, laufen einander ungefähr parallel. Welche von ihnen zeitlich voran steht, ist kaum zu sagen, da das zeitliche Verhältnis Crestiens und Roberts von Borron noch sehr umstritten wird. Doch ist man, wohl auch mit Rücksicht auf Crestiens verlorene Quelle, falls diese eine Legende enthielt, berechtigt, die Gruppe der legendarischen G.romane voranzustellen. — Sämtliche Werke, ob mehr kirchlich oder mehr ritterlich, behandeln einen von zwei verschiedenen Gegenständen: sie erzählen entweder von der Vorgeschichte und Herkunft des G.s in alter Vorzeit oder aber von der G.suche zur Zeit des Königs Artur. Das erstere Thema liegt zugrunde den beiden Versionen des Joseph von Arimathia, dem Grand Saint Graal und Merlin, das andere allen übrigen Dichtungen.

2. Die Forschungen über Wesen und Heimat des G.s haben sich bis jetzt im wesentlichen nach zwei verschiedenen Seiten bewegt. Die einen Gelehrten betonten den legendarisch-christlichen Charakter des Kleinods und suchten es aus der christlichen, insbesondere orientalischen Symbolik abzuleiten. Die andern legten den Nachdruck auf die ritterlichen und keltischen Bestandteile und bemühten sich, einen Märchenstoff von keltischer Färbung als eigentliche Grundlage nachzuweisen. Auf jener Seite stehen Willy Stärk, Konrad Burdach, Paul Hagen, und mit wesentlichen Einschränkungen, auch Gottfried Baist; auf dieser David Nutt, Ernst Martin, Jessie Weston und Gustav Ehrismann. Am meisten, soviel der Ref. urteilen kann, haben zur Klärung des Problems neuerdings Willy Stärk und Konrad Burdach beigetragen. — Die bisherige Arbeit hat meist unter dem Zeichen eines methodologischen Monismus gestanden, der seinerzeit durch das Bestreben entwicklungsgeschichtlicher Ableitung emporgehoben worden ist und seit Jahrzehnten als eine scheinbar selbstverständliche Voraussetzung die historische Forschung vieler Disziplinen sehr zu ihrem Schaden beherrscht. Die meisten Forscher bis heute haben stets aufs neue das Dilemma formuliert: ob Sage oder Legende? Als ob ein solches Entweder-oder hier ohne weiteres berechtigt, als ob es selbstverständlich und gar notwendig wäre. Aber auf den verschiedensten Gebieten menschlicher Kultur macht jeder von uns täglich aufs neue die alte Erfahrung, daß wie das Lebenswerk der Größten, so auch jedes große Ergebnis der gemeinsamen Arbeit Mehrerer sich als eine Synthese mannigfaltiger Bestandteile und Einwirkungen darstellt, die ebensowohl durch mehr natürliche Vereinigung wie durch naives oder überlegtes Ineinandermengen zusammengekommen sind. Das gilt im höchsten Maße von der G.geschichte, die uns schon in der ältesten erreichbaren Ueberlieferung als ein buntes und sehr kompliziertes Gebilde vorliegt. Der Versuch, das widerspruchsvolle Ineinander und Durcheinander entwicklungsgeschichtlich aufzulösen durch Zurückführung auf Ein Grundmotiv, kann am wenigsten gerade hier zum Ziele führen. Referent bekennt hier offen eine irrtümliche Voraussetzung, in die er sich selber vor zwölf Jahren (s. u. Lit.) verstrickt hat. Bei diesem und vielen Problemen ähnlicher Art gilt der Satz: divide et impera! Und den alten, oft mißbrauchten Spruch principia non sunt multiplicanda extra necessitatem heißt es hier umformen in den: principia sunt multiplicanda post necessitatem. Viel Streit und viel Verdruß ließe sich hier und anderwärts beiseite schaffen, wenn wir uns erst über die entscheidenden Voraussetzungen unserer Arbeit einigen würden.

3. Die Legende von Joseph von Arimathia, als dem Besitzer des G.s und Bekehrer Britanniens, erweist sich als eine „Missions- und Reliquienlegende“, wie deren eine Menge auf uns gekommen ist. „Joseph von Arimathia, der Besitzer der Abendmahlsschüssel, in der er Christi Wundenblut (¶ Christi Blut, 2b) bei der Kreuzabnahme gesammelt hatte, zieht nach seiner Befreiung aus dem Gefängnisse, wo er durch den G. wunderbar erhalten worden war, mit einer Schar von Gläubigen nach Osten, und zwar nach Sarras, zwischen Babylon und Salavandre, um dort den neuen Glauben zu verkünden. Als sie unterwegs in große Not geraten, betet Joseph vor dem G. und entdeckt durch diesen die Ursache der Not, daß sich nämlich Sünder in ihrer Schar befinden. Durch die Wunderkraft des G. wurden die sündigen Elemente entdeckt, und die leibliche Not der Gläubigen hat ein Ende. Joseph aber stiftet zum Andenken daran die G.tafel. In Sarras bekehrt Joseph den heidnischen König Evalac und seinen Schwager, nachdem er ihnen Sieg über ihre Feinde verschafft hat. Joseph, resp. sein Schwager Bron oder sein Sohn Josephes kommen dann als Missionare nach Britannien. Von König Crudel gefangen gesetzt, werden sie durch den G. wunderbar erhalten. Joseph stirbt bald darauf, und der G. erbt in seinem Geschlecht fort“ (Stärk, S. 9 ff). Der G. in der ältesten erreichbaren G.geschichte ist also eine Reliquie aus der Legende Josephs von Arimathia: erst Abendmahlsschüssel, dann Blutampulle und als beides Symbol der Eucharistie. Begleitet ist diese Blutreliquie in allen bekannten G.romanen von einer bluttriefenden heiligen Lanze, der des Kriegsknechts Longinus, durch die Christus die Seitenwunde empfing. Hüter des G.s, G.könig, ist bei Crestien und sonst ein Fischerkönig, dessen Beziehung zum Symbole Christi, dem Fisch, durchsichtig genug geblieben ist. Der G. gewährt geistige und leibliche Wunderspeise und damit einen Vorschmack des Paradieses. Und wenn Wolfram den G. als einen vom Himmel gefallenen Stein bezeichnet, so war hier vielleicht ursprünglich der Sinaistein auf Zion gemeint, der zum Altartisch für das erste Abendmahl geworden war. Die G.prozession, die in keinem der späteren G.romane fehlt, deckt sich genau mit dem großen introitus der byzantinischen ¶ Messe. Also erklärt sich die ganze auf den G. vereinigte Vorstellungsgruppe, samt dem Paradies als Gottesburg, unschwer aus dem synkretistischen gnostisch-orientalischen Kulturkreis, der schon seit dem ausgehenden Altertum und in verstärktem Maße seit den Kreuzzügen auf das Abendland einwirkte. Der G. erinnert sogar an altbabylonische Vorstellungen vom Lebensbrot und Lebenswasser; aber, wie Stärk (S. 37) selber einräumt, können auch Motive aus volkstümlichen Mythen und Märchen in die Legende eingegangen sein. Da ähnliches allerwärts und jederzeit wiederkehrt, werden wir gut tun, mit Stärk (a. a. O.) zu sagen: „Das Suchen nach der Heimat des in dem speisespendenden G. wiederklingenden Märchenmotivs wird darum immer ein fruchtloses Bemühen sein, ob man nun bis in die indische oder griechische Mythologie zurückgeht, oder keltischen Aberglauben zur Erklärung heranzieht“. Spezifisch Keltisches ist wenigstens in der Legende bisher nicht nachgewiesen worden. Wohl aber scheinen Klöster auf dem Boden Britanniens, so Glastonbury, an der Lokalisierung und Fruktifizierung der Legende beteiligt gewesen zu sein.

4. Auf die Suche des G.s ziehen zur Zeit König Arturs mehrere Ritter von seiner Tafelrunde aus: Galaad, Boort, Gauvain, Lancelot u. a., schließlich dieser ganze Kreis seiner Ritter. Der vornehmste und poetisch allein fixierte G.finder ist Perceval. Was die Dichter von ihm erzählen, beschränkt sich in seinen wesentlichen Zügen auf einen Märchenstoff. Der Feensohn Perceval, den sein sterbliches Teil zu den Menschen treibt, zieht als reiner Tor in die Welt, besteht glücklich eine Keuschheitsprobe und erlöst darauf einen verzauberten König, den Hüter eines Schatzes, in einem paradiesischen Totenreich. Diese Lösung wird verzögert durch ein zweites, in das erste eingeschobene Märchen von dem Jüngling, der mit anderen Weisheitslehren das Verbot der Rede empfangen hat und nun bei seinem ersten Besuche schweigt, wo eine Frage den Zauber brechen könnte. — Man erkennt leicht den Punkt, wo G.legende und Dümmlingsmärchen sich berührten: Hier wie dort ist das Ziel ein geheimnisvoller Ort mit einem wunderbaren Schatz, der Paradieseswonne gewährt. Aber das vorhandene Material gewährt uns keinen Aufschluß darüber, wo, wann und von wem diese Verschmelzung vollzogen worden ist, wodurch ja erst die G.-Percevalsage ins Leben trat. War es der Franzose Crestien oder lange vor ihm ein älterer Dichter? Wir wissen es nicht und müssen uns begnügen, mit Stärk (S. 54) zu schließen: „Bei aller Verschiedenheit besteht doch zwischen der heidnischen Sagenwelt und der christlichen Abendmahlslegende eine tiefe psychologische und geschichtliche Beziehung“.

5. Aber soviel wissen wir, daß zuerst Crestien von Troyes diese mystisch-ritterliche Sage zum Gefäß einer hohen Lebensanschauung, zum vorbildlichen Kunstwerk erhoben hat. Nachdem dieser Dichter in seinen früheren Werken die Lebensanschauung der nordfranzösischen Ritterschaft mit der jüngeren der südfranzösischen Frauenhöfe in einer neuen Synthese ausgeglichen hatte (und zwar im Erec und Yvain nach der Seite der ersteren, im Lancelot nach der zweiten), versuchte er im Conte del Graal die so zur Einheit kombinierten Lebensanschauungen mit der des Christentums zu einer zweiten, höheren Synthese zu vereinigen. Die Templer, als die erste eigentliche Ausprägung eines geistlichen Ritterordens, waren schon 1118 mit der realen Tat vorangegangen. Nun schuf Crestien zwischen 1180 und 1185 den poetischen Typus des Ritters, der zugleich als Gottesstreiter und Frauendiener sich bewährt und Himmel und Erde sich zum Eigentum gewinnt. Aber in seiner ganzen Tiefe hat dieses Menschheitsproblem erst der Deutsche, Wolfram, erfaßt und herausgearbeitet. Das bleibt sein unbestreitbares persönliches Verdienst, wie immer man über die noch ungelöste, vielleicht für immer unlösbare Quellenfrage urteilen mag.

Von der älteren Literatur sei nur noch Adolf Birch-Hirschfeld: Die Sage vom G., 1879, genannt wegen der ausführlichen Inhaltsangaben der meist schwer zugänglichen Texte. — Aus der neueren nenne ich: Gottfried Baist: Parzival und der G., Prorektoratsrede, Freiburg

i. Br. 1909; — Konrad Burdach: Vortrag in der Berliner Gesellschaft für deutsche Literatur über ein bevorstehendes Werk „Die Longinuslegende und die Entstehung der Sage vom G.", in: DLZ 1903, Nr. 46, Sp. 2821 ff; — Gustav Ehrismann: Wolframprobleme: Germ. rom. Monatsschrift I, 11, 1909, S. 657 ff; — Wolfgang Golther: Die G.sage bei Wolfram von Eschenbach, Akad. Festrede, Rostock 1910; — Paul Hagen: Der G. in: Quellen und Forschungen 85, 1900; — Wilhelm Hertz: Parzival neu bearbeitet, 1904[3]; — Ludwig Emil Iselin: Der morgenländische Ursprung der G.legende aus orientalischen Quellen erschlossen, 1909; — Ernst Martin in der Einleitung zu seiner Ausgabe Wolframs, 1900—1903; — Willy Stärk: Ueber den Ursprung der G.legende, 1903 („der erste Versuch, die in der mittelalterlichen G.legende liegenden Probleme religionsgeschichtlich zu behandeln"); — Eduard Wechßler: Die Sage vom hl. G. in ihrer Entwicklung bis auf Richard Wagners Parsifal, 1898 (mit Tabelle und Bibliographie); — Jessie L. Weston: The Legend of Sir Perceval I—II, London (Grimm Library), 1909. **Wechßler.**

Gramann (auch Graumann), Johann = ¶ Poliander.

Gramberg, Karl Peter Wilhelm (1797—1830), alttestamentlicher Theologe, studierte in Halle unter ¶ Wegscheider und W. ¶ Gesenius AT und Orientalia; war Lehrer am Gymnasium zu Oldenburg und am Pädagogium zu Züllichau. G.s Schriften atmen den historisch-kritischen Geist eines ¶ De Wette und ¶ Gesenius. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e.

Werke: Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft, 1823; — Liber Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova, 1828; — Das Buch der Sprüche Salomos neu übersetzt, nach seinem Inhalt systematisch geordnet und mit erklärenden Anmerkungen und Parallelen aus dem AT und NT versehen, 1828. — Von seiner kritischen Geschichte der Religionsideen des AT mit einer Vorrede von W. Gesenius erschienen nur: Hierarchie und Kultus, 1829, „wenigstens der Tendenz nach ein Vorgang zu ¶ Wellhausens Prolegomena" (H. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 51 f); — Theokratie und Prophetismus, 1830. — Die folgenden (Dogmatik und Moral des AT) fanden sich ausgearbeitet im Nachlaß vor, ebenso ein ausführlicher Pentateuchkommentar, der bis zum Schluß der Genesis gediehen war. — ADB IX, S. 577 f; — Ersch und Gruber I, 78, S. 328. **Bertholet.**

Grammatische Auslegung ¶ Bibelwissenschaft: I, A 4.

Grammontenser, Orden von Grandmont, um 1076 mit Genehmigung Gregors VII vom heil. Stephan von Thiers (oder von Muret; † 1124) auf Grund der mit strengster Askese geänderten Benediktinerregel in den rauhen Schluchten von Muret in der Auvergne gegründet, nach des Stifters Tode in die benachbarte Einöde von Grandmont verlegt und danach benannt; der vierte Prior, Stephan von Lisiac, stellte 1143 die bis dahin nur mündlich überlieferte Ordensregel fest. Als der Prior Georg Bary 1643 deren Strenge milderte, hielt ein Teil der Klöster unter Karl Fremont an der alten Regel fest und bildete die strikte Observanz des Ordens. Seit Ende des 13. Jhd.s nahmen auch einige Frauenklöster die Regel von Grandmont an (Grammontenserinnen). Der Orden zählte bereits um 1170 über 60 Klöster, blieb aber auf Frankreich beschränkt und ging in der Revolution unter.

Heimbucher[2] I, S. 415 f; — RE[3] VII, S. 60 ff. **J. Werner.**

Gran, ungarisches Erzbistum, umfaßt die Komitate G., Preßburg, Hont, Teile von Pest, Komorn, Neutra, Bars und bildet mit den 8 lateinischen (Fünfkirchen, Neusohl, Neutra, Raab, Steinamanger, Stuhlweißenburg, Veßprim und Waitzen) und 2 griechischen (Eperies und Munkács) Suffraganbistümern die Kirchenprovinz G. Die Erzdiözese G. zählte 1908: 3 Generalvikariatssprengel, 3 Domkapitel (G., Preßburg und Tyrnau), 9 Archidiakonate, 46 Vize-Archidiakonate, 478 Pfarreien, 197 Hilfsstellen, 890 Welt-, 490 Ordenspriester, 10 männliche (34 Klöster) und 12 weibliche Ordensgenossenschaften, 1 384 000 Katholiken (82 Klöster), eine theologische Fakultät an der Universität Budapest, ein theologisches Hausstudium, Priester-, Zentralseminar, 6 von Orden geleitete Obergymnasien, 3 Ordenskollegien usw. — G. wurde 1001 zur Metropole des Reiches erhoben und war bis zu den Türkenkriegen der religiöse und politische Mittelpunkt Ungarns; der Erzbischof von G. krönte den König, war dessen Stellvertreter in der Regierung, seit Karl VI auch deutscher Reichsfürst. Zu den bekanntesten Erzbischöfen zählte der Jesuit Peter von ¶ Pázmány. Von 1543—1683 war G. in den Händen der Türken, der Erzbischof und das Kapitel residierten bis 1820 in Tyrnau. — ¶ Deutschland: I, 1 (Sp. 2068).

F. Knauz: Codex diplomaticus Strigoniensis, 1863; — Ders.: Monumenta ecclesiae Strigoniensis, 3 Bde., 1874 ff; — J. Dankó: Geschichtliches, Beschreibendes und Urkundliches aus dem G.er Domschatz (deutsch und ungarisch), 1880; — Némethi: Series parochiarum et parochorum archidiaconatus Strigoniensis, 1894; — ‡ Die Katholische Kirche unserer Zeit II, 1900, S. 579—618; — Die Komitate und Städte Ungarns: Komitat G., Budapest 1908; — Schematismus cleri Archidioecesis Strigoniensis (jährlich). **Lins.**

Granada, spanisches Erzbistum, umfaßt die gleichnamige Provinz und bildet mit den Suffraganbistümern Almería, Cartagena, Guadix, Jaén und Málaga die Kirchenprovinz G.; die Erzdiözese zählte an 453 000 Katholiken, 13 Dekanate, 182 Pfarreien, 520 Priester an 460 Kirchen und Kapellen. Die Kathedrale, das große Siegesdenkmal des christlichen Spanien, ist der schönste Renaissancebau des Landes (1523—1703; Grabstätte der „Katholischen Könige"). — G. ist die Nachfolgerin der alten iberischen und römischen Niederlassung Elvira, 711 wurde es von den Mauren erobert und befestigt. Nach dem Untergang der Kalifen von Cordova machte sich 1031 der Statthalter von G. selbständig, und seine Nachfolger erweiterten das Königreich, dessen Hauptstadt G. besonders unter der Dynastie der Nasriden eine hohe Blüte geistiger, künstlerischer und wirtschaftlicher Kultur erlebte; das Bistum Elvira-G. bestand unter der Maurenherrschaft dem Titel nach fort. Parteikämpfe führten den Verfall der arabischen Herrschaft herbei und erleichterten den „Katholischen Königen" Ferdinand und Isabella (¶ Spanien) die Eroberung G.s (1482). Für die neuen christlichen Ansiedler und zur Bekehrung der Mauren wurde das neue Erzbistum G. errichtet. Unter spanischer Herrschaft (Vertreibung der Juden, Inquisition) sank die Blüte der Stadt. Erzbischof Kaspar de Avalos (1529—45) gründete 1531 die Universität. Das Seminar von G. (1492) wurde Vorbild für die vom Konzil von Trient vorgeschriebenen Priesterseminare.

H. Florez: España sagrada XII, 1776, S. 79—227; — P. Gams: Kirchengeschichte von Spanien I, 1862, S. 171 ff und III, 1876, S. 444 ff; — F. Fita: in Boletin de la Real Academia de la Historia XXI, Madrid 1892. Lins.

Granderath, Theodor (1839—1902), kath. Theologe, geb. zu Giesenkirchen (Rheinland), wurde 1860 Jesuit, 1874 Prof. am Ordenskolleg in Dittonpall (England), bereitete seit 1887 im Kolleg zu Exaeten (Holland) die Herausgabe der acta et decreta concilii vaticani vor, siedelte 1893 nach Rom über; Leo XIII öffnete ihm das Archiv des Konzils; von 1901 an lebte er in Valkenberg (Holland), mit dem Abschluß seines Geschichtswerks über dieses Konzil beschäftigt.

Acta et decreta concilii Vaticani, 1890; — Constitutiones dogmaticae des Konzils, 1892; — Von seiner großen „Geschichte des vatikanischen Konzils" sind nach seinem Tode erschienen Bd. I und II 1903, Bd. III (abgeschlossen von Kirch S. J.), 1906; — Vgl. zu G.s Werk Karl Mirbts Kritik HZ, Bd. 101; — Ueber G.: Biogr. Jahrb. 1902, S. 265 ff. M.

Grandinger, Johannes, kath. Pfarrer und liberaler Politiker, geboren 1869 in Nürnberg, wurde 1891 Priester, 1892 Stadtkaplan in Bamberg, 1897 Pfarrer in Elbersberg, 1900 in Nordhalben (Oberfranken), machte sich um die wirtschaftliche Hebung des nördlichen Oberfranken verdient und wurde 1907 von den katholischen und protestantischen Liberalen des Wahlkreises Naila in den bayerischen Landtag gewählt. Vor der Wahl hatte ihm Erzbischof Abert von Bamberg geschrieben, bei der Stellung, die die liberale Partei in der Schulfrage einnehme, und bei der Art und Weise, in der einzelne liberale Preßorgane die religiösen Gefühle des katholischen Volkes verletzen, halte er es für unmöglich, daß sich ein katholischer Priester der liberalen Partei als Abgeordneter anschließe, ohne in den weitesten Kreisen des katholischen Volkes Aergernis zu erregen. Nach der Wahl stellte er die Bedingung, daß sich G. der liberalen Partei weder als Mitglied noch als Hospitant anschließe. G. fügte sich, ging aber in allen wichtigeren Angelegenheiten mit der liberalen Fraktion gemeinsam vor. Trotz wiederholter bischöflicher Beanstandungen ist es ihm bisher gelungen, das Mandat zu behaupten und im Landtag eine ersprießliche Tätigkeit zu entfalten. Kübel.

Grandmont, Orden von, ¶ Grammontenser.

Granfell, Axel Frederik, ¶ Helsingfors, 2.

Granito di Belmonte, römischer Prälat, geb. 1851 in Neapel, war hier Kanonikus, trat in die päpstliche Diplomatie, war Botschaftsrat in Paris und ist seit 1904 Nuntius in Wien. Aufsehen erregte es, als der Nuntius vom Ministerium Maßregeln gegen Prof. ¶ Wahrmund verlangte. Küry.

Granvella, Antoine Perrenot, Herr v. (1517—1586), langjähriger Minister Karls V und Philipps II, Sohn des Nicolas Perrenot, der von 1530 bis zu seinem Tode 1550 Karls Minister war. G. wurde schon 23jährig Bischof von Arras, war auf den Reichstagen der vierziger Jahre seines Vaters rechte Hand, betätigte sich aber auch schon in selbständigen Missionen, so als kaiserlicher Bevollmächtigter auf dem ¶ Tridentinum und während des schmalkaldischen Krieges (¶ Deutschland: II, 2). Er leitete die Verhandlungen mit Kurfürst Joh. Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen nach der Schlacht bei Mühlberg (24. April 1547) und brachte letzteren zur Ergebung. Nach seines Vaters Tode rückte er ganz in dessen Stellung ein. Er begleitete den von Kurfürst Moritz bedrängten Kaiser (¶ Karl V) auf seiner Flucht aus Innsbruck; ihm verdankt dieser aber auch den Wiederaufschwung seiner Macht. Unter der Regentin Margareta von Parma und der Niederlande stieg G. 1560 zum Erzbischof von ¶ Mecheln und Primas der niederländischen Kirche empor; 1561 wurde er Kardinal. Der ganze Haß der Niederländer gegen die spanische Tyrannei konzentrierte sich auf ihn. Beim Auflodern der Revolution ließ Margareta ihn fallen; er zog sich 1564 nach Besançon zurück. Später verwaltete er als Vizekönig Neapel und war von 1579—1584 Minister Philipps II, der ihn zur Unterstützung der Guisen in Frankreich bestimmte. 1584 wurde er Erzbischof von Besançon, am 21. September 1586 starb er in Madrid.

E. Perrin: Nicolas Perrenot de G., 1901; — Joh. Philippson: Ein Ministerium unter Philipp II. Kardinal G. am spanischen Hofe, 1895; — E. Marx: Studien zur Geschichte des niederländischen Aufstandes, 1902. O. Clemen.

Grapheus, Cornelius, ¶ Goch.

Graß, Konrad, ev. Theologe, geb. 1870 in Kursiten in Kurland, 1895—1897 und seit 1901 Privatdozent, 1909 a.o. Prof. in ¶ Dorpat.

Hauptschriften: Das Verhalten zu Jesus nach den Forderungen der „Herrnworte" der drei ersten Evangelien, 1894; — Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung, 1902; — Die geheime heilige Schrift der Skopzen, 1903; — Die russischen Sekten I, 1905. II, 1, 1909. Frey.

Graßmann, Robert (1815—1901), geb. und gestorben zu Stettin, Bruder des Mathematikers und Orientalisten Hermann G. (1809—77). Nach umfassenden Studien und kurzer Oberlehrertätigkeit lebte G. als Zeitungsherausgeber und -Verleger in Stettin; seine wissenschaftliche Lebensarbeit galt einem philosophischen System auf atomistischer Grundlage, das hauptsächlich niedergelegt ist in seinen Werken: Einleitung in das Gebäude des Wissens (1882) und Das Gebäude des Wissens (10 Bde., 1882—1900), und für das sich G. z. T. seine eigene Terminologie geschaffen hat. Viel bekannter wurde er durch die Angriffe, die er auf die katholische Moraltheologie richtete. Daß namentlich bei Alphons von ¶ Liguori, der als Moraltheologe offiziell von Rom anerkannt ist, in kasuistischer Weise Einzelheiten und Perversitäten des Geschlechtsverkehrs behandelt sind, und daß die unverheirateten Priester solche Bücher zur Richtschnur ihrer beichtväterlichen Tätigkeit an Verheirateten machen sollen, empfand er nicht nur als an sich unwürdig, sondern vor allem als ständige Gefährdung der Sittlichkeit des Volkes. Seine einschlägigen Schriften „Offene Briefe an S. Heiligkeit den Papst" (zuerst 1892) und „Auszüge aus der von Pius IX und Leo XIII ex cathedra als Norm für die römisch-katholische Kirche sanktionierten Moraltheologie des hl. A. M. de Liguori und die Gefahr dieser Moraltheologie für die Sittlichkeit der Völker" (zuerst 1894) fanden reißenden Absatz, erregten leidenschaftliche Proteste von katholischer Seite, ja behördliches Einschreiten, und veranlaßten eine lebhafte Diskussion über das Wesen der katholischen Moral, Zweck und Recht der ¶ Kasuistik

usw. So gewiß es den deutschen katholischen Theologen, die gegen G. schrieben (namentlich Prinz ¶ Max von Sachsen: Verteidigung der Moraltheologie des hl. A. M. de Liguori gegen die Angriffe G.s, 1900) zu glauben ist, daß sie großenteils von derartigem Inhalt der Moraltheologie des Liguori erst aus G.s Schriften erfahren haben und dieses Buch Liguoris in Deutschland wenig gebraucht wird (ein charakteristisches Beispiel für die Verschiedenheit des deutschen vom südländischen Katholizismus), so blieb es doch ein schwerer Anstoß gerade auch für ernste deutsche Katholiken, daß ein Theologe, der solche Dinge so behandelt hat, von Rom, das die Kirche regiert, in so feierlicher Weise hatte approbiert werden können. Und so wenig es zu wünschen ist, daß die konfessionelle Polemik lange an solchen Gegenständen hafte, weil Tausende nach polemischen Schriften dieser Art nicht aus ernstem Interesse greifen, sondern aus Lüsternheit, als Tatsache wird anzuerkennen sein: jene Diskussion, die sich an G.s Schriften anknüpfte, hat mit dazu Anlaß gegeben, daß man bei der wissenschaftlichen Erörterung der konfessionellen Unterschiede sich gründlicher der sittlichen Differenz zwischen Protestantismus und Katholizismus zuwandte — das kann geschehen, ohne daß auf jene von G. angerührten sexuellen Dinge näher eingegangen wird. **Mulert.**

Gratian (Gratianus, 359—383), römischer Kaiser seit 367 (Kaisertitel) bezw. 375 (als Erbe seines Vaters Valentinian). G. wurde im Streit mit dem zum Kaiser erhobenen britannischen General Maximus im August 383 in Lyon getötet. Sein Mitregent war ¶ Theodosius I, dessen die orthodoxe Staatskirche begründender Kirchenpolitik G. bereits durch Gesetze v. J. 376, 378, 379 gegen den häretischen Gottesdienst vorgearbeitet hat; G. hat auch 377 den gesamten höheren und niederen christlichen Klerus von allen Zwangsämtern und Personallasten befreit und seit 380, von Theodosius geführt, die Ausrottung des Heidentums systematisch in Angriff genommen. Er stand insbesondere unter dem Einfluß des ¶ Ambrosius. — ¶ Imperium Romanum.

RE[3] VII, S. 62—65. — Weitere Literatur bei ¶ Theodosius. **Zsch.**

Gratian, der Kanonist, Verfasser des Decretum, ¶ Kirchenrecht.

Gratias, Dankgebet (beginnend: gratias agamus Deo, lasset uns Gott danken), in den Klöstern nach Tisch und vor dem Schlafengehen gesprochen.

Gratius, Ortwin (um 1481—1542), geboren in Westfalen, in Deventer als Schüler des ¶ Hegius humanistisch erzogen, studierte seit 1501 in Köln, wo er seit 1506 Philosophie und schöne Wissenschaften in scholastischem Geiste lehrte und daneben als Korrektor und Herausgeber klassischer und mittelalterlicher Werke in der Druckerei von Quentell tätig war. In die Händel Pfefferkorns, dessen judenfeindliche Schriften er übersetzte (1507—09), und der Kölner Dominikaner mit ¶ Reuchlin hineingezogen (seine Praenotamenta, 1514 gegen Reuchlins „Augenspiegel") wurde er der Hauptadressat der ¶ Epistolae obscurorum virorum. Er suchte sich durch seine Lamentationes obscurorum virorum (1518) zu rächen, in denen er sie über ihre so übel gelungenen Briefe klagen ließ. G. war trotz jener Angriffe ein tüchtiger Gelehrter; sein Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum (Köln 1535) enthält gesammelte Abhandlungen verschiedener Autoren über das Baseler Konzil und über Kirchenreform, — so wenig starr katholisch, daß das Werk später auf den Index gekommen ist. Den Spott, der ihm seitens der Humanisten zuteil geworden war, hat G. vielfach nicht verdient.

Text der Lamentationes und der gleichzeitigen Epistola apologetica bei Eduard Böcking: Ulrici Hutteni Operum Supplementum I, 1864, S. 323—418; — Reichling: O. G., 1885; — Ludw. Geiger: J. Reuchlin, 1871, S. 387 ff; — ADB IX, S. 600 ff; — KL[2] V, S. 1036 ff. **Zsch.**

Gratry, Auguste Joseph Alphonse (1805—1872), französischer katholischer Theologe, geb. in Lille, besuchte das collège Stanislas in Paris, faßte in der Stunde einer plötzlichen Bekehrung 1824 den Entschluß, sein Leben dem Dienst der katholischen Kirche zu weihen, trat trotzdem in die Ecole polytechnique ein und erwarb sich dort das Patent eines Artillerieoffiziers, um dann sofort seine Demission zu nehmen. Er zog sich in das Redemptoristenkloster Bischenberg (Elsaß) zurück und wurde 1832 Lehrer am bischöflichen Knabenseminar in Straßburg. Von 1841 an lebte er in Paris, zuerst als Direktor des collège Stanislas (1842—1847), dann als Religionslehrer an der Ecole normale supérieure. 1852 beteiligte er sich mit dem nachmaligen Kardinal ¶ Perraud u. a. an der Erneuerung der 1792 aufgelösten Kongregation des Oratoriums, dem einst Malebranche, Richard Simon und Massillon angehört hatten. Die Kongregation erhielt 1864 die päpstliche Bestätigung, aber ihr Titel „Oratoire de Jésus Christ notre Seigneur" mußte sich den Zusatz gefallen lassen: „et de Marie Immaculée". Ihre Aufgabe sah sie in der Versöhnung von Glauben und Wissenschaft. G., der 1863 Professor der Moral an der Sorbonne und 1868 Mitglied der Akademie geworden war, kam durch seine liberalen Ideen in Konflikt mit der Leitung des Oratoriums. Durch seine Stellungnahme gegen die Unfehlbarkeitserklärung in den Lettres à Mgr. l'archevêque Dechamps de Malines (1870), in denen er den päpstlichen Absolutismus und den Ultramontanismus als den Feind der Religion bekämpfte, überwarf er sich mit der kirchlichen Autorität: der Bischof von Straßburg verbot das Lesen der Briefe in seiner Diözese. Doch widerrief er im Dezember 1871 in einem Brief an Erzbischof ¶ Guibert von Paris alles, was er gegen das Vatikanum geschrieben hatte. Am 7. Februar 1872 starb er in Montreux, äußerlich im Frieden mit seiner Kirche. Seine nachgelassenen Schriften geben einen ergreifenden Einblick in die lebenslangen seelischen Kämpfe des edlen Mannes.

G. schrieb: Cours de philosophie, 1855—57: I. De la connaissance de Dieu, 1903[8], 2 Bde., II. Logique, 1868[5], 2 Bde., III. De la connaissance de l'âme, 1873[3], 2 Bde.; — Philosophie du Credo, (1861) 1902[4]; — Commentaire sur l'Evangile de Saint-Mathieu, 1863; — La Paix, méditations historiques et religieuses, 1862; — Les Sources, conseils pour la conduite de l'Esprit, 2 Bde., 1862; — Henri Perreyve, 1866; — La Morale et la loi de l'histoire, (1868) 1871[2], 2 Bde., — Mgr. l'évêque d'Orléans (Dupanloup) et Mgr. l'archevêque de Malines (Dechamps), 1870, deutsch 1870. — Nach seinem Tod erschienen: Souvenirs de ma jeunesse, (1872) 1902[6]; — Méditations inédites, 1898. —

Ueber G.: A. Perraud: Le père G., ses derniers jours, son testament spirituel, 1872; — A. Chauvin: Le père G. d'après des documents inédits, 1901; — At: G. sa philosophie, 1904. — Ueber G.s Stellung zum Cölibat vgl. die Schriften Houtins: Un prêtre marié: Charles Perraud, 1908; Autour d'un prêtre marié: Histoire d'une polémique, 1910; und die Gegenschrift: Charles Perraud: Perreyve et Gratry, par quelques témoins de leur vie, 1909. **Lachenmann.**

Grau, Rudolf (1835—1893), ev. Theologe, geb. in Heringen a. d. Werra, 1861 Privatdozent, 1865 a.o. Prof. in Marburg, 1866 o. Prof. in Königsberg, als Schüler J. C. K. v. ¶ Hofmanns und ¶ Vilmars ein bewußter Lutheraner, schriftstellerisch tätig hauptsächlich auf neutestamentlichem und apologetischem Gebiet.

Verfaßte u. a.: Semiten und Indogermanen; eine Apologie des Christentums vom Standpunkte der Völkerpsychologie, (1864) 1867²; — Entwicklungsgeschichte des nt.lichen Schrifttums, 1871; — Das Selbstbewußtsein Jesu, 1887. — In Gemeinschaft mit Robert Kübel u. a.: Bibelwerk f. die Gemeinde, 2 Bde., (1877) 1889²; — Luthers Katechismus, erklärt aus biblischer Theologie. Eine kurze Glaubenslehre, 1891. — Gab (mit Zöckler, von 1865 an) den „Beweis des Glaubens" heraus. — Ueber G.: RE³ VII, S. 66 ff. **Andrae.**

Graue, 1. Dietrich, ev. Theologe, geb. 1866 zu Kirchhuchting als Sohn von 2., Geistlicher seit 1893, zuerst in Thüringen, seit 1901 in Brandenburg a. H., seit 1910 an St. Marien in Berlin.

Vf. u. a.: Die Religion des Geistes, 1903; — Elias, dramatische Dichtung, 1908.

2. Georg, ev. Theologe, geb. 1836 zu Bremen, Geistlicher seit 1861, 1871 Superintendent in Jena, 1876—1902 Oberpfarrer in Chemnitz, lebt in Nordhausen.

Vf. u. a.: Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion, 1892; — Die Begrenztheit des religiösen Erkennens, 1902; — Selbstbewußtsein und Willensfreiheit, 1904; — Zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes, 1906; — Wegweiser zur persönlichen Glaubensgewißheit, 1909.

3. Paul, ev. Theologe, geb. 1862 zu Ringstedt als Sohn des vorigen, Geistlicher seit 1886, 1890 Pfarrer in Weimar, 1898 Pfarrer an der Lutherkirche, 1904 an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin, 1906 Hofprediger in Meiningen, Ende 1906 Oberhofprediger daselbst. Legte 1909 wegen Krankheit sein Amt nieder.

Vf. u a.: Deutsch-evangelisch, 1894; — Kurze Glaubens- und Sittenlehre für die ev. Gemeinde, 1902; — Unabhängiges Christentum, 1906². **M.**

Graue Brüder und Schwestern. G. Brüder ist 1. volkstümliche Bezeichnung der ersten ¶ Franziskaner in Deutschland; — 2. (= frati bigi) Name einer 1859 von P. Ludwig de Casoria († 1884) für Erziehung von Negerknaben und für Krankenpflege gegründeten, 1896 von Leo XIII bestätigten Franziskaner-¶ Tertiarier-Kongregation in Italien (Häuser in Neapel, Sorrent, Rom, Florenz, Assisi). — Die 1856 gegründete, 1861 von Fürstbischof Schwarzenberg bestätigte Kongregation der G.n Schwestern des dritten Ordens (¶ Tertiarierinnen) vom heil. Franziskus mit dem Mutterhaus Prag dient der Krankenpflege und hat neben 14 Filialen in Böhmen 12 Häuser in Glatz (3) und 9 anderen Orten des preußischen Anteils des Fürsterzbistums Prag; — denselben Namen führen die ¶ Elisabethinerinnen (1—2). — Graue Mönche = ¶ Vallombrosaner und ¶ Zisterzienser. **Joh. Werner.**

Grauert, Hermann, Geschichtsforscher, katholischer Konfession, geb. 1850 in Pritzwalk (Brandenburg), kam 1877 als Praktikant an das bayerische Reichsarchiv in München, wurde 1883 Privatdozent, 1885 ord. Prof. der Geschichte an der Universität München. G. ist Vorstand der Görresgesellschaft und der historischen Kommission der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Er gehört der Zentrumspartei an, hat sich aber schon veranlaßt gesehen, öffentlich gegen Parteibeschlüsse Stellung zu nehmen.

G. redigiert seit 1885, als Oberleiter, das Historische Jahrbuch der Görresgesellschaft, seit 1901 die bei Herder in Freiburg erscheinenden Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte; — 1891—1900 gab er mit K. Th. Heigel „Historische Abhandlungen" heraus, zumeist Münchener Doktordissertationen. **Kübel.**

Graul, Karl (1814—1864), ev. Theologe, geb. in Wörlitz (Dessau), erst Institutslehrer in Dessau, 1842—1860 Direktor der Dresdener, später Leipziger lutherischen Missionsanstalt, dann in Erlangen literarisch tätig.

Verfaßte außer vielen kleineren Missionsschriften: Bibliotheca tamulica, 1854—1856; — Die Stellung der evang.-luth. Mission in Leipzig zur ostindischen Kastenfrage, 1861; — Indische Sinnpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indischen vornehmlich tamulischen Geistes, 1864. — Ueber G.: RE³ VII, S. 70 ff. **Andrae.**

Gravamina (Beschwerden) der deutschen Nation werden in erster Linie die Beschwerdeschriften genannt, die von den Reichstagen der Reformationszeit gegen die Kurie gerichtet wurden. Ihnen gehen schon Schriftstücke ähnlicher Tendenz voraus. Zu den ältesten gehören die Reformvorschläge der deutschen Nation auf dem Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile: II, 2) und jenes inoffizielle Pamphlet aus dem Jahr 1451 (?), das durch seinen scharfen Ton hervorsticht und sich, wohl aus den Reihen des niederen Klerus stammend, vor allem gegen die finanzielle Aussaugung Deutschlands wendet. Die finanziellen Proteste (gegen das Pfründenwesen, die ¶ Annaten, den ¶ Peterspfennig, die Palliengelder (¶ Abgaben), den Handel mit den ¶ Exspektanzen und andere ¶ Abgaben) waren der Hauptinhalt auch aller folgenden G., doch gingen sie in Zukunft vor allem von der hohen Geistlichkeit aus und erstrebten häufig gleichzeitig Kirchen- und Reichsreform. Dies tat schon das erste offizielle Gravamen, der „Abschiedt zwischen Geistlichen Kurfürsten usw." (1452), und ebenfalls, aber detaillierter und gleichzeitig Abänderungsvorschläge machend, ein Gravamen von 1455. In den folgenden Jahren wird die Opposition gegen Kaiser und Kurie von dem Mainzer Erzbischof ¶ Diether v. Isenburg geführt, später energischer noch von Berthold von Mainz. Einmal stellt sich sogar Kaiser Maximilian an die Spitze der antikurialen Bewegung, doch hatten die auf seine Veranlassung von ¶ Wimpfeling 1510 zusammengestellten G. keinerlei praktischen Erfolg. — Das erste wirkliche Gravamen „der deutschen Nation" entstand erst nach Luthers Auftreten; es ist dasjenige des Ausschusses des Reichstages von 1518, der die Kirchenzehnten ablehnte. Die Klagen sind dieselben geblieben, neu und bedeutungsvoll ist aber die Berufung auf die Volksstimmung. Dies Gravamen hat Luther tief erregt; andererseits hat seine Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation" (1520) weitgehenden Einfluß auf die berühmten

„Hundert Gravamina" gehabt, die der Wormser Reichstag 1521 aufstellte, als von ihm ein scharfes Vorgehen gegen Luther verlangt wurde (¶ Deutschland: II, 2). Sie sind in Klagen und Forderungen scharf und energisch, berühren aber, abweichend von Luther, das Dogma nicht; vor allem betreffen sie wiederum die kirchliche Regierung und das Finanzwesen, klagen aber auch sehr heftig über soziale Mißstände und über das unsittliche Leben der Geistlichkeit. Sie blieben indes Entwurf und erzielten keinen Erfolg, trotzdem man auf dem Nürnberger Reichstag 1522/23 auf sie zurückgriff (¶ Deutschland: II, 2).

Th. Kolde: RE[3] VII, S. 74—76; — Bruno Gebhardt: Die G. der deutschen Nation gegen den röm. Hof, (1884) 1895[2]. **Elkan.**

Gravissimo officii, päpstliche Enzyklika vom 10. August 1906 mit Verbot der französischen Kultusvereine, ¶ Frankreich, 11.

Graz, Universität.

1. Der Protestantismus in Innerösterreich und die Stiftsschule; — 2. Gründung der Jesuitenuniversität; — 3. Deren Einrichtung, Ausgestaltung und Fortentwicklung.

1. Die Universität G., das innerösterreichische Ingolstadt, ist eine zielbewußte Schöpfung der Gegenreformation. Man weiß es heute zu wenig, daß jene Länder, die in der zweiten Hälfte des 16. Jhd.s unter dem Gesamtnamen Innerösterreich zusammengefaßt wurden (Steiermark, Kärnten und Krain), völlig protestantisch geworden waren (¶ Oesterreich-Ungarn: I). Der Adel und das Bürgertum hatte sich nahezu in seiner Gesamtheit der neuen Lehre zugewandt, und auch in der Bauernschaft fand sie Eingang. Die städtischen Aemter, die Landesverwaltung, ja selbst Hofstellen befanden sich in protestantischen Händen, und in den Landtagen verfügten die Katholiken höchstens noch über 5—6 gegen 40—50 protestantische Stimmen. — Wohl lenkte Karl II, der 1564 zur Regierung gekommen war, allmählich stark in die jesuitische Richtung ein, aber in ständiger Geldnot sah er sich gezwungen, den protestantischen Ständen in den beiden Pazifikationen von G. (1572) und Bruck (1578) solche Zugeständnisse zu machen, die fast einer Glaubensfreiheit gleich kamen. Nicht nur, daß jeder Adelige in seinem Hause einen Prädikanten halten durfte, sondern es wurden auch in G., Judenburg, Klagenfurt und Laibach protestantische Schulen und Kirchen errichtet, ein eigenes Kirchen- und Schulministerium eingesetzt und für die Bedürfnisse auf dem Lande in jedem der fünf Landeskreise ein Viertelprediger bestellt. In G. hatten die Stände schon bisher eine protestantische Stiftsschule; für die höheren Studien sandte der Adel und der bemittelte Bürgerstand seine Söhne nach Wittenberg und an andere Universitäten, und, allen Mandaten zum Trotz, schwoll der Zug „ins Reich" immer mächtiger an. Hatten die Stände für die kirchlichen Bedürfnisse durch David ¶ Chyträus eine 1578 angenommene Kirchenordnung ausarbeiten lassen, so wurden auch die Grundzüge einer Schulordnung von ihm entworfen und noch unter seiner Mitwirkung treffliche Lehrer gewonnen, wie Osius, Marbach und Homberger. Die Ausgestaltung ihrer Schule schien den protestantischen Ständen um so dringender geboten, als schon 1572 die Jesuiten, vom Landesfürsten gerufen, ihren Einzug in G. hielten und hier ihr Schulwesen, das in hohem Rufe stand, aufrichteten. Nach dem Lehrplan wurde die oberste Klasse der protestantischen Stiftsschule von den Ständen fortan als eine Art von Hochschule eingerichtet, deren Lehrer den Professorentitel führten. Hier wurde Rechtswissenschaft, Philosophie und Theologie gelehrt; nur die Medizin war nicht berücksichtigt. Theologie studierten die Stiftsstipendiaten, die sich für das Predigtamt vorbereiteten. Chyträus — selbst Geschichtsschreiber — legte Wert darauf, daß auch der Unterricht in der Geschichte nicht vernachlässigt werde. Rektor und, soweit die Räume reichten, auch Lehrer, hatten im Schulgebäude, dem „Stift", Wohnung, und so auch jene Edelknaben, die vom Lande ihrer Studien wegen in die Stadt geschickt wurden, und die Stipendiaten, für welche die Landschaft die Zahlung übernahm. Man suchte die besten Lehrkräfte zu gewinnen. Da gab es einen regen Briefwechsel zwischen der Landschaft und den protestantischen Universitäten des Reiches. Die Stiftsschule, für die eine reichhaltige Bibliothek gegründet wurde, erfreute sich hohen Ansehens und wurde selbst durch die Jesuitenschule nicht verdunkelt. Ihr bedeutendster Lehrer Johann ¶ Kepler gehört ihr seit 1594 an bis zur Aufhebung 1598 (vgl. 2).

2. Die Gegenreformation setzt in Innerösterreich mit den Münchner Konferenzen am 13. und 14. Oktober 1579 ein. Die Bedeutung der Jesuitenschule in G. steigt mit jedem Jahre, und schon 1584 wurden die Verhandlungen mit Rom eingeleitet, welche die Gründung einer Jesuitenuniversität bezweckten. Sie führten rasch zum Ziele. Schon am 1. Januar 1585 erschien die Stiftungsurkunde Karls II. Die Universität, heißt es dort, sei gegründet worden für das Wohl seiner durch die verschiedenen Lehrmeinungen und ketzerischen Irrtümer so kläglich verderbten Untertanen, damit die angestammte, rechtgläubige und katholische Religion rein, unversehrt und unverderbt erhalten bleibe. Ein Jahr später bestätigte Papst ¶ Sixtus V die neue Stiftung, nachdem die Vorlesungen bereits am 11. November 1585 begonnen hatten. Die Lehrgegenstände umfaßten Theologie, Philosophie und freie Künste. Medizin und Jurisprudenz blieben ausgeschlossen, da es sich nur um kirchliche Zwecke handelte und eine Beeinträchtigung der übrigen in den habsburgischen Landen bestehenden Universitäten vermieden werden sollte. Die Neugründung wurde dem Jesuitengeneral unterstellt; der Rektor des Jesuitenkollegiums ist gleichzeitig Rektor der Universität. Ihren Satzungen dienten die von ¶ Dillingen als Grundlage. Die Universität wurde reich dotiert und zahlreiche Mandate (Fontes rer. Austr. Bd. 50, S. 590; Bd. 58, S. 543, 547; Bd. 60, S. 392, 576, 756, 763 usw.) erlassen; das Wesentliche freilich war die in gewalttätiger Weise (1598) eingeleitete Aufhebung der protestantischen Stiftsschule und Vertreibung ihrer Professoren; auch Kepler nahm den Wanderstab in die Hand. Die Zahl der Studierenden an der Universität, die schon 1594 an 600 betragen hatte, stieg nun rasch. Von den neun Professuren waren zwei für Dogmatik, je eine für Exegese und Moral, drei für Philosophie und je eine für Ethik und Mathematik bestimmt. Bald konnte das Kollegium die Zahl der Studierenden nicht fassen und

wurde ein stattlicher Neubau aufgeführt, dessen Schulräume im November 1608 eingeweiht wurden.

3. Die neue Ordensschule, ein neues Feldlager der katholischen Kirche, hatte keine Gliederung nach Nationen, man unterschied externe immatrikulierte Lateinschüler und Fakultätsstudenten und interne dem Jesuitenorden angehörige Studierende, letztere die Pflanzschule des Ordens und seiner künftigen Lehrkräfte, der Repetentes, Magistri und Professores. Mit der Universität eng verbunden war das Ferdinandeum, das aus einer 1571 entstandenen Stiftung zur Heranbildung von Geistlichen erwachsen ist, und das von Erzherzog Karl begründete und mit den Gütern der Karthausen von Seitz und Geyrach ausgestattete Konvikt. Die Universität als solche besaß volle Autonomie; die Urkunde Maximilians III von 1594 wies ihr die Bestallung des akademischen Richters zu, der mit dem Senate über die Rechtshändel und Straffälle sämtlicher „akademischer Personen" entschied. Ihr Besitz wuchs rasch an, und 1632 erhielt sie überdies noch das Recht der „Mit-Landstandschaft" verbrieft. Kollegium und Universität überwachen auch das schwach entwickelte Volksschulwesen, die sog. teutschen Schulen der inneren Stadt und Umgebung, den Buchdruck und den Buchhandel. Die Blütezeit der Universität liegt in der Mitte des 17. Jdh.s; die Zahl der Studierenden steigt aber nicht auf 1600; der Stand der Lehrkräfte ist nahezu derselbe wie anfangs und nur selten eine von hohem wissenschaftlichem Rufe. Die literarische Betätigung der Jesuiten ist eine große, wenn auch eine „gemischtwertige". — Als die Zeit der Kämpfe vorüber war, das Monopol der Schule fest begründet schien, erstarrte mit dem Orden auch seine Schule und geriet mit der Staatsraison in Widerspruch, die das jesuitische Unterrichtssystem allmählich einer scharfen Kritik unterzog. Es kam zu Konflikten zwischen der Universitätsleitung und der Staatsbehörde, namentlich als es sich (1718—1724) um die Vervollständigung der Universität und die damit verbundene Revision des Vermögensstandes der G.er Jesuiten handelte. Schritt für Schritt verlieren diese an Boden: die Ueberwachung des Schulwesens geht an die vom Staat bestellten Studienkommissionen über; der Einsetzung von Studiendirektoren folgt die Verfügung von Wahlen der akademischen Würdenträger; schließlich wird das Universitätsrektorat von dem des Jesuitenkollegiums getrennt (1763), neue Lehrkanzeln mit Nichtjesuiten besetzt und 1773 am 6. November die Aufhebung des Jesuitenkollegiums verfügt. Die Universität wird eine Staatsanstalt und nimmt das bisher private Rechtsstudium in sich auf. Da es nach dem Ideengange ¶ Josephs II in Oesterreich nur zwei vollständige Universitäten geben sollte, die anderen die Rolle von Fachschulen zu übernehmen hatten, wurde die Universität G. 1782 in ein Lyzeum umgewandelt, und erst nach 45 Jahren wieder zu dem Range einer Universität erhoben; freilich gab es da (und bis 1848) noch keine Lehr- und Lernfreiheit, keine Konkurrenz der Lehrkräfte, keine gesicherte Autonomie, ja nicht einmal Vollständigkeit, denn noch fehlte die medizinische Fakultät; ja einmal schien noch die Gefahr gänzlicher Auflassung und Umwandlung in eine Rechtsakademie vorhanden zu sein. Erst die kaiserliche Entschließung vom 13. Januar 1863 sicherte ihr nicht bloß den Bestand für die Zukunft, sondern fügte ihr auch noch die medizinische Fakultät hinzu. Den kirchlichen Zwecken, für die sie einstens gegründet war, längst entwachsen, ist sie heute eine der blühendsten Stätten für freie Forschung und Lehre in Oesterreich und besitzt seit 1895 ein neues glänzendes Heim und reichlich dotierte Institute.

Urkundliches Material in Johann Loserth: Sammlung von Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation (unter Karl II u. Ferdinand II) in Bd. 50, 58 u. 60 der Fontes rerum Austriacarum, 2. Abt. (dort auch historische Einleitungen). — Darstellung bei Richard Peinlich: Zur Geschichte des Gymnasiums zu G. (Programm) 1864, 1869, 1870—1872; — Franz von Krones: Zur Geschichte des Schulwesens der Steiermark im Mittelalter und der Reformationszeit (Mitteilungen des historischen Vereins f. Steiermark, H. 34), 1886; — Ders.: Geschichte der Karl-Franzens-Universität in G., 1886; — Ders.: Die Grazer Universität im Wechsel dreier Jahrhunderte, 1886 (fehlt im Buchhandel); — Festschrift zur Feier der Schlußsteinlegung des neuen Hauptgebäudes der Grazer Univ., 1895; — J. Loserth: Die Reformation und Gegenreformation in den inneröstereichischen Ländern, 1898; — Ders.: Die Beziehungen der steiermärkischen Landschaft zu den Universitäten Wittenberg, Rostock, Heidelberg, Tübingen, Straßburg, 1898; — Ders.: Die steierm. Religionspazifikation (Veröffentlichungen der historischen Landeskommission für Steiermark, H. 1), 1896; — Bernhard Duhr: Gesch. der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 1907. **Loserth.**

Grazie in der Religion. „Wie kommts, daß Einer mehr wert sein kann, als er selber aus sich zu machen weiß? — Vom Mangel an G., sagte die Griechin. In andern Ländern habe ich das Umgekehrte wahrgenommen; aber hier sind die Menschen zu träge, mit jedem Schritt, mit jeder Handbewegung, mit jedem Wort auszusprechen: Das bin ich! Sie denkens lieber und meinen, es müßte dann die ganze Welt auf ihrer Stirn lesen, was dahinter webt und strebt". — So drückt Scheffel im Ekkehard das Wesen der G. aus: der natürliche, ungesuchte Ausdruck bewegter Innerlichkeit, das leichte, anmutige Schaffen von Symbolen des Innenlebens. Sollte das unserem deutschen Protestantismus nicht allzu sehr fehlen? Er ist gar herb, der Sinnlichkeit abgewandt, in sich gekehrt, auf reelle sittliche Werte, auf Früchte gerichtet. Sein großer Prophet ist der schwerfällige, schwerlebende Kant, der nur das schätzte, was ein wahrhaft guter Wille dem widerstrebenden Naturkind abgerungen. Sollte nicht in der Erziehung des deutschen Protestantismus der Würde Kants Schillers Anmut vermählt werden? — Haben die Italiener denn nur Unrecht in ihrer Darstellung des Meisters als des schönsten der Menschenkinder — „Schönster Herr Jesu"! —, der mit anmutiger Bewegung und schönen Linien seine innere Hoheit zur Empfindung bringt? Es ist ein Segen, daß uns die Geschichte von der Salbung in Bethanien aufgehoben ist, wo das Weib den schlanken Hals ihres Gefäßes, dem die Salbe sonst nur tropfenweise entquellen konnte, zerbrach und ohne Sparen den ganzen vollen Strom des prächtig duftenden Oels aus Indien über sein Haupt ergoß, wahrlich „eine Tat ohne Worte und doch lauter redend als jedes Wort, eine echtweibliche Tat in der Sinnigkeit äußeren Opferdienstes", der Erguß eines tiefen

und wahren Gefühls, voll G. in der den Meister beglückenden Symbolik, die er sofort erfaßte und vertiefte. „Zu was diese Verschwendung, verduftend in einem Augenblick?", rufen die herben Moralisten und alles in Zweck und Tat umsetzenden Armenpfleger; Jesus aber preist ihr „schönes" Werk, dem er durch seine tiefste Deutung Unvergeßlichkeit sicherte: „Arme habt ihr allezeit bei euch; mich aber habt ihr nicht allezeit". Er schätzt den schönen Ausdruck bewegter Innerlichkeit als Selbstzweck. — Sollte es den Katholiken und Südländern überlassen bleiben, die Sinnlichkeit in den Dienst der Religion zu stellen? Ist nicht das ganze Weihnachtsfest mit seinem unerschöpflichen Füllhorn sinnvollster Symbolik ein Fest von „des großen Gottes Freundlichkeit", deren Ende notwendig in der Leiblichkeit ist? Ist nur die Mühsal des geistlichen Kampfes — „gehts der Natur entgegen, so gehts, wie Gott es will" — das Siegel des Christenstandes, nicht auch die Leichtigkeit einer zweiten Natur, die ohne Besinnung und Absicht in allem Wesen, sonderlich im Umgang das innere Glück des Gotteskindes zu lesen gibt? Gewiß ist nichts wohltuender und gewinnender für das Christentum als eine solche anmutige Verkörperung der frohbewegten Innerlichkeit — man denke an die Mutter von Maria Sicks „Jungfrau Else"! — In unseren Kirchenliedern fehlt die G. nicht ganz. Obenan steht da das anonyme Lied: „Der Herr, der einst auf Erden war": wie leicht und anmutig schildert es die Erscheinung dessen, der umherzog von Haus zu Haus —: „Und eine Kraft ging von ihm aus, die heilte jung und alt. Wer elend war, blieb vor ihm stehn und klagte ihm sein Leid; ein Wort, ein Blick, dann wars geschehn, aus Leid ward Herzensfreud". Und dann Spittas „Am Ende ists doch gar nicht schwer, ein sel'ger Mensch zu sein; man gibt sich ganz dem Herren her und hängt an ihm allein". Da ist die ganze G. des leichten, natürlichen Ausdrucks eines beseligten Inneren in den Worten: „Man wirkt in stiller Tätigkeit und handelt ungesucht, gleichwie ein Baum zu seiner Zeit von selbst bringt Blüt' und Frucht". — Dem Schweren, Mühsamen, stets Kämpfenden, darum so wenig Siegreichen und Mitreißenden deutsch-protestantischer Art sollte viel beigemischt werden von dieser heiligen G., welche das Transparent ist der Freude, die des Evangeliums Erstgeläute und überzeugendste Sprache ist.

K. Th. Keim: Geschichte Jesu von Nazara III, 1872, S. 220 ff; — Schillers Aufsatz: „Ueber Anmut und Würde", 1793. **Baumgarten.**

Greathead, Robert = ¶ Grosseteste.

Green, 1. Thomas Hill (1836—82), englischer Philosoph, Professor der Moral-Philosophie in Oxford. Seine Philosophie beruht auf kantischer Grundlage.

Prolegomena to Ethics sind die nach seinem Tode herausgegebenen Oxforder Vorlesungen. Die 2 bändige Neuausgabe von Humes Treatise on Human Nature, 1874, begleitete er mit sehr sorgfältigen Untersuchungen. **Wollschläger.**

2. William Henry (1825—1900), amerikanischer ev. Theologe, geboren zu Groveville in New-Jersey, 1849 Pastor an der Central-Presbyterian-Kirche in Philadelphia, seit 1851 Professor der orientalischen und alttestamentlichen Literatur am theolog. Seminar zu Princeton, New-Jersey, u. a. Präsident der American OT. Revision Company of the Anglo American Bible-Revision Committee. G. ist ein Vertreter der extremen Orthodoxie und verteidigt in seinen Schriften die Positionen des alten Inspirationsglaubens, sowie die sonst in der Wissenschaft aufgegebenen traditionellen Ansichten über die Entstehung einzelner Bücher. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e.

Von seinen Schriften sind ins Deutsche übertragen: Die Feste der Hebräer (The Hebrew Feasts, 1885) in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen über den Pentateuch, 1894; — Die höhere Kritik des Pentateuchs, 1897 (The Higher Criticism of the Pentateuch, 1895); — Die Einheit der Genesis, 1903 (The Unity of the Book of Gen., 1895); — Allgemeine Einleitung in das AT, I. Der Kanon, 1906 (General Introduction to the O. T. I, 1898 II, 1899). — Er schrieb auch Werke zur hebräischen Grammatik. **Bertholet.**

Greenwood, John, ¶ Kongregationalisten.

Grégoire, Henri (1750—1831), konstitutioneller Bischof von Blois. Geb. in Veho bei Luneville, wurde G. bei den Jesuiten in Nancy erzogen. Als Pfarrer in Embermesnil (Departement Meurthe-et-Moselle) zog er die Aufmerksamkeit auf sich durch seine Schrift Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs, 1789 (auch englisch), in der er die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden forderte. Im gleichen Jahr von seinen Kollegen im Bezirk Nancy in die Ständeversammlung gewählt, bewirkte er das Zusammengehen des niederen Klerus mit dem dritten Stand, der dadurch die Majorität gewann und sich als Nationalversammlung konstituierte und G. zum Sekretär, später zum Präsidenten wählte. Als Politiker den Jakobinern nahestehend, stimmte er für die Abschaffung aller Privilegien, auch des Königtums, für die Emanzipation der Negersklaven, für die religiöse und bürgerliche Gleichstellung der Protestanten und Juden. Als Priester schreckte G. vor keiner Konsequenz seines jansenistisch-gallikanischen Standpunktes zurück. Die Zivilkonstitution des Klerus beschwor er am 27. Dezember 1790 als der erste: etwa die Hälfte der Geistlichkeit folgte seinem Beispiel. In Mans und Blois gleichzeitig zum Bischof gewählt (1791), nahm er die Wahl in Blois an, blieb aber in Paris bis zur Auflösung der konstituierenden Versammlung (September 1791). Der Verurteilung Ludwigs XVI stimmte er zu, gegen seine Hinrichtung protestierte er als prinzipieller Gegner der Todesstrafe. Als nach dem Sturz der Girondisten (31. Mai 1793) die Bergpartei im Nationalkonvent ans Ruder kam, widersetzte er sich vergeblich der Abschaffung des christlichen Gottesdienstes. Die Zumutung, wie Bischof ¶ Gobel von Paris den christlichen Glauben abzuschwören, wies er entrüstet zurück, obwohl er die Guillotine damit riskierte. Seinem unerschrockenen Eintreten für die Freiheit der religiösen Ueberzeugung ist es zu verdanken, daß am 21. Februar 1795 die Freiheit des Gottesdienstes wieder zugestanden wurde. Während des Nationalkonventes stand G. auf der Höhe seines politischen Einflusses. Im Comité d'instruction publique war er erfolgreich tätig für die Förderung der Volkserziehung, des Bibliothekwesens, öffentlicher Bildungsinstitute: er gehört zu den Gründern des Institut français, des Längenbureaus, des Conservatoire des arts et metiers in Paris. Unter der Direktorialregierung nahm sein Einfluß rasch ab. Im legis-

lativen Körper und im Senat wehrte er sich vergebens gegen das Zustandekommen des Konkordats: am 8. Oktober 1801 nahm er seine Entlassung als Bischof von Blois. Seine Pläne einer romfreien Nationalkirche, wie er sie auf den Nationalkonzilen von 1797 und 1801 verfocht, waren damit vereitelt. Als Mitglied des Senats hielt sich G. zur Opposition, trotzdem erhob ihn Napoleon in den Grafenstand. Als ihn aber das Departement Isère 1819 in die Kammer wählte, wurde er auf Betreiben des Ministers als unwürdig nicht bestätigt. Seine letzten Jahre verbrachte er in Paris und Auteuil mit literarischen Arbeiten. Sein Projekt einer Union der römischen und griechischen Kirche fand auf keiner Seite Anklang. Trotz seiner Mißerfolge bekannte sich G. bis zum Tode zu seiner politischen und kirchlichen Vergangenheit. Das Ansinnen eines Widerrufs seines Konstitutionseides von 1790 als Bedingung für den Empfang der Sterbesakramente wies er charaktervoll zurück. — ¶ Französische Revolution.

G. schrieb: Ruines de Port-Royal en 1801, (1801) 1809²; — De la litérature des nègres, 1808 (auch deutsch und englisch); — Histoire des sectes religieuses depuis le commencement de ce siècle, (2 Bde., 1810) 6 Bde., 1845; — De la traite et de l'esclavage des noirs et des blancs, 1815; — De l'influence du Christianisme sur la condition des femmes, 1821; — Histoire des confesseurs des empereurs, des rois et d'autres princes, 1824; — Histoire du mariage des prêtres en France, 1826. — Vgl. RE³ VII, S. 76 ff; — H. Carnot: Mémoires de G., 2 Bde., 1839; — A. Débidour: L'abbé G., 1881; — P. Böhringer: G., ein Lebensbild aus der französischen Revolution, 1878; — W. Gibson: L'Eglise libre dans l'Etat libre. Deux Ideals: Lamennais et Grégoire, 1907. **Lachenmann.**

Gregor ¶ Gregorius.

Gregoriana, Name der Dekretalensammlung ¶ Gregors IX (1234), ¶ Kirchenrecht.

Gregorianer, Name der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Gregorianische Altäre stellen eine besondere Art ¶ privilegierter Altäre dar. Letztere sind ja zumeist dazu bestimmt, den armen Seelen im Fegefeuer einen vollkommenen Ablaß zuzuwenden. Das gilt in erhöhtem Grade von den G.n A.n, deren mit besonderen Vorrechten ausgestattetes Urbild in der Kirche des hl. ¶ Gregorius d. Großen auf dem Monte Celio in Rom steht. Der Heilige gilt als besonderer Schutzherr der Armen Seelen. Wird auf den anderen privilegierten Altären Gott ebenfalls ein vollkommener Ablaß für die Seele des betr. Verstorbenen angeboten, so bleibt doch immer die Frage, ob Gott den angebotenen Lösepreis aus dem Schatz der Kirche annimmt. An den gregorianischen Altären hat man die höchste Wahrscheinlichkeit, daß dies geschieht. Denn die Kirche hat diese Altäre in ausgezeichnetem Grade dafür bestimmt, und man darf weiter der Fürbitte des hl. Gregor versichert sein. Diese Hoffnung gründet sich vor allem auf die Entstehungsgeschichte der ¶ Gregorianischen Messen. Der Glaube an die besondere Wirksamkeit der G.n A. für die armen Seelen ist unter Leo XIII kirchlich approbiert worden. — ¶ Bußwesen: III, 5.

Franz Beringer: Die Abläße, ihr Wesen und Gebrauch, 1906¹³. **W. E. Schmidt.**

Gregorianische Kirche ¶ Armenien; genannt nach ¶ Gregorius Illuminator.

Gregorianische Messe. Gregor der Große ließ für einen verstorbenen Mitbruder Justus an dreißig auf einander folgenden Tagen Messe lesen. Nach der dreißigsten Messe erschien der Verstorbene seinem leiblichen Bruder, einem Arzt, der nichts von den 30 Messen wußte, und meldete ihm seine Befreiung aus dem ¶ Fegfeuer. Der Zusammenhang war schnell ermittelt. — Gregor der Große wurde der Schutzheilige der Armen Seelen, die 30 Seelenmessen für einen Verstorbenen bürgerten sich ein. Sie brauchen nicht an einem Altar und von einem Priester, müssen aber an 30 auf einander folgenden Tagen gelesen werden. Es bedarf dazu auch keines ¶ gregorianischen oder ¶ privilegierten Altars, die 30 Messen allein haben schon die Kraft, auf die die Gläubigen mit hoher Wahrscheinlichkeit trauen können. Früher wurden auch für Lebende 30 gregorianische Messen gelesen, und man glaubte, sie dadurch vor Fegfeuer und Hölle zu bewahren. Vielfach werden für Verstorbene 6 Messen an 6 aufeinander folgenden Tagen gelesen. Auch diese heißen vielfach G. M.n. An diese 6 Messen knüpft sich, wie überhaupt an die G.n M.n viel Volksaberglaube, der auch durch Traktate genährt wird. — ¶ Bußwesen: III, 5.

Franz Beringer: Die Abläße, ihr Wesen und Gebrauch, 1906¹³; — KL² Gregor. Messen. **W. E. Schmidt.**

Gregorianischer Choral.

1. Geschichte; — 2. Theorie; — 3. Rhythmus; — 4. Tonschrift.

1. Man versteht unter Gregorianischem Gesang die Regelung und Kodifizierung des die liturgischen Funktionen begleitenden kirchlichen Gesangs, welche nach mannigfachen früheren Versuchen zur Ordnung der kirchlichen Liturgie und insbesondere ihres Gesanges (¶ Liturgie: II, A. Kathol.) unter Papst ¶ Gregorius dem Großen zustande gebracht und für die ganze künftige Zeit als Norm eingeführt worden ist. Zwar hatten die liturgischen Funktionen schon vor Gregor verschiedene Organisationen erfahren, von denen die gelasianische (von ¶ Gelasius I 492—496) für uns um so wichtiger erscheint, als sie neben dem Sacramentarium Gregorianum in Deutschland sich bis in die Zeit Karls des Großen im Gebrauch erhielt. Ferner erscheint als sein wichtigster Vorläufer die liturgische Ordnung, wie sie Ambrosius († 397) für die Diözese Mailand einführte und wie sie an dieser Kathedrale sich noch nach der Einführung des greg. Gesangs im Gebrauch erhielt (¶ Ambrosianischer Gesang). Jedenfalls aber handelte es sich beim Cantus Gregorianus nicht um eine Neuschöpfung, sondern um eine Ordnung und Regelung. Wie überall in der Entwicklung der Kirchenmusik ging auch hier die Regelung der Liturgie (hier ausgehend von der feierlichen Papstmesse) Hand in Hand mit der Ordnung des zu dieser gehörigen Gesangs. Daher finden wir vom 7. Jhd. an die beiden maßgebenden und auf einander angewiesenen Kodizes: das Sacramentarium Greg. und das Antiphonarium Greg. (das Nähere ¶ Liturgie: II, A. Kath.). „Die materielle Arbeit der gesanglichen Kodifizierung liegt auf den Schultern der Sänger der schon längst in Rom bestehenden aber durch Gregor zu intensiverer Arbeit angespornten schola cantorum" (Weinmann). Eine aktive Beteiligung des Papstes an der Neuordnung der Dinge ist manchen legendären Ueberlieferungen gegen-

über von der Hand zu weisen. Auch innerhalb der schola cantorum konnte es sich lediglich um eine Befestigung der aus der seitherigen Praxis üblichen und auf die Praxis zugeschnittenen Lehrsätze in einer für die Verbreitung günstigen autoritativen Form handeln. Der greg. Gesang ging dann auch (mit dem Mittelpunkt der römischen schola cantorum als sozusagen seminaristischer Mutteranstalt) auf den Spuren der Ausbreitung des Christentums unaufhaltsam und als wichtigstes Propagandamittel für die Gewinnung der Herzen und Seelen seinen Weg. In Italien widerstand ihm nur die Kirche von Mailand mit ihrer eigenen Liturgie. In Spanien fand die greg. Liturgie und der greg. Gesang erst im 11. Jhd. Aufnahme, während einigen Kirchen die spezifisch spanische (mozarabische) Liturgie und ihr Gesang belassen wurde. (Diese Liturgie hatte ihren Namen von den unter den Sarazenen lebenden, „Mozaraber" genannten Christen). England und Irland wurden schon unter Gregorius I selbst, dank der frühen Katholisierung des Landes, der greg. Reformen teilhaftig. In Frankreich und Alemannien waren es die Pipine und namentlich Karl der Große, die der neuen Ordnung an Stelle der alten gallikanischen energisch Eingang verschafften. Die Anpassung der für die hochfeierlichen Funktionen der Papstmesse gedachten liturgischen Einrichtungen an die naturgemäß einfacheren Verhältnisse des Nordens war namentlich das Verdienst der Sängerschule in Metz; und zwar ist es hier Amalar von Metz, an den sich die Bearbeitung des Offiziums durch Verbindung von römischen und fränkischen Bestandteilen als eine für das ganze Mittelalter den Norden beherrschende Institution knüpft. Kathedralen und Klosterkirchen wetteiferten nun in der Pflege des gregorianischen Gesangs. Seine Ueberlieferung ist im ganzen Mittelalter eine erstaunlich treue. An dem Wesen der Sache wurde trotz einzelner Modifikationen in der äußeren Form (wie bei den liturgischen Reformen der Zisterzienser und Dominikaner im 12. und 13. Jhd.) so viel wie nichts geändert. Erst aus der Entwicklung der mehrstimmigen Musik und der humanistischen Bewegung, die die Musiker des 16. Jhd.s namentlich in Italien ergriff, entstand dem einstimmigen greg. Gesang eine ernste Gefahr, aber auch dies nur in der Praxis, nicht in der Wertschätzung der autoritativen Oberhoheit des kirchlich festgesetzten Gesangs. Es war eigentlich mehr eine Vernachlässigung der Praxis. Dagegen richteten sich die Angriffe des Humanisten (in falscher Ueberschätzung der Antike und ihrer Bedeutung für den monodischen Gesang der Kirche) ziemlich direkt gegen den Tenor des greg. Gesangs, bei dem die Ausdehnung gewisser liturgischer Lieder, die Textunterlage und manche technische Einzelheit der Kritik und Polemik ausgesetzt war. Die kirchlichen Behörden wahrten gegenüber all diesen Angriffen und Eingriffen eine bemerkenswerte Anhänglichkeit an die Tradition, bis endlich die Reformgedanken selbst an das Zentrum vorzudringen wußten. Das Graduale Medicaeum, das 1614—15 von Suriano und Anerio bearbeitet wurde, konnte zwar das Grundgebäude nicht zu Fall bringen, hat aber doch den von allen Seiten eindringenden Reformbestrebungen bis ins 19. Jhd. hinein Tür und Tor geöffnet, wobei freilich die positiven Reformvorschläge der negativen Beurteilung des Alten durchaus nicht das Gleichgewicht hielten. Neue Gefahren entstanden durch das Emporwachsen der weltlichen Instrumentalmusik einerseits, durch das Eindringen des deutschen Kirchenlieds andererseits, während in Frankreich gallikanische und jansenistische Bestrebungen an den kirchlichen Normen rüttelten. Ueberall zeigen sich dezentralisierende An- und Absichten, die naturgemäß einen erheblichen und bedauerlichen Verfall der Praxis mit sich brachten, so sehr man an sich die kirchliche Tradition hochzuhalten versuchte. In der Mitte des 19. Jhd.s kam man endlich zur Erkenntnis der Notwendigkeit einer Restauration des greg. Gesangs, die sich an das Aufblühen der Choralforschung deutscher wie namentlich französischer Gelehrter knüpft. In Frankreich waren es die Mönche von Solesmes, die unter Führung des Abts Guéranger in tatkräftigster Weise der neuen Aufgabe sich annahmen. In Deutschland sah man sich zunächst noch durch ein 30jähriges Druckprivilegium, das 1868 von der römischen Ritenkongregation für den Neudruck des Graduale Medicaeum erteilt worden war, in der Aktion behindert, nicht ohne daß gelehrte Freunde der Choralwissenschaft alles vorbereiteten, um nach Ablauf der Frist mit voller Kraft der neu zu leistenden Arbeit sich widmen zu können. Mit dem Jahr 1898 wurde der Weg frei. Bereits Leo XIII verwies das Kloster von Solesmes in seinem Breve v. 17. 5. 1901 auf die neu zu betretende Bahn der Wiederherstellung des alten Gesangs; und Pius X dekretierte endlich in seinem Motu proprio vom 22. 11. 1903 und dem Erlaß der Ritenkongregation vom 8. 1. 04 die Wiedereinführung des traditionellen greg. Gesangs für die ganze Kirche. Die feierliche Instauration des altehrwürdigen Gesangs erfolgte in der feierlichen Papstmesse vom 11. 4. 04. Die erste Frucht der literarischen Festlegung der neu wiedergewonnenen Praxis ist das Ordinarium Missae von 1905. Das planmäßig begonnene Reformwerk wird zweifellos weiter verfolgt werden.

2. In der Theorie des greg. Gesangs konnte es sich bei der Redaktionsarbeit, als welche die greg. Kodifikation zu gelten hat, lediglich um eine Festlegung des Bestehenden handeln, vor allem des alten Systems der acht sog. ¶ Kirchentöne: der vier authentischen, die ihre Tonleiter vom Grundton aufwärts führen, und der vier plagalen, die den Grundton in der Mitte der Tonleiter haben und sie mit der Unterquarte anfangen. Diese mit orientalischen Elementen durchsetzte Theorie ist, wie schließlich jede Kunsttheorie, eine stufenweise entwickelte Abstraktion aus einer mehr oder weniger fluktuierenden Praxis. Aber neben dieser Systemtheorie gingen melodische Formen einher, die sich dieser tonalen Verwirrung entzogen: das liturgische Rezitativ und die einfache Chorpsalmodie, die auf hebräische Vorbilder zurückgehen. Mit der autoritativen Ordnung der abendländischen Kirchenmusik wurden allerdings auch diese Rezitationsformen mehr und mehr in die tonale Rangordnung des Octoechos (der acht Kirchentöne) äußerlich eingeordnet.

3. Hinsichtlich des Rhythmus des greg. Ch.s lichtete sich erst allmählich die Unklarheit der bestehenden Anschauungen. „So lang Morgen- und Abendland in inniger, kirchlicher und

künstlerischer Gemeinschaft standen, wird der lateinische Kirchengesang der Hauptsache nach die seinem Ursprung entsprechende Rhythmik bewahrt haben. Diese aber wird aus den Trümmern der altklassischen griechischen Rhythmik wie aus spezifisch orientalischen zumal hebraisierenden Elementen sich zusammengesetzt haben. Jene mochten die musikalisch ausgeführten Elemente des Kirchengesangs beherrschen, diese die mehr rezitatorischen Stücke, die einfache Psalmodie und die liturgischen Lesungen; eine mit konventionellen rhythmischen Maßen operierende und nur auf dem Sprechgesang aufgebaute Praxis liefen nebeneinander" (Weinmann). Ohne daß im entferntesten an irgendwie kunstgemäß geregelte metrische Kombinationen zu denken sein wird, beruht die Praxis, soweit sie metrisch geregelte Verhältnisse berührt, auf dem Dualismus zwischen Länge und Kürze, von der diese die Hälfte des Wertes jener ausmachte (Longa und Brevis). Die Verwendung dieser Grundelemente war eine rein empirische ohne bestimmtes System. Der so geregelte Gesang hieß cantus doctus oder accuratus und galt als „gelehrt", wie schon der Name sagte, gegenüber dem viel einfacheren, populäreren freirhythmischen cantus planus, der sich namentlich bei rein syllabischen Texten mehr im Sprechgesang bewegt (die Bezeichnung cantus planus ist seit dem 12. Jhd. üblich). Dieser letztere aber bildete „die traditionelle allgemein angenommene Art, den liturgischen Gesang zu singen, während die frühere metrische Art in die musica mensurata überging" (Weinmann).

4. Die Tonschrift des liturgischen Gesangs stammt gleichfalls aus dem Orient. Sie bestand ursprünglich in der sogen. Neumen (neûma, Wink im Zusammenhang mit den Handbewegungen des Gesangsleiters, daher auch die Spezialbezeichnung: cheironomische N.). Diese in Strichen, Punkten, Häkchen usw. bestehenden Zeichen wurden über den Text geschrieben und haben teils für die Tonhöhe, teils für die Tonverzierung Bedeutung. Ihre Praxis wurde durch die Erfindung der Notenlinie, eine der folgenreichsten und wichtigsten der gesamten Musiklehre, mit einem Schlag unendlich gefördert. Von ihr bis zur Ausbildung des Liniensystems (Guido von Arezzo, 11. Jhd.) von 4 Linien (mehr verwendete der greg. Ch. auch später nicht) war nur ein Schritt, wenn auch ein nicht minder bedeutender. An Stelle der unbestimmten Zeichen trat die in ihre feste tonale Stellung unverrückbar eingesetzte „Note", die sich im 12. Jhd. in Frankreich als nota quadrata entwickelte. Die Ornamentzeichen waren schon im 11. Jhd. teils verschwunden, teils in die festen Formen der anderen Zeichen übergegangen. In den deutschen Ländern hielt sich daneben die gotische Form der Note, die von ihren dicken und unförmigen Zeichen auch „Hufnagelschrift" genannt wurde. In den neueren Bestrebungen verschwand diese Form aber zugunsten der einheitlich verwendeten quadrierten Choralnote, wie sie heute in der ganzen römischen Liturgie herrscht.

K. Weinmann: Geschichte der Kirchenmusik, 1906; — P. Wagner: Einführung in die greg. Melodien, 1901—05; — F. H. Haberl: Magister choralis, 1864 [13]; — R. Schlecht: Geschichte der Kirchenmusik, 1871; — Dom J. Pothier: Les mélodies grégoriennes, 1880; — R. Molitor: Die nachtrident. Choralreform, 1901—2. **W. Weber.**

Gregorius, 1. Name vieler Päpste. Zu I—XVI: RE[3] VII, S. 78—133.

I, der Große (590—604). Geboren etwa 540 als Angehöriger einer senatorischen Familie (der Anicier?) und um 571 Präfekt von Rom, war G. in das von ihm gegründete (Benediktiner-?) Kloster auf dem Palatin eingetreten; unter Benedikt I einer der sieben Diakone der römischen Kirche, unter Pelagius II päpstlicher Apokrisiar (¶ Beamte: I, 2) in Konstantinopel, dann Abt jenes Klosters. — Die umsichtige Bewirtschaftung der päpstlichen Besitzungen (patrimonia) innerhalb und außerhalb Italiens setzte G. als Papst in den Stand, durch Spenden den Notstand des Volkes zu lindern, kirchliche Anstalten und Unternehmungen zu fördern, durch Geldzahlungen die Verteidigung Roms gegen die Angriffe der ¶ Langobarden zu bewerkstelligen. Bemüht, das Papsttum zu einer selbständigen Macht zu erheben, beobachtete er in den Kämpfen zwischen Langobarden und Byzantinern Neutralität und wahrte zugleich seine Stellung gegenüber dem Patriarchen von Byzanz, dessen Selbstbezeichnung als eines allgemeinen Bischofs er die des Papstes als eines servus servorum Dei entgegensetzte (¶ Bonifatius III). Der Mehrung des päpstlichen Einflusses dienten das Eingreifen in die kirchliche Organisation von Afrika, der Uebertritt des Westgotenkönigs Rekared I (¶ Goten, 1) zum athanasianischen Glauben, die im Auftrage G.s durch ¶ Augustin betriebene Bekehrung der Angelsachsen (¶ England: I, 1), die Anstrengungen, mit Hilfe der Langobardenkönigin Theodelinde im Langobardenreiche einem katholischen Königtum die Wege zu bereiten. G. verstand es auch, die Beziehungen zur fränkischen Königsfamilie und zur fränkischen Kirche neu zu beleben, konnte aber an die Bischöfe Galliens nur Mahnungen richten: die Jurisdiktionsgewalt über sie fehlte ihm. Dogmatisch und kultisch suchte G. das Christentum zu fördern durch Ausstattung der Abendmahlsfeiern, der Gottesdienste und kirchlichen Feste, durch Einführung und lehrhafte Begründung der Seelenmessen (¶ Fegfeuer), durch Hebung des Kirchengesangs (¶ Abendländische Kirche, 3, ¶ Messe: I, ¶ Kirchenlied, 1, ¶ Gregorianischer Choral). — Seine Schriften — darunter außer dem in seiner Echtheit umstrittenen Sacramentarium Gregorianum, Homiliae (22 über Hesekiel, 40 über die Evangelien), die historische, typische und vornehmlich moralische Expositio in librum Job seu Moralium libri 35, die Anleitung zur Führung des geistlichen Amtes (Liber regulae pastoralis) u. a. — stehen im Bannkreis der Anschauungen ¶ Augustins, haben aber ihrem Verfasser einen Platz unter den ¶ Doctores ecclesiae gesichert. Seine Briefe, 848 an Zahl, sind das Denkmal eines Lebens, das die Einheit des Reiches Christi mit dem päpstlichen forderte, unermüdlich Sorge trug für die Unabhängigkeit der Kirche und ihres obersten Leiters. Ungebeugt durch Krankheit, ein eifriger Förderer des Mönchtums und der klösterlichen Vorrechte, ein Feind des klassischen Altertums und seiner Denkmäler, voller Härte gegen sich selbst, ist G. von der Kirche unter die Schar ihrer Heiligen versetzt und neben ¶ Leo I mit dem Beinamen des Großen ausgezeichnet worden. — ¶ Abendländische Kirche, 3.

Schriften in MSL 75—79; — MG Epistolae I. II; — C. Wolfsgruber: G. d. Große, (1890) 1897[2]. — ¶ Papsttum.

II, 715—731. Ein geborener Römer und frühzeitig für den Dienst der römischen Kirche erzogen, Begleiter des Papsts ¶ Konstantin auf seiner Reise nach Byzanz. In seiner Sorge für Ausbreitung des Mönchtums (Wiederherstellung von ¶ Monte Cassino 720) wie für Abrundung und Verwaltung des päpstlichen Besitzes war G. als Papst der würdige Nachfolger ¶ G.s I. Die Beziehungen zu den ¶ Langobarden und ihrem König Liudprand († 744) waren im ganzen friedliche, wie es denn gelang, von diesem die „Rückgabe" der Stadt und des Gebiets von Sutri zu erwirken (728). Unfreundlich waren die zu Byzanz infolge der kirchlichen Politik des Kaisers Leo III des Isauriers (¶ Byzanz: I, 4, ¶ Bilderstreitigkeiten), dessen Bilderedikt v. J. 726 in Italien den Aufruhr wider die oströmische Herrschaft entfachte. G. verhinderte einen völligen Bruch, freilich nicht ohne seine gegensätzliche Meinung hinsichtlich des Bilderdiensts gegenüber dem „Kaiser und Priester" scharf zu betonen: ihm sind Bilder Mittel der Erinnerung, aber zugleich tritt er ein für die Statue des hl. Petrus, den alle Königreiche des Abendlands als Gott auf Erden betrachten. Das Ansehen des Papsts wird veranschaulicht u. a. durch den Eintritt des Königs Ine von Wessex (des ersten, der sich von Gottes Gnaden nannte) in ein römisches Kloster, nachdem er in Rom die Schola Saxonum gegründet und dafür den ¶ Peterspfennig seinem Lande auferlegt hatte. G. II war es, der 719 Winfrid ¶ Bonifatius zur Mission nach Thüringen bestimmte und 722 zum Bischof weihte.

III, 731—741, ein Syrer von Geburt. Seine Bemühungen, bessere Beziehungen zu Byzanz herzustellen, scheiterten am Widerstreben des Kaisers Leo III (¶ Byzanz: I, 4). Eine kaiserliche Flotte, die den Papst ausheben sollte, kam nicht zum Ziel; aufs empfindlichste aber wurde G. dadurch getroffen, daß Leo sämtliche Bischofssitze des südlichen Italien und auf Sizilien, dazu Illyrien von der Unterordnung unter Rom losriß, ferner alle päpstlichen Patrimonien in Unteritalien, Sizilien und Illyrien einzog, zu einer Zeit, da auch die asiatischen und afrikanischen, vielleicht auch die südgallischen, korsischen Patrimonien an die Araber verloren gingen, die in Mittelitalien von den Langobarden bedroht wurden. Das Bündnis des Papstes mit den Herzögen von Benevent und Spoleto rief den Langobardenkönig Liudprand i. J. 739 vor Rom; G. suchte deshalb wiederholt, freilich stets vergeblich, die bewaffnete Intervention des fränkischen Hausmeiers Karl Martell († 741) nach; sein Plan einer fränkischen Schutzherrschaft, die das Vorrücken der Langobarden lähmen sollte, eines Bündnisses mit den Karolingern, das der Mission des Winfried ¶ Bonifatius förderlich sein sollte, konnte nach Lage der Dinge im Frankenreich (738 erst war Narbonne den Arabern entrissen worden) und infolge des Widerstrebens Karls, gegen einen legitimen Herrscher zu Felde zu ziehen, nichts weiter sein als ein Wechsel auf die Zukunft, den erst ein anderer einlösen sollte.

IV, 827—844, Römer von Geburt und Priester der Basilica San Marco. Er wurde erst, nachdem entsprechend der römischen Konstitution des Kaisers Lothar I v. J. 824 (¶ Eugen II) der Wahlakt durch den kaiserlichen Gesandten bestätigt war, geweiht und inthronisiert. Wie hierin zeigte sich die Abhängigkeit vom fränkischen Kaiserhof auch bei seiner Reise über die Alpen im J. 833: auf Wunsch Lothars sollte er diesen und seine Brüder mit ihrem Vater Ludwig d. Fr. aussöhnen und für Wiederherstellung der Reichsteilungsordnung v. J. 817 eintreten. Die Mehrzahl der dem alten Kaiser treu gebliebenen Bischöfe drohte ihm mit Absetzung; sein Besuch im Lager Ludwigs war unrühmlich und ohne Ergebnis, da die Söhne auf dem Lügenfeld bei Sigolsheim (nordw. Kolmar im Elsaß) das väterliche Heer zum Abfall bewogen (833 August). Ebenso erfolglos, wie es scheint, war G.s Bemühung, nach Ludwigs d. Fr. Tod (20. Juni 840) den Ausbruch der Kämpfe unter seinen Söhnen zu verhindern. Erwähnt sei noch, daß er den Bau einer Festung Gregoriopolis wider die Sarazenen begann und daß er den mit dem Pallium ausgezeichneten ¶ Anskar von Hamburg zum päpstlichen Legaten für die nördlichen und östlichen Länder ernannte.

V, 996—999. Bruno, der Sohn des Herzogs Otto von Kärnten und Urenkel Kaiser Ottos des Großen, war in Worms erzogen worden und begleitete als Mitglied der königlichen Kapelle Otto III auf dem Römerzug, als in Ravenna die Nachricht vom Tode des Papstes Johann XV eintraf und zugleich die Bitte römischer Adliger, Otto möchte für die Wiederbesetzung des apostolischen Stuhles Sorge tragen. Otto bestimmte seinen damals 24 Jahre alten Vetter zum Papst. Das Pontifikat des ersten Deutschen auf dem Stuhl Petri befreite das Papsttum „aus dem engen Bann der Stadt und ihrer Aristokratie". Den „strengen und festen Papst von hitzigem Wesen" beseelte der Wunsch, seiner Würde die ihr in den ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen zugedachte Stellung zu verschaffen. Im Sinne der Cluniazensischen Reformen (¶ Cluni) begünstigte er die Unterstellung von Klöstern unmittelbar unter die päpstliche Gewalt. Im Streit um das Erzbistum Reims verwarf er 997 die Absetzung Arnulfs, suspendierte die daran beteiligten Bischöfe und erwirkte Arnulfs Freilassung und Wiederanerkennung durch den französischen Königshof. Er lud auch den Erzbischof Gisiler von Magdeburg, der die Aufhebung des Bistums Merseburg veranlaßt hatte, vor sein Gericht. Freilich seine Stellung in Rom selbst war abhängig von der Unterstützung durch Otto III, der seinerseits kein Bedenken trug, in die kirchlichen Gerechtsame seines Papstes einzugreifen. Schon Ende 996 war G. durch den Führer des Stadtadels, Crescentius, aus Rom vertrieben worden, wo an seine Stelle ein Gegenpapst ¶ Johann XVI trat. Erst Anfang 998 konnte G. von Otto nach Rom zurückgeführt werden, wo er an seinem Gegner grausame Rache übte. Sein Ansehen in der Stadt wurde dadurch nicht gesteigert; man sprach von Vergiftung, als er am 18. Februar 999 starb. Ihm folgte Gerbert als ¶ Silvester II. G. hatte die Erhebung Gerberts zum Erzbischof von Reims nicht anerkannt, aber ihm das Pallium erteilt, als Otto III 998 den geschmeidigen und gelehrten Franzosen zum Erzbischof von Ravenna befördert hatte.

VI, 1. Gegenpapst, 1024, gegen ¶ Benedikt VIII wahrscheinlich von der Fraktion der Crescentier erhoben. Er floh, als er sich in Rom nicht halten konnte, zu König Heinrich II, ohne von

diesem irgendwelche Unterstützung zu erlangen. Innerhalb der römischen Papstlisten wird er nicht gezählt.

2. Papst 1045—1046. An ihn verkaufte ¶ Benedikt IX die päpstliche Würde. G. war bisher Erzpriester der Kirche S. Johannes an der Porta Latina und hieß Johannes Gratianus. Der neue Papst war nach zeitgenössischem Urteil ein gewissenhafterer Mann als die übrigen Geistlichen Roms; sein Vorgehen fand Billigung selbst in den reformfreundlichen Kreisen, da es als Mittel erschien, das Papsttum aus den Händen eines lasterhaften Inhabers zu befreien. In der Tat erkannte Frankreich ihn an, und auch in Deutschland sah man in ihm den rechtmäßigen Papst, der sich mühte, im Kirchenstaat wenigstens notdürftige Ordnung wieder herzustellen, obwohl gegen ihn zugleich Benedikt IX und ¶ Silvester III aufs neue Ansprüche auf den Stuhl Petri erhoben. Ordnung in dieses Chaos brachte das Eingreifen Kaiser Heinrichs III auf der Synode von Sutri (20. Dezember 1046 ¶ Deutschland: I, 4). G. erklärte sich selbst der Simonie schuldig und wurde als Staatsgefangener nach Deutschland (Köln ?) gebracht, wo er 1048 starb; begleitet hatte ihn sein Kaplan Hildebrand, der später, wie freilich erst der Chronist Otto von Freising († 1158) berichtet, „aus Liebe zu ihm sich ¶ G. VII nannte, nachdem sein Namen aus dem Verzeichnis der Päpste getilgt war", zumal ihm „jener Prozeß mißfiel, in dem die Meinung des Kaisers und der Bischöfe obgesiegt hatte".

Hedw. Kromayer: Ueber die Vorgänge in Rom 1045 und die Synode von Sutri 1046 (HV 10, 1907, S. 161—195).

VII, Papst 1073—1085, stammte aus Toscana, wo er 1025 als Sohn einfacher Eltern geboren wurde. In Rom erzogen — ob er hier und schon vor seinem Aufenthalt in Deutschland Mönch wurde oder später in ¶ Cluni, ist ungewiß — mußte er seit 1046 ¶ G.s VI Verbannung in Deutschland teilen, kehrte aber mit ¶ Leo IX 1049 nach Rom zurück, um dann als Kardinal und Legat nördlich der Alpen tätig zu sein. Bemüht um die Anerkennung ¶ Stephans IX (1057) bei Agnes, der Witwe Heinrichs III, beteiligt beim Sturze ¶ Benedikts X (1060) und der Erhebung ¶ Nicolaus' II (1058) war er unter diesem Papste der Leiter der kurialen Politik: die Neuordnung der Papstwahl (1059) und der Bund des Papsttums mit der ¶ Pataria in Oberitalien, den Normannen in Süditalien waren sein Werk, wie auch ihm, dem Archidiakon der römischen Kirche, ¶ Alexander II 1061 Wahl und Inthronisation und 1064 den Sieg über ¶ Honorius II (1) verdankte. Noch bei Alexanders Leichenfeier wurde Hildebrand vom Volk zum Papst ausgerufen. Er erbat als G. VII die Genehmigung Heinrichs IV zu seiner Krönung, nicht so sehr im Sinne der Unterordnung, als in der Absicht, der Bedrängnis durch einen Gegenpapst vorzubeugen. — In G. gipfelt die Geschichte des mittelalterlichen ¶ Papsttums; seine Ideen, genährt an den Lehren der ¶ pseudoisidorischen Dekretalen und den Reformtendenzen ¶ Clunis (¶ Abendländische Kirche, 4b), haben die spätere Entwicklung der römisch-katholischen Kirche bestimmt. Ihn erfüllte der Gedanke des Papsttums als der Statthalterschaft Gottes auf Erden, die sich die Kirche und den Staat unterzuordnen berufen sei. Die Kirche, verkörpert in der Hierarchie, geleitet durch den Papst, soll von jedem Einfluß der Laienwelt auf ihre Verfassung und Verwaltung ledig sein. Der Staat erscheint als ein Geschöpf des Teufels, seine Fürsten absetzbar nach dem Willen des Papstes, der die Untertanen von ihren Eiden lossprechen darf, der die Könige sich gefügig machen kann durch Bann, Exkommunikation und Interdikt. G. hat mit zäher, unbeugsamer Willenskraft diesen Gedankenkreis zu verwirklichen getrachtet, als der Demagoge unter den Päpsten die Welt in Aufruhr setzend und erhaltend. Aber er hat geendigt als Märtyrer, als ein Flüchtling. „Ich liebte die Gerechtigkeit und haßte die Ungerechtigkeit, darum sterbe ich in der Verbannung", diese seine letzten Worte fassen seine Weltanschauung zusammen, deren Entwicklung und Eigenart die Sammlung seiner Briefe (das sog. Registrum) kennen lehrt. — G.s Verboten der Priesterehe (¶ Zölibat) und des Messehörens bei verheirateten Priestern (erlassen auf den römischen Synoden 1074 und 1075) folgte 1075 das Verbot an die weltlichen Obrigkeiten, ihrerseits Bistümer zu vergeben (¶ Investitur). Damit war der Kampf mit dem deutschen König verkündigt, dessen Macht im Reiche zum guten Teil auf seinen Rechten über die Reichs-¶ Eigenkirchen und ihren Besitz beruhte. ¶ Heinrich IV, mit der Exkommunikation bedroht, ließ den Papst auf einer Synode zu Worms absetzen (Januar 1076), G. aber verhängte über ihn den Bann, aus dem sich Heinrich durch die Leistung der Kirchenbuße zu Canossa befreite. Er siegte über den Papst und den Geistlichen in ihm und vereitelte so G.s Plan, auf deutschem Boden mit den Fürsten über Heinrich zu richten. G.s Niederlage wurde nicht wettgemacht durch die Erhebung Rudolfs von Schwaben zum Gegenkönig (1077—1080); Heinrich behauptete seine Stellung wie in Oberitalien, so in Deutschland (trotz ¶ Altmanns von Passau). Die wechselvollen politischen Verhandlungen der nächsten Jahre blieben ohne Erfolg. Auf der römischen Synode von 1078 wurden der Bann gegen Simonisten (¶ Simonie) und „Nicolaiten" sowie das Verbot der Laieninvestitur in erweitertem Umfang wiederholt und, nach vorübergehender Milderung dieser Investiturbestimmungen, auf der Synode von 1080 in aller Schärfe erneut, dazu auch die Besetzung der Bistümer in einer Weise geregelt, die den Einfluß der Staatsgewalt ausmerzte, um den des Papstes dafür einzusetzen. Wiederum wurde 1080 Heinrich gebannt und seines Herrscheramts für verlustig erklärt; aufs neue entbrannte der Streit. Eine von Heinrich veranstaltete Synode zu Brixen setzte G. ab und wählte den Erzbischof ¶ Wibert von Ravenna zum Papste: aber erst nach Rudolfs Tod (Oktober 1080) konnte Heinrich nach Italien ziehen, ohne zunächst mehr zu bewirken als die Verwüstung der Umgebung Roms und der Besitzungen der Markgräfin Mathilde von Tuscien, die vordem ihr ganzes Eigengut in Italien und Deutschland der römischen Kirche geschenkt und von dieser als frei verfügbares Lehen zurückerhalten hatte. Erst 1084 hielt Heinrich in Rom seinen Einzug. Noch hielt sich G. in der umlagerten ¶ Engelsburg; aber, vom Normannenherzog Robert Guiskard entsetzt, mußte er mit diesem

Rom verlassen, da der Haß der geplünderten Bevölkerung auch sein Leben bedrohte. In Salerno erneute G. den Bann wider Heinrich IV und seinen Gegenpapst; er hielt an ihm fest bis zu seinem Tode (1085, 25. Mai). Er kannte keine Gnade wider den grimmigsten seiner Feinde, dessen Recht er weder ruhig prüfen noch begreifen wollte. 1606 hat ihn Papst Paul V heilig sprechen lassen. — G.s Pontifikat hat durch den Kampf mit Heinrich IV sein Gepräge erhalten. Er hat dem deutschen König gegenüber allzuweittragende Forderungen erhoben, während er sie mäßigte gegenüber den Königen von Frankreich und England, bei denen er dulden mußte, was bei Heinrich seine ganze Kampfesleidenschaft entfachte. Schon er aber faßte den Plan der weltlichen Herrschaft des päpstlichen Stuhles über die christliche Staatenwelt, wenn er auf Spanien und Ungarn als Lehen des Papstes Anspruch machte und Corsika und Sardinien als Eigengut Petri, Sachsen als von Karl dem Großen dem apostolischen Sitze dargebracht erklärte. Mit Byzanz pflegte er trotz der Trennung der Kirchen freundliche politische Beziehungen. Bereits er dachte an einen Kreuzzug zur Wiedergewinnung des heiligen Landes. Von theologischen Kämpfen fällt in seine Zeit der Streit mit ¶ Berengar (¶ Abendmahl: II, 6). — ¶ Papsttum: I, ¶ Deutschland: I, 4, ¶ Abendländische Kirche, 4 b.

E. Bernheim: Quellen zur Geschichte des Investiturstreits, Heft 1, 1907; — Carl Mirbt: Die Publizistik im Zeitalter G.s VII, 1894; — W. Martens: G. VII, sein Leben und Wirken, 1894; — R. Baxmann: Die Politik der Päpste von G. I bis G. VII, 1869; — Alb. Brebeek: G. VII, Heinrich IV und die deutschen Fürsten im Investiturstreite, 1907. — ¶ Papsttum.

VIII, 1. Gegenpapst 1118—1121, bisher Erzbischof Mauritius von Braga in Portugal, früher Bischof von Coimbra, auf Veranlassung Heinrichs V zum Papst gewählt, als ¶ Gelasius II noch vor seiner Weihe aus Rom geflohen war und zurückzukehren sich weigerte. G. ist nur dem Namen nach Papst gewesen, wird daher auch in der römischen Papstliste nicht aufgeführt. Er residierte in Sutri, wurde bald auch von Heinrich V verlassen, von ¶ Calixtus II auf der Reimser Synode 1119 gebannt, dann von den belagerten Sutrinern ausgeliefert und zu schimpflichem Einzug in Rom verurteilt. Als Gefangener der Päpste ist G., dem die Römer den Beinamen Burdinus gegeben hatten, nach d. J. 1137 im Kloster Cava gestorben.

2. Papst 1187, der frühere, schon hochbetagte Kardinal Albertus von Mosa aus Benevent, ehedem Abt bei St. Martin in Laon, Kardinaldiakon bei Adriano al foro und Kardinalpriester bei S. Lorenzo in Lucina. In einem kaum zwei Monate dauernden Pontifikat, während dessen er nicht nach Rom kam, fallen Versuche, die Geschäftslast der römischen Kurie zu mindern, die Bischöfe zur Pflichterfüllung gegenüber dem Stuhl Petri anzuhalten, endlich Aufforderungen zu einem neuen Kreuzzug, den Saladins Sieg über die Christen bei Hittin (4. Juli 1187) nahelegten. G. suchte zu diesem Zwecke mit ¶ Friedrich I in der Frage des Trierer Wahlstreits und der Kaiserkrönung Heinrichs VI sich zu verständigen, starb aber schon am 17. Dezember 1187 in Pisa, gerade bemüht zwischen Pisa und Genua behufs ihrer Teilnahme am Kreuzzug einen Frieden zu vermitteln. **Werminghoff.**

IX, Papst 1227—1241, das prunkvolle Oberhaupt der weltbeherrschenden Kirche, der unversöhnliche Gegner des Kaisertums ¶ Friedrichs II, sofern es die Herrschaft über Italien anstrebte, der Urheber der ersten Kodifikation des ¶ Kirchenrechts, der Begründer der Inquisitionstribunale, der Gönner der lombardischen Kommunen, der Freund der aristotelischen Wissenschaft, der zartfühlende Freund der Armutsbewegung eines ¶ Franz von Assisi, — dieser willensstarke und geistesmächtige, aber weichen Empfindungen durchaus nicht verschlossene Papst, ist in aller — scheinbaren — Gegensätzlichkeit eine der merkwürdigsten Gestalten auf dem päpstlichen Stuhle, ein hochgesinnter Vertreter der mannigfaltigen kirchlichen Strömungen des 13. Jhd.s. Sein Bild wird durch die Leidenschaftlichkeit seines Temperaments wohl getrübt, aber bei rechter Würdigung der entscheidenden Bedeutung des großen ihm obliegenden Kampfes doch nicht entstellt. Sein Ziel ist darauf gerichtet, die vorhandenen Gegensätze in Religion und Kirche, in Wissenschaft und Politik mit der durchgreifenden Gewalt des Stellvertreters Christi, ja Gottes selbst, im Sinne der Hierarchie zu versöhnen, auszugleichen. — Auf den Hochschulen der Theologie zu Paris, der Jurisprudenz zu Bologna in beiden Wissenschaften gebildet, wurde Ugolino, Graf von Segni, ein naher Verwandter Innocenz' III, 1198 zum Kardinaldiakon, 1206 zum Kardinalbischof von Ostia erhoben. In vier Legationen in Deutschland und Italien unter Innocenz III und Honorius III waltete er als Friedensstifter, im deutschen Thronkampf und zwischen den streitenden Parteien der italienischen Städte; seine diplomatische Geschicklichkeit errang Erfolge, aber die Unmöglichkeit einer dauernden Versöhnung der Gegner in den italienischen Kommunen und die Unvereinbarkeit der Ansprüche des Kaisers, dessen Vollmacht der Kardinal 1221 auch erhalten hat, mit denen der Kirche ist doch unverkennbar. Indessen unter dem sanften Regimente Honorius' III war für den auch jetzt einflußreichen Kardinal nicht Raum zu entschiedenem Vorgehen wider den Kaiser. Dagegen fällt in die Jahre 1217—27 die bedeutsame Wirksamkeit des Kardinals für die neuen Orden, besonders den Franziskaner- und Klarissenorden (¶ Franz von Assisi, 2—3). Die neue Ordensmacht suchte der Kardinalsprotektor, wie es seine Pflicht war, den Interessen der Hierarchie dienstbar zu machen. Die durch ihn von Widersprüchen und überflüssiger Breite befreite Ordensregel von 1223 hat er bis auf die Form beeinflußt (¶ Franziskanerorden). Auch für die Gestaltung des dritten Ordens (der ¶ Tertiarier) seit 1221 und für die Lebensführung der Franziskanischen Frauen, die er seit 1218 ordensmäßig zum ¶ Klarissenorden organisierte, ist er ausschlaggebend gewesen. Als Papst ist er folgerichtig in den gleichen Bahnen weitergegangen, indem er unbedenklich der Regel vor den letztwilligen, gefühlsmäßigen Wünschen des Franziskus den Vorrang zusprach (1230). — Seine Erhebung zum Nachfolger Honorius' III im März 1227 ist von ähnlicher Bedeutung gewesen, wie die ¶ Innocenz' III 1198. Eine Fortsetzung des bisherigen schlaffen Regiments hätte das Kaisertum übermächtig werden lassen.

Der Gewählte erwies sich sofort als rechter Nachfolger ¶ G.s VII, dessen Namen er annahm. Eine weitere Verzögerung des Kreuzzugs, bisher durch das politische Interesse ¶ Friedrichs II bedingt, sollte durchaus ausgeschlossen sein. Die Erkrankung des Kaisers und den Abbruch der Kreuzfahrt beantwortete er mit dem Bann, in zähem Glauben an böswillige Verstellung des Kaisers. Während er aber von dem kirchlichen Konflikt sprach, war sein unversöhnliches Verhalten bestimmt durch den Gedanken an die Lombarden, denen der Kaiser Zurückführung auf die Abmachungen des Konstanzer Friedens angedroht hatte. Ihn leitete die richtige Erkenntnis, daß die Einkreisung des Papsttums unerträglich sein würde, wenn Friedrich zur Herrschaft über Unteritalien auch die über Oberitalien gewänne, derselbe Gedanke, welcher G. im zweiten Kampf mit dem Kaiser unversöhnlich gemacht hat. Wie er später freilich die Durchführung seinem Nachfolger überlassen mußte, so trug auch jetzt der Kampf keine des Einsatzes werten Früchte, vielmehr mußte der Papst einlenken, als Friedrich den Kreuzzug ausgeführt und mit gutem Erfolg beschlossen hatte (¶ Kreuzzüge), und sich allenthalben übermächtig erwies: in Unteritalien durch eigene Kraft, in Deutschland durch die werktätige Unterstützung der Fürsten, die auf die Kurie im Sinne des Friedens drückten. Der Friede von Ceperano (1230) war trotz der für die Kirche wertvollen Zugeständnisse des Königs von Sizilien ein moralischer Sieg des Kaisers. In den folgenden Jahren hat Friedrich unter günstigen Verhältnissen manche Förderung seitens des Papstes erfahren. Man brauchte sich gegenseitig, der Papst die Hilfe des Kaisers wider Ketzer und Römer, der Kaiser die Unterstützung des Papstes wider seinen abtrünnigen Sohn Heinrich (VII). G. konnte mit Aufrichtung der ¶ Inquisition das Verfahren gegen die Ketzer von der weltlichen Gewalt und der bischöflichen Jurisdiktion unabhängig machen; die Härte ¶ Konrads von Marburg entsprach seinen Instruktionen. Er sah den Kaiser am Grabe der heiligen ¶ Elisabeth zu Marburg und durfte ihm nicht in den Arm fallen, als Friedrich daran ging, die Lombarden, die mit seinem Sohne verbündet gewesen waren, zu bestrafen. Auch die Uebermacht des Kaisers warnte ihn davor. Diese wuchs riesengroß in die Höhe durch den Sieg von Cortenuova (1237), aber als Friedrich die Niederlage der Mailänder nicht maßvoll zu möglichem Ausgleich benutzte und mit der vergeblichen Belagerung von Brescia (1238) das Kriegsglück sich wandte, da war für G., den der Kaiser im Hochgefühl des Siegs mannigfach gereizt hatte, der Augenblick gekommen, sich auf die Seite der Lombarden zu schlagen, denn an ihrer Seite mußte er, das hatte er klar empfunden, den Entscheidungskampf um die Herrschaft über Italien führen. In dieser Erkenntnis hat er 1239 den Bannstrahl gegen Friedrich geschleudert. In dem entbrennenden Federkrieg hat der Papst den Kaiser zum Ketzer zu stempeln gesucht, während Friedrich G. als einem Freunde Mailands die Begünstigung der dort heimischen Ketzerei vorwarf und G. als Priester angriff, wo dieser als weltlicher Machthaber handelte. Vergeblich suchte der Papst dem Kaiser einen Gegenkönig zu erwecken, und als er Friedrich durch ein römisches Konzil abzuurteilen unternahm, verhinderte dieser durch Seeschlacht und Gefangennahme der Konzilsfahrer den Zusammentritt der Versammlung. Verhandlungen über eine Aussöhnung, von den deutschen Fürsten unternommen und dann aufs neue nahegelegt durch den Mongolensturm, scheiterten an der Festigkeit des Papstes, der die Lombarden nicht preisgeben wollte. Vom Kaiser im Sommer 1241 in Rom belagert, ist G. gestorben, ein Greis, wenn auch nicht hundertjährig, wie der englische Chronist Matthäus Paris angibt. — Von seinem Streben, die Gegensätze zu versöhnen oder auch zusammenzuzwingen, zeugt außerhalb der hohen Politik auch noch die Schaffung des ersten päpstlichen Gesetzbuchs; diese Arbeit Raimunds von Pennaforte, die Dekretalensammlung G.s IX (Liber extra, 1234; vgl. RE³ X, S. 14) beseitigte die Widersprüche des geltenden Rechts und hob alle früheren Sammlungen (¶ Kirchenrecht) auf. Eine gleiche nur viel schwierigere Aufgabe stellte G. (1231) drei französischen Theologen: sie sollten die Schriften des Aristoteles über die Naturphilosophie mit dem kirchlichen Dogma versöhnen, indem sie aus ihnen entfernten, was Christusgläubige stören könnte. Der Wunsch, den großen nützlichen Rest zu retten — nach dem vorausgegangenen päpstlichen Verbot dieser Schriften — war sein hochsinniger Beweggrund. — Sein persönlicher Charakter war lauter und rein, und so mancher gewinnende Zug zarter weicher Empfindung, seine Liebe für die Tonkunst, seine Fürsorge für die Armen, für die er ein Asyl in Rom errichtete, seine in Briefen und Hymnen bekundete religiöse Wärme und seine gefeierte Beredsamkeit verschönen das Bild des schroffen, leidenschaftlichen Politikers.

Les Registres de G. IX, par L. Auvray, 1890 ff (vollständig in 12 Heften, deren letztes 1910 erscheinen wird); — Epistolae saec. XIII e regestis pontificum Romanorum ed. C. Rodenberg, Bd. I, 1883; — Regesti dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini, pubbl. p. c. di G. Levi, 1890; — Vita Gregorii IX bei Muratori: Scriptores rer. Ital. III, 1, 575—587; — J. Marx: Die Vita Gregorii IX quellenkritisch untersucht, 1889; — J. Felten: Papst G. IX, 1886; — A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands IV, 1903, S. 771 f; — K. Hampe: Deutsche Kaisergeschichte im Zeitalter der Salier und Staufer, 1909, S. 214 f; — K. Wenck: Franz von Assisi (in „Unsere religiösen Erzieher", 1908, I, S. 197 f, bes. S. 214—18).

Wenck.

X, 1271—1276. Nach dem Tode ¶ Clemens' IV (1268) konnte das Kardinalkollegium, in eine italienische und eine französische Partei gespalten, 2¾ Jahre lang nicht zur Einigung gelangen, endlich wurde zu Viterbo, dessen Bürger die Kardinäle im erzbischöflichen Palast gefangen setzten, auf Betreiben ¶ Bonaventuras der in Piacenza (1208) geborene Tebald Visconti (Archidiakon von Lüttich), der damals gerade als Kreuzfahrer in Akkon weilte, zum Papst gewählt; gekrönt wurde G. am 27. März 1272 in der Peterskirche zu Rom. — Sein Pontifikat ist gekennzeichnet durch die Geschichte des von ihm am 31. März 1272 einberufenen, am 13. April 1273 nach Lyon gelegten und am 7. Mai 1274 eröffneten, bis Juli 1274 dauernden 14. allgemeinen Konzils. Geplant war eine größere kirchliche Reform, aber sie kam nicht zustande; der wichtigste der Beschlüsse war eine

neue Papstwahlordnung, die durch Einrichtung des Conclaves (¶ Papstwahlen) und allmählich vereinfachte Ernährung der Kardinäle diese zu rascher Wahl dringen sollte, — nur durch Sonderverhandlungen gelang es dem Papst, den Widerstand der Kardinäle zu umgehen. Beraten wurde ferner über einen neuen Kreuzzug, zu dessen Rüstung G. auf 6 Jahre den Zehnten vom Einkommen der Geistlichen erheben sollte, und für den sich auch die Könige von England, Frankreich und Sizilien bereit erklärten. Auch die Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen bildete einen Teil der Konzilsgeschäfte; der Kaiser von Byzanz, Michael VII Paläologus (¶ Byzanz: I, 7) erklärte sich zur Union bereit, nachdem es G. gelungen war, Karl von Anjou, den König von Neapel, von seinen aggressiven Plänen auf das byzantinische Reich zurückzuhalten. Von Einfluß war schließlich G.s Haltung für die Neubesetzung des deutschen Königthrons. Um ein Gegengewicht wider die französischen Aspirationen zu haben, forderte er die Kurfürsten zur Wahl eines Königs auf, widrigenfalls er einen solchen ernennen würde. Die Anstrengungen Rudolfs von Habsburg um päpstliche Anerkennung machten ihn dem Papst genehm, der ihn am 26. Sept. 1274 als römischen König nominierte und bald darauf einen Termin für die Kaiserkrönung festsetzte. Im Oktober 1275 trafen sich Papst und König in Lausanne. Rudolf nahm das Kreuz, schwor die Rechte und Besitzungen der Kirche (Exarchat Ravenna, Pentapolis, Mark Ancona, Herzogtum Spoleto, Land der Markgräfin Mathilde) zu schirmen, Sizilien als nie mit dem Reiche vereinbar der Kurie zu erhalten; er gewährleistete die Freiheit der kirchlichen Wahlen durch die Kapitel, die Freiheit der Appellationen an die Kurie, den Verzicht aufs Spolienrecht und Vertilgung der Ketzer; für alles empfing er nun die erneute Zusage der Kaiserkrönung für den Februar 1276. Wie sich das Verhältnis des deutschen Königs zum Papsttum gewandelt hatte, bezeugt allein der Gebrauch der Formel Devota pedum oscula beatorum (= ¶ Fußkuß), der sich zuerst in den Schreiben Rudolfs an den Papst findet.

A. Zisterer: G. X und Rudolf v. Habsburg in ihren gegenseitigen Beziehungen, 1891; — Fr. Walter: Die Politik der Kurie unter G. X, 1894.

XI, 1370—1378, früher Pierre Roger de Beaufort aus der Diözese Limoges, Neffe des Papsts ¶ Clemens VI und im Alter von 17 Jahren Kardinaldiakon von Sta. Maria Nuova. Vergeblich suchte G. eine Union mit den Griechen herbeizuführen und einen Feldzug wider die Türken ins Werk zu setzen. In sein Pontifikat fällt die nationale Erhebung Italiens unter der Führung von Florenz wider das französische Papsttum und seine Leiter, die den Besitz der Kirche in Italien erheblich gefährdete. Sie war es, die den Papst zum Aufbruch von Avignon und zur Rückkehr nach Rom (Januar 1377) bestimmte. Während des Jahres 1377 schädigte die vom Kardinal Robert von Genf angeordnete Metzelei in Cesena das päpstliche Ansehen schwer, und G. mußte wegen Streitigkeiten mit den Römern die ewige Stadt mit Anagni und dieses wieder mit Rom vertauschen. Immerhin ist es G. gelungen, die Liga seiner Feinde in Italien zu schwächen und selbst Florenz zu Unterhandlungen zu bestimmen, dessen Bürger er noch in Avignon verflucht hatte. G. wurde bestattet in der Kirche Sta. Maria Nuova zu Rom; das — freilich erst 1584 gefertigte — Grabrelief weist auch die ¶ Katharina von Siena auf, deren Vorstellungen vielleicht seinen Entschluß zur Romfahrt beschleunigt haben.

XII, 1406—1415, der frühere Angelo de Corrario aus venetianischem Patriziergeschlecht, Bischof von Castello, lateinischer Patriarch von Konstantinopel und Kardinalpriester bei St. Marco. Wie sein Gegner in Avignon, ¶ Benedikt XIII (1), hat G. zäh an seiner Würde festgehalten, so oft gleich beide sich bereit erklärten, die Spaltung zu beseitigen. Verlassen von seinen Kardinälen wurde er vom Pisaner Konzil (¶ Reformkonzile) am 5. Juni 1409 abgesetzt, worauf er mit einem Protest wider die Gültigkeit der Versammlung (¶ Alexander V) und dem Banne antwortete. Durch seine Legaten verzichtete er am 4. Juli 1415 freiwillig zu Händen des Konstanzer Konzils auf die Nachfolgerschaft Petri, um sich mit dem Kardinalbistum von Porto und der Legation in den Marken zufriedenstellen zu lassen. Ueber 90 Jahre alt starb er 1417 in Recanati, wo er auch im Dom bestattet wurde.

XIII, 1572—1585, der frühere Hugo Buoncampagni, geb. 1502 in Bologna, Lehrer des kanonischen Rechts daselbst, Bischof von Viesti, dank seiner Tätigkeit auf dem ¶ Tridentinum seit 1564 Kardinalpriester bei S. Sista, auf Betreiben ¶ Granvellas zum Papst gewählt. G. ist der Vertreter des Papsttums der Gegenreformation (¶ Deutschland: II, 3). Nicht nur, daß er die Bartholomäusnacht (1572; ¶ Coligny, 3) durch Prozession und Denkmünze feierte, Heinrich III von Frankreich wider die Hugenotten, sowie die Iren wider ¶ Elisabeth von England unterstützte, voller Hoffnungen den Erfolg der auf seine Bemühungen hin ausgerüsteten Armada erwartete —, er hat auch 23 Jesuitenkollegien gegründet, eifrig den Unterricht in ihnen fördernd, und sein Augenmerk auf die Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen und auf die Heidenmission in Indien und Japan gerichtet. Mit seinem Namen verbunden ist einmal die Neuausgabe des Corpus iuris canonici (¶ Kirchenrecht) vom J. 1582, die aus den Arbeiten der ¶ Correctores Romani hervorging, des weiteren die Kalenderreform (¶ Zeitrechnung) vom J. 1582, die er infolge eines Tridentiner Konzilsbeschlusses übernommen hatte und mit Hilfe der bedeutendsten Astronomen seiner Zeit, u. a. des Deutschen Clavius, durchführte. Wenig glücklich war sein Walten als Landesherr des Kirchenstaats: die Finanzen waren zerrüttet und dem Unwesen der durch gerichtliche Maßnahmen gereizten Barone, Banditen und Räuber wurde nicht gesteuert.

L. v. Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten I, 1885⁸, S. 273 ff; — H. Grotefend: Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 1905², S. 23 ff; — P. Herre: Papsttum und Papstwahl unter Philipp II, 1907.

XIV, 1590—1591, früher Nicolaus Sfondrati (geb. 1535 zu Cremona oder Mailand), Bischof von Cremona und Kardinalpriester bei Sta. Cecilia. G., ein frommer, aber in den Geschäften unerfahrener Mann, „war ein geborener Untertan Philipps II (von Spanien) und ein Mann nach seinem Herzen; ohne alles Schwanken noch Verziehen erklärte er sich zu Gunsten der Ligue“, die er durch Geldmittel und Truppen-

sendung unterstützte, wie er auch die Exkommunikation Heinrichs IV von Frankreich wiederholte.

L. von Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten II, 1885[8], S. 147 ff; — P. Herre: Papsttum und Papstwahl unter Philipp II, 1907.

XV, 1621—1623. Alexander Ludovisi (geb. 1554 zu Bologna) war bis zur Wahl Erzbischof daselbst und Kardinalpriester bei Sta. Maria Transpontina. Den altersschwachen Mann beherrschte sein Neffe Ludovico im Sinne der weltumspannenden Restauration des Katholizismus, deren Erfolge bei der Kürze des Pontifikats überraschen. Unter ihm wurden die Begründer des Jesuitenordens, Ignatius von ¶Loyola und ¶Xavier, kanonisiert, die Congregatio de propaganda fide (1622) begründet. Geschickt wurde die Lage nördlich der Alpen während der unheilvollen Kriegswirren (¶Deutschland: II, 3) ausgenützt. Der Kaiser Ferdinand II empfing Geldmittel, und auf päpstliche Fürsprache hin wurde Maximilian I von Bayern († 1651), der nach Eroberung der Pfalz die Heidelberger Bibliothek nach Rom geschenkt hatte, mit der Kurwürde und der Oberpfalz belohnt (1623). Auch in den Niederlanden, in Frankreich und England waren Fortschritte des Katholizismus zu verzeichnen. G. hat 1621 auch das Verfahren bei den ¶Papstwahlen durch Einführung der geheimen Scrutinien in einer noch heute maßgebenden Form geregelt.

L. von Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jhd.en II, 1885[8], S. 296 ff; — A. Galante: Fontes iuris canonici selecti, 1906, S. 433 ff. 523 ff. **Werminghoff.**

XVI, 1831—1846. Bartolommeo Cappellari, geb. 1765, trat mit 18 Jahren in das ¶Kamaldulenser-Kloster der Insel Murano bei Venedig ein, wurde dort Lehrer der Philosophie und Theologie und Lesemeister, kam 1795 nach Rom, wo er 1805 Abt des großen Gregoriusklosters wurde. Nachdem er in der Zeit der Auflösung der Orden durch Napoleon als Laienlehrer in Murano und Padua gelebt, führte ihn 1814 die ¶Restauration nach Rom zurück; er wurde Generalprokurator und 1823 Generalvikar seines Ordens, 1825 durch Leo XII zum Kardinal und Präfekten der ¶Propaganda erhoben und im Febr. 1831 nach längerem Konklave zum Nachfolger Pius' VIII gewählt. — Ein sehr gelehrter Theologe und Kanonist, auch in den exakten Wissenschaften wohlbewandert, sein Interesse für Kunst und Archäologie durch Erweiterung der Vatikanischen Museen und Gründung des Christlichen Museums im Lateran bekundend, war G. im übrigen ein mittelalterlicher Hierarch, der modernen Welt fremd und feindlich. So wurde sein Pontifikat eine Zeit des wachsenden Einflusses jesuitischen Geistes, der steigenden Betonung der alten Ansprüche des Papsttums und des reformfeindlichen reaktionären Absolutismus. Als Theologe strenger Traditionalist, von jeher Verfechter der päpstlichen Unfehlbarkeit, verurteilte G. 1835 den Hermesianismus (G. ¶Hermes), erhob dagegen 1839 ¶Liguori unter die Heiligen der Kirche. Sein größter Triumph war der glänzende Sieg der Kirche im ¶Kölner Kirchenstreit, in dessen Verlauf das Papsttum den Katholiken Deutschlands in der neuen Beleuchtung eines Hortes der kirchlichen Freiheit gegenüber dem Staatsabsolutismus erschien. — Der mit seinem Regierungsantritte zusammenfallende Ausbruch der Revolution im Kirchenstaate, die nur durch das zweimal (1831. 32) angerufene Eingreifen Oesterreichs und die Besetzung der Romagna durch österreichische Truppen bis 1838 niederzuschlagen war (¶Carbonari), bestärkte den Papst in seiner Feindschaft gegen alle freiheitlichen und konstitutionellen Forderungen der Gegenwart, zumal der Staatssekretär Kardinal Lambruschini (seit 1836), der den Papst leitete, ein noch schrofferer Vertreter der legitimistisch-absolutistischen Theorien war. G. hat sich, unter heimlicher Zustimmung Metternichs, um die von den Mächten in einem gemeinsamen Memorandum (1831) geforderten Verwaltungsreformen zu drücken gewußt. In der die wichtigste Vorstufe des ¶Syllabus von 1864 bildenden Encyklika ¶Mirari vos (August 1832), die sich zunächst gegen ¶Lamennais' „liberalen Katholizismus" und die neue belgische Verfassung richtete, hat er mit Entrüstung von den „schamlosen Freiheiten" gesprochen, die die Zeit verlange, die Forderung der Trennung von Kirche und Staat verurteilt, die Gewissens- und Preßfreiheit verdammt. Mit solchen Grundsätzen mußte die Kurie nicht bloß Mazzinis „jungem Italien", sondern nicht minder den Reformvorschlägen der idealistischen Patrioten und Propheten des risorgimento, wie ¶Gioberti, Balbo und d'Azeglio, die das Papsttum als die Seele Italiens in ihre politische Rechnung mit einstellten, ablehnend gegenüberstehen. Die allgemeine Verrottung und Gährung im Kirchenstaate, die das ultrareaktionäre Regiment zur Folge hatte, hat die Wahl ¶Pius' IX als eines „liberalen" Papsts mit veranlaßt.

A. M. Bernasconi: Acta Gregorii papae XVI, Rom 1902; — v. Helfert: G. XVI und Pius IX (1845—1846), 1895; — Nik. Wiseman: Erinnerungen an die letzten vier Päpste (deutsch von Fr. Heinr. Reusch), 1870[4]. **Anrich.**

2. Patriarchen von Konstantinopel: **III** (1445—53) ¶Byzanz: II, 2; **V** (1797. 1806—08. 1818—21) ¶Griechenland: II, 2a u. b; **VI** (1835—1840. 1867—71) ¶Orthodox-anatolische Kirche, 1.

3. Abulfaradsch ¶Barhebräus.

4. Gründer der Brüder-Unität ¶Hus und Hussiten, 3.

5. von Heimburg (um 1400—1472), der temperamentvollste Vertreter der konziliaren Ideen (¶Reformkonzile) im weitesten Sinn und bedeutendste deutsche Publizist in seiner Zeit. Geboren in Schweinfurt, in Padua zum Doktor beider Rechte graduiert, trat er in die Dienste Erzbischof Konrads von Mainz, die ihm — besonders seit dem Baseler Konzil (1432) — den Weg zu einer großen Rolle im politischen Leben Deutschlands bahnten. Schon bei seinem ersten Auftreten in Basel bekennt er sich zu dem Satz, daß nur die Gesamtheit der Gläubigen kraft eines ewigen natürlichen Gesetzes jegliche Gewalt auf Erden hat. In Basel lernte er auch Enea Silvio kennen, den späteren ¶Pius II, der ihn damals an Gelehrsamkeit und Geist neben ¶Nikolaus von Kues und Ebendorfer stellte, hernach aber an ihm seinen heftigsten Widersacher fand. Nachdem G. eine Zeit lang dem Kaiser gedient, wurde er 1435 Syndikus in Nürnberg, wurde aber in dieser Stellung auch von geistlichen und weltlichen Reichsfürsten häufig um Rechtsgutachten angegangen. Als Vertreter Nürnbergs nahm er an den konzilia-

ren Bestrebungen lebhaften Anteil, und man meint, daß die Neutralitätsurkunde von 1438 aus seiner Feder geflossen sei. Als Gesandter der Kurfürsten geht er 1441 nach Florenz und verkündet Eugen IV die Bedingungen für ihre Obödienz. Als der Papst 1446 die Kurfürsten von Köln und Trier wegen ihrer Opposition ihrer Würden entsetzt hatte, ist er Führer der Gesandtschaft nach Rom, die dagegen protestierte und die Anerkennung der Konstanzer und Baseler Beschlüsse über die Obergewalt der Konzilien verlangte. Ebenso tritt er auf dem Kongreß von Mantua (1459) den Kreuzzugsplänen des Papstes scharf in den Weg und ist im Streite des Herzogs Sigismund von Tirol gegen den Kardinal Nikolaus von Kues, als Pius II den Bann über Sigismund aussprach, dessen schrift- und redegewandter Vertreter, der vom Papst an ein allgemeines Konzil appellierte. Er wurde selbst exkommuniziert, fand aber, nachdem Sigismund sich mit dem Papste ausgesöhnt hatte, durch Sachsens Vermittlung (1566) eine einflußreiche Stellung bei Georg Podiebrad, dem er in seinem schweren Kampf gegen die Kurie wesentliche Dienste leistete. Nach Georgs Tode (1471) — der König war seine einzige Stütze gewesen, denn von den Utraquisten (¶ Hus, 2) trennte ihn der Glaube, von den katholischen Böhmen der Bann, von beiden das Deutschtum — fand er eine Zufluchtsstätte bei Herzog Albrecht von Sachsen. ⌊Sixtus IV hat ihn 1471 vom Banne gelöst.

Die beste Monographie ist die von Paul Joachimsohn: G. H. 1891 (dort die ältere Literatur. S. auch Potthast: Bibl. medii aevi I, S. 575 und RE³ VII, S. 133 ff). **Loserth.**

6. Illuminator (Erleuchter) ist der Apostel ¶ Armeniens (3) und der eigentliche Begründer der armenischen Kirche. Ende des 3., Anfang des 4. Jhd.s sehen wir ihn in seiner vollen Wirksamkeit, ohne über seine Herkunft und Bildung etwas Bestimmtes aussagen zu können. Man hat die Vermutung aufgestellt, G. sei aus einem alten Götzenpriestergeschlecht; andere meinen, er sei ein griechischer Missionar aus Cäsarea Cappadociae gewesen. Die beiden Vermutungen sind aber unwahrscheinlich; die erste, weil man nicht verstehen kann, wie der Sprößling des Götzenpriestergeschlechts nach Cäsarea kam und christliche Bildung genoß; die zweite, weil wir wissen, daß im 4. Jhd. die Familie G.s sehr große Besitzungen fast in allen Teilen des armenischen Landes gehabt hat, was für einen griechischen Missionar anzunehmen geradezu unmöglich ist; dagegen spricht noch, daß er armenisch gepredigt hat, und wir nirgends etwas von seiner fremden Abstammung hören. Die genannten Umstände sprechen für die alte, von Gelzer u. a. freilich bezweifelte armenische Tradition, daß G. der Sohn des Königsmörders Anak gewesen ist, also vom parthischen Geschlechte und mit dem Königshause eng verwandt. Nach dieser Tradition hat man ihn als einen kleinen Knaben nach Cäsarea gebracht und dort christlich erzogen. — Er soll von dem Metropoliten Leontius von Cäsarea zum armenischen Katholikos geweiht worden sein. Seine Weihe kann nicht später als 301 angesetzt werden; wahrscheinlich aber ist sie bedeutend früher, in den 80er Jahren des 3. Jhd.s erfolgt. Um 320 ist G. gestorben. Seine Geburt können wir demnach auf 240—250 ansetzen. Möglicherweise hat er auch den benachbarten barbarischen Völkern das Evangelium gepredigt.

H. Gelzer: in RE³ II, S. 75 f; — Weitere Literatur ¶ Armenien. **Ter-Minassiantz.**

7. von Montelongo ¶ Montelongo.

8. von Nazianz (329—ca. 390), geb. in Arianz bei Nazianz (Kappadozien), eignete sich auf den Schulen von Cäsarea, Alexandria und Athen umfassend die zeitgenössische Bildung an und verknüpfte die wissenschaftlichen und Bildungsideale des Hellenismus und Origenismus mit der jungnizänischen Orthodoxie (¶ Arianischer Streit), deren einer Führer er wurde. Zugleich für das asketische Lebensideal gewonnen und zeitweilig Vikar seines Vaters, des Bischofs von Nazianz, wurde der Wille zur Weltflucht doch gehemmt durch das Verlangen, in die Kirchenpolitik einzugreifen. Als Vorkämpfer der nizänischen Partei nach Konstantinopel berufen (379), hat er in seinen 5 „theologischen Reden" für die neuorthodoxe Trinitätslehre Propaganda gemacht und dem sog. 2. ökumenischen Konzil (381) präsidiert. Noch vor Schluß der Synode den Vorsitz verstimmt niederlegend, hat er die letzten Jahre seines Lebens offenbar in Arianz verbracht. — ¶ Christologie: II, 2a, ¶ Byzanz: II, 2.

Werke: MSG, Bd. 35—38; — Deutsche Uebersetzung ausgewählter Schriften in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874—77, 2 Bde.; — C. Ullmann: Gregor v. Nazianz, (1825) 1867²; — F. Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. 8, 1876; — Benoit: Saint Gregoire de Nazianz, 2 Bde., Paris 1885²; — F. Loofs: Gr. v. N., RE³ VII, S. 138 ff; — Ders.: Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, 1898; — F. K. Hümmer: Des hl. G. v. N. Lehre von der Gnade, 1890; — H. Weiß: Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, 1903; — J. Dräseke: Gr. v. N. und sein Verhältnis zum Apollinarismus, StKr 1892; — O. Bardenhewer: Patrologie, (1894) 1901; — K. Holl: Amphilochius von Iconium, 1904; — Die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs und Seeberg. **S.**

9. von Nyssa, gest. nach 394, Jungnizäner (¶ Arianischer Streit), Bruder ¶ Basilius des Großen. Ueber sein Leben ist wenig bekannt. Vor 372 ist er Bischof von Nyssa geworden. Seiner dogmatischen Haltung wegen abgesetzt (376), konnte er erst nach des Kaisers Valens Tode (378) zurückkehren, nahm an verschiedenen Synoden, besonders der konstantinopolitanischen von 381 und wohl auch der von 383 teil, das Werk des G. von Nazianz weiterführend. Er bekundet starke spekulative, an Origenes gebildete Interessen, wovon namentlich seine „große Katechese" zeugt. Seine Christologie direkt mit den Antiochenern in Verbindung zu bringen, dürfte nicht ganz einwandsfrei sein.

Literarisch ist G. v. N. außerordentlich fruchtbar gewesen. Doch fehlt es an einer abschließenden literarkritischen Untersuchung seiner Werke. Die Ausgabe MSG Bd. 44—46 genügt in keiner Weise berechtigten Ansprüchen. Ueber die Ausgaben vgl. F. Loofs: RE³ VII, S. 146 ff; — Deutsche Uebersetzung in Auswahl in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874. 1880, 2 Bde.; — F. Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. 8, 1876²; — H. Weiß: Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, 1903; — W. Vollert: Die Lehre G.s v. N. vom Guten und Bösen, 1897; — F. Loofs: Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, 1898; — K. Holl: Amphilochius von Iconium, 1904; — In Dissertationen haben sich mit Einzel-

heiten der Lehre des Nysseners befaßt: E. W. Möller, Halle, 1854; W. Herrmann: Halle 1875; A. Krampf, Würzburg, 1889; J. Bauer, Marburg 1892; W. Meyer, Leipzig 1894; F. Preger, Leipzig 1897; — Ferner die Dogmengeschichten von Harnack, Loofs, Seeberg. S.

10. Palamas ¶ Palamas ¶ Byzanz: II, 2.

11. Pauli ¶ Pauli, Gregor.

12. von Rimini († 1358) war ein als Doctor authenticus verehrter nominalistischer Scholastiker. Frühzeitig Augustiner-Eremit, wurde er später Lehrer an der Sorbonne in Paris und erwarb sich durch sein Wissen und seine Frömmigkeit so die allgemeine Achtung, daß er 1357 zum General seines Ordens erwählt wurde. Wie viele andre Scholastiker schrieb auch er neben Kommentaren zu den Briefen der Apostel Paulus und Petrus einen Kommentar zu den Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus. Seine Hauptautorität ist Augustin, den er glühend verehrt, und aus dem er sogar die Richtigkeit des Nominalismus erweisen will. Hier und da wurde der Nominalismus, statt nach ¶ Occam, nach G. benannt und als via Gregorii bezeichnet. Wegen seiner strengen Ansicht über das Los der ungetauft verstorbenen Kinder erhielt G. den Beinamen infantium tortor (Kinderpeiniger). — ¶ Scholastik.

KL² V, S. 1177; — RE³ XVII, S. 725 f; — Karl Werner: Scholastik des späteren Mittelalters, III, 1883, S. 1—232. H. Zwicker.

13. Thaumaturgos (der Wundertäter) (210—270). Ganz zuverlässige und ausführliche Daten über G.s Leben können nicht gegeben werden. Die Legende hat sehr früh die Geschichte dieses später als Heiligen gefeierten Bischofs (Heiligentag 17. November) überwuchert. Schon die Berichte aus dem 4. Jhd. sind stark legendär. Fest steht, daß er als Heide in Neocäsarea (Pontus) geboren ist, noch vor dem Eintritt ins Jünglingsalter mit dem Christentum Fühlung nahm, dem Studium der Rechtswissenschaft sich widmete und in Cäsarea Pal. 5 Jahre lang den Unterricht des ¶ Origenes genoß (Euseb, Kirchengeschichte VI, 30; vgl. auch G.s „Dankrede an Origenes"). Zum Bischof seiner Vaterstadt erwählt (ca. 340) wirkte er hier ca. 30 Jahre, machte Neocäsarea zu einer im wesentlichen christlichen Stadt und ließ sich auch (vgl. seine epistola canonica) die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Pontus anläßlich des Einfalls der Goten angelegen sein. In der Hauptsache kirchenregimentlich zu würdigen, ist er doch auch dogmengeschichtlich, trotz des Mangels an originalen theologischen Leistungen, nicht uninteressant. Ein Schüler des Origenes, heidnische Bildung und Wissenschaft mit dem christlichen Glauben verschmelzend, dankbar zu seinem Meister aufschauend hat doch auch G. an der Verkirchlichung des origenistischen Systems sich beteiligt und auf dem sog. origenistischen rechten Flügel gestanden (¶ Arianischer Streit ¶ Christologie: II, 3). In die Schriften des im 4. Jhd. als einen der Väter der „orthodoxen" Theologie Anerkannten haben die Apollinaristen (¶ Apollinaris von Laodicea) ihre christologischen Meinungen eingeschmuggelt.

Ausgabe: MSG X, 963—1206; — Deutsche Uebersetzung der Lobrede, der Glaubenserklärung und des Sendschreibens in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1875; — Sonderausgabe der „Dankrede" von P. Koetschau in der Sammlung kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften IX, 1894; — Sonderausgabe des Sendschreibens bei Routh, reliquiae sacrae, III, 251 ff; — Ueber weitere Sonderausgaben und die Schriften G.s vgl. N. Bonwetsch in RE³ VII, S. 157 ff; — G. Krüger: Geschichte der altchristlichen Literatur in den ersten drei Jahrhunderten, 1898, S. 139 ff, Nachträge S. 23 f; — Harnack-Preuschen: Geschichte der altchristl. Literatur I, 428 ff; — V. Ryssel: G. Th., 1880; — P. Koetschau in der Einleitung zu seiner Sonderausgabe; — Ders.: Zur Lebensgeschichte G.s des Wundertäters, ZwTh, 1898. S.

14. von Tours (etwa 538—593 oder 594), fränkischer Bischof und Geschichtsschreiber, geboren im heutigen Clermont in der Auvergne, wuchs in einer durchaus römischen Umgebung auf, wurde aber durch den Unterricht des damaligen Priesters, späteren Bischofs Avitus auf die geistlichen Schriften hingeführt, während ihm die klassischen Schriftsteller fremder blieben. 573 wurde er in Tours zum Bischof gewählt. G. nahm die Pflichten seines Amtes sehr ernst und sorgte gleichzeitig, wie es seit jeher in Gallien üblich war, auch für die Verwaltung der Stadt, deren Interessen er gelegentlich den Königen gegenüber vertrat. Er war mit den politischen Ereignissen wohl vertraut; später stand er sogar am Hofe Childeberts II in großem Ansehen und diente in wichtigen Staatsangelegenheiten. Seine Bedeutung für uns beruht vor allem auf seiner schriftstellerischen Tätigkeit. Unter seinen Heiligen- und Wundergeschichten ragt diejenige des ¶ Martinus von Tours hervor. Sein Hauptwerk sind die berühmten 10 Bücher Frankengeschichte. Nach kurzer, weltgeschichtlicher Uebersicht beginnt er mit der fränkischen Eroberung und wird um so ausführlicher, je mehr er sich seiner eigenen Zeit nähert. Für die ersten Bücher benutzte er jetzt verloren gegangene Annalen und Heiligenleben sowie mündliche Ueberlieferung, bringt daher häufig mehr Volkssage als Geschichte. Die späteren Zeiten schildert er als Augenzeuge und gibt Miterlebtes. Als Theologe denkt er katholisch und antiarianisch. Komposition und Stil sind, wie G. selbst beklagt, mangelhaft. Sein Werk ist dennoch, auch für die älteren Zeiten und für ¶ Chlodwig, ganz unschätzbar.

Schriften in MSL 71 und MG Scriptores rerum Merovingicarum I, 1—2; — Uebersetzung der Frankengeschichte in: Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. 6. Jhd., Bd. IV—V, 1878²; — Vgl. RE³ VII, S. 153 ff; — J. W. Löbell: Gregor von Tours und seine Zeit, (1839) 1869². Elkan.

15. von Utrecht (etwa 707—775), fränkischer Mönch, seit 722 Begleiter und Gehilfe des Winfrid ¶ Bonifatius und Fortsetzer von dessen Missionswerk unter den ¶ Friesen, unter denen er von Utrecht aus — er leitete die Schule am dortigen Martinsmünster und verwaltete auch, obwohl ohne Bischofsweihe, das Bistum — mit Hilfe ¶ Liudgers u. a. eifrig tätig war.

RE³ VII, S. 155; — MG historica Scriptores XV, S. 63 ff und MSL 99, S. 749 ff: Vita Liudgers. Zsch.

16. von Valentia, Jesuit der Gegenreformation († 1603), ¶ Ingolstadt, 2.

Gregoriusfest, als Kinder- und Schulfest zu Ehren Gregors des Großen als des Patrons der Schulen im Mittelalter weit verbreitet und hernach hier und da, meist in abgeblaßter Form (Gregoriussingen), selbst noch in protestantischen Ländern gefeiert. Datum: 12. März, der Gedächtnistag Gregors, oder gegen Pfingsten. Es erinnert durch die Art der Feier zum Teil an das Fest des Kinderbischofs (6. oder 28. Dezember; ¶ Narrenfeste), anderenteils waren

dramatische, auf das Schulleben bezügliche Aufführungen, Ausflüge, Wettspiele u. dergl. üblich.

KL² IV, S. 1411 (Feste: II, 7); — K. F. Löschke: Die religiöse Bildung der Jugend im 16. Jhd., 1846; — Fr. Falk: Kinder- und Schulfeste im Mittelalter, 1880. **Zich.**

Gregoriusorden ¶ Orden, päpstliche.

Gregory, Caspar René, ev. Theologe, geb. 1846 in Philadelphia (Nordam.), 1889 a.o. Prof., 1891 o. Hon.-Prof. in Leipzig.

Verfaßte u. a.: Prolegomena zum novum testamentum graece Tischendorfs, 1884—94; — Textkritik des NT, 1900 ff; — Canon and Text of the New Testament, 1907; — Das Freer-Logion, 1908; — Die griechischen Handschriften des NT, 1908; — Einleitung in das NT, 1909. **Andrae.**

Greifswald, Universität.

1. Von der Gründung bis zur Zeit der Orthodoxie; — 2. Pietismus, Aufklärung, Union; — 3. Von etwa 1850 bis zur Gegenwart.

1. Die Universität G. hängt bei ihrer Gründung und in den ersten Zeiten ihres Bestehens trotz aller bald hervortretenden Rivalität eng mit ¶ Rostock, der älteren Hochschule des deutschen Nordens, zusammen, deren Mitglieder von 1437—1443 in G. im Exil gelebt hatten und zum Teil auch dort blieben, als die Mehrzahl nach Rostock zurückkehrte. „Zur Befestigung des orthodoxen Glaubens" wollte Herzog Wartislaw IX von Pommern bald danach eine eigene Universität gründen, und weil die Stadt dazu besonders geeignet sei, hat Papst Calixtus III am 29. Mai 1456 die Errichtung eines studium generale daselbst mit allen Fakultäten für immer gestattet. Diesen Ruhm, Hüterin orthodoxen Glaubens zu sein, hat sich die Universität lange Zeit und nun wieder in der Gegenwart zu erhalten gewußt. — Elf Jahre nach ihrer Gründung wurde durch Universitätsbeschluß als Nachtrag zu den Statuten der Artisten- (späteren philosophischen) Fakultät hinzugefügt, daß jeder Disputierende zwar auf allen zulässigen Wegen entwickeln und folgern dürfe, jedoch immer, wenn dabei etwas gegen die Kirchenlehre Streitendes vorkomme, müsse er die feierliche Beteuerung hinzufügen, daß er damit nichts gegen die rechtgläubige katholische Lehre sagen wolle („ein anderes sei es, zu glauben, ein anderes, zu philosophieren"), und noch der Visitationsrezeß vom Jahre 1568 legte ausdrücklich jedem Professor der Artistenfakultät die Pflicht auf, die ihm als Pädagogen befohlenen Studenten durch Privatvorträge in dem Katechismus und der Gotteserkenntnis zu unterrichten. So erwuchs den Kirchenfürsten und Theologen in ihrem Eifer um reine Lehre und Sitte schon während der katholischen Zeit mancher Helfer aus den andern Fakultäten, der berühmteste Petrus von Ravenna, der 1498—1503 in G. die Rechte lehrte und für die Stettiner Synode 1500 eine große, obschon nicht gehaltene Rede verfaßte, in der er die Geistlichkeit sehr nachdrücklich zu einem sittlichen Leben ermahnte. Noch zwei andere Momente sicherten der Universität von Anfang an starken kirchlichen Einfluß: die oftmalige Verbindung von Professur und kirchlichem Amt und das der Hochschule bezw. ihrem Rektor bereits im Gründungsjahr für die drei G.er Kirchen gewährte Pfarrwahlrecht.

Die Reformation setzte sich nur langsam durch. Die katholischen Theologen waren es zufrieden, den lateinischen Text der Bibel, der Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus und der Summa theologiae des ¶ Thomas von Aquino scholastisch zu behandeln. Einige Erlösung aus der Scholastik brachten die Humanisten (¶ Humanismus) mit ihrer Einführung in die altklassische Literatur. Sie vermochten sich zwar, von dem schon genannten Juristen Petrus von Ravenna abgesehen, in G. zu Anfang des 16. Jhd.s nicht zu halten. Sowohl Ulrich von ¶ Hutten, der 1509 in G. weilte, wie der 1514 vom Herzog als Poet und Lehrer der Beredsamkeit berufene Johannes Hadus siedelte nach kurzer Zeit von G. nach Rostock über. Immerhin setzte sich, obwohl von einer grundlegenden Umwandlung des Lehrplans nichts verlautet, bis etwa 1521 manches durch: man trieb Griechisch, man las ¶ Erasmus und lud (z. B. 1521) zu klassischen Vorlesungen über Cicero, Sallust u. a. ein. Der Segen dieser Studien ist auch bei ¶ Bugenhagen, dem spätern Reformator Pommerns, unverkennbar. Aber im übrigen verspürten die Professoren und Ratmänner G.s wenig Neigung, die katholische Kirche zu befehden oder gar zu verlassen. Noch 1537 konnte der siebenmal zum Rektor gewählte Jurist Heinrich Bukow der Jüngere in seinem Testament beteuern, daß er der pestifera secta Lutherana niemals beigestimmt habe. Als bereits ringsum die Predigt des Evangeliums laut wurde, schickte die Universität eine Gesandtschaft nach Köln und erbat sich Belehrung, wie man der neuen Ketzerei am wirksamsten begegnen könne; ja, die letzten katholischen Professoren suchten dadurch den Fortzug der Studenten nach Wittenberg zu verhindern, daß sie auf den ihnen für die Vorlesung zustehenden Goldgulden verzichteten. Dennoch stürzte auch hier das Alte (¶ Pommern). Die bürgerliche Gemeinde besiegte Rat und Universität. Im J. 1531 kamen die Alterleute der Gewerke aufs Rathaus gezogen und forderten, daß auf des gemeinen Mannes Unkosten ¶ Knipstro von Stralsund gebeten werde, auch in G. die reine Lehre des Wortes Gottes zu verkündigen. Knipstro kam, und am 1. November, Allerheiligen, stellten die Kanoniker in der St. Nikolai-Domkirche ihre Horen ein. Die letzten Studenten zogen fort; 22 Kleriker, die römisch blieben, erhielten ein gewisses Gnadenbrot, aber Vorlesungen wurden von 1527—39 fast gar nicht gehalten. Die offizielle Bestätigung der Stadt als eines evangelischen Kirchenwesens erfolgte 1535 durch die von den Herzögen Barnim IX und Philipp I für die ganze Provinz bestellte Visitation, und auf die Begründung der lutherischen Kirche Pommerns folgte nun die Erneuerung der G.er Hochschule als einer fortan zur evangelischen Lehre sich bekennenden Universität i. J. 1539.

Dabei blieb ihr spezifisch religiöser Charakter unverändert. Noch die Statuten der Artistenfakultät v. J. 1623 bestimmen: alle Studenten sollen, da das erste Gesetz und die oberste Regel für die menschlichen Handlungen die Furcht Gottes ist, sich wahrer Frömmigkeit befleißigen, die Kirchen mit der schuldigen Ehrfurcht besuchen, Gott mit reinem Herzen verehren und so ihren Studien die göttliche Gnade sichern. Auch die alte katholische Verbindung von Professur und Kirchenamt blieb bestehen und wurde sogar beträchtlich erweitert. Die neuen Universitätsstatuten, 1545/47 aufgestellt, ordnen an: von den 3 (statt 1) Professoren der Theo-

logie soll der erste zugleich G.er Präpositus, der zweite Archidiakonus in Demmin, der dritte Superintendent in Rügen sein, und am 2. Mai 1558 verordnet Herzog Philipp, daß hinfort die drei ersten G.er Pastoren in der Theologie lehren sollen. Ungefähr zu gleicher Zeit wurde die Generalsuperintendentur über das ganze Wolgaster Land dauernd mit der ersten theologischen Professur verbunden, und auch das 1563 gebildete Geistliche Konsistorium hatte zum Vorsitzenden den Generalsuperintendenten, zu seinen beiden Beisitzern zwei Professoren der Theologie. Selbst Professoren der Artistenfakultät verwalteten oft genug ein Pfarramt; ihre erneuerte Ordnung v. J. 1571 bestimmte geradezu, daß unter den 6 Professores artium 2 Prediger an St. Nikolai wären; der letzte Fall dieser Art liegt nicht weiter zurück als bis zur Mitte des 19. Jhd.s, als Finelius, Professor der Pädagogik, zugleich Diakonus, später Primarius an der genannten Kirche war. Die Verbindung der drei ersten Pfarrämter mit Professuren wurde dauernd erst 1889 gelöst. Bis auf den heutigen Tag aber gilt die Verordnung Bogislavs XIV vom 18. Oktober 1632, durch die der Universität — zur Erstattung rückständiger Professorengehälter — mit dem reichen, wenn auch damals stark verschuldeten Amt Eldena das Kirchenpatronat über die Dörfer Wieck, Kemnitz, Dersekow, Neuenkirchen, Hanshagen, Levenhagen übertragen wurde; außerdem hat und übt die Universität heute noch das Wahlrecht in Görmin und für die erste Pfarrstelle in Grimmen aus. — Insoweit hat also die Reformation den Charakter und die Gerechtsame der Universität nicht geändert. Aber der Geist ihres Lehrens und Wirkens sollte fortan der Geist Luthers sein. In der Bugenhagenschen Kirchenordnung bekennt sich die Kirche Pommerns zur Augsburgischen Konfession, zu deren Apologie und zu dem kleinen Katechismus Luthers. Die Verpflichtung der ersten ev. Theologieprofessoren aus den Jahren 1545/47 lautet dahin: sie sollen die hl. Schriften AT und NT erklären, auch hebräisch lehren, sie *können* daneben einige Schriften der Theologen kurz durchgehen, wie Augustins De spiritu et litera, Melanchthons Loci und einige Kommentare Luthers, aber immer sollen sie zu den Büchern der Bibel (ut ad fontes) zurückkehren. Eine Erweiterung des Bekenntnisstandes vollzog sich in der auf Grund der Stettiner Synodalbeschlüsse von 1561 unter dem maßgebenden Einfluß des Professors Jakob ¶ Runge erfolgten Zusammenstellung des Pommerschen Corpus doctrinae und in der darauf begründeten neuen Kirchenordnung v. J. 1563. Das Corpus enthielt die alten symbola, die geänderte Augustana, deren Apologie und Repetition, Melanchthons Loci, desselben Ordinandenexamen sowie seine Schriften wider die Baierschen Artikel und Servet, Luthers beide Katechismen, die Schmalkaldischen Artikel und einige andere Schriften Luthers. Die Treue gegen Runge und das Corpus hat die Arbeit der G.er Theologen vornehmlich nach zwei Richtungen beeinflußt: sie waren wie jener glühende Anhänger Luthers und deshalb erbitterte Gegner des Calvinismus — noch 1722 darf Jakob Heinrich Balthasar eine Ruhmesschrift von dem Eifer der Pommern gegen die Reformierten ausgehen lassen. Aber fast das gleiche Ansehen wie Luther genießt bei der theologischen Fakultät wie in der ganzen alten pommerschen Kirche Melanchthon. Mit aus dem Grunde verweigert Runge 1580 im Namen der gesamten Geistlichkeit seiner Provinz die Unterzeichnung der ¶ Konkordienformel, weil sie die Angriffe des ¶ Flacius gegen Melanchthon begünstige. Ein wenig anders stand es zeitweilig mit der theologischen Fakultät. Die Statuten, die ihr der Generalsuperintendent B a r t o l d K r a k e w i t z 1623 gab, verpflichten die Professoren ausdrücklich auf die Konkordienformel; aber diese Verpflichtung wurde durch den Visitationsrezeß vom 11. Mai 1775 wieder aufgehoben: die Theologen sollen fortan nur zum „Vortrag der reinen evangelischen Lehre nach der hl. Schrift und den symbolischen Büchern, den Landeskonstitutionen gemäß (d. i. eben gemäß dem Corpus doctrinae) verpflichtet sein". Es ist also ein Rechtsirrtum gewesen, wenn die außerordentliche pommersche Provinzialsynode vom November 1869, ob auch nur bedingungsweise, die Konkordienformel unter den für den lutherischen Teil des Landes zu recht bestehenden Bekenntnissen nennt.

2. Seit dem Ende des 17. Jhd.s erregt sich Fakultät und Universität, Lehrerschaft und Studentenschaft heftig in dem Streit zwischen Lutheranern und *Pietisten*. Die Hauptvertreter der ersten waren Pastor und Professor Rango, Gen.-Sup. Joh. Fr. Mayer, später vor allem der Mathematiker Papke und der Jurist Würfel; die Wortführer der Pietisten die Theologen Gebhardi, Rusmeyer, Jak. Heinr. Balthasar; zwischen den feindlichen Brüdern vermitteln die Gen.-Sup. Krakewitz und Lütkemann. Die Pietisten erfüllten die pommersche Kirche mit neuem Lebensernst; aber sie ließen das Feld der historischen, philosophischen, sowie der Naturwissenschaft, als auf dem keine Früchte des geistlichen Lebens sprießen könnten, gänzlich unangebaut, Schäden, denen die Orthodoxie kräftig entgegenarbeitete. Das Streiten war nicht schön. Sie stritten auch darüber, ob Adam vor dem Sündenfall den rechten Glauben gehabt habe, was Balthasar bejaht, Papke als Ketzerei bezeichnet, Krakewitz als ein bedenkliches noli me tangere ansieht. Balthasar wiederum erklärt das Kegelspiel unter dem Gesichtspunkt der körperlichen Bewegung für erlaubt, als Gegenstand des Vergnügens aber für unsittlich. Schlimmer war, daß sie einander verächtlich zu machen suchten, ja, sich mit den gröbsten persönlichen Verdächtigungen und Beleidigungen überschütteten. Sieger bleiben die Pietisten, sie haben die große Mehrheit im Konzil, sie setzen durch, daß die schwedische Regierung alle Streitschriften gegen Rusmeyer und Balthasar verbietet, daß sogar Würfel und Papke vom Konzil ausgeschlossen werden. Aber der Sieg ist teuer erkauft. Sie lassen sich von dem Kommissar des Kirchenregiments den Gebrauch von 20 Sätzen untersagen, die hart an ihre Prinzipien rühren, ja, sie nehmen, wie allerdings ihre orthodoxen Gegner auch, eine Verordnung des schwedischen Kanzlers vom 28. Oktober 1722 ruhig hin, wonach niemand ohne Zensur der Fakultät etwas in Druck geben sollte. — Konnten Pietisten wie Balthasar für ihre Person in dogmatischer Beziehung noch orthodox sein, so machte die *Aufklärung* dem alten Ruhm der Fakultät für geraume Zeit ein Ende. Generalsup. Gottlieb *Schlegel*, 1790 aus Riga berufen,

gab ihr die kirchenregimentliche Sanktion. Sein schwedisch-pommerscher Landeskatechismus verdrängte den Krakewitzschen mit seinem starren Dogmatismus; in seinem kleinen liturgischen Handbuch verpflichtet er die Ordinanden nur, „die Religion" zu lehren, d. i. „Gottes Wort, Gesetz und Evangelium, Buße und Vergebung der Sünden durch Jesum Christum". Vollends das 1796 eingeführte Landesgesangbuch räumt mit Bluttheologie, Teufelslehre, lutherischer Abendmahlslehre gründlich auf. Aehnlich stand die ganze Fakultät. Sie gebrauchten alle Schlegels Handbuch. Auch L. G. Kosegarten († 1818), der sich mit Recht über die Verwässerungen im Gesangbuch ärgerte, blieb, was er als Siebzehnjähriger war, „ein geschworener Feind aller Symbolatrie". — Unter solchen Umständen begegnete die Einführung der Union in G. keinen Schwierigkeiten. Böckel, 1820—26 Professor und Pastor an St. Jakobi, bekannte sich zuerst zu ihr; er nahm auch beim Abendmahl den Unionsritus an: er brach das Brot. Die anderen Kirchen folgten. Böckel war auch der erste, der in G. die neue preußische Agende annahm. Die 5 andern Professores-Pastores schlossen sich 1827 an. Die meisten von ihnen wären am liebsten bei Schlegel oder bei ihrer eigenen Agende geblieben, aber sie fürchteten, sie möchten, den königlichen Wünschen widersprechend, gezwungen werden, die alte Bugenhagensche Agende ohne alle Abweichung zu gebrauchen. Da gaben sie nach, nicht ohne Bedauern des Magistrats. Wie weit bis gegen die Mitte des 19. Jhd.s die ganze Fakultät und die ganze pommersche Kirche von den freiheitlichen Gedanken des Rationalismus ergriffen gewesen ist, zeigt folgende Tatsache: Jenem neuen, auf der außerordentlichen Generalsynode von 1846 aufgestellten Ordinationsformular (¶ Apostolikumstreit) haben auch die pommerschen Kommissionsmitglieder zugestimmt: Generalsuperintendent Karl ¶ Ritschl-Stettin und Konsistorialdirektor Niemeyer-Greifswald. Im Plenum traten diesen Professor Superintendent Vogt-G. und Landrat Graf Schwerin-Putzar zur Seite. Besonders bedeutsam ist das Votum des letzteren: er berichtet, daß die Provinz Pommern im ganzen mit dem neuentstandenen pietistischen Luthertum im Widerspruch sei, der Landtag habe Se. Majestät mit 43 gegen 2 (!) Stimmen gebeten, Vorsehung zu treffen, daß dem erwähnten Uebel Einhalt geschehe! Noch i. J. 1848 haben mehr als 430 pommersche Geistliche ihr Konsistorium aufgefordert, das Unionswerk mit aller Entschiedenheit zu schützen und zu fördern.

3. Dennoch waren um diese Zeit bereits deutliche Anzeichen vorhanden, daß es in der pommerschen Kirche anders wurde. Auch die theologische Fakultät in G. revidierte sich nach rechts. Im § 3 ihres Statutenentwurfs von 1836 bekannte sie sich noch zur „evangelischen Kirche und zur Union", im letzten Entwurf, 1866, ist von der Union keine Rede mehr. Im J. 1836 wird es als der Beruf der Fakultät bezeichnet, „das Interesse der ev. Kirche, von dem Standpunkte der theologischen Wissenschaft aus, nach außen und innen zu wahren". Es wird daher von ihren Gliedern „erwartet, daß sie den verkehrten Richtungen und den Einseitigkeiten der Zeit nach Kräften entgegenarbeiten, die theologischen Wissenschaften in klarem, christlichem Geiste und im Interesse der ev. Kirche anbauen und den Ertrag besonnener theologischer Forschung zur Förderung christlicher Erkenntnis und evangelischen Glaubens durch mündlichen Vortrag oder in Schriften gemeinnützig machen", — dreißig Jahre später aber heißt es kurz und bezeichnend: „Die theol. Fakultät hat die Bestimmung, nach der Lehre der ev. Kirche sowohl überhaupt die theol. Wissenschaften fortzupflanzen, als insbesondere durch Vorlesungen und andere akademische Uebungen die sich dem Dienste der Kirche widmenden Jünglinge für diesen tüchtig zu machen", — also in allem ihrem wissenschaftlichen Arbeiten bekennt sich die Fakultät abhängig von der „Lehre der Kirche". Was Wunder, wenn sie allmählich ein anderes Gesicht bekam? Von ihren freiheitlich gerichteten Mitgliedern traten 2 in die philosophische Fakultät über: Matthies (1844) und A. Baier (1856). Es blieben ¶ Hanne und ¶ Wellhausen, aber dieser ging 1882 nach Halle, ebenfalls in die philosoph. Fakultät, und Hanne wurde ausgehungert. Inzwischen vertraten ¶ Zöckler, ¶ Wieseler, ¶ Vilmar den konservativen Standpunkt. Ihr Werk setzte fort und vollendete mit zäher Energie Hermann ¶ Cremer. Seit seinen Tagen ist niemand nach G. berufen, der nicht „positiv" war; für G. hat kein Minister mit Beziehung auf die Richtungen die Forderung von der „ausgleichenden Gerechtigkeit" zu erheben gewagt. Allerdings ist heute die Positivität der Fakultät nur mit zwei kleinen Einschränkungen zu behaupten: man versucht, sie „modern-positiv" zu machen — was würde Cremer, der Gegner R. ¶ Seebergs, sagen, wenn er das erlebt hätte! — Und: auch die G.er at.lichen Theologen, die nach Wellhausens Abgang hier gewirkt haben, ¶ Giesebrecht, ¶ Baethgen, ¶ Oettli, ¶ Procksch, unterscheiden sich von ihren „kritischen" Fachgenossen nur durch das Maß, kaum mehr durch die Prinzipien ihrer Kritik. Im übrigen braucht sich die pommersche Kirche um die „Posivität" G.s nicht zu sorgen: seit 30, 40 Jahren sucht die theol. Fakultät ihre Ehre darin, im Sinne des alten Pommernherzogs ad corroborationem orthodoxae fidei tätig zu sein und verderblichen Neuerungen zu wehren. Als im Jahre 1893 eine G.er Petition für die neue Agende Parallelformulare erbat, welche die Gewissen nicht an das Apostolikum bänden, fühlten die Ordinarien der Theologie mit Ausnahme Baethgens sich in ihrem Gewissen gedrungen zu erklären, jene Anträge seien ganz gegenstandslos; v. Nathusius bezeichnete sie sogar in seiner konservativen Monatsschrift als blauen Dunst. Als im J. 1900 bei der in G. tagenden pommerschen Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins neben einem „positiven" Berichterstatter der „liberale" Manchot-Hamburg predigen sollte, erklärten wiederum sämtliche Ordinarien der theologischen Fakultät, mit Ausnahme des von vornherein nicht beigetretenen D. Cremer, ihren Austritt aus dem Festkomitee. Viktor ¶ Schultze schrieb anläßlich eines Antrages der Jakobigemeinde auf Zulassung des Einzelkelchs in einem der hiesigen politischen Blätter höhnisch von den „paar Einzelkelchlern", die zum Teil erst künstlich geformt seien, und wies sie mit allem Ernst, „auch die Pastoren unter ihnen", auf I Kor 13 $_{4}$ ff und Röm 14 $_{13}$ hin, damit sie daraus lernten, was in Wahrheit christliche Freiheit und Liebe sei. Karl ¶ Stange

urteilte auf einem theologischen Ferienkurs in G.: wer selber nicht wisse, was Religion und Geschichte sei, habe kein Recht, religionsgeschichtliche Volksbücher zu schreiben. Und Joh. ¶ Haußleiter vertrat auf der pomm. Provinzialsynode 1905 den Antrag: „Synode bittet das Kirchenregiment auf allen seinen Stufen . . . eigenwilligen und hartnäckigen Bestreitern und Verderbern des Evangeliums mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten und, wenn alle seelsorgerlichen Mittel fruchtlos bleiben sollten, ihrem amtlichen Wirken ein Ende zu setzen". — Die Fakultät setzt sich gegenwärtig zusammen aus den Ordinarien V. ¶ Schultze (seit 1884 resp. 88), J. ¶ Haußleiter (seit 1893), S. ¶ Oettli (seit 1895), K. ¶ Stange (seit 1904), F. ¶ Kunze (seit 1905), ¶ Wiegand (seit 1906), O. ¶ Procksch (seit 1906 resp. 1909); Extraordinarien sind ¶ Kögel und ¶ Steinbeck, Privatdozenten Mandel und Alt.

J. G. L. Kosegarten: Geschichte der Universität G., 1857; — Ders.: De Academia Pomerana ab doctrina romana ad evangelicam traducta, 1839; — J. C. Dähnert: Sammlung pommerscher und rügischer Landesurkunden, 1765 ff; — J. H. Balthasar: Sammlung einiger zur pommerschen Kirchenhistorie gehöriger Schriften, 1723. 1725; — A. Uckeley: Reformationsgeschichte der Stadt G.; Zustände Pommerns im ausgehenden Mittelalter (Pommersche Jahrbücher, 1903. 06. 08); — Für die ältere Zeit vgl. auch Otto Krabbe: Die Universität Rostock im 15. und 16. Jhd., 1854. — Weiteres bei Erman u. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, Bd. II, 1904, S. 314 ff; — Allgemeine Literatur ¶ Pommern. **Heyn.**

Greifswalder Schule. Als solche bezeichnet die kirchliche Presse bisweilen den Kreis evangelischer Theologen, der entscheidende Anregungen von Herm. ¶ Cremer empfangen hat. Cremer lenkte das Interesse energisch auf die Punkte, wo ntl. Theologie und Dogmatik sich berühren; neben diesem seinem Biblizismus wirkte vor allem die charakteristische Art, wie er in Jesus Gericht und Gnade zusammenschaut, der Gedanke des „rettenden Gerichts". Während zahlreiche Pfarrer alles Wesentliche ihrer theologischen Anschauungen von Cremer übernommen zu haben bekennen, sind für die akademischen Theologen, die etwa der G. Sch. zugerechnet zu werden pflegen (¶ Lütgert, ¶ Schaeder, ¶ Bornhäuser, ¶ Kropatscheck u. a.) neben Cremerschen Motiven z. T. solche von der älteren ¶ Erlanger Schule, ferner von ¶ Kähler und ¶ Schlatter, aber auch von R. ¶ Seeberg bedeutsam geworden. **M.**

Greßmann, Hugo, ev. Theologe, geb. 1877 in Mölln, Privatdozent für AT in Kiel 1902, Mitarbeiter des deutsch-evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des hlg. Landes in Jerusalem 1906, a.o. Professor in Berlin seit 1907.

Veröffentlichte: Ueber die in Jesaja 56—66 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Verhältnisse, 1898; — Studien zu Eusebs Theophanie, 1903, und Ausgabe 1904; — Musik und Musikinstrumente im AT, 1903; — Ursprung der israel.-jüdischen Eschatologie, 1905; — Erdgeruch Palästinas, 1909; — Altorientalische Texte und Bilder, 1909; — Aelteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels in den „Schriften des AT in Auswahl" (im Erscheinen). **Gunkel.**

Gretillat, Augustin (1837—1894), reformierter Theologe, geb. in Coffrane (Val de Ruz), studierte in Neuchâtel, Halle a. S., Göttingen und Tübingen, wurde 1859 Hilfsgeistlicher in La Chaux de Fonds, 1862 Pfarrer in Couvet, 1870 Professor der systematischen Theologie an der Akademie in Neuchâtel, trat 1873 in gleicher Eigenschaft in die theologische Fakultät der Eglise évangélique indépendante (¶ Freikirchen: I, 2) über, in der er bis zu seinem Tode wirkte.

G. schrieb: Exposé de théologie systématique, Bd. I: Propédeutique I, méthodologie, 1885; Bd. II: Propédeutique II, Apologétique, 1892; Bd. III: Dogmatique I, Théologie spéciale. Cosmologie, 1888; Bd. IV: Dogmatique II, Sotériologie. Eschatologie, 1890; — La morale chrétienne, Bd. I, 1898. Bd. II, 1899; — Etudes et mélanges, avec une notice biographique par Ph. Godet, 1894. **Lachenmann.**

Gretser (Gretscher), Jakob (1562—1625), geb. zu Markdorf (damals zur Diözese Konstanz gehörig), trat 1578 in den Jesuitenorden ein, diente diesem bis zu seinem Tode als Professor der Philosophie, Moral und Dogmatik an der Universität Ingolstadt, trat aber besonders schriftstellerisch und auf dem Religionsgespräch zu Regensburg 1601 (¶ Hunnius, Aeg., ¶ Glaube: VI) als wütender Bekämpfer des Protestantismus hervor und wurde deshalb von seinem Landesherrn Maximilian I, Kaiser Ferdinand II und Papst Clemens VIII mannigfach ausgezeichnet.

RE³ VII, S. 159; — HN III, 1907³, Sp. 728—736. **O. Clemen.**

Greving, Joseph, katholischer Theologe, geboren 1868 in Aachen, wurde 1899 Privatdozent in Bonn, 1909 ordentlicher Professor der Kirchengeschichte an der Universität Münster.

Veröffentlichte u. a.: Geschichte der deutschen Reformation, 1904; — Johann Eck als junger Gelehrter, 1906; — Gibt die „Reformationsgeschichtl. Studien und Texte" heraus. **Kübel.**

Gribaldi, Matteo († 1564), Rechtsgelehrter an der Universität Padua, kurze Zeit auch durch ¶ Vergerios Empfehlung in Tübingen, wo er sich aber wegen seiner antitrinitarischen Anschauungen nicht zu halten vermochte. Auch in der Schweiz, insbesondere in Genf, dessen italienische Gemeinde er von seiner nahe liegenden Besitzung Farges aus häufig besuchte, kam es zu Zusammenstößen zwischen ihm und den orthodoxen Reformierten. Aus Genf wurde er 1555 verwiesen; in Zürich wurde ¶ Bullinger, der zunächst G.s Glaubensbekenntnis annehmbar fand, durch ¶ Beza bald umgestimmt. Auch Bern, an das er ausgeliefert wurde, als er heimlich aus Tübingen nach Farges zurückgekehrt war, erlaubte ihm erst nach längeren Verhandlungen den Aufenthalt in Farges. Hier starb er an der Pest. Mit ¶ Gentilis war er eng befreundet.

RE³ VII, S. 159 f. **Zich.**

Griechenland. Uebersicht.

I. Religion; — II. Geschichte.

I. Religion.

1. Allgemeines; — 2. Ererbtes und Entlehntes; — 3. Verschiedene Schichten des religiösen Denkens; — 4. Seelenglaube; — 5. Das Epos und die großen Götter; — 6. Dionysos; — 7. Religion und Philosophie. Religiosität und Kultus; — 8. Herrscherkult und Euhemerismus.

1. Die griechische Religion ist nicht identisch mit der Mythologie; diese ist vielmehr ein Erzeugnis der Poesie, und wenn sie auch infolge des gewaltigen Einflusses der homerischen Dichtung an manchen Punkten in das wirkliche Leben des Volkes eingedrungen ist, so hat sie doch im allgemeinen ein rein literarisches Dasein geführt. Das gilt zunächst von den Genealogien der Götter und Heroen; daß Zeus der Bruder oder Vater der meisten großen Götter war, ist eine von den Rhapsoden aufgebrachte, durch Hesiods Theogonie kodifizierte Fiktion,

deren die Dichtung nicht entraten konnte, die aber für den Kultus und das religiöse Empfinden erst nachträglich, und auch da nicht sehr, von Bedeutung wurde. So eng in der Sage Zeus mit Hera verbunden ist, im Kultus ist er es kaum irgendwo, und z. B. in Samos feiert Hera ihre heilige Hochzeit ohne Zeus; überhaupt sind die meisten Gottheiten im Kultus isoliert und tragen kein Verlangen, ihre Ehren mit anderen zu teilen. Vollends jung ist die Ableitung einzelner Geschlechter von Göttern und Heroen, meist darin begründet, daß die Adligen einen bis in den Olymp zurückreichenden Stammbaum besitzen wollten. Von den eigentlichen Mythen sind viele dadurch entstanden, daß ort- und zeitlose Märchen auf bestimmte Helden übertragen wurden; wenn Ariadne dem Theseus, Medeia dem Jason, Skylla dem Minos hilft, so ist sie die Tochter des bösen Zauberers, die dem vor die Lösung schwerer Aufgaben gestellten Märchenhelden beisteht; die Trennung der Thetis von Peleus gehört zu den Fabeln des Melusinentypus, in denen ein dämonisches Wesen mit einem Menschen eine Ehe eingeht, ihn aber bald verläßt (vgl. Apuleius' Märchen von Amor und Psyche). In anderen Fällen forderten Gebräuche, die in große Vorzeit hinaufragten und in ihrer Bedeutung nicht mehr verstanden wurden, zu Erklärungen heraus, die man in einem historischen Vorfall zu finden pflegte, und so bildeten sich die aitiologischen Mythen. An einem Fest der Artemis Alpheaia in Elis beschmierten die Teilnehmer ihr Gesicht mit Erde, ein nicht seltener Brauch, durch den man seine menschliche Natur abzulegen und dämonischen Wesen ähnlich zu werden glaubte. Eine spätere Zeit verstand diese Absicht nicht mehr und ersann eine Geschichte, nach der Alpheios die Artemis liebte und ihr an einem Fest, das sie mit ihren Nymphen feierte, nachstellte; um ihm zu entgehen, bestrich sie sich und ihren Begleiterinnen das Gesicht mit Erde und wurde so unkenntlich. — An verschiedenen Orten beging man Feste allgemeiner Ausgelassenheit, an denen die Sklaven sich als Herren geberdeten, die Gefangenen losgemacht wurden und alle Fremden freien Tisch hatten. In Thessalien hieß dieses Fest Peloria, und deshalb erzählte man von Peloros, der dem alten König des Landes während eines Opfers eine freudige Nachricht brachte; zum Lohn habe man ihn reichlich bewirtet und Jeder sich beeilt, ihm das Beste vorzusetzen. Die Zahl dieser ätiologischen Erzählungen ist Legion, und in alexandrinischer Zeit haben sie sich zu einem besonderen Literaturzweig ausgewachsen: das Richtige enthalten sie eigentlich nie. — Aber nicht bloß die Mythenwelt täuscht uns eine Religion vor, die nie einen rechten Anhalt am Volksbewußtsein gehabt hat, sondern auch die Schilderung der Götterwelt, welche die Poesie gibt, ist ungetreu. Die Schuld daran trägt das homerische Epos, das auf eine sehr aufgeklärte und mit der Volksreligion innerlich zerfallene Gesellschaft berechnet ist und diejenigen Seiten der Religion, welche dieser Gesellschaft nicht zusagen, vornehm übersieht oder mit starker Verzeichnung darstellt. Daher darf, wer die griechische Religion erforschen will, nicht von den homerischen Gedichten ausgehen.

2. Die griechische Religion ist niemals durch einen Reformator vergeistigt worden. Zwar fehlt es nicht an einzelnen Versuchen dazu, deren bedeutendster von Pythagoras ausgeht; aber auch er hat an eine Wirkung auf die breiten Massen nicht gedacht. Ebenso wenig hat das delphische Orakel die Religion umgestalten wollen oder können; wenn es Einzelheiten des Kultus regelt, die Blutrache einzuschränken sucht und in die Politik eingreift, so ist dabei nicht das religiöse Interesse entscheidend, und es fehlt ganz die Absicht — die bei Pythagoras vorliegt — auf die Religion eine Moral zu begründen. Diese entwickelt sich vielmehr aus den sozialen Zuständen heraus, wird durch einzelne Dichter und Denker befördert und durch die Spruchdichtung in weitere Kreise getragen; sie wird dann von der Philosophie systematisiert und empfindet bald den Gegensatz zur Volksreligion, der von Xenophanes und Pindar offen ausgesprochen und bereits von Aischylos zum Stoff dramatischer Konflikte gemacht wird. Die spätere ¶ Philosophie ist daher nicht religiös und in einzelnen Erscheinungsformen entschieden irreligiös. — Ebensowenig wie ein anderes Kulturvolk haben die Griechen eine ganz auf eigenem Boden gewachsene Religion; vielmehr hatten sie eine Anzahl religiöser Vorstellungen bereits mitgebracht, als sie in Hellas einwanderten, und andere von den benachbarten Völkern angenommen. Was die ersteren anlangt, so hat sich die vergleichende Mythologie lange der Täuschung hingegeben, daß es möglich sei, den Urbestand der indogermanischen Religion wiederherzustellen; sie ging dabei von der falschen Voraussetzung aus, das Wesen der Hauptgötter aus physikalischen Grundbegriffen heraus deuten und dann alle ihre einzelnen Eigenschaften und Mythen erklären zu können, wobei je nach den Neigungen des Forschers das Gewitter oder Sonne und Mond oder das Wasser die Hauptrolle spielten. Man setzte etwa Hermes gleich dem indischen Sarameya, an dem man windige Züge entdeckte, erklärte ihn für einen Windgott und leitete aus dieser Wurzel seines Wesens seine einzelnen Betätigungen ab; dabei blieb die Richtigkeit der Gleichung zweifelhaft, und zweifellos machte man zum Ausgangspunkt für das Verständnis des Gottes eine Funktion, die er niemals besessen hat; überhaupt aber schöpfte man in ein durchlöchertes Faß, wenn man seine einzelnen Mythen und Erscheinungsformen aus einem physikalischen Begriff geradlinig abzuleiten unternahm, statt sie durch die Uebertragung von Märchenmotiven und durch historische Vorgänge, wie die Kreuzung verschiedener Kulte, zu erklären. Nicht anders ging es, wenn man Poseidon als das Wasser, Apollon als die Sonne, Hera als den Mond deutete; im besten Falle traf man damit eine Seite ihres Wesens, in keinem die wichtigste. Bei Zeus war es freilich sicher, daß sein Name ihn als den leuchtenden Himmel bezeichnete und mit dem des indischen Dyaus pitā zusammengehörte, aber für die Erkenntnis seines Wesens war damit herzlich wenig gewonnen; denn er verdankt z. B. seine Rolle als Götterkönig erst der Wirkung des homerischen Epos und viele Beinamen der Verdrängung älterer Götter, d. h. historischen Faktoren, über welche die vergleichende Mythologie nichts lehren konnte. Die Aigis, die er als Schild trägt (die freilich auch Athena um die Schultern legt), galt jener Richtung als Wetterwolke, während

sie nichts weiter ist als ihr Name besagt: ein als Schild getragenes Ziegenfell. So ist man auch gegen den Wert der mythologischen Etymologie mißtrauisch geworden, wenn auch immer noch nicht genug; denn wenn uns falsche oder unsichere Etymologieen gar nichts nützen, so helfen uns auch richtige bei den Hauptgöttern nicht allzu viel. Ob Apollon den Abwehrer oder Allleuchter oder Hürdengott bedeutet, ist nicht auszumachen, und wenn es zu ermitteln wäre, so hätten wir immer erst eine Seite dieses vielgestaltigen Gottes gefaßt. — Eher scheint sich die Frage nach dem Einfluß fremder Religionen beantworten zu lassen. Hier hat man meist an die Semiten gedacht und Kronos von Moloch, Aphrodite von Astarte, Adonis von Tamuz hergeleitet usw., ohne zu bedenken, daß die Griechen kaum irgendwo in dauernder Nachbarschaft der Semiten gelebt haben. So stehen wir heute den genannten drei Gleichungen mißtrauisch gegenüber, und wenn auch andere mehr Wahrscheinlichkeit haben, wie Kabiren gleich Kabirim (vgl. ¶ Mysterien), Melikertes gleich Melkart, so handelt es sich doch dabei um nebensächliche Gestalten. Was man über die Uebernahme semitischer Kultformen vermutet hat, z. B. des Weihrauchopfers, klingt z. T. glaublicher. Dagegen müssen wir mehr als bisher üblich mit dem Einfluß der vorgriechischen nichtindogermanischen Bevölkerung rechnen, die auch später noch in Kleinasien gesessen hat und die wir oft kurzweg als karisch bezeichnen; sie ist vielleicht die Trägerin der hochentwickelten kretischen Kultur des 3. und 2. Jahrtausends gewesen, die ihrerseits stark vom Orient abhängig ist. Von den vielen aus griechischen Wurzeln nicht deutbaren Götternamen mögen manche dieser älteren Bevölkerung entlehnt sein, und gerade die Unverständlichkeit ihrer Namen mag es ermöglicht haben, daß ihr Machtbereich sich beliebig weit ausdehnen konnte; von den großen Göttern läßt sich für Apollon kleinasiatische Herkunft wahrscheinlich machen, „karische“ Namenform zeigt z. B. Hyakinthos und das kretische Labyrinth, das mit dem Worte Labrys „Doppelaxt“ und dem davon abgeleiteten Beinamen des karischen Zeus, Labraundos, zusammenhängt: und gerade in den altkretischen Palästen findet sich zahlreich die Doppelaxt, meist wohl nur noch als Ornament gemeint, ursprünglich aber religiöses Symbol. Nie vergessen worden ist der kleinasiatische Ursprung bei der großen Mutter, die auch Bergmutter, Kybele und Rhea hieß, einer Naturgöttin, deren Verehrer, die Korybanten und Kureten, unter aufregender Musik die Berge durchtobten und sich in der allerhöchsten Ekstase selbst entmannten; mit ihr ist in Phrygien Attis verbunden (vgl. ¶ Attismysterien). In Griechenland fand sie bereits den Kult der Erdmutter vor (Ge, Demeter), den zu verdrängen ihr nicht gelang; nur da gewann sie im Westen Bedeutung, wo sie an dionysischen Orgiasmus Anschluß fand, und eine breite Wirkung hat sie dort erst in der Kaiserzeit ausgeübt (¶ Synkretismus: I). — Verwandter Art war die große Göttin von Ephesos, welche die stets zu Identifikationen bereiten Griechen mit ihrer Artemis gleichsetzten; wie schon die vielen Brüste und Tiergestalten an ihrem Kultbild zeigen, ist sie eine Naturgottheit und dadurch der Artemis ähnlich, die auch als „Herrin der Tiere“ gedacht wurde. Echt orientalisch sind die Eunuchen, die zu ihrem sehr reichen und in viele Klassen gegliederten Tempelpersonal gehören; ihr Kultus trug orgiastischen Charakter und war wegen der prächtigen Feste beim Volke sehr beliebt. Filialen ihres Heiligtumes sind über die ganze griechische Welt verbreitet. — Wie sich die einzelnen Gottheiten auf die verschiedenen griechischen Stämme verteilen und die Verdrängung des einen Stammes durch den anderen auch das Aufkommen neuer Götter bewirkt, hat man zwar versucht festzustellen, aber ohne rechten Erfolg, und noch immer wird mit pelasgisch, achäisch, dorisch usw. ein nicht unbedenkliches Spiel getrieben. Man kann zwar erkennen, wie durch die dorische Einwanderung in der Peloponnes viele alte Kulte, wie der des Pan und der phallischen Dämonen, zurückgedrängt werden, aber das gibt uns kein Recht, diese als achäisch und etwa Apollon oder Herakles als dorisch zu bezeichnen. Daß der Demeterkult in der Peloponnes vordorisch war, hat schon Herodot beobachtet; deshalb ist aber Demeter noch lange keine achäische Göttin.

3. Weil die griechische Religion niemals einem energischen Reformversuch zum Opfer gefallen und nie von einer Priesterschaft gereinigt worden ist, so hat sie Reste aus den verschiedensten Stufen religiösen Empfindens neben einander bewahrt. Dazu gehören zunächst eine Anzahl von Riten, die als Sympathie- (oder Nachahmungs-) zauber aufzufassen sind und die eigentlich gar kein göttliches Wesen voraussetzen. Bei anhaltender Dürre ging der Priester des Zeus Lykaios auf das Gebirge zur Hagnoquelle und rührte deren Oberfläche mit einem Eichenzweige auf; das hatte sofort Regen im Gefolge. Gewiß war Zeus schon seit alter Zeit Regengott; dennoch braucht dieser Zauber keine ursprüngliche Beziehung zu ihm zu haben. — Das verbreitetste „Symbol“ der Fruchtbarkeit war der Phallos, d. h. man glaubte, wenn man ihn in effigie herumtrug, unmittelbar auf das Gedeihen der Saaten und Früchte einzuwirken. Frühjahrsprozessionen dieser Art gab es in Menge, und sie galten keinem bestimmten Gott, bis man den Phallos selbst als Phales zu einem göttlichen Wesen machte, das dann an Hermes und namentlich an Dionysos Anschluß fand, so daß schließlich diese Umzüge einen Teil der dionysischen Feiern bildeten. Andrerseits dachte man sich dämonische Wesen als Träger des Phallos, und so entstanden die Daktylen und Titanen und eine ganze Reihe von ähnlichen Geschöpfen, die man sich gern als lüsterne Kobolde vorstellte. Nach dem Aufkommen der hellenischen Religion, wie wir kurzweg sagen wollen, wurden sie den mächtigen Göttern untergeordnet (so die Satyrn und Silene dem Dionysos, die Daktylen der kleinasiatischen Mutter) oder erschienen in Widerspiegelung der historischen Verhältnisse als ihre Gegner, wie die Titanen. Ein besonders in Lampsakos verehrtes Wesen dieser Art, Priapos, fand erst in hellenistischer Zeit weitere Verbreitung; da er ein Fruchtbarkeitsgott war, so stellte man seine ithyphallische Statue in den Gärten auf und eine besondere Spielart der pikanten Poesie bildeten starkgewürzte Epigramme, die ihn als Feind der Diebe und Vögel hinstellten. — Eine alte Sitte gebot dem Wanderer, auf am Wege liegende Leichen einen

Stein zu werfen; so entstanden ganze Steinhaufen, die den Zweck hatten, die Seele des Toten festzuhalten, damit sie weder Schaden noch Unruhe stiftete. Diese Steinmale hießen Hérmata, und als man sie zu einem Gott in Beziehung setzen wollte, entstand Hermes, dessen Bilder man zunächst noch in solche Steinhaufen setzte; sein Beiname Kátochos, der Festhaltende, läßt den ursprünglichen Sinn des Gebrauches noch erkennen. — Hierher gehört wohl teilweise eine Reihe von Göttern, die von Usener in ihrer Bedeutung erkannt sind: die Sonder- und Augenblicksgötter, die sich natürlich im lebendigen Glauben des Volkes mit anderen Klassen göttlicher Wesen mannigfach kreuzen und durchdringen. In Athen nannte man die Horen Phallo und Karpo, eine der Chariten Auxo; die Namen zeigen, daß man sie beim Blühen, Reifen und Wachsen der Pflanzen angerufen hat; in der Peloponnes entspricht der Auxo eine Auxesia. Ebenso durchsichtig sind die angeblichen Töchter des attischen Königs Kekrops, Herse „der Tau" und die gleichbedeutende Pandrosos, und noch viele andere, die wir nachweisen können, besonders Bauerngötter, die in verschiedenen Stadien der ländlichen Arbeit angerufen wurden. Später sind sie meist zu Beinamen großer Götter erniedrigt worden; so gab es eine Demeter Amallophóros „die Garbenbringerin", Megalártos „die die Brote groß macht", Haloás „die auf der Tenne waltet" usw. Solche Götter konnte sich das religiöse Bedürfnis in jedem Augenblick neu schaffen, wie denn noch im 4. Jhd. Alexander von Pherai seiner Lanze unter dem Namen Tychon „Treffer" göttliche Verehrung bezeigte, und jede plötzliche Regung oder Schickung als ein Dämon aufgefaßt werden konnte; besonders Wahnsinn und Epilepsie wurden als Besessenheit durch einen, meist nicht näher zu benennenden Dämon gedeutet, namentlich seitdem man die Erscheinungen des Orgiasmus kennen gelernt hatte. Ueberhaupt faßte das Volk die Krankheiten als dämonische Wesen, oft auch als Tiere auf, denen man durch Zaubermittel und Besprechungen beikommen konnte. — Gar nicht zu verkennen sind die auch später noch lebendigen animistischen Vorstellungen. Namentlich sind die Nymphen und Flußgötter weiter nichts als beseelte Natur, und noch in hellenistischer Zeit beleben die Künstler gern die Landschaft durch gelagerte Ortsgottheiten. Flüsse erscheinen nicht selten in Stier- oder Schlangengestalt, als Stier z. B. Acheloos, dessen Name ursprünglich nicht den ätolischen, sondern den Flußgott überhaupt bedeutet zu haben scheint. Nicht nur alte Adelsgeschlechter leiteten sich von Flüssen her (so boiotische vom Asopos, thessalische vom Peneios), sondern auch später noch begegnen Namen wie Asopodoros und Acheloiodoros, welche die Kinder als Geschenke dieser Flüsse bezeichnen. Unter den Nymphen zeigen ihre animistische Natur am offensten die im tiefen Waldesdunkel ihren Reigen schlingenden Dryaden oder Hamadryaden, deren Leben an das des von ihnen beseelten Baumes geknüpft ist; aber auch die Kindersegen und Heilung spendenden Quell- und Wassernymphen sind im Grunde nur die Gewässer selbst. Wo das Wasser magische Kraft besitzt, kann es die Gabe der Weissagung verleihen, aber auch Besessenheit hervorrufen; daher nennt man Wahnsinnige „von den Nymphen ergriffene". Später hat man diese luftigen Wesen gern zu kräftigeren Göttern in Beziehung gesetzt, und sie begegnen oft in Grotten mit Pan, Hermes, Dionysos u. a. zusammen verehrt. Obwohl sich ihr Kult in sehr bescheidenen Formen hielt, hat er doch fest im Volke gewurzelt, das noch heute einen sehr lebendigen Glauben an die „Neraiden" hat. — Natürlich fehlt nicht die Beseelung der Gestirne, aber einen Mittelpunkt der Religion hat sie nicht gebildet. Helios, der auf seinem Gespann morgens aus dem Meere auftaucht und am Himmelsgewölbe entlang fährt, hat es zu einem ansehnlichen Kult nur in Rhodos gebracht; erst in der Spätzeit wird unter orientalischem Einfluß der Sonnengott übermächtig (¶ Synkretismus, religiöser). Selene hat einen nachweisbaren Kult überhaupt nicht, so große Rücksicht auch bei vielen Gebräuchen des täglichen Lebens auf die Mondphasen genommen wird, und Artemis, Hekate, Hera, die man für ursprüngliche Mondgöttinnen erklärt hat, sind anders aufzufassen. Die Winde hat man früh beseelt und durch Opfer beschwichtigt; Boreas, den man sich als geflügelten Mann mit struppigem Haar und Bart denkt, hat in Athen im J. 480 sogar einen staatlichen Kult erhalten. — Bei vielen Gottheiten bleibt es unklar, ob wir sie als personifizierte Natur auffassen dürfen. Dies gilt besonders von Pan, der meist mit Ziegenbeinen, manchmal aber auch mit Ziegenkopf gebildet wird, ein Gott der freien Natur, der über Hirten und Herden waltet, ihnen aber auch den panischen Schrecken sendet und den Nymphen nachstellt; zu Hause ist er in den Bergtälern Arkadiens und hatte sich dort zäh gehalten, um in späterer Zeit auch andere Landschaften zu erobern. Ihm ähnlich sind die Satyrn, aus Bock und Mensch gemischte Wesen, die man später dem Gefolge des Dionysos zugeteilt hat; dasselbe ist den kleinasiatischen Silenen widerfahren, die als halbe Pferde vorgestellt werden. Wie weit es sich bei Wesen dieser Art um Vegetationsdämonen handelt oder um ithyphallische Kobolde wie die oben besprochenen, ist schwer auszumachen, zumal bei den Satyrn, die in Brunst und Trunkenheit vielen Unfug begehen und oft auf phallische Natur hinweisende Namen tragen. Ein Wesen dieser Art hat es dank dem Einflusse des Epos zu größerem Ansehen gebracht: Hephaistos, seinem Wesen nach ein hinkender Kobold, auf dessen Wirksamkeit man auf Lemnos das Ausströmen brennender Gase zurückführte, wahrscheinlich ursprünglich mit gleichgebildeten Genossen auftretend, wie die verwandten rhodischen Telchinen; er gilt für den himmlischen Schmied und den vaterlosen Sohn der Hera (als Gegenstück zu der mutterlosen Zeustochter Athene) und hat Charis oder Aphrodite zur Gattin. Aber daran, daß sein Kultus unbedeutend blieb und er Feste kaum besaß, konnte auch die Poesie nichts ändern. — Bäume hat man verehrt, auch ohne dabei an eine menschen- oder tiergestaltige Gottheit zu denken, die in ihnen wohnt; daran nahm eine spätere Zeit Anstoß und deutete die alten Vorstellungen um. Daher gab es jetzt einen „Dionysos Epheu", einen „Dionysos im Baume", und in Theben hieß ein altheiliger, sich um eine Säule rankender Epheu „Dionysos um die Säule"; ebenso wird der „in der Zypresse

erscheinende" Hermes in Kreta aufzufassen sein. Ein heiliger Baum war die Eiche in Dodona, deren Rauschen als Orakel galt, das wohl erst nachträglich in Zeus' Gewalt geriet; die allenthalben stehenden, mit Binden und Weihgeschenken geschmückten Bäume, denen eine Verehrung zu teil wurde, waren ein beliebtes Motiv der hellenistischen Landschaftsmalerei. Totemistische Anschauungen mag es verraten, wenn in der alten Poesie Abstammung von der Eiche erwähnt wird und ein Volksstamm Dryopes, Eichmänner heißt (¶ Bäume, heilige). — Viel greifbarer ist die Verehrung von Tieren, deren körperliche Kraft und Geschicklichkeit die Bewunderung des primitiven Menschen erregen mußte. Bei der Gründung von Kolonien ließ man sich durch Tiere leiten; z. B. führt ein Rabe die Auswanderer von Thera nach Kyrene, eine Kuh den Kadmos nach Theben; Phalanthos, den Gründer von Tarent, trägt ein Delphin an sein Ziel, und Wölfe weisen der irrenden Leto den Weg. Die Tiere reden bisweilen (so Achilles' Pferd in der Ilias) und kennen Heilmittel; z. B. schützen sich die Eidechsen durch den Genuß von Diptam vor den Wirkungen des Schlangengiftes, und das Wild benutzt dieselbe Pflanze, um Pfeile aus der Wunde zu ziehen; in der Erzählung von Glaukos bringt eine Schlange ihre getötete Gefährtin dadurch zum Leben zurück, daß sie ein Kraut auf sie legt. Kein Wunder also, daß Tiere göttlich verehrt wurden und die Spuren dieses Kultus sich auch neben der anthropomorphen Religion erhielten. Dionysos wurde in Elis als Stier angerufen, und in Kyzikos hatte man ein stiergestaltiges Bild von ihm; Apollon führte als Rabe die Kreter von Knossos nach Krisa, wo sie den Tempel des Apollon Delphinios erbauten; Poseidon trug den Beinamen Hippios, weil er einst ein Roß war, und Demeter gebar ihm in Arkadien ein Fohlen. Auf einstige Verehrung des Wolfes deutet der in Wolfsgestalt gebildete Heros Lykos in Athen, bei dem man besonders gern an totemistische Vorstellungen denken möchte. Am augenfälligsten ist aber die Verehrung der Schlange, deren Wesen dem einfachen Denken die meisten Rätsel aufgab. Besonders sind es die Erdgötter, die man in Schlangen verkörpert findet; so Asklepios, in dessen Tempeln sich oft eine Schlangenhöhle fand, in welche die Gläubigen Kuchen hineinwarfen; wenn man später eine Schlange neben ihm darstellt, so ist das ebenso ein Kompromiß zwischen älterer und jüngerer Auffassung, als wenn neben Zeus ein Adler, neben Athena eine Eule gesetzt wird; denn auch hier haben diese Vögel einstmals eine selbständige Verehrung genossen. Die Pythonschlange, welche Apollon zu Delphi erlegte, war der Erdgott, der vor ihm im Besitze des Heiligtums gewesen war, und ähnlich wird es um die vielen Tempelschlangen stehen, die später zu Dienern anderer Gottheiten herabgesunken waren. Weihreliefs zeigen uns Gläubige, die einer in gewaltigen Windungen sich ringelnden Schlange ihre Verehrung bezeugen; die beigesetzten Inschriften nennen sie Zeus Meilichios, den „gnädigen"; aber ursprünglich existierte wohl nur der Kult der in einem Erdspalt hausenden Schlange, die man die „gnädige" zu nennen pflegte, und erst später wurde daraus ein Beiname des Zeus gemacht. Ueber die Schlange in der cista mystica ¶ Mysterien. Uebergangsstadien zwischen tierischer und menschlicher Bildung verraten uns die bildlichen Darstellungen, z. B. eine attische Tonschale des 6. Jhd.s mit schlangenleibigen Nymphen oder ein Vasenbild, das die Ermordung der Eriphyle durch ihren Sohn Alkmeon zeigt, und auf dem sich hinter der Toten eine große Schlange aufrichtet: die Erinys, im Grunde die Rache heischende Seele der Ermordeten (s. u.). Und gerade abgeschiedene Seelen nehmen gern Schlangengestalt an, wie es vielleicht am deutlichsten die spartanischen Heroenreliefs (Grabdenkmäler) zeigen, auf denen sich hinter dem Sessel des Verstorbenen eine mächtige Schlange emporrichtet. — Auch da dürfen wir ehemaligen Tierdienst voraussetzen, wo Verehrer eines Gottes Tierverkleidung annehmen, indem sie sich mit Fellen, Masken u. dergl. ausstaffieren, oder wo sie Tiernamen führen. In dem Heiligtum der Artemis von Brauron, einem attischen Flecken, dienten kleine Mädchen in gelben Kleidern, die man Bärinnen nannte: also muß dort einstmals eine Bärin verehrt worden sein. Damit gehört die Sage zusammen, daß die arkadische Kallisto, ursprünglich ein der Artemis verwandtes Wesen, in eine Bärin verwandelt worden sei. Priesterinnen (z. B. solche der großen Mutter) heißen bisweilen Bienen; dazu passen die auf den Inseln gefundenen Bilder aus mykenischer Zeit, welche Frauen mit dem Unterkörper einer Biene zeigen, und die Benennung „Weisel", die der Artemispriester in Ephesos trägt. Die Verehrer des Dionysos nennen sich Stiere oder Böcke, und daher stammt die Tragödie, der „Bocksgesang" (übrigens werden auch die bunten und oft tierischen Trachten des Komödienchores auf eine Vermummung zurückgehen, durch die man sich göttlichen Wesen ähnlich zu machen suchte); andrerseits findet sich auch ihre Bezeichnung als Bukóloi, „Rinderhirten", weil sie den Dienst des heiligen Rindes, eben des Dionysos selbst, zu versehen hatten; das Bukoleion in Athen, das Amtslokal des Basileus, muß irgendwie mit dem Dionysoskult zusammengehangen haben. Umzüge und Umläufe, bei denen sich die Beteiligten als Tiere verkleideten, gab es in großer Anzahl; so der syrakusanische Brauch, der den Anstoß zur Ausbildung der bukolischen Poesie gegeben haben soll, nach dem an einem Artemisfest Hirten mit Hirschgeweihen auf dem Kopfe herumzogen und Wettgesänge ertönen ließen; die Sage von Aktaion mag eine sehr alte ätiologische Deutung (s. o.) dieser Sitte darstellen. Hierher wird die Jünglingsprozession gehören, die zu Beginn der Hundstage nach dem Heiligtum des Zeus Akraîos auf dem Pelion zog und deren Teilnehmer Schafsfelle trugen. — Aber die Naturbeseelung dehnt sich auch auf scheinbar leblose Gegenstände aus, und diese Form des Kultus pflegen wir Fetischdienst im engeren Sinne zu nennen. Die Verehrung heiliger Steine, die man sich meist vom Himmel gefallen dachte, mögen die Griechen von den Orientalen und Kleinasiaten erhalten haben; ein solcher Stein, der während der Schlacht bei Aigospotamoi gefallen war, wurde auch später noch mit religiöser Scheu betrachtet. In Delphi hatte man einen rohen Stein, den man täglich mit Oel einrieb — dies ein häufiger Brauch — und bei fest-

lichen Anlässen mit roter Wolle bekleidete; als man den Fetischismus nicht mehr verstand oder verstehen wollte, erklärte man ihn für den Stein, den Kronos statt des Zeuskindes verschluckt haben sollte. Eros wurde zu Thespiai in der Gestalt eines unbearbeiteten Steines verehrt; auch der mit Wollbinden geschmückte kegelförmige Omphalos zu Delphi wird ein solcher heiliger Stein gewesen sein. Apollon Agyieus, der Schützer der Wege, wurde in der Form einer spitzen Säule dargestellt, die natürlich erst nachträglich mit seinem Namen belegt worden ist; in Athen stellte man solche Säulen vor die Häuser und schrieb ihnen die Kraft zu, bösen Zauber abzuwehren. In Sikyon stand Zeus Meilichios in der Form einer einfachen Pyramide, Artemis Patroa in der einer Säule. Anderwärts finden wir rohe Holzklötze an Stelle der Götterbilder, so in den Tempeln der Artemis von Ikaros, der Hera von Samos und Thespiai, der Leto von Delos; in Sparta sollten zwei Bretter mit Querhölzern die Dioskuren vorstellen, d. h. man hatte altertümliche Fetische in späterer Zeit etwas menschenähnlicher zu gestalten versucht. Vielleicht lassen diesen Uebergang auch mykenische Idole erkennen, die nur in ihrem Oberteil menschlich geformt sind, während der untere Kegelform zeigt. In Chaironeia besaß man einen hölzernen Schaft von großer Heiligkeit, in dem man das Szepter des Agamemnon erblickte, das zuerst Zeus besessen haben sollte, und ähnliche Reliquien waren keine Seltenheit.

4. Eine andere Hauptwurzel der griechischen Religion war der Seelenglaube. Er führte zunächst nur zu einzelnen Kulthandlungen am Grabe abgeschiedener Verwandter, aber teils die näheren Umstände des Todes (z. B. Mord) teils die Bedeutung des Verstorbenen konnten den ganzen Stamm zur Teilnahme an seiner Verehrung veranlassen und aus dem Toten einen chthonischen Gott machen. Von diesen Seelen waren die Bewohner von Erdspalten und -löchern kaum zu unterscheiden, die wie jedes Naturwunder auf göttliche Wirksamkeit zurückgeführt wurden. Um diesen Vorstellungskreis zu begreifen, muß man sich klar machen, daß die Erscheinung des Todes von naiven Menschen nicht begriffen wird; sie schreiben der Seele, die nicht als ganz körperlos gedacht wird und daher bei den Griechen „Schatten“ oder „Bild“ heißt, eine Fortdauer zu, die man sich meist an die Grabstätte geknüpft denkt. Daher hat der Tote ungefähr dieselben Bedürfnisse wie der Lebende, und den Hinterbliebenen liegt die Pflicht ob, für diese Bedürfnisse zu sorgen; unterlassen sie das, so liegt die Gefahr vor, daß er wiederkehrt, um sich das Vermißte zu holen, und dabei vielleicht allerlei Schaden stiftet. Auf diese Weise entstehen die umständlichen und kostspieligen Begräbnissitten: man richtet das Grab als Wohnung ein und gestaltet sogar Sarkophag und Aschenurne noch als Haus; man schmückt die Grabkammer mit Bildern, wie sie der Tote gern sah, und stattet sie mit allerlei Behaglichkeit aus (z. B. Badegerät); man gibt dem Toten diejenigen Stücke seiner Habe mit, an denen sein Herz am meisten hing, und schont nicht einmal den Gold- und Silberschatz der Familie, bis man allmählich lernt, ihn durch Scheingerät oder kleine, wertlose Mitgaben abzufinden. Achill verbrennt dem Patroklos sogar getötete Feinde, damit er im Jenseits Sklaven habe, Pferde und Hunde, damit er dem Krieg und der Jagd obliegen könne. Lange hat sich die Sitte gehalten, dem Toten eine Münze in den Mund zu stecken, die als Fährgeld für Charon, den Totenfährmann, dienen sollte. Bei der Bestattung selbst und am dritten und neunten Tage nachher bringt man Opfer dar, hält einen feierlichen Leichenschmaus und begeht auch fernerhin den Geburtstag des Toten: gerade aus dieser Feier konnte leicht ein größerer Kult entstehen, wenn es sich um eine bedeutende Persönlichkeit handelte. Zahllos sind die Monumente, die uns die Innigkeit dieses Totenkultes vor Augen führen; erwähnt seien nur die Grabreliefs und die bemalten Lekythoi (Oelgefässe, die man dem Toten mitgab), auf denen der Leichenschmaus und der Besuch der Verwandten am Grabe besonders gern dargestellt wird. Auch die Staaten lösten die Verpflichtungen gegen ihre Toten durch besondere Seelenfeste ab, an denen die Toten aus der Unterwelt heraufkamen; diese Tage galten für unrein, weil jede Berührung mit Toten eine Befleckung hinterläßt, und man suchte sich durch allerlei abergläubische Maßnahmen vor Schädigung durch die Seelen zu schützen, während man diese durch Opferspenden und Hinstellen von Speise zu befriedigen suchte. In Athen, wo das Fest Anthesterien hieß, rief man am Schlusse: „Nach Hause, Seelen, die Anthesterien sind zu Ende!“ Ein Grabgefäß versetzt uns mitten in dieses Fest; wir sehen geflügelte Seelchen die Mündung eines in die Erde gegrabenen Fasses umspielen und den Seelengott Hermes, der sie mit seinem Stabe wieder in ihre Behausung zu bannen versucht. — Man hatte guten Grund, sich das Wohlwollen der Abgeschiedenen zu erhalten oder ihnen mindestens keine Veranlassung zu geben, außerhalb der vorgeschriebenen Zeiten die Oberwelt zu besuchen. Denn weil der Schatten keinen rechten Körper und kein Blut hat und er das Fehlende gern ersetzen möchte, so ist er blutgierig. Darum muß Odysseus eine Grube mit Tierblut anfüllen, um die Schatten des Hades anzulocken, darum werden den Unterirdischen Opfergruben zur Aufnahme des Blutes angelegt, darum führt man schon in mykenischer Zeit Röhren in die Gräber hinab, durch die das Blut bis zur Ruhestätte der Toten hinabfließen kann; darum erscheint nach der alten epischen Dichtung der Schatten des Achill auf seinem Grabhügel und fordert die Opferung der Polyxena. Versorgt man sie nicht genügend mit Blut, so sind sie imstande, es dem Lebenden auszusaugen und ihn so in den Hades nachzuziehen; die eigentliche Seelengöttin, Hekate, wird als Blutschlürferin angerufen: wir sind ganz dicht am Vampyrglauben. So erscheinen die Unterirdischen überhaupt als boshaft: sie entraffen die Lebenden in den Hades als Harpyien, die vogelähnlich gedacht und auch als Sturmgöttinnen vorgestellt werden; ähnliche Seelenvögel sind die Seirenen und die Keren, die ein alter Dichter schildert, wie sie in furchtbarer Gestalt über das Schlachtfeld flattern, um ihre Krallen in die Gefallenen zu schlagen und ihnen das Blut auszusaugen. Auch die Erinys ist eigentlich nur die Rache, d. h. Blut fordernde Seele eines Ermordeten; überhaupt gelten solche Seelen als besonders blutgierig und unruhig, die gewaltsam

oder vor der Reise aus dem Leben geschieden sind, und in ihnen erblickt man daher wirksame Helfer bei jedem Schadenzauber, namentlich bei den sehr gebräuchlichen „Devotionen“, durch die man einen Feind in die Gewalt der Unterirdischen gab, meist so, daß man eine Bleitafel mit Verwünschungsformeln in ein Grab legte oder ins Wasser warf. Schwer lastete auf den Hinterbliebenen des Gemordeten in alter Zeit die Pflicht der Blutrache, und die schweren Konflikte, zu denen sie führen konnte (Muttermord des Orestes und Alkmeon) haben dem Aischylos und anderen Dichtern dankbaren Stoff geboten; erst allmählich hat der Staat diese Pflicht beseitigt und die Mordsühne in eigene Hand genommen. Auch die Seelen der Unbegrabenen finden keine Ruhe, und daher ist es religiöse Pflicht des Vorübergehenden, mindestens einen Stein auf die am Wege liegende Leiche zu legen; daher findet für den Ertrunkenen und den fern von der Heimat Gestorbenen wenigstens ein Scheinbegräbnis statt. — Mannigfach ist der Schaden, den die Seelen anrichten können. Sie vernichten die Saaten, senden Krankheit und Dürre, wenn man durch Beleidigung oder Vernachlässigung ihren Zorn erregt hat; ein attischer Bauer hatte den Hain des Heros Anagyros umgehauen, und dieser ruhte nicht eher, als bis die ganze Familie umgekommen oder ins Unglück gestürzt war. Die Begegnung der Gespenster fürchtet man namentlich Nachts, denn ihr Schlag bringt Krankheit und Wahnsinn; wehe aber dem, der Hekate mit dem Geisterheer und den schwarzen Hunden erblickt! Deshalb bleibt man bei verdächtigem Hundegebell Nachts lieber im Hause und schlägt auf eherne Becken, weil Erzklang die Gespenster scheucht; auf die Kreuzwege stellt man Schüsseln mit Speise, die sog. Mahlzeiten der Hekate, weil sie die Wegekreuzungen gern heimsucht. Aber der später geprägte Satz, daß alles Gute von den Himmlischen komme und alles Schlimme von den Heroen, trifft doch nicht das Richtige; denn sie sind auch die Herren der Erdtiefe und senden Erntesegen, sie sind überhaupt hilfsbereite Freunde derer, die ihnen gebührende Ehre erweisen. — Wie es kommt, daß einzelne Tote zu einer allgemeinen Verehrung gelangen, läßt sich in den meisten Fällen nicht mehr nachweisen. Eine Ausnahme bildet z. B. der Fall des Sophokles, der nach seinem Tode von den Athenern als Dexion verehrt wurde, weil er den im J. 420 in Athen eingeführten Asklepios in seinem Hause aufgenommen hatte. Sehr häufig ist Heroisierung von Stadtgründern und verdienten Männern (z. B. Anaxagoras in Lampsakos) auch in historischer Zeit (darauf beruht z. T. der spätere Herrscherkult s. u.); später wird der Name Heros so abgegriffen, daß man in manchen Landschaften jeden Verstorbenen so nennt. Jedenfalls hat G. seit alter Zeit eine große Menge von Heroen besessen, die durchweg nur lokale Geltung besitzen, aber an dem Ort ihrer Verehrung eine große Wirksamkeit entfalten; nicht selten glaubt man die Existenz der Stadt an den Besitz ihrer Gebeine geknüpft, zumal wenn sie als Stadtgründer gelten wie Battos in Kyrene. Viele sind namenlos, und das Volk sagt: der „Heros“ oder „der Heilende“ oder „der Heros Stifter“ oder „der Heros auf dem Dache“. Ihr Kultus unterschied sich deutlich von dem der Götter; man opferte ihnen Abends oder Nachts, auf niedrigen Opfersteinen oder in Gruben, und wenn man ihnen Tiere darbrachte, so bevorzugte man schwarze, beugte ihren Kopf nach unten und schnitt die Kehle durch, so daß das Blut in die Grube floß; dann verbrannte man sie ganz, damit niemand von dem Fleisch genösse und dadurch der Unterwelt verfiele. Aber sie waren meist auch mit einfachen Opfern zufrieden, mit Früchten und Kuchen oder einem Anteil an der täglichen Mahlzeit. Besitzen sie einen Tempel, so öffnet er sich gern nach Westen, wie man auch bei ihrer Anrufung nach Sonnenuntergang blickte. An manchen ihrer Feste trägt man schwarze Kleidung und schert sich das Haar wie bei Trauer um einen Toten, an ihrem Grabe geht man schweigend und mit abgewandtem Gesicht vorüber. — Durch das Aufkommen der olympischen Götter hat der Heroenkult manche Einbuße erlitten, und vielfach hat sich die Grenze zwischen Himmlischen und Unterirdischen bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Doch läßt sich soviel erkennen, daß kein Heros es zu großer, allgemeiner Bedeutung gebracht hat, falls nicht Asklepios eine Ausnahme bildet. Die finsteren Wesen, mit denen die Phantasie die Unterwelt bevölkerte, sind nicht alle Seelen wie die Erinyen und Keren; Charon, Kerberos und vor allem Hades gehören nicht hierher. Hades hat als solcher kaum einen Kult, als Pluton (d. h. als Hüter der unterirdischen Schätze) namentlich an solchen Stellen, wo man Eingänge zur Unterwelt vermutete; den in Eleusis neben einer „Göttin“ verehrten namenlosen „Gott“ als Pluton oder Hades zu bezeichnen haben wir kein Recht.

5. Die Entwicklung der späteren Religion aus den bisher geschilderten Keimen bleibt unverständlich, wenn man nicht die Wirkung eines Faktors in Betracht zieht: das ist das ionische Epos. Nach Kleinasien hatte sich eine Auswanderung aus den verschiedensten griechischen Landschaften gerichtet, und hier bildete sich über der unterworfenen einheimischen („karischen“) Bevölkerung eine obere Schicht, ein hellenisches Rittertum, das unter der anregenden Berührung mit der hohen lydischen Kultur bald zu einer höheren Zivilisation gelangte, als sie das Mutterland besaß. Das Erzeugnis dieser Kultur ist das vom 9. bis 7. Jhd. entstandene äolisch-ionische Epos. Es schildert eine Götterwelt, wie sie im wirklichen Kultus damals weder in Hellas noch in Kleinasien existierte, wie sie aber als Postulat in den Köpfen aufgeklärter Dichter und Adliger leben mochte. Es weiß fast nichts von dem ganzen weiten Gebiet des Aberglaubens, kennt keine Gespensterfurcht und läßt uns den ganzen reich entwickelten Seelenkult nur an wenigen Stellen ahnen; es übersieht die vielen lokalen Kulte und kleinen Götter, die Hellas unter sich verteilt hatten, und schildert uns dafür eine Reihe von großen Göttern, die nicht an bestimmte Orte gebunden sind, sondern einen festen Machtbereich in der Welt haben und auf dem Olymp, im Palaste des göttlichen Allvaters Zeus, in feierlichen Versammlungen über die Regierung der Welt beraten. Sie werden durchaus als gesteigerte Menschen vorgestellt, nicht ohne menschliche Schwächen und Leidenschaften, aber auch mit übermenschlichen Kräften und Fähigkeiten, durch den Genuß von Nektar und Am-

brosia über Alter und Tod erhaben; alle koboldartigen und tiergestaltigen Vorstellungen sind zurückgedrängt, da sie zu diesem Bilde nicht passen würden. Eine Religion dieser Art hat es auch im damaligen Jonien nicht gegeben; aber nur in einem Lande, wo Angehörige der verschiedensten griechischen Stämme sich als Einheit gegenüber den Barbaren fühlen lernten, war es möglich, dieses Idealbild einer Religion zu entwerfen. Und nun gewinnt das Epos einen Einfluß, der ans Unbegreifliche grenzt, man kann sagen, es wird kanonisch, und die großen Götter, die es geschaffen hat, treten ihren Siegeszug durch die hellenische Welt an. Der Gedanke, daß die drei Brüder Zeus, Poseidon und Hades sich in die Herrschaft der Welt teilen, ist ursprünglich eine blasse poetische Abstraktion ohne jede Grundlage im Kultus; aber das Epos hat doch bewirkt, daß man diesen drei Göttern in Mitylene einen Kult stiftete. Ueberhaupt hat es den olympischen Göttern allenthalben Eingang verschafft, da keine Gemeinde zugeben wollte, diesen herrlichen, von der Poesie verklärten Wesen keine Verehrung dargebracht zu haben. Im ganzen vollzieht sich daher die nachhomerische Religionsentwicklung so, daß eine Unzahl von Lokalgöttern durch die Olympier aufgesaugt wird; dabei wirkten auch die politischen Verhältnisse mit, indem die Kulte der kleinen Orte zurückgedrängt wurden, wenn eine Stadtgemeinde die Vorherrschaft über sie errang. Zurückgedrängt, nicht vernichtet; denn wo uns Inschriften über die Kulte kleiner Gemeinden genügende Auskunft geben, finden wir bis in hellenistische Zeit hinein eine Menge von lokalen, oft nur an dieser Stelle auftretenden Heroen und Göttern. So in dem Opferkalender der attischen Tetrapolis, die aus vier durch alte Kultgemeinschaft vereinigten Orten (der wichtigste davon Marathon) gebildet wird; hier begegnen uns neben Zeus Hórios, Athene Hellotis u. a. auch Kurotróphos („die Kinderpflegerin", eine Sondergöttin), Daeira, Jolaos, Achaia, die Moiren, der Heros und die Heroine, Hyttenios, Chloe, Galios usw. Man darf wohl sagen, daß wo ein Lokalgott einem Olympier Platz macht, oft nur die offizielle Titulatur geändert wird, indem z. B. an Stelle der Kallisto eine Artemis Kallisto, an Stelle der Peitho eine Aphrodite Peitho trat, während der Glaube des Volkes derselbe bleibt. Etwas anders wird das geworden sein, seitdem die Kunst Göttertypen zu schaffen beginnt und das Volk an bestimmte Erscheinungsformen der einzelnen Gottheiten gewöhnt; dabei treten nicht bloß die tierähnlichen Gestalten zurück, weil sie dem Künstler keinen beliebten Vorwurf liefern, sondern überhaupt wird die Zahl der leibhaftig vorgestellten Wesen eingeschränkt, weil die der möglichen Typen beschränkt ist. Mochte Zeus mit seinen zahllosen Beinamen auch noch so viele Götter in sich vereinen — und wir finden sogar Zeus Helios, Zeus Bakchos, Zeus Sabazios, d. h. selbst diese mächtigen Götter waren in Gefahr von ihm verschlungen zu werden —, man kannte nur einen Zeustypus, und das mußte zur Folge haben, daß schließlich die von Zeus beiseite geschobenen Wesen aus der Phantasie des Volkes verschwanden. — Jene Auffaugung der Lokalgötter kann sich in sehr verschiedenen Formen vollziehen, oft mit dem Erfolge, daß der ehemalige Gott zu einer Märchengestalt, einem Helden der Sage herabsinkt. Auf den griechischen Inseln wurde Ariadne oder Ariagne, die „Hochheilige" verehrt; in Delos hieß sie einfach Hagne. Auf Naxos hatte sie zwei Feste, von denen das eine heiteren, das andere traurigen Charakter trug; anderwärts zeigte man ihr Grab. Das weist auf eine Naturgottheit, deren Feste das Aufblühen und Absterben der Vegetation schilderten, ähnlich dem Adonis. Als nun Dionysos von Naxos Besitz ergriff, machte man sie zu seiner Gattin; daß aber auch andere Ausgleiche möglich waren, zeigt eine Vase, auf der sie als seine Wärterin erscheint. Als dann durch attische Dichter der Ruhm des Theseus verkündet wurde, sollte dieser sie aus Kreta entführt haben, nachdem sie ihm gegen ihren Vater Minos beigestanden hatte; das wurde mit der anderen Sage so vereinigt, daß Theseus sie treulos auf Naxos zurückläßt und dann erst Dionysos sie zu seiner Gattin macht; gleichzeitig konnte man so den verschiedenen Charakter ihrer Feste erklären. Während sie hier in die Heldensage verflochten war, hatte man sie in Amathus auf Kypros zur Aphrodite Ariadne, auf Delos zur Aphrodite Hagne gemacht. — Ein hochwichtiges Fest in Sparta und anderen dorischen Orten waren die Karneen, die allgemein als Feste des Apollon Karneios galten; die Legende erzählte von einem Seher Karnos, dessen Ermordung schweres Unheil über das Land brachte, bis man sich entschloß, jenes Fest einzuführen. Aber schon die Tatsache, daß Karnos (oder Karneios) eigene Beinamen führte, beweist, daß er selbst ein Gott war; der Name bezeichnet vielleicht den Widder, und wir hätten dann einen alten tiergestaltigen Gott vor uns, der (nach der dorischen Invasion?) von Apollon verdrängt wurde. — Déspoina, „Herrin" ist ein Beiwort der Demeter und der Kora, aber bei Sparta findet sich Despoina neben diesen beiden Gottheiten verehrt, in Lykosura hat sie ein eigenes Heiligtum, und ihr Kultbild stand neben dem der Demeter; aber auch ohne diese Tatsachen wäre es klar, daß „die Herrin" eine selbständige, an ihrer Kultstätte für allmächtig geltende Göttin gewesen ist. — Eine Gottheit mit eng begrenztem Wirkungskreis ist Eileithyia, die bisweilen auch in der Mehrzahl erscheint; sie wird von den Frauen in schwerer Stunde angerufen und erhält zum Dank für erfolgreiche Hilfe Kleider, Schmuck und Haare als Weihgeschenk. Sie hat an vielen Orten Kulte und ist in Lato auf Kreta sogar zur Hauptgöttin geworden. Da nun aber mehrere große Göttinnen als die Beschützerinnen des weiblichen Lebens galten, so hat man Eileithyia mit ihnen zusammengeworfen; so erscheint oft Artemis Eileithyîa, einmal auch Hera Eileithyîa. Man kann aber noch weiter gehen. Der Name lautet auch Eileuthyia oder Eleuthyia, auch Eleusina und Eleusia findet sich, und von dieser Namensform ist kaum noch ein Schritt zu Demeter Eleusinia, der großen Göttin von Eleusis; dann wäre Eleusinia erst nachträglich an Demeter angeglichen, und dafür spricht, daß uns auch Artemis Eleusinia begegnet. — Iphigeneia gilt der späteren Zeit durchaus als die Tochter Agamemnons, die durch Artemis' Gnade vor dem Opfertode in Aulis gerettet wird; der wahre Sachverhalt ergibt sich daraus, daß wir im Kultus nicht bloß eine Artemis Iphigeneia, sondern auch Iphigeneia allein

finden, die wohl eine Geburtsgöttin und mit der in Athen angerufenen Kalligeneia nahe verwandt war. — Es ist dabei durchaus nicht unerhört, daß sich ein Olympier den Kult eines Heros oder Unterirdischen aneignet und der ursprüngliche Unterschied sich verwischt; wir haben Zeus Meilichios schon kennen gelernt (Sp. 1673), aber es findet sich geradezu Zeus Chthónios, der „Unterirdische" als Herr der Unterwelt gedacht wie Hades. Diese Entwicklung konnte namentlich bei den Gottheiten leicht eintreten, welche Beziehungen zum Ackerbau und zur Erde hatten, und es ergab sich daraus ein Zwiespalt wie bei Kora, die man sich sowohl als Tochter der Demeter wie als Gattin des Unterweltsfürsten dachte; das glich man so aus, daß man sie einen Teil des Jahres bei ihrer Mutter auf der Erde, den anderen bei ihrem Gatten in der Tiefe zubringen ließ. Derselbe Vorgang spielt sich bei den Dioskuren ab, die nicht ursprünglich „Zeussöhne" hießen, sondern oft nur als die „Herrscher" angerufen wurden; einerseits dachte man sich sie in Therapne bei Sparta unter der Erde lebend, zeigte ihre Gräber und übte Inkubation in ihren Tempeln, was sich nur bei Unterirdischen findet; andrerseits kannte man sie auf weißen Rossen reitend, sogar selbst als weiße Rosse erscheinend, und das St. Elmsfeuer sendend, als lichte und vielleicht als Lichtgötter, ähnlich den indischen Asvins. Welche Vorstellung die ältere ist, läßt sich kaum ausmachen; jedenfalls hat man den Widerspruch so auszugleichen gesucht, daß man sie abwechselnd einen Tag unter und über der Erde verweilen ließ. — Bei Oropos lag das Amphiaraeion, wo Amphiaraos ein vielbesuchtes Traumorakel mit Heilanstalt besaß; auch sonst hatte er in Boiotien und der Peloponnes Kulte. Das Epos, das mit Unterweltsgöttern nichts anzufangen wußte, machte ihn zu einem König von Argos, der sich am Zuge der Sieben gegen Theben beteiligt und von einem Erdspalt, den Zeus mit seinem Blitz öffnet, verschlungen wird; so, und nicht als Gott, lebt er nun in der Literatur weiter. Das Gegenstück zu ihm ist Trophonios, der sein Orakel in Lebadeia hatte, und der nur mit Mühe seine Selbständigkeit gegen Zeus behauptet hat. Aehnlich steht es mit Agamemnon, der ebenfalls in Boiotien und der Peloponnes verehrt wurde; da man an verschiedenen Orten sein Grab zu besitzen glaubte, so wird er der Unterwelt angehört haben. Auch er erscheint als Zeus Agamemnon; das Epos aber, das ihn nur als König von Mykenai und Führer des trojanischen Zuges kennt, ignoriert seinen göttlichen Charakter völlig. — In Troizen befand sich das Grab des Heros Hippolytos, dem die Mädchen vor der Hochzeit eine Locke weihten; eine Filiale dieses Kultes befand sich in Athen. In beiden Orten lag daneben ein Aphroditetempel, der sich vielleicht erst nachträglich in den Bezirk des Hippolytos eingedrängt hatte; jedenfalls nannte man die Göttin „Aphrodite über Hippolytos" oder „des Hippolytos". Daraus entwickelte sich die Sage, daß Hippolytos ein Sohn des Theseus gewesen und durch den Zorn der Aphrodite umgekommen sei. — Neleus erscheint in der Sage meist als Herrscher von Pylos und Vater des Nestor und Pelias; aber in Athen hat er einen Kult mit Basile, der „Königin" zusammen, und beider wahres Wesen wird klar durch ein Relief, auf dem er die Basile raubt wie Hades die Kora: er ist der Fürst der Unterwelt, der sich unter vielen Namen verbarg, hat aber vor dem homerischen Hades zurückweichen müssen. — Als die großen Götter bereits viele Lokalgötter aufgesaugt hatten, sind sie, spätestens im 6. Jhd., zu einem Verein von zwölf Göttern zusammengefaßt worden, die auch gemeinsame Altäre haben. Hestia freilich, die man zur Abrundung der Zwölfzahl brauchte, hat es nie zu eigentlichem Ansehen gebracht, da man zwar den Herd an sich für heilig gehalten, ihn aber nie recht greifbar personifiziert hat. Die übrigen, bereits durch das Epos verherrlichten Gottheiten zeigen im Kultus manche Seiten, welche die Poesie nicht vermuten läßt. Poseidon ist nicht bloß Gott des Meeres und der Pferdezucht, sondern auch Phytalmios (Vegetationsgott) und Schöpfer von Quellen und Flüssen; auf diesem Wege gewinnt er auch nahe Beziehungen zur Erde, wegen deren man ihn sogar für einen Unterirdischen erklärt hat. Ares, der in Nordgriechenland und Thrakien zu Hause ist, erscheint im Epos nur als der Kriegsgott, weil schon der Stoff dazu einladen mußte, diese Seite seines Wesens zu betonen. In Wahrheit hat er mehrere Funktionen gehabt, und wenn er mehrfach als der Ahnherr von Adelsgeschlechtern galt, so wird er der Hauptgott der betreffenden Landschaft gewesen sein, wie denn henotheistische Vorstellungsweise der griechischen Religion ganz geläufig ist. Da man ihn in Theben als Gatten der Aphrodite kannte, diese aber anderwärts mit Hephaistos gepaart war, so ersann man die Fabel von Ares' Ehebruch, die bereits in der Odyssee in frivol-parodistischem Sinne behandelt wird. — Eine nicht geringe Rolle spielten bei der Verbreitung von Gottheiten einzelne besonders beliebte Kulte, zumal seitdem sich der Verkehr innerhalb von Hellas gesteigert hatte. Besonders drei Arten von Kultstätten waren hier von Wichtigkeit: solche, die mit Spielen, Orakeln und Mysterien verbunden waren. Die Spiele haben sich aus Leichenfeiern für hervorragende Tote entwickelt, so wie wir sie Achill in der Ilias dem Patroklos darbieten sehen; gelangte der Tote zu dauernder Verehrung, so lag es nahe, die Spiele ebenso wie die Totenopfer alljährlich oder in größeren Abständen zu wiederholen. Viele solche Spiele sind immer im Besitz von Heroen geblieben, die größten aber, die nemeischen, isthmischen, pythischen und olympischen, in den Besitz von Göttern übergegangen. Hier kam der sportliebende Adel von ganz Hellas zusammen, um Siege zu erringen, die Athleten um Preise mitzunehmen, das Volk um zu sehen und zu hören und auf den immer mit solchen Festen verbundenen Jahrmärkten Einkäufe zu machen. Wie hoch das Ansehen des Zeus durch die olympische Feier steigen mußte, liegt auf der Hand, und in der Tat kennen wir eine ganze Reihe von Filialkulten des Zeus von Olympia. Er hat sich auch die Spiele von Nemea angeeignet, die eigentlich dem Heros Archemoros galten, während die pythischen dem Apollo, die isthmischen dem Poseidon gehörten. Unter den Orakeln hat das delphische allen anderen den Rang abgelaufen und es sogar zu internationaler Bedeutung gebracht; es hat besonders für die Verbreitung des Apollonkultes gewirkt (wie schon in alter Zeit das zentral gelegene delische Heiligtum), aber auch in viele andere sakrale Angelegenheiten eingegriffen. Daneben gab es aber viele andere

Orakel von mehr oder weniger großem Einfluß, wie das des Zeus zu Dodona und die Apollonorakel zu Klaros bei Kolophon und Didymoi bei Milet; eine besondere Klasse bildeten die Traum- (Inkubations-) Orakel, die zum Teil mit Heilanstalten verbunden waren; eines der berühmtesten war das des Asklepios in Epidauros, in dessen Betrieb uns die erhaltenen Heilberichte lehrreiche Einblicke tun lassen. Das Volk hatte sich an diese Heilkulte so gewöhnt, daß sie später von christlichen Heiligen fortgesetzt werden mußten; z. B. sind ¶ Cosmas und Damian die Nachfolger der Dioskuren geworden. Ueber die ¶ Mysterien vgl. d. Art. Das Resultat dieser ganzen Entwicklung war ein lebhafter Austausch und eine bunte Mischung der Kulte, die ein Erkennen des Ursprünglichen fast unmöglich macht; sie wird dadurch noch befördert, daß der Staat die Kulte einzelner Geschlechter übernimmt (wie die eleusinischen Mysterien ein Geschlechtskult waren), und daß Fremde, die in Griechenland ansässig waren, ihren heimischen Göttern auch im Auslande Verehrung bezeugten, Proselyten gewannen und manchmal auch die Aufnahme ihres Gottes unter die Staatsgötter bewirkten.

6. Diese ganze Entwicklung soll unter ¶ Synkretismus (I) geschildert werden. Aber schon hier muß das Aufkommen eines Gottes erwähnt werden, der vor unseren Augen die Aufnahme in den Olymp erzwingt: das ist D i o n y s o s, auch Bakchos und Sabazios genannt, ein Naturgott mit weiter Wirkungssphäre, der den Griechen aus Thrakien zukam, wo sein Kult einen wilden orgiastischen Charakter trug; seine Verehrer stürmten über die Berge hin, tanzten und rasten bis zur völligen Erschöpfung und stürzten sich in der höchsten Ekstase auf Opfertiere, die sie zerrissen und roh verschlangen. Eben der ekstatische Charakter dieses Kultus, der ihn von allem griechischen Gottesdienst unterschied, verschaffte ihm Eingang in Hellas in einer Zeit, die sich durch gesteigerte Religiosität auszeichnete, und ihren Höhepunkt um 600 hatte; damals traten religiöse Reformatoren auf wie Pythagoras und Wundermänner wie Abaris und Epimenides von Kreta, damals verbreiteten sich die Legenden von den Sibyllen und ihre dunklen Prophezeiungen. Wie Dionysos schon in Thrakien Scharen von „rasenden" Weibern, Mainaden, um sich gesammelt hatte, so ließen sich jetzt auch in G. besonders die Frauen von dem Orgiasmus anstecken, nicht ohne heftigen Widerstand der besonnenen Elemente, wie er sich in der Sage von Pentheus deutlich spiegelt. Wir können noch verfolgen, wie der neue Gott allmählich Boden gewinnt, wie er z. B. in Attika von dem boiotischen Flekken Eleutherai aus eindringt und daher in Athen Dionysos Eleuthereus genannt wird; obwohl ihn das Epos kaum kennt, wird er ein vollberechtigtes Mitglied des griechischen Olymp, und Kunstwerke des 6. Jhd.s schildern gern seine Aufnahme in den Kreis der großen Götter. Zu der üblichen Genealogie setzte man ihn dadurch in Beziehung, daß man seine schon aus Thrakien mitgebrachte Mutter Semele zur thebanischen Königstochter und Geliebten des Zeus machte. Sogar an dem delphischen Gottesdienste hatte er fast ebenso großen Anteil wie Apollon; die seinen Dienst versehenden Frauen, die Thyiaden, zogen auf den Parnaß und tobten dort nach thrakischer Sitte, während sonst meist das Rohe des ursprünglichen thrakischen Dienstes gemildert wurde. Seinem Einfluß ist es zuzuschreiben, wenn an die Stelle des alten Losorakels in Delphi die Inspirationsmantik tritt, d. h. die Pythia von dem Gott besessen ausspricht, was er ihr in den Mund legt; die angeblich aus einem Erdspalt aufsteigenden Dünste, welche sie betäubten, hat es aber nie gegeben. Zum Gott des Weines wird Dionysos erst sekundär: in Thrakien hatte man zur Erregung des Orgiasmus mindestens ebenso Bier wie Wein gebraucht; er ist der Schützer des Carnevals, weil er auf dem carrus navalis, dem Schiffskarren, durch das Land fährt, und das ihn begleitende Gefolge von Mainaden hat sich durch die Satyrn und Silene (s. o. Sp. 1670. 72) ergänzt, die er bereits vorfand; überhaupt sind viele ältere Umzüge, bei denen Verkleidete ihrer Ausgelassenheit freien Lauf ließen, zu seinen Festen in Beziehung gesetzt worden. Auch als Herr der Toten erscheint er, und an diese Seite seines Wesens knüpfen die dionysischen Mysterien an, die auf alle Mysterienkulte (¶ Mysterien) einen erheblichen Einfluß ausgeübt und auch die christlichen Vorstellungen vom ¶ Abendmahl umgestaltet haben. Mit dem Kult der großen Mutter (s. o. Sp. 1669)), der denselben orgiastischen Charakter trägt, ist der seinige mindestens seit dem 5. Jhd. zusammengeflossen.

7. Das Aufkommen dieser Kulte gehört, wie gesagt, einer Zeit hochgespannter Religiosität an, die sich auch m o n o t h e i s t i s c h e n Gedanken nähert und die Person des Zeus noch mehr in den Vordergrund schiebt. Als sich nun seit dem 6. Jhd. die griechische Wissenschaft bildet, erkennen die Denker, daß die alten Dichter in ihren Mythen unwürdige Vorstellungen von der Gottheit verbreitet haben. Indem sie diese aus Frömmigkeit bekämpfen, wie das Xenophanes und Platon tun, erschüttern sie bei den Gebildeten den alten Glauben; dazu kommt, daß die Naturwissenschaft mehr und mehr natürliche Ursachen anstelle der göttlichen setzt, daß die Hippokratische Schule den religiösen Heilschwindel mit wissenschaftlichen Gründen bekämpft. Endlich verliert seit dem 4. Jhd. die alte, auf religiösem Fundament ruhende Polis (RGG I, Sp. 234) ihre Bedeutung, und kosmopolitische Ideen kommen auf. Das Fazit dieser Entwicklung zieht die ¶ Philosophie, die etwa seit 300 v. Chr. zur Lebensweisheit wird und Vielen die Religion ersetzt; da sie irreligiös oder sogar antireligiös ist, so wenden sich die oberen Schichten immer mehr von dem alten Glauben ab. Aber man muß sich vor der Vorstellung hüten, als habe diese Bewegung auch das Volk seinen Göttern entfremdet; unbeirrt durch alle Aufklärung hat es die alten Bräuche weiter geübt und weiter zu Zeus und Athene, Dionysos und Aphrodite gebetet. Das Verhältnis, in dem der Grieche zu seinen Göttern steht, ist nicht eigentlich moralisch, sondern beruht auf der Gegenseitigkeit des do-ut-des-Standpunktes. Der Bürger opfert der Gottheit, damit sie ihm Gesundheit, Reichtum und Kindersegen spendet, und nimmt an ihren Festen teil, weil sie ihm Gelegenheit zur Ausspannung und Ausgelassenheit geben und seine Schaulust befriedigen. Die religiösen Interessen stehen nicht im Vordergrund, das tut seit dem 5. Jhd. die Politik und der Erwerb, vereinzelt macht sich wohl auch als ein schwacher Reflex der Aufklärung die Skepsis geltend; aber im ganzen hält man an den alten Göttern fest,

wo nicht aus Innigkeit, so doch aus Trägheit und Scheu, vom Herkommen der Väter abzuweichen: „die Athener tun gut, an den alten Opfern festzuhalten" sagt ein Redner des 4. Jhd.s, „weil es ihnen bisher dabei immer wohl ergangen ist". Hier konnte auch der Staat eingreifen, der eine offenkundige Vernachlässigung der von ihm anerkannten Götter unter Umständen verfolgte und sogar mit dem Tode bestrafte: denn der antike Staat ruhte auf religiöser Grundlage, und der Zorn der Götter konnte ihn in seinem Bestande bedrohen. Deshalb hat Sokrates sterben und Anaxagoras Athen verlassen müssen. Auf den Burgen der Städte stehen die Tempel, in denen die Hauptgötter wohnen, sei es in der Form eines alten Fetisches oder hölzernen Schnitzbildes, sei es in der einer modernen Statue: immer ist der Glaube lebendig geblieben, daß das Bild die Gottheit selbst sei, wie man auch immer an Göttererscheinungen (Epiphanien oder Theophanien) geglaubt hat; so sollte Apollon im J. 272 selbst die gallischen Scharen von der Plünderung des delphischen Heiligtums zurückgeschreckt haben. Die meisten Tempel waren stets geöffnet, so daß der Mensch jederzeit sein Anliegen vortragen konnte; aber die Heiligtümer der Unterirdischen sind oft nur einmal im Jahre zugänglich. Neben den eigentlichen Tempeln gibt es eine Menge von Kapellen, heiligen Bezirken und Altären niederer Gottheiten; Pausanias' Beschreibung G.s (um 180 n. Chr.) gibt uns einen deutlichen Begriff von diesem Durcheinander. Der Kultus wird von Priestern besorgt, aber die Aufsicht über ihn führt der Staat, der auch die Kosten trägt, durch den König, in dem wir den ältesten Priester sehen müssen, hohe Beamte oder besonders gewählte Kommissionen, die namentlich auch für die Abhaltung von Festen eingesetzt werden; neben den Priestern stehen Opferer, Herolde, Tempelaufseher, Finanzbeamte — kurz, ein ganzes Heer von Beamten hat mit dem Kultus zu tun. Diese Aemter verleihen einen gewissen Einfluß (Ankauf von Opfertieren, Verhängung von Ordnungsstrafen für Störungen) und tragen, gut geführt, öffentliche Belobungen ein: schon das für viele ein Grund, mit der Religion der Väter nicht zu brechen. Das Priestertum ist kein Beruf, sondern wird neben dem bürgerlichen Beruf ausgeübt (eine Priesterkaste hat es also nie gegeben); in manchen Kulten wird es von Frauen bekleidet, von denen bisweilen Jungfrauenschaft oder doch nur einmalige Verheiratung verlangt wird. Einige Priestertümer sind in gewissen Familien erblich (hier handelt es sich um alte Geschlechtskulte) oder erfordern vornehme Abkunft, andere sind käuflich, oder richtiger gesagt, der Staat verpachtet die damit verbundenen Einkünfte (Anteile an den Opfertieren). Die Priester genossen viele Auszeichnungen, saßen z. B. bei öffentlichen Spielen in der ersten Reihe, und erhielten vom Opfer auserlesene Stücke, z. B. die Felle; viele von ihnen bezogen auch Gehalt oder Geldentschädigungen. — Aber auch wer so hoher Ehre nicht teilhaftig wurde, fand in seinem Leben Anlässe genug zum Verkehr mit der Gottheit. Die drei Hauptereignisse im gewöhnlichen Leben, Geburt, Hochzeit und Tod, boten reichen Anlaß zu Opfern und Sühnungen. Die Wöchnerin und der Tote und alle, die mit ihnen in Berührung gekommen waren, galten für unrein, und deshalb wurden Reinigungszeremonien nötig; das neugeborene Kind mußte dem Hausgeist vorgestellt werden und wurde zu diesem Zwecke um den Herd herumgetragen. Einige Tage darauf folgte ein feierliches Opfer, an dem das Kind seinen, oft von den Familiengöttern herrührenden Namen erhielt: Zēnódotos „der von Zeus geschenkte", Apollóphanēs „der von Apollon verkündete" sind Belege dafür (vgl. Sp. 1671). Auch die Hochzeit war mit religiösen Zeremonien umgeben, bei denen man besonders Hera als Schützerin der Ehe anrief; im Grunde handelte es sich dabei wohl meist um alte Zauberriten, die erst nachträglich zu einzelnen Göttern in Beziehung gesetzt wurden, z. B. wenn in Athen die Aigis der Athena zu der jungen Frau gebracht wurde (Fruchtbarkeitszauber). War der Einzelne vor eine wichtige Entscheidung gestellt und fand keinen Entschluß, so wandte er sich an ein Orakel (s. o. Sp. 1682); nicht etwa bloß mit den großen Angelegenheiten des öffentlichen Lebens wurde der Apollon von Delphi behelligt, sondern auch mit den kleinen Sorgen des Mittelstandes: „welchem Gott oder Heros oder Dämon müssen wir Opfer und Gebete darbringen, damit es uns und unserem Hause jetzt und in alle Zeit wohlgeht?" lautet eine gewiß öfters gestellte Frage. Bei Krankheit des Viehs, Mißwachs, Heuschreckenplage und Ausbleiben von Kindersegen wird der Gott behelligt; er soll dem Gatten Auskunft darüber geben, ob er auch der Vater des erwarteten Kindes sei, er dem Bestohlenen, wer ihm seine Kissen und Matratzen geraubt habe. Die Tempel füllten sich mit den Zehnten von der Beute, welche die Staaten nach glücklichen Kriegen ihrem Hauptgotte darbrachten, und den zahllosen Weihgeschenken, mit denen Gemeinden, Fürsten und Privatleute ihre Gelübde einlösten; die berühmten Tempel wurden so zu förmlichen Museen, und selbst die kleineren hingen voll von kleinen Reliefs und Bildern, die oft das wunderbare Eingreifen des Gottes schilderten, und von Nachbildungen menschlicher Glieder, welche die glücklich Geheilten aufgehängt hatten. Eine beständige Erinnerung an das Dasein mächtiger Götter waren die Feste. Sie übten mit ihren Prozessionen, gymnastischen und musikalischen Wettkämpfen, Theateraufführungen, Fackelläufen und öffentlichen Speisungen eine große Anziehungskraft auf das Volk aus, die durch ihre abnorme Häufigkeit nicht verringert wurde; namentlich gestatteten sie auch der sonst abgeschlossenen in den Frauengemächern lebenden weiblichen Bevölkerung, sich in der Oeffentlichkeit zu zeigen. Dazu kamen die Hauskulte und die Opfer an die verstorbenen Angehörigen. Anschaulich erzählt ein Redner des 4. Jhd.s: „Wie es sich geziemte, beging unser Großvater kein Opfer ohne uns, sondern ob das Opfer groß oder klein war, immer waren wir dabei und opferten mit. Und nicht bloß dazu wurden wir eingeladen, sondern auch zu den ländlichen Dionysien nahm er uns immer mit, und neben ihm sitzend schauten wir zu und begingen überhaupt alle Feste an seiner Seite: und wenn er das Opfer an Zeus Ktésios brachte, das er besonders ernst nahm, und zu dem er weder Sklaven noch Freie, die uns fern standen, zuzog, sondern das er allein besorgte, so nahmen wir daran Teil und halfen die Opfertiere fertig machen und auf den Altar legen, und er flehte für uns um Gesundheit und reichlichen Besitz,

wie es ihm als unserem Großvater nahelag". So mußte der Grieche zu der Vorstellung gelangen, daß sein ganzes Leben von der Gottheit abhängig sei; er leitete alles Gute von ihr ab und hoffte, durch richtiges Beten und Opfern sie seinen Wünschen geneigt zu machen, wenn er auch kein Mittel besaß, sie zu zwingen. Er soll sich nicht einbilden, sein Glück selbst begründen zu können; das wäre Hýbris, Ueberhebung, die von der beleidigten Gottheit schwer bestraft wird. Namentlich Epos und Tragödie haben ausgemalt, wie die Auflehnung gegen den göttlichen Willen nur Verderben im Gefolge haben kann. Dreimal hat Laios von Apollon die Weisung erhalten, keinen Sohn zu erzeugen, und der nach Verachtung dieses Spruches ihm geborene Oidipus bringt Unheil auf Unheil über sein ganzes Geschlecht. Kapaneus, der sich gerühmt hat, Theben mit oder wider Zeus' Willen zu zerstören, wird durch einen Blitz zerschmettert. Daher die zahlreichen Versuche, den Willen der Götter zu erkunden; das geschieht teils aus zufälligen Zeichen von Donner und Blitz an bis zum Niesen und Zucken des Augenlides, namentlich aus Träumen, für deren Deutung es ganze Systeme gab; teils durch sorgfältige Beobachtung des Vogelfluges, die schon die homerische Welt kennt, und der Opfer, wobei es besonders auf die Lage der inneren Teile des Opfertieres ankam. Die Götter sind namentlich auch die Hüter der Gerechtigkeit, die den Frevel, wenn auch oft erst nach langer Zeit, durch jähen Untergang, Wahnsinn oder Krankheit strafen; sie schützen den Eid, der bei ihrem Namen oft unter Berührung des Altares oder des Opfertieres abgelegt wird, indem sie den Meineidigen strafen (Zeus Hórkios); sie walten über dem Gastrecht, das die Grundlage des Völkerrechtes bildete (Zeus Xénios), und beschirmen den Schutzflehenden, der sich auf dem Herd oder dem Altar niedergelassen hat (Zeus Hikésios). Dike, die man sich neben Zeus thronend denkt, und die ihr nahverwandte Themis sind nicht bloß poetische Abstraktionen der „Gerechtigkeit" und der „Satzung", sondern haben es zu einem, wenn auch bescheidenen Kult gebracht. Je tiefer man sich in diese moralische Auffassung der Götter hineindachte, um so mehr traten die einzelnen, auch im besten Falle beschränkten Gottheiten zurück, und man sprach lieber unbestimmt von dem Göttlichen, der Gottheit; ganz hat sie freilich nie geherrscht und immer wieder kommen Rückfälle in die alte naive Anschauungsweise vor. — Aber die Götter verursachen auch das Uebel; jede böse Tat ist ihr Werk, kann wenigstens als ihr Werk gedacht werden, denn sie senden die Ate, die des Menschen Sinn verblendet und umdüstert. So heftig stürzt das Unheil über Einzelne herab, die eben noch im Vollbesitze des Glückes waren, daß nur die Annahme des göttlichen Neides die Katastrophe erklären kann. Herodots Erzählung von Polykrates ist das typische Beispiel für diesen Glauben, der immer wieder auftaucht — ein deutlicher Beweis dafür, daß alle Bemühungen zur Versittlichung der Religion die alteingewurzelten primitiven Vorstellungen nicht aus der Volksseele ausrotten konnten. Und wie es schon in der Anschauung des Epos unklar blieb, ob die Schicksalsgöttin, die Moira, über oder unter den Göttern steht, so setzte man ihnen später die Tyche entgegen, die Glücks- oder Zufallsgöttin, die keine gerechte Vergeltung kennt und nach Gutdünken den Guten bestraft, den Schlechten belohnt und die klügsten Pläne grausam durchkreuzt; seit der hellenistischen Zeit gilt sie vielen als die eigentlich treibende Kraft im menschlichen Leben.

8. Die spätere Entwicklung soll unter ¶ Synkretismus (I) dargestellt werden. Doch muß eine Seite der späteren Religion schon hier behandelt werden, nämlich der Herrscherkult. Die Grenze zwischen Mensch und Gott konnte dem Griechen leicht verschwimmen, da ja die Götter nur gesteigerte Menschen waren, und wurde z. B. bei der Heroisierung Verstorbener (s. o. Sp. 1677) oft vergessen. Nun trat die gewaltige Persönlichkeit Alexanders auf, dessen Taten und Züge ans Märchenhafte grenzten und bald zum Märchen wurden; er verwirklichte den orientalischen Traum der Weltherrschaft und ließ sich nach orientalischer Sitte zunächst von seinen asiatischen, dann auch von seinen griechischen Untertanen verehren; die Ptolemäer und die übrigen Diadochen ahmten das nach, und schließlich waren die Herrscherkulte über das ganze Gebiet des Hellenismus verbreitet, um von hier auf das römische Weltreich überzugehen (¶ Kaiserkult). Der Herrscher, der mächtige Feinde geschlagen und den Frieden wiederhergestellt hat, erscheint als Retter (Sōtēr, ¶ Heiland, Beiname mehrerer Diadochen) und Gott auf Erden; er ist ewig, lebendiges Abbild des Zeus und Sohn des Helios, dem man opfert und zu dem man betet, dessen Geburts- und Regierungsantrittstag man feierlich als Epiphanie begeht (daher Antiochos Epiphanes u. ä.). Die „wissenschaftliche" Begründung dieses Kultes hatte gewissermaßen Euhemeros von Messene geliefert (um 280 v. Chr.); in seiner „heiligen Aufzeichnung" berichtete er von der Auffindung einer uralten Inschrift, welche die Taten des Uranos, Kronos und Zeus erzählte und die Wahrheit über die griechischen Götter enthüllte: diese waren alle mächtige und verdiente Menschen gewesen und deshalb nach ihrem Tode göttlich verehrt worden; namentlich hatte Zeus das kulturelle Niveau der von ihm beherrschten Menschheit sehr gehoben und durch fünf Reisen über die bewohnte Erde seinen Namen so bekannt gemacht, daß man ihm überall Tempel baute. Wollte Euhemeros auch vielleicht weiter nichts als seine Ansicht von der Entstehung der Götter in gefälliger Form darlegen, so war sein Buch doch sehr geeignet, den Herrscherkult theoretisch zu begründen und wird bei vielen Gebildeten auch in diesem Sinne gewirkt haben. Es ist von Ennius ins Lateinische übersetzt und von den Christen für ihre Angriffe gegen die heidnische Götterwelt sehr ausgenutzt worden.

Friedr. Gottlieb Welcker: Griechische Götterlehre, 1857—62; — L. Preller-Robert: Griechische Mythologie, 1894; — O. Gruppe: Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, 1906; — Wilhelm Roscher: Mythologisches Lexikon, 1884 ff (liegt bis „Roma" vor); — Vielfach besser die mythologischen Artikel in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie; — Farnell: The cults of the great states, Oxford 1896 ff; — Ferner etwa noch Karl Friedr. Nägelsbach: Homerische Theologie, (1840) 1884^{3}; — Ders.: Nachhomerische Theologie, 1857; — Erwin Rohde: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, (1890—94) 1907^{4}; — J. G. Frazer: The golden bough, London 1900; — H. Usener: Götternamen, 1896.

Kroll.

Griechenland: II. Geschichte.

Die Geschichte G.s zur Zeit des NT und der alten Kirche ist unter ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2, II, 2 und unter ¶ Imperium Romanum, die mittelalterliche bis 1453 unter ¶ Byzanz behandelt.

1. Politische Geschichte; — 2. Kirchengeschichte.

1. Unter dem dumpfen Drucke der türkischen Gewaltherrschaft (seit 1453) war der Name G. eine geraume Zeit völlig verschwunden. Neue, bescheidene Hoffnungen begannen sich hier erst wieder zu regen, als osmanische Kraft sich vor den Mauern Wiens gebrochen hatte (1683) und die Unternehmungen des venetianischen Seehelden Francesko Morosini die Türken auch aus G. drängten. Freilich nur für kurze Zeit. Mit dem Niedergang des Glückes und der Macht ¶ Venedigs schwanden auch die Hoffnungen G.s. Doch war die letzte Periode venetianischer Herrschaft auf griechischem Boden nicht ganz ohne Einfluß geblieben. Es hatte wieder im Volke der Wohlstand zugenommen und damit das Interesse an höherer Geistesbildung, und mit dieser geistigen Erhebung war ein allmähliches Erstarken des nationalen Bewußtseins verbunden, hinter dem schon die Sehnsucht nach Freiheit dämmerte. Die ganze Hoffnung setzte man auf das glaubensverwandte Rußland. Schon begann der Freiheitsgedanke sich in die Tat umzusetzen, und in beständigem Kleinkriege mit den Türken begannen schon jetzt die „Klephten", vor allem die Sulioten und die wilden Mainoten des Taygetos, die Ereignisse des 19. Jhd.s einzuleiten. Zunächst wurde freilich noch wenig erreicht, selbst nicht durch das Eingreifen Rußlands unter Katharina II und den Seesieg Orlows auf der Rhede von Tscheschme bei Chios; soviel war aber doch in dem darauffolgenden Frieden von Kütschük-Kainardje (1774) gewonnen, daß Rußland ein Schutzrecht auch über die griechischen Christen des türkischen Gebietes erhielt. — Während des serbischen Unabhängigkeitskrieges (¶ Serbien) hatten auch die Griechen ihre Vorbereitungen zu einer Erhebung getroffen, nachdem die gebildete Jugend G.s von den Universitäten des Westens die neuen Freiheitsideen, wie sie von Amerika und Frankreich ausgegangen waren, mit nach Hause gebracht hatte. Schon 1796 hatte Konstantinos Rhigas in Wien einen Plan zu einem allgemeinen Aufstand entworfen, und Graf Johann Kapo d'Istrias aus Korfu wußte die auf dem Wiener Kongreß versammelten Fürsten und Minister für die griechische Sache zu gewinnen. Ebenso fand er Unterstützung an dem in Diensten des russischen Kaisers Alexander stehenden Alexander Ypsilanti, der 1821 den Pruth überschritt und von Jassy aus die Griechen aufforderte, das türkische Joch abzuschütteln. Zwar schlug trotz aller Tapferkeit dieser Versuch einer griechischen Erhebung im Norden fehl, aber um so heller loderte jetzt der Aufstand im eigentlichen G. auf, den die größten Grausamkeiten der Türken nicht mehr zu ersticken vermochten. Die rasch geschaffene griechische Flotte vernichtete unter ihrem unerschrockenen Führer Kanaris die türkische; die Mainoten erhoben sich unter Mauromichalis, und der alte Klephtenhäuptling Kolokotronis aus Messenien schloß die Türken bei Tripolitza ein, und am 1. Jan. 1822 konnte schon die erste griechische Nationalversammlung in Piadha unter dem Vorsitze des Alexander Maurokordato zusammentreten, und am 13. Januar ihre Unabhängigkeit erklären. Die Begeisterung der gebildeten europäischen Welt, wach gehalten durch Wilhelm Müllers Griechenlieder und die Verse Lord Byrons, war für die Griechen. Und ihre Sache stand gut, bis der Sultan den Vizekönig von Aegypten Mehmed Ali als Bundesgenossen gewann, der seinen Sohn Ibrahim nach Morea schickte. Wie wilde Tiere hausten dessen Truppen. Der Fall von Missolonghi veranlaßte die Mächte nun zu wirklichem Eingreifen, und in der freilich nicht beabsichtigten mörderischen Schlacht von Navarino (20. Okt. 1827) wurde die ganze osmanische Flotte vernichtet. Am 3. Febr. 1830 erklärten dann auf der Londoner Konferenz die Mächte die Unabhängigkeit G.s, die auch der Sultan am 24. April anerkannte. — Die Krone wurde zunächst dem Prinzen Leopold von Sachsen-Koburg angeboten. Seine Ablehnung führte innere Wirren und die Ermordung Kapo d'Istrias herbei. Darauf wurde die Krone dem bayrischen Prinzen Otto, dem zweiten Sohne Ludwigs I, angetragen. Er nahm sie an. Seiner harrte die schwerste Aufgabe; auf der einen Seite ein in Parteien zerrissenes Volk, das sich nach den langen Zeiten der Verwilderung nur schwer in eine neue Staatsform finden konnte, auf der anderen Seite die von Eifersucht beherrschte europäische Diplomatie, die durch ihr Eingreifen die verwirrten Verhältnisse nur noch mehr verwirrte. Dazu kam eine allzu bureaukratische Regierung, eine Niederlage, die die griechische Regierung während des Krimkrieges (1853) durch eine Flottendemonstration der Franzosen und Engländer erlitt, eine bis zu schwindelnder Höhe angewachsene Staatsschuld, lauter Umstände, die den König beim Volke gründlich unbeliebt machten. Als er von einem Besuche Moreas zurückkehrte, hatte bereits eine provisorische Regierung seine Absetzung erklärt, und unter Protest verließ Otto 1862 das Land. — Die Neuwahl fiel, nachdem Prinz Alfred von Großbritannien, der 2. Sohn der Königin Viktoria, aus politischen Gründen abgelehnt hatte, auf den dänischen Prinzen Wilhelm, der als Georg I 1863 in Athen einzog. Auch er hatte infolge der immer mehr sich steigernden Finanznot, sowie des unendlich häufigen Wechsels der Ministerien, mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Immerhin hat die Regierung König Georgs in jeder Beziehung sehr wohltätig auf die Entwicklung der griechischen Verhältnisse gewirkt. Gegenwärtig freilich hat die scharf sich zuspitzende Kretafrage die Stellung des Königs und seines Hauses bedenklich erschüttert, nachdem schon am 28. August 1909 die Mitglieder des Königshauses durch eine Militärrevolte gezwungen worden waren, ihre militärischen Aemter niederzulegen.

G. Fr. Hertzberg: Geschichte G.s seit dem Absterben des antiken Lebens bis zur Gegenwart, 1876—1878; — Karl Roth: Geschichte der christl. Balkanstaaten, 1907; — Paparrigopulos: Historia tû Hellenikû éthnus, 1887/8; — Lambros: Historia tês Hellados, 1888—1892.

2. a) Eine große Aufgabe in der Zeit der türkischen Unterjochung erfüllte die Kirche, indem sie das verloren gegangene nationale Bewußtsein ersetzte. Von ihr zusammengehalten bildeten die Griechen einen Staat im Staat. Und der neue Eroberer Mahomed II ließ diese Selbstregierung zu, er garantierte der griechischen

Kirche ihre Unabhängigkeit, und der ökumenische Patriarch ¶Gennadios (II) durfte ihm sogar sein Glaubensbekenntnis überreichen. Aber schon die nächsten Patriarchen waren nur Werkzeuge in den Händen der Sultane, und der Patriarchenstuhl wurde nicht mehr mit dem Würdigsten, sondern mit dem Meistbietenden besetzt. Es hatte sich so allmählich aus den erst freiwillig angebotenen Summen ein fester Tribut herausgebildet, der vom Sultan für die Patriarchenwahl verlangt wurde und zwar in doppelter Weise als peschēsion, das bei der Wahl zu entrichten war, und das infolge des gegenseitigen Ueberbietens der Kandidaten oft viele Tausende Dukaten erreichte, und das jährlich zu zahlende charázion. Es war ein unwürdiges Treiben, wie durch die Jahrhunderte um den Patriarchenstuhl gefeilscht wurde. Und der Patriarch suchte wieder aus den Bischöfen und diese aus dem Klerus das geleistete Geld zu pressen. ¶ Simonie krassester Art und unwürdige Intriguen füllen die griechische Kirchengeschichte der Türkenzeit aus. Und damit stand in Zusammenhang ein großer Niedergang der Bildung, die etwa im 17. Jhd. ein Cyrillus ¶ Lukaris nur mit Einbüßung des Lebens durch Verbindung mit dem Abendland zu heben versuchte. Das einzige griechische Erbauungsbuch des Volkes war der „Thesaurus" des ¶ Damascenus Studites. Erst mit dem 18. Jhd. hob sich wieder das Bildungsbedürfnis unter dem Einflusse eines Eugenius ¶Bulgaris und seiner Theologenschule, die Kanzel und Altar zur Ausbreitung der Bildung unter dem verwahrlosten Volke benutzten. Unter seinen Nachfolgern ragen besonders hervor Konstantinos (mit kirchlichem Namen: Caesarius; 1713—1784), Mönch des Athosklosters Xiropotamu, der bedeutendste Dichter der neueren griechischen Kirche, dessen „Frauenspiegel" (1766), „Sittenlehre" (1770) und „Gnadengarten" noch heute von den Griechen gelesen werden (vgl. RE³ IV, S. 482 f). Ferner Theotokis, ¶ Nikodemos von Naxos und der Patriarch Gregorios V (1797. 1806—08. 1818—21), der sowohl in seiner Verbannung auf dem Berge Athos (1797), wie auch nach seiner Rückkehr auf den Patriarchenstuhl (1806) sich mit großem Eifer wissenschaftlichen Studien über die Kirchenväter (z. B. Basilius-, Chrysostomus-Uebersetzungen) hingab und deren Verbreitung förderte; er starb 1821 als Märtyrer des griechischen Freiheitskampfes, dessen Schuld der Sultan ihm zuschrieb (vgl. RE³ VII, S. 135 f).

b) Die von den einzelnen Balkanstaaten (¶Serbien ¶ Bulgarien usw.) gewonnene politische Unabhängigkeit hatte auch ihre kirchliche Autonomie und den Abfall vom Patriarchat in Konstantinopel zur Folge (¶ Orthodox-anatolische Kirche, 1). So hatte auch G. mit seiner politischen Freiheit auch die kirchliche durchgesetzt trotz des Bannes, den der Patriarch Gregorios V und sein Nachfolger Eugenios gegen die Abtrünnigen schleuderte. Dem Patriarchen wurde das Recht abgesprochen, weiter für G. Bischöfe zu ernennen. Im sog. „Organischen Gesetz von Epidaurus" (13. Jan. 1822) erklärte die erste Nationalversammlung die orientalisch-orthodoxe Kirche für die Staatskirche, verkündete aber zugleich Duldung der anderen Religionsgemeinschaften. Die zweite Nationalversammlung zu Astros (Jan. 1823) befaßte sich sodann mit der Entwicklung des neuen Kirchenwesens, die allerdings bei den fortgesetzten inneren und äußeren Kämpfen wenig Fortschritte machte. Erst mit der definitiven Unabhängigkeitserklärung G.s durch das Londoner Protokoll vom 3. Febr. 1830 nahm sich Kapo d'Istrias wieder energischer der Regelung auch der kirchlichen Angelegenheiten an, wobei er jeden Versuch des Patriarchen in Konstantinopel, die alten Beziehungen wieder herzustellen, energisch abwies. Er übertrug die Neuregelung einer Kommission von 3 Bischöfen, die eine Neueinteilung in Bistümer vornahmen. Doch war diese Neuordnung von großen Wirren begleitet, da sich die neu gewählten Bischöfe, die noch aus der Zeit des Patriarchates ernannten und die ihres Amtes entsetzten, gegenseitig befehdeten. Da berief die Regentschaft, die nach der Ermordung Kapo d'Istrias (9. Okt. 1831) bis zur Volljährigkeit Ottos (1. Juni 1835; s. 1) die Regierung führte, eine Synode von 63 Bischöfen nach Nauplia (27. Juli 1833), die nochmals die Unabhängigkeit der hellenischen Kirche erklärte, an deren Spitze sie nach russischem Vorbilde eine „Synode" unter dem Vorsitz des Königs stellte. Die Parteileidenschaft aber, die das politische Leben der Griechen zerriß, drang auch jetzt wieder in das kirchliche Leben ein. 1844 wurde die neue Kirchenordnung wieder dahin geändert, daß dem Könige, der ja gar nicht der Staatskirche angehörte, der Vorsitz in der Synode entzogen wurde und er nur nach den Vorschlägen der Bischöfe den Vorsitzenden ernennen durfte. Auch den Einfluß des Patriarchen von Konstantinopel, der immer noch alte Rechte wahren zu müssen glaubte, suchte man aus dem Lande zu bannen, indem auf Veranlassung des Metropoliten von Athen, Neophylos Metaras, der griechische Gesandte bei der Pforte beauftragt wurde, dem Patriarchen die Anerkennung der hellenischen Staatskirche abzugewinnen. Gegen Gewährung gewisser Ehrenvorrechte wollte sich der Patriarch Anthimus IV (1850) auch zur Anerkennung verstehen, aber auf Veranlassung des Professors Pharmakides († 1860) setzte sich die neue Kirchenordnung von 1852 kurzer Hand über die Wünsche des Patriarchen weg, der nun für die hellenische Kirche keine Bedeutung mehr hatte. Heute steht an ihrer Spitze die aus 5 Mitgliedern bestehende Synode in Athen, deren Vorsitzender der Metropolit von Athen ist. Die Regierung ist hierbei durch einen königlichen Kommissär vertreten. G. zählt heute 14 erzbischöfliche und 26 bischöfliche Sitze; in Athen residiert ein Metropolit.

c) Der protestantischen wie römisch-katholischen Beeinflussung stand die griechische Kirche stets kühl gegenüber. Die protestantischen Ideen fanden wohl bei einigen Patriarchen Anklang, und auch heute steht die höhere Geistlichkeit gewissen evangelischen Grundsätzen nicht ganz fremd gegenüber. Schon Melanchthon versuchte die orthodoxe Kirche für die reformatorische Lehre zu gewinnen, und unter dem Patriarchen Jeremias II begannen dann die Versuche der Tübinger Universität, dem Protestantismus auch im Osten Boden zu verschaffen. Cyrillus ¶ Lukaris, der 1612 den Patriarchenstuhl bestieg, suchte die griechische Kirche in Anlehnung an die calvinische Lehre zu reformieren. Doch sprachen sich mehrere Synoden gegen seine Ketzerei aus (¶ Dositheos). Auch Parthenius II

Cuscines (1644/45. 1648—51) war ein calvinistisch gesinnter Patriarch, der die von einem Schüler des Lukaris, Maximus Kalliupolita verfaßte vulgär-griechische Uebersetzung des NT zahlreich verbreiten ließ. Trotz aller Abneigung der kirchlichen Kreise fanden sich immer noch Anhänger des Calvinismus. Zinzendorf versuchte um 1737 den griechischen Patriarchen für die Herrnhuter zu gewinnen. Immerhin vermochte der Protestantismus im Gebiete der griechischen Kirche nie dauernd festen Fuß zu fassen, und auch im heutigen Königreich ist er meist nur durch die Ausländer vertreten (3—4 kleine evangelische Gemeinden). — Die römisch-katholische Kirche verdankt ihre stärkere Vertretung im griechischen Osten der politischen Geschichte. Ihr Vorhandensein reicht schon in die Zeit der ¶ Kreuzzüge zurück, und vor allem war es die Franken- und Venetianerherrschaft, die ihr einen breiteren Boden sicherte. Heute verfügt die römisch-katholische Kirche über 3 Erzbischofsitze in Athen, Naxos und Korfu und über 4 Bischofssitze in Syra, Tenos-Mykonos, Santorin und Zante-Kephallenia.

Statistik: Nach Bekenntnissen zählt man in G. etwa gegen 2 Millionen Orthodoxe und 15 000 Angehörige der anderen christlichen Bekenntnisse. Dazu kommen noch gegen 25 000 Mohammedaner und etwa 6000 Juden.

Pitzipios-Bey: Die orient. Kirche (deutsch von Schiel, 1865²); — F. Kattenbusch: Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Bd. I: Die orthodox-anatolische Kirche, 1892; — Sathas: Neohellenikè Philologia, 1868 (enthält Biogr. griech. Theol. von 1453—1821); — Karl Beth: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902, S. 60 ff; — Ed. von der Goltz: Reiseerinnerungen aus der griechischen Kirche (DEBl 26—27), 1901—02. — Statistik: RE³ VII, S. 168 ff. **Roth.**

Griechische Philosophie ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Griechische Sprache des NT ¶ Bibelwissenschaft: II, C.

Griechisch-katholische Kirche ¶ Orthodox-anatolische Kirche; bisweilen begegnet der Ausdruck auch für Griechisch-unierte Kirche, d. h. für die mit Rom ¶ Unierten Kirchen des Orients.

Griechisch-römische religiöse Kunst („Religion und Kunst" in der Antike).

1. Zusammenhang von Religion und Kunst; — 2. Entwicklung des Kultbildes; — 3. Aeußere Bedingungen; — 4. Religion und Kunst in Italien.

1. In den einfachen wirtschaftlichen Verhältnissen der ältesten Zeiten finden wir es begründet, daß Religion und Kunst in nahe Beziehung zu einander treten. Aber freilich ist es nicht religiöses Empfinden ausschließlich, das die künstlerischen Kräfte in Bewegung setzt, sondern früh verbindet sich damit ein politischer Gedanke, das Nationalempfinden der Stammeszusammengehörigkeit. Es findet seinen Mittelpunkt in gemeinsamen Opfern, um die sich die Familie, das Geschlecht, der Stamm gruppiert, deren religiöse Ueberlieferung noch auf der Stufe der Legende steht. Die Errichtung von Heiligtümern auf den größeren Fest- und Kultplätzen, vor allen Olympia und Delphi, ist ein Zeichen nationalen Stolzes. Demselben Empfinden entspringt der Wetteifer, mit dem ganz Kleinasien, allen voran Krösus, beiträgt, das Heiligtum der Artemis in Ephesus zu schmücken. Diese großen Nationalheiligtümer sind nicht ausschließlich Kultstätten, sondern zugleich Zentren politischer Macht, ihre finanziellen Kräfte bilden einen wichtigen Faktor in der Entwickelungsgeschichte Griechenlands. Der Wetteifer der einzelnen Staaten führt zur Errichtung der sogenannten Schatzhäuser, architektonischer Weihgeschenke, die, als geistige Mittelpunkte der ortsfremden Gemeinden, auf das Glänzendste ausgestaltet werden. Die großen Weihgeschenke, von denen Pausanias erzählt, sind in demselben Sinne zu deuten, so die Lade im Heraion von Olympia, ein Weihgeschenk der Kypseliden, mit friesartigen Schilderungen mythischer Szenen zum Preise von Korinth. Auf die religiöse Legende folgt die Heldensage, deren Stoffe durch die Poesie künstlerisch geformt werden. Ihre Schöpfungen werden zur Verherrlichung der Fürstengeschlechter, oft auch der Gemeinden, als Gedichte, als Epos, als Hymnos (Pindar) vorgetragen. Man sucht durch genealogische Verknüpfung mit Helden und Stammvätern von Geschlechtern politische Zusammenhänge zu konstruieren. Die Demokratisierung, die in der Politik des 6.—5. Jhd.s eine gewaltige Rolle spielt, ist auch hier nicht ohne Folge. Man denke an die Rolle, die der korinthische Adel nach dem Sturze der Kypseliden spielt, ferner an den Thron des Apollo zu Amyklä, der die politische Verbindung zwischen Krösus und Sparta uns offenbart. Gewisse religiöse Orte, Weihstätten einer Gottheit, deren Zugang nicht jedem offenstand, hat es schon in den ältesten Zeiten gegeben. Neuerdings ist ein solches Heiligtum in Boghazköi, der Hauptstadt des Hettiterlandes, bekannt geworden, dessen Einfluß auf die kretisch-mykenische und spätere griechische Kultur sich allmählich immer bemerkbarer macht. Hier finden sich neben einem Tempel dieselben langen Magazine (Korridore) mit Vorratsgefässen wie auf Kreta (Knossos, Phaistos). Der Grundriß ist von dem syrischer und ägyptischer Bauten ganz verschieden: ein viereckiger Hof, mit großem Portal, an der Nordseite, inmitten einer Gruppe von Zimmern eine Pfeilerhalle mit tief in den Steinsockel, über dem sich Lehmziegelwände erhoben, herabreichenden Fenstern und großem Postament an der Nordwand, also die älteste Form des Adyton. In der nachmykenischen Periode sehen wir anstelle des Anaktenhauses den Tempel treten, in seiner ältesten dorischen Gestalt (Mykenä, Akropolis von Athen). Der älteste uns bekannte Tempel mit Kultbild ist das Heraion von Olympia. Wohl aber gibt es auf Kreta geweihte, stille Räume, die dem Pfeilerkult dienen, wo also ein Pfeiler, mit Symbolen ausgeschmückt, eine uns unbekannte Gottheit vertritt. In Kreta herrscht das Zeichen der Doppelaxt, die Labrys, aus der durch Mißverständnis die Bezeichnung „Labyrinth" entstanden zu sein scheint. Es ist das Zeichen der Kraft des obersten Gottes, das sichtbar auf den Herrscher übertragen wird und ihm die Rechte des Stierfanges einräumt. Die ältesten Altäre sind mit Hörnersymbolen versehen, daneben spielt der Kultbaum eine große Rolle. Manche dieser Kultmale, -bäume, -pfeiler reichen bis in die griechische Periode hinab, der sogenannte Baumkultus ist z. B. durch rotfigurige Vasenbilder bezeugt (Bötticher: Baumkultus der Hellenen). Gab es keine Gottheit, oder wurde sie nur nicht dargestellt? Letzteres scheint der Fall

zu sein, jedenfalls können die frühesten griechischen Tempel kaum schon Kultbilder besessen haben. Denn wo sollte z. B. in zweischiffigen Tempelzellen, wie der des ältesten Tempels von Thermos (Akarnanien), ein Kultbild geeigneten Platz gefunden haben? Der Pfeiler bedeutet die Gottheit. Damit hängt das Vermögen der griechischen Religion zusammen, die Gottheit beliebig zu verdoppeln oder zu vervielfältigen (Apollines, Hermen). Auch in der griechischen Literatur haben sich Reste erhalten, die uns in dieser Auffassung bestärken. Ueberhaupt spielt der griechische Tempel eine andere Rolle als die christliche Kirche, insofern er nicht das Gemeindehaus ist, wo die Gläubigen sich versammeln, sondern die Wohnstätte des Gottes, dessen Kultbild später als sichtbares Zeichen seines dortigen Waltens gilt, während der größte Teil der kultischen Zeremonien, Prozessionen, Opfer, Chöre sich draußen abspielt. Nur ausnahmsweise, wie im Telesterion von Eleusis, finden Darstellungen religiöser Zeremonien großen Maßstabes in dem geschlossenen Tempel statt, der aber auch nicht die normale Tempelform aufweist.

Mit dem Vorherrschen der religiösen Kunst unter Mitwirkung des Staates hängt auch die Auffassung zusammen, die der Kunst in der griechischen Philosophie widerfährt. Plato läßt zwar die Begeisterung als Quelle der Produktivität gelten, urteilt aber im allgemeinen recht nüchtern über die Stellung der Kunst im Gemeinschaftsleben. Er verlangt strenge Regelung, da die Kunstübung unter die öffentliche Erziehung gehört und den sittlichen Zwecken des Staates nicht widersprechen darf (Dessoir: Aesthetik und allg. Kunstwissenschaft, 1906, S. 11).

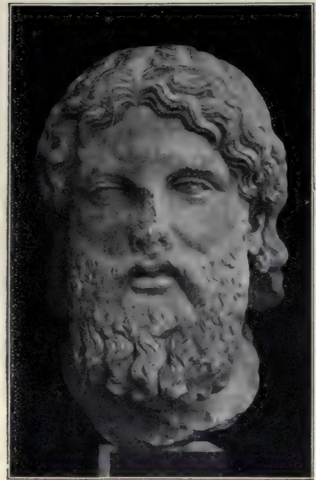
2. Die Anfänge religiöser Plastik gehen in prähistorische Zeiten zurück. Anstelle roher Natursymbole, Steinidole und Holzbilder sind in rascher Entwickelung Formen getreten, die zwischen Mensch und Gott keinen Unterschied machen. Hier hat die Poesie vorgearbeitet, vor allem Homer und Hesiod; auch ist es religionsgeschichtlich wichtig, daß die Legenden von der Stiftung heiliger Stätten teilweise schon den homerischen Hymnen zu Grunde liegen. Die Kultstatue dieser archaischen Periode ist von profanen Kunstwerken nicht zu unterscheiden. Ausdrucksmittel sind nur das Attribut oder die Kolossalitiät, die überirdische Größe. In den meisten Fällen, in denen man früher Apollostatuen vermutete, erkennt man heute Grabfiguren, Darstellungen der Verstorbenen (Apollo von Tenea). Die Mädchenfiguren der Akropolis sind dem menschlichen Kreise entnommen, wahrscheinlich Tempeldienerinnen der Athena, wie auch die Gebälkträgerinnen des Erechtheion athenische Mädchen darstellen. Sterbliche stellen auch die ältesten Statuen der Branchiden und die Kunstwerke des alten Samos dar. Erst die Zeit des Uebergangs vom archaischen zum freien Stile versucht Mensch und Gott zu differenzieren, begnügt sich aber meist damit, durch bestimmte Stellung, Tätigkeit oder Attribute die Gottheit zu kennzeichnen (Apollon Philesius des Kanachos, mit dem Hirsch auf der Hand). Die Künstler und Kunsthandwerker sind inhaltlich, wie aus den zahlreichen archaischen Vasenbildern, besonders der sog. Françoisvase hervorgeht, abhängig von der Poesie und von den kultischen Anschauungen. Erst in der Frühzeit des Phidias beginnt eine Wandlung, die Auffassung des Gottes in einem höheren Sinne. Die Kunst ist jetzt so weit, daß der Künstler etwas Höheres im Ausdruck, im Ethos, schaffen kann. Er stellt den Gott dar, als stünde er leibhaftig vor dem Sterblichen da; man denke an den Apollon des olympischen Westgiebels, den sog. Omphalosapollon (s. Taf. 7, Abb. 5 und 2). Diese Auffassungsform zeigt im höchsten Sinne der nicht attische Künstler des Casseler Apollon. Noch tiefer in das Wesen der Gottheit einzudringen, gelingt der unerreichten Kunst des Phidias. Neben die willensstarken, kraftvollen Gestaltungen seiner Vorgänger stellt er seine schon durch ihre Größe auffallende Göttertypen. Das plastische Problem tritt bei ihm zurück hinter dem Ethos, der tiefen Empfindung, die seine Gestalten belebt. Wenn auch nur spätere Nach- und Weiterbildungen auf uns gekommen sind, können wir uns doch von dem Eindruck dieser gewaltigen Formen, ihrer tiefen geistigen Bedeutung ein ungefähres Bild machen (s. Taf. 7, Abb. 1 und 3). Die Kunst hat jetzt eine Stufe erreicht, wo die geistigen und seelischen Vorgänge das menschliche Antlitz zu beleben beginnen. Vorbedingung ist die jetzt einsetzende Ausgestaltung der Portraitplastik. Die Götterstatuen des 4. Jhd.s, aus der Epoche des Praxiteles (s. dessen Hermes Taf. 7, Abb. 4) und Lysipp, die auch heute noch bei der Vorstellung griechischer Gottheiten uns am geläufigsten sind, zeigen uns diese in bestimmten Charakterbildern. Einen so hohen Grad von Innerlichkeit, wie wir ihn bei der Demeter von Knidos treffen, hat die griechische Kunst nie wieder erreicht (s. Taf. 8, Abb. 1). In der Malerei sind es zwei verschiedene Kunstanschauungen, die hier prinzipiell aufeinanderstoßen und in dem bekannten Wettstreit zwischen Zeuxis und Parrhasios, zwei Künstlern der Zeit des peloponnesischen Krieges, zur Geltung kommen. Parrhasios malt in alter Weise Götter- und Heroenbilder; der Einfluß des euripideischen Dramas in der psychologischen Auffassung des Stoffes ist unverkennbar. Der Nachwelt gilt er als Muster und Vorbild. Zeuxis dagegen sucht seine phantasievollen Szenen in mythischen Stoffen, in denen das Genrehafte vorherrscht. Die Plastik gelangt im 4. Jhd. dahin, die einzelnen Göttertypen zu fixieren, die letzte große Neuschöpfuug ist der Sarapis des Bryaxis (s. Taf. 8, Abb. 2). Die Kunst drängt nach anderen Seiten hin. Neben Göttertempel und Hallen ist das Privathaus getreten, dessen Ausschmückung die künstlerischen Kräfte absorbiert. In engem Zusammenhang damit entwickelt sich die Genrekunst, die dem 5. Jhd. noch fremd ist. Ihre Rückwirkung zeigt sich auch auf dem religiösen Kunstgebiete, jetzt entsteht der Kreis, der sich um Dionysos, Aphrodite und Poseidon gruppiert, der mit Vorliebe in menschlich empfundenen Situationen dargestellt wird. Es ist die Zeit des Idylls in der Literatur, wie sie sich besonders in der hellenistischen Landschaftsmalerei widerspiegelt (Pompeji, Haus bei der Farnesina, Haus der Livia): kleine Heiligtümer mit heiligen Bäumen, große Pfeiler mit Kultgefäßen, Hermen, Pavillons, Aediculen, Baldachine, kleine eingefriedigte Räume mit Kultstatuen und ländliche Opfer sind charakteristisch für diese Gattung. So sah einst der hellenistische Osten aus,



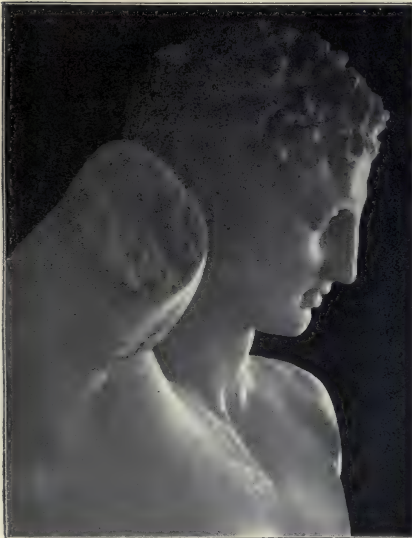
1. Hermes des Alkamenes, Konstantinopel.
Aus Athenische Mitteilungen. 1904.



2. Wiederholung des Omphalosapollon, Brit. Museum.



3. Zeus aus Karien, Boston.
Aus Denkmäler griech. u. röm. Skulptur.



4. Hermes des Praxiteles, Olympia.



5. Apollon a. d. olympischen Westgiebel, Olympia.



1. Demeter von Knidos,
Brit. Museum.
Aus Brunn, Götterideale.



2. Sarapis nach Bryaxis,
Vatikan. Museum.
Aus Denkmäler griech. u. röm. Skulptur.



3. Antinous,
Rom, Nationalmuseum.

und diese Formen leben in Italien über die Zeit der Republik hinaus bis in die Epoche des Augustus. Die Plastik geht jetzt, zu völliger Freiheit gelangt, ganz in der künstlerischen Freude am Neugestalten auf. Nur wo es sich um Festhalten altüberkommener Typen oder Vorstellungen handelt, muß sie sich in alten Bahnen bewegen, ohne jemals, wie es Alkamenes selbst in der Gebundenheit archaischer Form gelang (s. Taf. 7, Abb. 1), die Höhen und Tiefen phidiasischer Kunst wieder zu erreichen.

Die private religiöse Kunst war bis zur archaischen Periode auf den Totenkult beschränkt gewesen. Der Tote wird als Krieger oder Heros verherrlicht, aber auch Szenen tiefen religiösen Empfindens treten uns hier entgegen. Ich erinnere an die Darstellungen des fernen Jonien, das Harpyienmonument von Xanthos, das Heroon von Gjölbaschi. Auch die Plastik spielt von den prähistorischen Zeiten bis in die archaische Zeit hinab im Totenkult eine Rolle, man gibt dem Toten Abbilder mit von den Freuden des Diesseits, Musikanten, die Musik machen, Gefährtinnen, die ihn in das Jenseits begleiten sollen. Alles was ihn im Leben erfreut hat, folgt ihm nach; seine Lieblingsgegenstände, die er im Leben benutzt hat, gibt man ihm ins Grab. Die attischen Grabstelen des 5. und 4. Jhd.s v. Chr. sind in diesem Sinne Zeugnisse des feinsten Geschmackes, der innersten Empfindung, des tiefsten seelischen Ausdruckes. Daneben entwickelt sich seit der Blütezeit auch der Hauskultus. Reiche bedienten sich dazu oft bedeutender Kunstwerke, bei den Aermeren treten Terrakotten an ihre Stelle. In kleinen balkonartigen Erkern, wie in Tanagra, oder seit der hellenistischen Zeit auf Wandborten, wie in Priene und Delos, finden wir sie aufgestellt. Malereien, besonders Tafelbilder, teils religiösen, teils mythologischen Inhalts, werden in die Wände eingelassen, bis sie von der großartig entwickelten Mosaiktechnik verdrängt werden. Neu gegründete Städte oder wiedererbaute Metropolen werden mit prunkvollen Kultheiligtümern ausgestattet. Ein glänzendes Beispiel bietet Messene. Freilich schöpft die religiöse Kunst der hellenistischen Epoche nicht mehr aus den innersten, naiven Empfindungen heraus. Aufgaben, wie der pergamenische Altar, werden Akademien zur Lösung überwiesen. Die Religion ist von der Kunst völlig absorbiert worden.

3. Gegenüber der religiösen Kunst des Orients zeichnete sich die griechische dadurch aus, daß sie absolut frei war; vor allem war sie nicht, wie die ägyptische, an bestimmte Formeln gebunden, in denen sie wie jene hätte versteinern müssen. Wie es keinen Priesterstand, keinen Klerus im Sinne orientalischer Auffassung gab, gab es auch keine äußere Macht, die hier Einspruch erheben konnte. Die Idee der Göttergestalten war von der Poesie bereits vorgebildet, die bildende Kunst brachte sie leibhaft zur Erscheinung. Darum beginnt die Darstellung nicht mit dem rohen Stein oder Fetisch, sondern, wie die griechische Plastik überhaupt, mit der Nachahmung des Menschen in der ganzen Schönheit seiner Formen. Die künstlerische Idee schwebt schon über den allerrohesten Formen. Es treten äußere Bedingungen hinzu, die die Freiheit der Kunst außerordentlich begünstigen, vor allem die Schönheit einer Rasse, die durch Agonistik Jahrhunderte lang gepflegt und veredelt worden ist. Keine prüde Empfindlichkeit beschränkt den Künstler, auch hier genießt die Kunst alle Freiheit. Wann der Schurz bei den Spielen wegfiel, läßt sich nach unsern Berichten nicht entscheiden, aber schon lange bevor Orsippos ihn abwarf, kannte die griechische Kunst die Nacktheit. Die nackte Jünglingsgestalt galt dem Griechen als das Schönste, was die Natur geschaffen. Auch die bekleidete Figur wird anders aufgefaßt als in der modernen Kunst. Das Gewand dient nicht, den Körper zu verbergen, sondern ihn gerade hervorzuheben: es ist kein Hemmnis, sondern gibt die Formen bewußt wieder. Der weibliche Akt tritt nur dann auf, wenn der Mythos es erfordert, so erklären sich die nackten Gestalten der Atalante und Helena, der sog. esquilinischen Venus, der Flötenbläserin auf dem Relief Ludovisi. Erst mit dem Beginn der Emanzipation der Frau, ihrer gleichberechtigten Stellung im Haus, die eine völlige Veränderung der Hausanlage mit sich führt, mit der Erkenntnis ihrer besonderen Natur und seelischen Veranlagung setzen freiere Darstellungen ein, vor allem die Aphroditegestalten des Praxiteles. Die kauernde Aphrodite des Bithyniers Doidalses ist vielleicht der erste Akt im modernen Sinne. Noch andere äußere Bedingungen erleichterten dem antiken Künstler seine Aufgabe, die herrlichsten Modelle, edles Material im Ueberfluß; endlich kam das Verlangen nach Plastik bei dem griechischen Volke dem Künstler derartig entgegen, wie in keiner anderen Periode der Kunstgeschichte.

4. In Italien war das Verhältnis von Kunst und Religion von vornherein ein anderes. Der religiöse Kult war anfangs bildlos, jede lokale Gottheit hatte ihre Weihestätte, einen heiligen Hain, einen merkwürdigen Felsen, eine springende Quelle. Daher die Feld-, Wald- und Quellgötter, der in Italien reich vertretene Fortuna- und Sibyllenkult, auch der Kult, der mit der Mutter Erde zusammenhängt (Capua, Orvieto). Das starke Ueberhandnehmen des Aberglaubens hängt mit diesen religiösen Vorstellungen zusammen. Erst das Eindringen griechischer Religion- und Kultanschauungen rief in Italien einen großen Wandel hervor. Auf diesem Wege, teils durch die Etrusker, teils durch griechische Einwanderer lernten die Italiker die Bedeutung der Kultstatue kennen. Man versuchte, die überkommenen Typen griechischer Gottheiten den einheimischen Vorstellungen anzupassen, nicht zum Vorteil der autochthonen Götter, die teils ganz in Vergessenheit gerieten, teils nur in ihren Namen weiterlebten. Das Eindringen der griechischen Gottheiten bedeutet zugleich ein Stück Kulturgeschichte: mit dem Getreide aus Cumä kommt auch die Demeter-Ceres, ebenso der Hermes Empolaios, als Mercurius, nach Rom. Durch die Identifizierung der italischen Götter mit griechischen Vorbildern gingen viele charakteristische Züge verloren, andere Eigenschaften wurden mit den als Vorbild dienenden Typen verschmolzen. Allmählich sehen wir die griechischen Gottheiten als römische Staatsgötter anerkannt, ihr Kult schließt sich an griechische Vorbilder an, aber mit großer Freiheit: so dienen z. B. die römischen Tempel sehr früh zugleich als Versammlungsräume für Gilden und Stände. Ganz ursprünglich ist die

Verehrung des Herdes und des Herdfeuers; sie hängt eng mit der Stellung der Familie im Staate zusammen. Jedes Haus besitzt sein Kultheiligtum, ursprünglich ohne Bild einer Gottheit, wie auch der Vestakult bildlos blieb. In hellenistischer Zeit erweitert sich die heilige Stätte zur Hauskapelle (Lararium), wo in Gestalt eines Genius der Lar des Hauses verehrt wird, ein Kult, der unter Augustus, der alte Traditionen zu beleben versucht, von neuem verbreitet wird. Dem Lar entspricht als weibliches Korrelat die Juno. Jede Frau hat ihre Juno. Eigentliche Totengöter haben die Römer nicht, sie rufen die Di Manes oder die Terra Mater an. So kannte die älteste Periode keine Götterpersönlichkeiten, daher auch keine Kultstatuen, es sind unbestimmte Mächte, die über dem Frieden des Hauses, dem Muttersegen, dem Wohlergehen der Fluren walten. Nachdem die Römer durch die Etrusker und die Griechen Unteritaliens die griechischen Götter kennen gelernt hatten, erstarken bis zum zweiten punischen Kriege die neuen Kulte, besonders macht der Einfluß der sibyllinischen Bücher sich fühlbar, der in Verbindung mit dem Apollokulte auftritt. Eine dritte Periode zeigt starke Einflüsse des Orients, an erster Stelle durch die Uebertragung des Kultes der Magna Mater. Römische Soldaten bringen aus ihren Feldzügen orientalische Gottheiten mit. Besonders bekannt ist die Einführung der Mâ-Bellona aus dem durch Sullas Feldzug erschlossenen Tal von Komana in Kappadokien. Es ist die Zeit der orgiastischen Kulte. Ueber Unteritalien werden die Kulte der Isis und der Dea Syria nach Rom verpflanzt. Damit gewinnt Italien in der hellenistischen Epoche ein ganz neues Bild. Die ganze hellenistische Kultur, teilweise mit den Lokalfarben Aegyptens, dringt zunächst in Campanien ein. Da sehen wir in der Malerei pompejanischer Wände das hellenistische Landschaftsbild mit seinen merkwürdig pittoresken Villen, seinen kleinen Kultheiligtümern, Rundtempeln, Aediculen, seinen heiligen Bäumen mit geweihten Binden oder anderen Symbolen. Diese Kultur erstreckt sich bis Rom und findet sich wieder auf den Wandbildern des sog. Hauses der Livia, den Stuckreliefs des Hauses bei der Farnesina, den noch späteren Mosaiken, wie dem Mosaik Barberini in Praeneste. Solchen Kunstwerken muß auch die Wirklichkeit entsprochen haben, nur sind die meist ephemeren Gebilde uns verloren gegangen. Es ist durchaus begreiflich, daß auf dieser Grundlage eine bodenständige religiöse Kunst nicht möglich war. Solange der etruskische Einfluß sich geltend machte, schufen etruskische Künstler, meist aus Terracotta, die Götterbilder, nicht monumentale Kultstatuen, denn die italischen Gottheiten besaßen höchstens Tempelpodien, ohne Tempel. Die weitere Entwickelung beherrscht die griechische Kunst; die römischen Künstler haben, abgesehen von einigen Attributen, keine eigene, römische Götterwelt geschaffen; die gewaltigen Schöpfungen der griechischen Blütezeit bleiben als glänzende Vorbilder bestehen, auf ältere, archaische Typen greift man besonders bei den Personifikationen abstrakter Begriffe zurück. Man verpflanzt mit Vorliebe berühmte griechische Originale nach Rom und macht die römischen Tempel der Kaiserzeit beinahe zu Museen in unserem Sinne. Alles dies entsprang mehr ästhetischen Empfindungen, als religiösen.

Ein besonderes Kapitel religiöser Kunstpflege bildet der Totenkult der Kaiserzeit. Er spielt eine bedeutsame Rolle in der Entwickelung des römischen Kunstgewerbes. Zunächst dienen Grabaltäre zur Verherrlichung des Toten. Sie sind teils dekorativ geschmückt, denn auch die Symbole haben nur noch ornamentalen Charakter, teils tragen sie die Portraits der Verstorbenen oder Einzelszenen, die sich auf den Kult oder das Gewerbe des Toten beziehen. In der Kaiserzeit beginnen Sarkophage der Reichen an ihre Stelle zu treten, zunächst auch diese dekorativ, die sog. Girlandensarkophage, die ungefähr das 1. Jhd. n. Chr. beherrschen. Ihre Stelle nehmen im 2. und 3. die Sarkophage mit mythischen Szenen ein, die sich teilweise auf griechische Vorlagen, Gemälde der klassischen Periode, zurückführen lassen. Diese Darstellungen enthalten eine Welt von religiöser Anschauung und religiösem Empfinden, besonders die Vergöttlichung des Toten im Bilde von Heroen und Götterlieblingen, oder sie geben einen Einblick in das private und amtliche Erdendasein des Toten und offenbaren unendlich viele Züge aus seinem intimen Leben. Die römische Kunst hat auf anderem Gebiete als gerade auf dem der religiösen Kunst ihr Höchstes geleistet. Weiter entwickelt hat sich, in griechischen Anschauungen wurzelnd, nur der Heroen- und ¶Kaiserkult. Wenn man auch die göttliche Verehrung verstorbener Herrscher bis in hellenistische Zeiten hinauf verfolgen kann, so ist doch das für römische Verhältnisse einschneidende Epochenjahr das Jahr 42 v. Chr., das Jahr der Einführung des Divus Julius unter die römischen Götter. Hier beginnt ein neues Gebiet: Kolossalstatuen der neuen Götter, Reliefdarstellungen mit der Apotheose werden immer von neuem von der Kunst verlangt. Besonders den Architekten fallen neue Aufgaben zu, Riesendome wie die gewaltigen Rundbauten der Kaiserzeit. Ein besonderes Kapitel bildet die Apotheose des Antinoos, des Lieblings des Kaisers Hadrian. Ein neugefundenes, ausgezeichnet erhaltenes Relief zeigt ihn in seiner ganzen Schönheit als römischen Silvanus (s. Taf. 8, Abb. 3). Aber es ist die Arbeit eines griechischen, nicht eines römischen Künstlers. Der letzte dem Kaiserkult geweihte Bau ist der Rundtempel des Romulus, der von den Christen für die Heiligen ¶ Cosmas und Damian übernommen wird. Nach dem Siege Konstantins hören die römischen Staatsgötter auf zu existieren. Die religiösen Bedürfnisse sind andere geworden, der Ritus genügt nicht mehr, den Einzelnen zu befriedigen, der alte römische Bauernkult ist längst vergessen. Aus den geschlossenen Tempeln werden die Statuen entfernt und auf Plätzen und Straßen als städtische Kunstwerke aufgestellt.

H. Brunn: Griechische Götterideale, 1893; — Adolf Furtwängler: Meisterwerke der griechischen Plastik, 1893; — J. Lange: Darstellung des Menschen in der älteren griechischen Kunst, 1899; — Perrot-Chipiez: Histoire de l'art dans l'antiquité, Bd. 8, La Grèce archaique, 1905; — H. Lechat: Phidias (aus Les maitres de l'art); — W. Klein: Geschichte der griechischen Kunst, 3 Bde., 1905—1907; — Denkmäler der griechischen und römischen Skulptur unter Leitung von Brunn und Arndt,

herausgegeben von Bruckmann, 1897—1908; — Springer-Michaelis: Handbuch der Kunstgeschichte, 1907[8], mit Literaturnachweis (separat); — Preller-Robert: Griechische Mythologie I, 1894; — Karo: Altkretische Kultstätten, in: Archiv für Religionswissenschaft VII, 1904, S. 117; — O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 2 Bde., 1906; — G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1902; — C. Robert: Die antiken Sarkophagreliefs, Bd. II u. III, 1904; — W. Altmann: Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit, 1905; — G. E. Rizzo: Antinoo-Silvano. Ausonia III, 1908; — Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1907. † **Altmann.**

Der Artikel ist nach des Verfassers Tod von Herrn Professor B. Sauer in Kiel durchgesehen worden.

Griechisch-unierte Kirche ¶ Unierte Kirchen des Orients.

Grien, Hans Baldung, ¶ Buchillustration, 3.

Griesbach, Johann Jakob (1745—1812), ev. Theologe, geb. in Butzbach (Hessen), Schüler ¶ Semlers, 1771 Dozent, 1773 Prof. in Halle, 1775 in Jena.

Verfaßte u. a. eine in vielen Auflagen erschienene kritische Ausgabe des NT (1774 ff) und viele lateinische Schriften exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, namentlich Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas varias lectiones novi testamenti, 1785 ff. — Seine bedeutsamen Forschungen zur Textgeschichte (Scheidung der Handschriften in 3 große Gruppen oder Rezensionen) und Textkritik sind dadurch besonders wirksam geworden, daß er (nach Ansätzen, die sich hierzu bei ¶ Bengel fanden) als erster nun wirklich das NT in einem verbesserten, vom textus receptus (¶ Bibel: II, B 6) erheblich abweichenden Text drucken ließ; — RE[3] VII, S. 170 ff; — ADB IX, S. 660 ff. **Andrae.**

Griesinger, Georg Friedrich (1734—1828), württembergischer Prälat und Oberkonsistorialrat zu Stuttgart (seit 1786), vorher Diakonus an der Hauptkirche und dann Stadtpfarrer an der St. Leonhardskirche daselbst, einer der Hauptträger der kirchlichen Aufklärung in ¶ Württemberg, philosophisch vom Tübinger Wolffianer Gottfried Ploucquet geschult, aber trotz seines ¶ Rationalismus anfangs noch immer supranaturalistisch gerichtet wie ¶ Storr und ¶ Süskind, hinter denen er in wissenschaftlicher Beziehung als wenig origineller Eklektiker zurücksteht, und von deren Biblizismus er sich allmählich entfernte, um sich, teils von früher her durch Leibniz und Wolff, teils neu von Kant beeinflußt, einem schärferen Rationalismus hinzugeben. Er leugnete die Inspiration und faßte Offenbarung nur als religiös-sittliche Anlage des Menschen, das Natürliche und Ursprüngliche höher wertend als das Historische, schätzte aber auch da noch den Nutzen der Bibel hoch genug, um noch als Neunzigjähriger eine mit geschichtlichen Einleitungen versehene Bibelausgabe auf Grund der neueren Uebersetzungen (selbst ¶ Bahrdts) zu veranstalten. Seine Stellung im Konsistorium (seit 1786) ließ ihn entscheidend an den kirchlichen Neuschöpfungen der Zeit, besonders an der Ausarbeitung des neuen Gesangbuchs (seit 1788; 1791 vollendet) teilnehmen.

Theologische Werke: De restabilitione generis humani, 1758 (Diss); — Einleitung in die Schriften des neuen Bundes, 1799; — Ueber die Authentie der at.lichen Schriften, 1804; — Prüfung des gemeinen Begriffs von dem übernatürlichen Ursprung der prophetischen Weissagungen, 1818; — Theologia dogmatica, 1825; — Initia theologiae moralis, 1826 u. a. — Außerdem Mitarbeit an der Neuausgabe der Tübinger „Summarien" (¶ Bibelübersetzungen, 5). Seine eigene Bibelausgabe erschien 1824. — Vgl. Chr. Kolb: Die Aufklärung in der Württembergischen Kirche, 1908 (besonders S. 81 ff. 113 ff). **Zsch.**

Grign(i)on de Montfort, Louis Marie (1673—1716), 1888 selig gesprochen, französischer Ordensstifter, Bußprediger und Volksmissionar, geistlicher Dichter und asketischer Schriftsteller („Von der wahren Andacht zu Maria", deutsch 1903[7]). Er gründete 1703 die Priester vom hl. ¶ Geist und 1705 die Schulbrüder vom hl. Geist (¶ Gabriel, Brüder); ferner gehen auf seine Anregung zurück die Gründungen der ¶ Missionspriester von der Gesellschaft Marias (1722) und der Töchter der ¶ Weisheit (1719).

Biogr. von Quérard, 4 Bde., Rennes 1887 (gekürzte deutsche Ausgabe, Freiburg i. d. Schweiz, 1892); — J. M. Texier, Paris 1902[2]; — E. Jac, Paris 1903; — — A. Laveille, Paris 1907; — A. Lhoumeau: La vie spirituelle à l'école du bienh. G., 1902. **Joh. Werner.**

Grigori, Georgi Petrowitsch Pòstnikow (1784—1860), russ. Theologe, 1814 Mag. theol., nahm darauf die Mönchsweihe, 1817 Dr. theol. auf Grund der Diss. Commentatio de prophetis in genere und Archimandrit, 1822 Bischof von Reval und Vikar der Petersburger Eparchie, 1825 Bischof von Kaluga, 1825 Erzbischof von Rjasan (und Glied des h. Sinods), 1831 von Twer, 1848 von Kasan, 1856 Mitropolit von Petersburg. Er begründete in Petersburg die Zeitschriften „Christiánskoje Tschténije" (Christliche Lektüre) 1821 und „Duchównaja Beséda" (Christl. Unterhaltung) 1858, in Kasan den „Prawosláwnii Sobesédnik" (Rechtgl. Gesellschafter). In Twer besuchte er oft die Raskolniken, ihre Klöster und Bethäuser, und disputierte mit ihnen. An der Uebersetzung der liturgischen Bücher ins Finnische und Tatarische nahm er lebhaften Anteil.

Werke: Die wahrhaft alte und wahrhaft rechtgläubige Kirche, 1855—59; — Die Antwort eines Jedinowérez auf die Einwände eines Staro-obrjádez, 1856; — Das Leben der Prälaten und Wundertäter Guri und Warsonophi, 1855 u. a. m. **Graß.**

Grigorówitsch, J-oann J-oannowitsch (1792—1852), russ. Theologe, Proto-ieré (Oberpriester). Seit 1838 an der Hofkirche beim Anitschkow-Palais in Petersburg. Als „Hauptredakteur der juridischen Reichsakten" gab er Bd. 2 und 4 der „Historischen Akten, her. von der Archeographischen Kommission" heraus, ferner 4. Bd. der „Akten, die sich auf die Geschichte des westlichen Rußlands beziehen", und z. T. den 5. Bd. „Supplementum ad historica Russiae monumenta"; und „Weißrussisches Archiv alter Urkunden", I und z. T. II, das ebenfalls in die „Akten" usw. aufgenommen wurde.

Werke: Versuch über die Nowgorodschen Posádniki, 1821; — Kunde über das Leben des h. Mitrophan von Wóronesch, 1832; — Korrespondenz der Päpste mit rußländischen Herrschern, 1834; — Ausgabe der Werke des hochwürdigen Georgi Konißki, St. P., 1835 u. a. m. **Graß.**

Grill, Julius, ev. Theologe, geb. 1840 in Gaildorf, Repetent in Tübingen 1867, Diakonus in Calw 1870, Professor am Seminar in Maulbronn 1876, Lic. theol. 1880, Ephorus in Maulbronn 1880, o. Professor des AT in Tübingen 1888, Inspektor des theologischen Seminars ebenda 1895.

Veröffentlichte: Venisamhâra, Ehrenrettung der Königin,

1871; — Erzväter der Menschheit, 1875; — Der 68. Psalm erklärt, 1883; — Hundert Lieder der Atharva-Veda übersetzt, 1889; — Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums I, 1902; — Persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum, 1903; — Primat des Petrus, 1904. **Gunkel.**

Grimilach, Priester, ¶ Inklusen.

Grimm, 1. Eduard, ev. Theologe, geb. 1848 in Jena, 1871 Lehrer in Hamburg, 1878—92 in thüringischen Kirchendiensten, 1892 Hauptpastor in Hamburg.

Verfaßte u. a.: Zur Geschichte des Erkenntnis-Problems. Von Bacon zu Hume, 1890; — Das Problem Friedr. Nietzsches, 1899; — Die Ethik Jesu, 1903; — Theorie der Religion, 1908. **Andrae.**

2. Friedrich Melchior, Baron von (1723—1807), Vermittler des deutschen Geistes in Frankreich und des französischen Geistes an deutschen und nordischen Fürstenhöfen, seit 1753 Herausgeber der alle 14 Tage handschriftlich versandten Correspondance littéraire (vollständige Ausgabe von Tourneaux, Paris, 16 Bde., 1878—1882). — ¶ Enzyklopädisten.

3. 4. Jakob (1785—1863) und Wilhelm (1786—1859), die Begründer der germanischen Philologie als Wissenschaft, Bahnbrecher der Religionsforschung. Ihre Kindheit verbrachten sie in zwei Kleinstädten (Hanau und seit 1791 Steinau); ihre Heimat hatte, von der Unruhe des modernen Wirtschaftslebens weniger als andere Landschaften berührt, das Bild der Vergangenheit reiner bewahrt und reichere Schätze volkstümlicher Ueberlieferungen erhalten. Hier entwickelte sich der tiefe, andächtige Sinn für deutsches Volkstum und Volksdichtung, der eine Hauptwurzel ihrer Kraft ist; hier auch die von aller partikularistischen Beschränktheit freie innige Liebe zur engeren Heimat, die sie nur ungern und gezwungen verlassen haben. 1798 kamen sie aufs Lyceum in Kassel; 1802 bezog Jakob die Universität Marburg, wohin ihm Wilhelm 1803 folgte. Sie studierten Jura, dem Beispiel des Vaters folgend, und empfingen entscheidende Anregungen von Savigny, dem Führer der historischen Rechtsschule. Jakob trat ihm auch persönlich nahe, wurde bei ihm mit den Anfängen der altdeutschen Studien (L. Tiecks Minnelieder 1803 u. a.) bekannt und durfte ihn 1805 als sein Gehilfe auf einer Reise nach Paris begleiten. Nach dieser Reise gelobten sich die Brüder, die als Schüler ein Bett und einen Tisch geteilt, als Studenten zwei Betten und zwei Tische in demselben Zimmer stehen hatten, sich nie zu trennen, und haben dies Versprechen, von vorübergehenden Trennungen abgesehen, gehalten; auch Wilhelms Heirat 1825 änderte nichts an ihrer innigen Gemeinschaft. Nach wechselnder Tätigkeit am Kriegskollegium usw. wurde Jakob 1808 Privatbibliothekar des Königs Jerome in Wilhelmshöhe. Nach der Rückkehr des Kurfürsten, Ende 1813, wurde er zum Legationssekretär ernannt, nahm am Wiener Kongresse teil und mußte noch zweimal nach Paris reisen, um die aus Deutschland entführten Bücher und Handschriften zurückzufordern. 1816 wurde er zweiter Bibliothekar an der Kasseler Bibliothek, wo Wilhelm seit 1814 Bibliothekssekretär war. Eine unverdiente Zurücksetzung bestimmte Jakob, der andere Berufungen ausgeschlagen hatte, einem Rufe an die Universität Göttingen Folge zu leisten. Neujahr 1830 siedelten die Brüder dahin über, Jakob als Professor der deutschen Sprache und Literatur und Bibliothekar, Wilhelm zunächst als Unterbibliothekar, dann wurde er 1831 außerordentlicher, 1835 ordentlicher Professor. Von hier wurden sie 1837 durch den Verfassungsbruch des Königs Ernst August vertrieben; der berühmte (von Jakob redigierte) Protest der „Göttinger Sieben" vom 17. Nov. (¶ Göttingen, H. G. A. ¶ Ewald) hatte für beide Brüder Amtsentsetzung, für Jakob außerdem Landesverweisung zur Folge. (Diesen Schritt hatte Jakob nicht um seiner politischen Ueberzeugung willen getan, sondern allein aus sittlichen Motiven: dem Gefühl für die Unverbrüchlichkeit des Eides und dem Bedürfnis nach unbedingter Wahrhaftigkeit und innerer Unabhängigkeit.) Am 17. Dezember reiste Jakob ab, im September 1838 folgte Wilhelm nach. So lebten sie nun als Verbannte in der Heimat, ruhiger Arbeit hingegeben, vor Not geschützt durch die Teilnahme des deutschen Volkes und durch den Vorschlag des Verlegers K. Reimer, ein großes „Deutsches Wörterbuch" zu bearbeiten. Hier blieben sie, bis Friedrich Wilhelm IV bald nach seiner Thronbesteigung, hauptsächlich auf Betreiben Bettinas v. Arnim, ihnen in Berlin als Mitgliedern der Akademie mit dem Rechte, aber ohne die Pflicht, Vorlesungen zu halten, eine sorgenlose und unabhängige Stellung bot. Am 15. März 1841 zogen sie in Berlin ein, um es nicht mehr (außer vorübergehend, Jakob saß 1848—49 im Frankfurter Parlament) zu verlassen. Hier starb Wilhelm am 16. Dezember 1859; Jakob, der ihm am 5. Juli 1860 die Gedächtnisrede in der Akademie hielt, folgte am 20. September 1863 nach. — Die frühesten Arbeiten der Brüder, die zum großen Teile (wie später das Hauptwerk ihrer letzten Periode) gemeinsam ausgeführt sind, stehen unter dem Einflusse der ¶ Romantik, die seit 1800 immer entschiedener sich der nationalen Vergangenheit, dem Mittelalter zuwandte. Sie hängen insbesondere eng zusammen mit den Bemühungen des ihnen auch persönlich befreundeten Heidelberger Kreises um Sammlung und Neubelebung der deutschen Volksliteratur (Arnim und ¶ Brentano: Des Knaben Wunderhorn, 1806—1808; ¶ Görres: Die deutschen Volksbücher, 1807). Doch unterscheiden sie sich von jenen durch den Verzicht auf subjektive Willkür und auf phantasievolle oder phantastische Umbildung, durch schlichte, gediegene Sachlichkeit, durch ehrfürchtige Treue gegenüber der Ueberlieferung und durch jene liebevolle, geduldige Versenkung in das Besondere, auch das Kleine und Unscheinbare, wofür Sulpiz Boisserée den Ausdruck „Andacht zum Unbedeutenden" geprägt hat. Auch geht ihre Absicht weniger auf praktische Wirkung und Neubelebung des Alten, als auf wissenschaftliche Erforschung und geschichtliche Betrachtung. — Die ersten Schriften haben es in der Hauptsache mit dem Gegensatz von Natur- und Kunstpoesie zu tun, den sie treffend mit dem der nationalen und der von außen übernommenen Dichtung (Heldenepos: Nibelungen usw. — ritterliche Dichtung, Roman) gleichsetzen. Ihre Sympathie ist durchaus auf Seite der einheimischen Volksdichtung, die sie in Hinsicht auf den Stoff als Sage betrachten; diese wird entweder ganz auf geschichtliche Ueberlieferung zurückgeführt, auch geradezu mit der ältesten Geschichte gleichgesetzt, oder aus einer Vereinigung geschichtlicher und mythischer Ele-

mente hergeleitet. Die reifste und köstlichste Frucht dieser Bestrebungen ist die Sammlung der „Kinder- und Hausmärchen“, deren 1. Band nach 6 jährigem Sammeln 1812 erschien; 1814 folgte ein zweiter. Hier war zum ersten Male ein reicher Schatz deutscher Märchen in ganz echter, ursprünglicher Gestalt ohne alle eigene Zutat vorgelegt; treue Bewahrung des Ueberlieferten und enger Anschluß an die Erzählungsweise des Volkes war oberster Grundsatz. Dieser schlichte, volkstümlich-kindliche Stil ist aber mit solch sicherem Geschmack und künstlerischer Vollendung durchgeführt, daß die Sammlung in der Tat ein Kleinod der deutschen Nationalliteratur und Gemeinbesitz des deutschen Volkes geworden ist. Das ist zumeist das Verdienst Wilhelms, dessen Pflege die späteren Auflagen von der zweiten (1819) an überlassen blieben. Hier kamen als 3. Band die Anmerkungen (1822) hinzu, die über Quellen, Varianten und verwandte Erzählungen verschiedener Völker und Zeiten unterrichteten; sie sind heute veraltet, da sie allzu geneigt sind, Uebereinstimmungen aus uraltem mythischen Gemeinbesitz zu erklären, und zu wenig mit Entlehnung und Wanderung von Volk zu Volk rechnen, die hier gerade die Regel ist (¶ Märchen). Den Märchen folgten die viel zu wenig bekannten „Deutschen Sagen“ (1816—18), die meist aus älteren gedruckten Quellen entnommen sind. Den Unterschied haben zuerst die G.s festgelegt: die Sage haftet an einem bestimmten Ort oder an einem Zeitpunkt, einem geschichtlichen Namen, das Märchen ist ohne solchen Halt, allgemeiner und poetischer. Daneben gingen Ausgaben und Uebersetzungen verwandter Denkmäler, von denen besonders Wilhelms „Altdänische Heldenlieder, Balladen und Märchen“ (1811) und die „Irischen Elfenmärchen“ (1826, mit wichtiger Einleitung) von allgemeinem Interesse und noch heute wertvoll sind. — Indessen fehlte den altdeutschen Studien noch immer das sichere Fundament einer genauen grammatischen Kenntnis der Sprache. Diesem, in einer Rezension von A. W. ¶ Schlegel (1815) gerügten Mangel half J. G. ab in seinem ersten Hauptwerk, mit dem er die Germanistik als Wissenschaft begründete, der „Deutschen Grammatik“. Der 1. Band (1819) ist Savigny gewidmet, dessen Grundsatz der „Unverletzlichkeit und Notwendigkeit der Geschichte“ G. auf die Sprachwissenschaft übertrug, wo er viel zweifelloser gilt und viel fruchtbarer wurde (¶ Entwicklungslehre, 1). G. verwirft die bis dahin herrschende gesetzgebende Grammatik, die der Sprache Regeln vorschreiben will, und ersetzt sie durch eine beschreibende, die den tatsächlich bestehenden Sprachgebrauch konstatiert. Indem er aber die Flexionen aller verwandten Sprachen in den verschiedenen uns bekannten Zeitstufen neben einander stellt, ergibt sich daraus von selbst die historisch vergleichende Sprachbetrachtung, die das Bestehende als historisch Gewordenes erfaßt und aus seinem Werden erklärt. Ebenso bahnbrechend war die zweite Auflage (1822), die der Flexionslehre als erstes Buch eine Lautlehre („Von den Buchstaben“) vorausschickte. Hier wurde zum ersten Male das Wesen und der Ursprung des Umlauts und des Ablauts festgestellt und das Gesetz der Lautverschiebung („G.sches Gesetz“) entdeckt; noch wichtiger als diese Einzelerkenntnisse war, daß damit an deutlichen Beispielen der Begriff des Lautgesetzes überhaupt als einer gesetzmäßigen Umwandlung aller gleichen Laute unter gleichen Bedingungen in die Sprachwissenschaft eingeführt wurde. Die weiteren Bände (II 1826, III 1831, IV 1837) behandelten Wortbildungslehre und Syntax, von der allerdings nur der erste Teil, die Lehre vom einfachen Satze, ausgeführt ist. J. G.s „Deutsche Grammatik“, in Wahrheit eine historisch-vergleichende Grammatik aller germanischen Sprachen, ist nicht nur das Fundament der germanischen Philologie und das erste Muster einer vergleichenden Behandlung eines ganzen Sprachstammes, sondern sie ist ein Grundwerk der historisch-vergleichenden Methode überhaupt, ein Markstein ersten Ranges in der Entwickelung der Wissenschaft. Auch ein Werk wie dies Wörterbuch, das seinem Programm nach die Religionsvergleichung als eine der wesentlichsten Aufgaben der Religionswissenschaft und als vorzüglichstes Werkzeug zum historischen Verständnis auch der eigenen Religion betrachtet, ist ohne das methodische Vorbild, das die Brüder G. in der vergleichenden Historie gegeben haben, gar nicht denkbar — ganz abgesehen von den Schätzen, die sie durch alle ihre Arbeit materiell für die Religionsforschung entdeckt und gehoben haben. J. G. selbst wandte diese vergleichende Methode auf andere Gebiete der germanischen Kulturgeschichte an in seinen „Rechtsaltertümern“ (1828) und seiner „Deutschen Mythologie“ (1835; ein ähnliches Werk über die deutsche Sitte ist nicht mehr zustande gekommen). Die deutsche Mythologie bietet in erster Linie das eigentlich deutsche Material dar und zieht die reiche nordische Ueberlieferung nur aushilfsweise heran; durch emsiges Sammeln der entsetzlich zerstreuten Trümmer und Spuren aus literarischen und mündlichen Quellen erweckte sie den Eindruck eines ungeahnten Reichtums (der sich allerdings zum großen Teile als trügerisch erwies); auch die Zurückhaltung gegenüber der früher so üppig wuchernden Mythendeutung war ein Fortschritt. Während Jakob so in rastlosem Vorwärtsdringen ein Gebiet nach dem andern der Wissenschaft eroberte und eine Reihe von Werken schuf, die noch heute im ganzen mustergültig und unentbehrlich sind (¶ Germanische Religion), steuerte Wilhelm zu diesem Grundbestande nur „Die deutsche Heldensage“ (1829) bei und beschränkte sich sonst auf wichtige Ausgaben mittelhochdeutscher Gedichte mit ausführlichen Untersuchungen. Seine vorsichtigere, sich mehr beschränkende, sorgsam ausfeilende Art, an sich groß und kühn genug, erscheint klein neben dem gewaltigen Schöpfergeiste des Bruders, in dem ein fast unbegreiflicher Sammelfleiß, die Gabe reiner, ruhig hingegebener Betrachtung, der geniale Blick für die großen, entscheidenden Züge, glänzende Kombinationsfähigkeit und die erstaunlichste Arbeitskraft sich zu einer schlechthin einzigen Leistung vereinigt haben.

Auswahl aus den kleineren Schriften von J. Grimm, 1875² (darin Autobiographisches und Reden); — Brüder Grimm (Auswahl) von M. Koch in den „Büchern der Weisheit und Schönheit“; — W. Scherer: Jakob Grimm, 1885²; — K. Bartsch: Die Brüder Grimm (Festrede), 1885; — E. Franke: Die Brüder Grimm, 1899; — R. Steig: Goethe und die Brüder Grimm, 1892.

Meyer-Benfey.

5. **Wilibald** (1807—1891), ev. Theologe, geb. in Jena, 1833 Privotdozent, 1837 a.o. Prof., 1844 o. Hon.-Prof. daselbst.

Verfaßte u. a.: Die Glaubwürdigkeit der ev. Geschichte, 1845 (gegen Strauß und Br. Bauer); — Institutio theologiae dogmaticae evangelicae historico-critica, (1848) 1869[2]; — Gab mit O. Fr. ¶ Fritzsche das kurzgefaßte exegetische Handbuch zu den Apokryphen des AT heraus; — Bearbeitete völlig neu (zuerst 1867, zuletzt 1888) Wilkes Clavis novi testamenti; dieses vielgebrauchte Buch hat seinen Namen am bekanntesten gemacht. **Andrae.**

Grisar, Hartmann, katholischer Theologe, geboren 1845 in Koblenz, empfing 1868 in Rom die Priesterweihe und trat in den Jesuitenorden ein, wurde 1871 ord. Professor für Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck, gehört der Universität jetzt als Honorarprofessor an und lebt meist in Rom. Auf dem fünften Kongreß katholischer Gelehrter, der 1900 in München tagte, berichtete G. über „Katholische Geschichtskritik". Er gab in dem Vortrag eine Reihe absonderlicher Reliquien, aber auch das Lorettohaus und die Konstantinische Schenkung als ungeschichtlich preis und forderte rückhaltlose Aufklärung des Volkes über die historische Wahrheit; fehlerhafte Traditionen seien für die Autorität der Kirche und die Ehrfurcht vor dem Offenbarungsglauben höchst gefährlich.

Veröffentlichte: Galileistudien, 1882; — Reformatorenbilder, 1883; — Jacobi Lainez Disputationes Tridentinae, 2 Bde., 1886; — Analecta Romana, 1. Bd., 1899; — Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, 1. Bd., 1900; — Das Mittelalter einst und jetzt, (1902) 1903[2]. **Kübel.**

Gröber, Adolf, ultramontaner Politiker, geb. 1854 zu Riedlingen, seit 1878 im württembergischen Justizdienst, jetzt Landgerichtsrat in Heilbronn, seit 1887 Mitglied des Deutschen Reichstags, seit 1889 des württembergischen Landtags, hier Führer des Zentrums, im Reichstag besonders hervorgetreten u. a. beim Toleranzantrag und bei sozialpolitischen Fragen, ¶ Zentrum. **M.**

Groen van Prinsterer, Guillaume (1801—1876), hervorragender holländischer Politiker, Geschichtsschreiber und Kirchenpolitiker. Geboren zu Voorburg, studierte klassische Philologie und Rechtswissenschaft, Schüler ¶ Bilderdijks, 1829 Kabinettssekretär des Königs im Haag, 1829—1830 und 1870—1876 Herausgeber der Nederlandsche Gedachten, 1833 nach dem Rücktritt von seiner bisherigen Stellung Direktor des k. Hausarchivs, 1836 außerordentl. Staatsrat, 1840—41 Mitglied des Verfassungsparlamentes, 1848—1857 und 1864—65 Abgeordneter der 2. Kammer, aus der er angesichts der Aussichtslosigkeit seines Wirkens freiwillig ausschied, 1850—1855 Herausgeber des Nederlander, der „Staatsmann" des Reveil. Eiferte für Durchdringung aller öffentlichen Verhältnisse mit dem Geist des Evangeliums als der die „Revolution" überwindenden und positiv neu schaffenden Kraft (vgl. ¶ Capadose ¶ Da Costa), für christliches Staatsleben, Freiheit und staatsrechtliche Gleichberechtigung der Kirchen, aber Gebundenheit in der Kirche. Gründete und leitete die Vereeniging van christelijke vrienden (1845—1854), die „Antirevolutionäre und konfessionelle Partei" und, nachdem das Schulverfassungsgesetz von 1857 den Religionsunterricht aus der Volksschule ausgeschlossen hatte, die Vereeniging voor christelijk-nationaal onderwijs (1861). Zugleich ebnete er dem Neo-Calvinismus (vgl. La Hollande et l'influence de Calvin, 1864) und durch seine Verteidigung der Dordrechter Synode (Maurice en Barneveld, 1873) dem gereformeerden Dogma die Bahn. Seinen Grundsätzen entsprechend nahm er die Afgescheidenen in Schutz gegen staatliche und kirchliche Vexationen (De maatregelen tegen de Afg. aan het staatsrecht getoetst, 1837), leitete die Volks- und Aristokratenbewegung gegen die „Halbheit" der Generalsynode und die Abwehr gegen die Anstürme auf die Verfassungsgrundlagen in den Revolutionsjahren (¶ Capadose und ¶ Da Costa). G. v. P. hat sehr viel beigetragen zur Hebung des religiösen und kirchlichen Lebens in Holland, direkt nachweisbarer Erfolg war ihm jedoch nicht beschert; aus den Trümmern seiner Versuche hat Abraham ¶ Kuyper sein Haus gebaut.

Seinen politisch-religiösen und kirchenrechtlichen Standpunkt hat er gekennzeichnet in der aus Vorlesungen 1847 erwachsenen Programmschrift Ongeloof en revolutie, 1868[2], in seinem Handboek der geschiedenis van het Vaderland, (1842) 1874[4] und seinen Parlementaire studien en schetsen, 3 Bde., 1865—67; — Le parti antirévolutionnaire et confessionel; — Seine kirchenpolitische Stellung außerdem z. B. in: Adres aan de Alg. Synode der Ned. Herv. Kerk, 1842; — Het recht der hervormde gezindheid, 1848; — Leervrijheid of kerkbewustzijn?, 1864; — Confessioneel of reglementair?, 1868; — Bijdrage voor kerkgemeentelijk overleg, 1869; — Seine Auffassung in der Schulfrage in Hoe de onderwijswet van 1857 tot stand kwam, 1876; — Ons schoolwetprogram, 1869. **Schowalter.**

Groenewegen, Hermanus Ybrand, ev. holländischer Theologe. Geb. 1862 zu Amsterdam, 1886 Remonstrantenpfarrer (Dokkum, Utrecht, Rotterdam), 1902 Nachfolger C. P. ¶ Tieles als Professor am Remonstrantenseminar und der Universität zu Leiden, seit 1902 Redakteur der Theologisch Tijdschrift. Ursprünglich Verfechter der ¶ Rauwenhoffschen Religionsphilosophie (Twee vragen uit de wijsbegeerte van den godsdienst, 1891, in der Bibliotheek voor Moderne Theologie); dann immer mehr Gegner der rein geschichtlich, unter Vernachlässigung von Psychologie und Philosophie aufbauenden Religionswissenschaft Tieles und des unfruchtbaren intellektualistischen Radikalismus; sieht im Rückgange der dogmatischen Studien auf liberaler Seite und im Ausschalten der Metaphysik aus Religionsphilosophie und Dogmatik ein Sinken des wissenschaftlichen Niveaus der Theologie (De Metaphysica in de wijsbegeerte van den godsdienst, 1902, und De Theologie en hare wijsbegeerte, 1904) und eifert für die Ermöglichung von frei-religiösen wissenschaftlich-methodischen dogmatischen Vorlesungen im Rahmen der Universität (anstelle der derzeitigen „kirchlichen" Dogmatik, für die allein ein Lehrauftrag in Holland besteht). Hält viel populär-wissenschaftliche Vorlesungen und Kurse über Ethik und Religionsphilosophie. Unser religiöses Bewußtsein verdankt nach ihm seinen Inhalt nicht dem Kirchendogma, kann also auch darin nicht mehr seinen adäquaten Ausdruck finden; sein religiöser und sittlicher Gehalt ist vordogmatisch, und darin liegt die Garantie, daß es bei aller Bereicherung durch Geschichte und Philosophie wie aller Läuterung durch die Kritik christlich und einheitlich bleiben wird. So sieht „psychischer Monismus" die Welt.

Weitere Schriften: Het onderwijs in de zedekunde van Prof. Abr. Kuenen (verkürzte Ausgabe der Vorlesungen Kuenens über Ethik, 1893); — Preeken, 1899; — Kanselwerk, 1901; — Het Remonstrantisme ite Rotterdam, 1906; — De Remonstrantie op haren 300. gedenkdag in den oorspronkelijken vorm uitgegeven, afgebeeld en toegelicht, 1910 (Neue Ausgabe der „Remonstranz" in ihrer ursprünglichen Form mit kritischen Erläuterungen); — Jacobus Arminius, 1910. **Schowalter.**

Grönland, arktische Insel, die größte der Welt, hatte 1907 auf $2^1/_5$ Mill. qkm (nur etwa 88 000 qkm eisfreie bewohnbare Küstenränder) 12 166 eingeborene Einwohner. Mit Ausnahme von etwa 250 Europäern gehören die Bewohner dem mongolischen Volksstamm der Eskimo (in eigener Sprache „Innuit", d. i. Menschen genannt) an, die die arktischen Inseln und Festlandküsten von G. bis zum Beringmeer bewohnen und ohne jede staatliche Gliederung familien- oder gruppenweise nomadisieren; in religiöser Beziehung sind die Eskimo teils katholisch (in Alaska), teils protestantisch (in West-G. und auf Labrador), die übrigen (in Nordwest und Ost-G. usw.) heidnisch. Die christlichen Eskimo von G. unterstehen der kirchlichen Jurisdiktion des dänischen Bischofs von Seeland. Gegenwärtig bestehen unter ihnen 10 dänische Missionsstationen, unter den heidnischen Ost-Grönländern eine in Angmagsalik (seit 1894) und am Kap York an der Nordwestküste (seit 1905). Politisch untersteht G. der dänischen Kolonialverwaltung in Kopenhagen und zerfällt in die 2 Inspektorate Nord-G. mit dem Hauptort Godhavn und Süd-G. mit dem Hauptort Godthaab mit insgesamt 13 Stationen. Der Handel ist Monopol des „Königl. grönländischen Handels". — Die erste Besiedlung G.s durch Europäer erfolgte 984 durch den Isländer Eirik den Roten, der aus Island vertrieben mit etwa 500 Auswanderern an der Westküste G.s landete. Durch Nachschübe aus der Heimat entstanden an der Westküste nach und nach an 90 Wohnplätze. Eiriks Sohn, Leif Hepni, wurde bei einem Aufenthalt in Norwegen für das Christentum gewonnen und brachte Missionare mit nach G. Im Laufe der Zeit entstanden 16 Pfarreien (Bistum in Gardar), mit dem 1124 vom Erzbischof von Lund geweihten Arnold beginnt die Reihe der 31 grönländischen Bischöfe, die sich (zum Teil nur Titularbischöfe) bis ins 16. Jhd. verfolgen läßt. Auch 2 Klöster entstanden im 13. Jhd. in G., ein den Heiligen Olaf und Augustin geweihtes Kloster der regulierten Kanoniker des Augustinerordens und eines für Benediktinerinnen. — Die Berührung mit den heidnischen Eskimo artete im 14. Jhd. in offene Feindschaft aus; von Mitte des 14. bis Anfang des 15. Jhd.s fielen die Ansiedelungen größtenteils den Eskimo zum Opfer, die Bewohner wurden ausgerottet. Ueber das weitere Schicksal der Kolonisten sind keine Nachrichten erhalten. Der Versuch des königlichen Kanzlers und Erzbischofs von Trondhjem, Erich Walkendorf, eine Expedition nach G. auszurüsten, scheiterte mit seiner Absetzung 1521. Als im 17. Jhd. G. wieder der Vergessenheit entrissen wurde, erhoben die dänischen Könige als Nachfolger der norwegischen Anspruch auf das Land. Die neue Besiedlung durch Dänen erfolgte zu Beginn des 18. Jhd.s, und 1721 erhielt der norwegische Pastor Hans ¶ Egede vom König Friedrich IV die Erlaubnis zum Beginn einer grönländischen Mission. Ihm folgte als Missionar sein Sohn Paul ¶ Egede, sein Enkel Hans u. a. Seit 1733 wirkte auch die ¶ Herrnhuter-Mission unter Matthäus Stach in G., die sich aber zuerst vielfach feindlich zu Egede stellte. Durch die Tätigkeit beider Gesellschaften ist West-G. vollständig christianisiert. Nach und nach kamen zur ersten Brüderstation Neuherrnhut 5 weitere. 1899 trat die Brüdergemeine ihre sämtlichen Stationen an die dänische Kirche ab (¶ Dänemark, 3 a). Obwohl das Heidentum bei den meisten Grönländern überwunden ist, trägt das Christentum, nach dem Urteile G. Warnecks, doch noch sehr das Anfängergepräge und ist bei der Majorität noch recht schattenreich. Das Missionsziel, eine selbständige grönländische Kirche zu errichten, ist nicht erreicht worden, wesentlich wegen der unwirtlichen Landesverhältnisse, die eine höhere Entwicklung niederhalten. Doch hat sich dank der großen Schonung und Klugheit der dänischen Verwaltung die Zahl der Eingeborenen trotz der europäischen Beeinflussung vermehrt.

Gronlands historiske Mindesmaerker, udgive af det Kongelige Nordiske Oldskrift-Selskab, 3 Bde., 1838—45; — Rink: G. geografisk og statist. beskrevet, 2 Bde., 1855—57; — F. Nansen: Auf Schneeschuhen durch G., 1897[3]; — E. v. Drygalski: G.-Expedition 1891—93, 2 Bde., 1897; — O. N. Sverdrup: 4 Jahre in arktischen Gebieten, 1903; — L. Mylius-Erichsen und H. Moltke: G., Kopenhagen 1906; — Otto Solberg: Beiträge zur Vorgeschichte der Osteskimo, Kristiania 1907; — Meddelelser om G., Kopenhagen; bis 1908: 28 Bände; — Ueber das mittelalterliche G.: Konrad Maurer: Die zweite deutsche Nordpolarfahrt in den Jahren 1869 u. 1870, Bd. I, 1874, S. 201—248; — L. Jelič: L'évangélisation de l'Amérique avant Christoph Colomb, 1891; — Jos. Fischer: Die Entdeckungen der Normannen in Amerika, 1902; — Eug. Beauvois in: Revue des questions historiques LXXI, 1902, S. 538—582; — Ueber die protestant. Missionen seit ¶ Egede: F. Belsheim: Egede (RE[3] V, S. 177 ff); — Kölbing: Geschichte der Mission in G. und Alaska, 1831; — Burkhardt: Die Mission der Brüdergemeine, in Missionsstunden, I: G. und Alaska, 1897; — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestant. Missionen, 1910[9], S. 210 ff. **Lins.**

Groningen, Universität, ¶ Niederlande: III.

Groninger Schule, holländische theologische Schule im 19. Jhd., nach der Universitätsstadt Groningen benannt, eng mit dem Namen von P. ¶ Hofstede de Groot verbunden, obgleich er selbst L. G. ¶ Pareau den Führer der G. S. nannte. Oefters hat Hofstede, der jedenfalls der Wortführer war, verneint, daß die Groninger eine Schule oder Partei zu gründen bestrebt waren; sie bildeten dennoch eine Schule in der Theologie wie eine Partei in der Kirche. Der Grund wurde gelegt, als Hofstede wöchentlich erst mit seinen Kollegen J. F. van Oordt (seit Febr. 1829), später auch mit Pareau (seit Nov. 1831 Professor zu Groningen) und dem Nachfolger des 1839 nach Leiden hinübergegangenen Van Oordt, W. Muurling, zusammen kam, um das NT zu lesen. Daneben entstand 1835 eine theologische Gesellschaft, die auch mehrere Pfarrer zu ihren Mitgliedern zählte, wie C. H. van Herwerden, M. A. Amshoff, J. B. F. Heerspink, J. Busch-Keizer, und monatlich sich versammelte, „um gemeinsam die Wahrheit, die in Christo ist, zu erforschen". 1837—1872 gab sie die Zeit-

schrift „Waarheid in Liefde“ heraus. Durch diese Zeitschrift, durch mehrere Handbücher für das akademische Studium (s. Literatur) und andere Schriften, durch ihren Einfluß in den kirchlichen Verwaltungsbehörden und ihren Eifer für äußere und innere Mission und Volksunterricht übte die G. S. in der Mitte des 19. Jhd.s großen Einfluß auf das theologische, kirchliche und gesellschaftliche Leben in den ¶ Niederlanden aus, zumal im Norden. Im Zeitalter, wo ein verblaßter ¶ Rationalismus in der Theologie vorherrschend war, auch bei den Supranaturalisten, erregte die G. S. durch ihre frische und freimütige Christuspredigt neues Leben. Sie war Nachwirkung des Restaurationsgeistes, der nach den Zerstörungen der französischen Revolution das Volk aufs neue zum Schönen, Wahren und Guten erziehen wollte, wie der Utrechter Professor Van ¶ Heusde das verstand: waren doch die Groninger Theologen größtenteils Schüler dieses Praeceptor Hollandiae, der im Christentum die höchste Offenbarung der Gottheit und der Menschheit begrüßte und in der Geschichte die Erziehung Gottes zu dieser höchsten Offenbarung darlegte. Die Sokratisch-Platonische Philosophie, von Van Heusde umgedeutet zu einer Philosophie der „gesunden“ Vernunft, erschien als die angemessene: die guten Keime der Menschenseele werden durch die Liebe erregt und entwickelt; die natürliche Religion des Menschen wird dann durch die Gnade Gottes gereinigt und zur Vollkommenheit geführt; das ist die Bedeutung Christi, des Gottes- und Menschensohnes, der unser Mittler und Fürsprecher bei seinem Vater ist. In diesem System ist die Bedeutung der Sünde beträchtlich abgeschwächt und hat die Erziehung die Stelle der Wiedergeburt eingenommen, wodurch auch die Erlösung und die Bedeutung des Mittlers vielfach sich verändert. Als Schüler besonders von Van Heusde und wegen ihrer Verwandtschaft mit Wessel (¶ Gansfort) und Des. ¶ Erasmus, die größer war als die mit Luther, Calvin, Schleiermacher u. a., nannten die Groninger sich vorzugsweise die rechten niederländischen Theologen. Und weil sie nicht die Lehre der Kirche, sondern die Person Christi nach den Evangelien in den Mittelpunkt stellen wollten, nannten sie sich „evangelisch“. Von den Orthodoxen (vgl. ¶ Da Costa ¶ Capadose ¶ Groen van Prinsterer ¶ Doedes) wurden sie heftig angegriffen (¶ Hofstede), weil sie die Dogmen der Wiedergeburt und der Genugtuung verwarfen, und trotz Festhaltens am Wunder- und Auferstehungsglauben die Lehre von der Gottheit Christi und der Trinität abschwächten; sie lehrten auch keine Dämonologie, betonten von der Schrift nicht ihre Unfehlbarkeit, sondern die Fehlerlosigkeit der Apostel, während die Minderwertigkeit des AT für sie feststand; in der Eschatologie lehrten sie die Wiederherstellung aller Dinge. Wo die Freiheit, die die Groninger lehrten und begehrten, betont wurde, war der Uebergang zu den Modernen trotz ¶ Hofstedes Polemik gegen sie nicht zu schwer; das sehen wir z. B. bei Amshoff, ¶ Meyboom und Muurling. Andererseits lebten die reformierten Grundsätze wieder auf und wurde der Gegensatz von Sünde und Gnade tiefer empfunden. Die G. S. hat durch diese Entwicklung viel von ihrem Einfluß eingebüßt. Sie gibt seit 1867 noch immer die Zeitschrift „Geloof en Vrijheid“ heraus, auch eine biblische Tagesschrift „Brood des Levens“, und das wöchentliche „Evangelisch Zondagsblad“. Auch der Redakteur der „Kerkelijke Courant“, des offiziellen Blattes der niederländischen reformierten Kirche, ist noch „evangelisch“, und in Groningen gibt es noch einen Professor dieser Richtung, W. ¶ Mallinckrodt. Aber diese Mittelpartei, die innerlich auch wieder in Alt- und Jung-evangelische zerfällt, ist nicht zahlreich, obwohl sich ihr in den letzten Jahren auch einige gemäßigt orthodoxe Pfarrer angeschlossen haben. Die ursprüngliche Bedeutung der G. S. geht ihr immer mehr verloren.

Die Groninger Handbücher für das akademische Studium sind: 1. Encyclopaedia theologi Christiani, delineata a P. Hofstede de Groot et L. G. Pareau, (1840) 1851[3]; — 2. Hermeneutica Codicis sacri auctore L. G. Pareau, 1846; — 3. Institutiones historiae ecclesiae christ. auct. P. Hofstede de Groot, (1835) 1852[2]; — 4. Initia institutionis Christ. moralis ed. L. G. Pareau, 1842; — 5. Practische Godgeleerdheid door W. Muurling, (1851 ff) 1860[2]; — 6. Institutio theol. moralis a P. Hofstede de Groot, (1834) 1861[4]; — 7. Lineamenta Theol. christ. universal. script., a L. G. Pareau et P. Hofstede de Groot, (1840) 1848[3]. — Vgl. über die G. S. P. Hofstede de Groot: De Groninger Godgeleerden in hun eigenaardigheid, 1855; — Ders.: Vijftig Jaar in de Theologie Gron., 1872; — G. J. Vos: Groen van Prinsterer en zijn tijd I, 1886; — S. D. van Veen in: RE[3] VII, S. 180 ff; — J. Reitsma: Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk, 1898[2]; — A. J. Lakke: Ph. W. van Heusde, Leiden 1908; — W. F. K. Klinkenberg: De Evangelische Richting (in Kerk en Secte), 1907. **Brouwer.**

de Groot, 1. Hofstede, ¶ Hofstede.
2. Hugo, ¶ Grotius.

Groote, Geert (1340—1384), der Begründer der ¶ Windesheimer Kongregation und der ¶ Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens, in Deventer geboren, studierte in Paris Theologie, Medizin, Astronomie und Kirchenrecht, später auch in Köln, vielleicht auch in Prag, führte dann als Inhaber zweier Kanonikate in Utrecht und in Aachen ein genußreiches, glänzendes Weltleben, bis er 1374 durch seinen Jugendfreund ¶ Heinrich von Kalkar bekehrt wurde, auf seine Pfründen und den größten Teil seines Vermögens verzichtete und zu Betrachtung und ernstem Studium in die Einsamkeit und klösterliche Stille sich zurückzog. Die letzten 3½ Jahre seines Lebens zog er als gewaltiger Bußprediger im Bistum Utrecht umher, besonders eifernd gegen die Bettelmönche, die im Geheimen Reichtümer ansammelten und ausgedehnten Grundbesitz erwarben, und gegen die im Konkubinat lebenden Geistlichen, aber auch gegen die ketzerischen ¶ Brüder des freien Geistes. — ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

RE[3] VII, S. 185—191; III, S. 472—507. **O. Clemen.**

Gropper, Joh. (1503—1559), geb. in Soest, studierte in Köln, wurde hier Dr. jur. und von Erzbischof Hermann von ¶ Wied mit wichtigen Aemtern betraut. Die Teilnahme am Augsburger Reichstag von 1530 führte ihn zu theologischen Studien, zu eifriger Lektüre der Bibel und der Kirchenväter. Diese juristisch-theologische Ausbildung befähigte ihn, an den Reformbestrebungen des Erzbischofs mitzuwirken, denen er, Erasmianer im Herzen, Beifall zollte, soweit sie sich in erasmianischen Grenzen hielten. So nahm er an dem Kölner Provinzialkonzil

von 1536 teil, redigierte, wie das Kölner Landrecht von 1538, so auch die Beschlüsse jenes Konzils, und veröffentlichte in dessen Auftrage 1538 ein umfängliches Handbuch christlicher Lehre, in welchem er in der Rechtfertigungslehre sich dem Protestantismus näherte, in Bezug auf Kirche und Sakramente, Papstprimat und hierarchische Ordnung aber auf katholischem Boden blieb. Immerhin empfahl er sich als Vermittlungsmann und wurde deshalb zu den Religionsgesprächen in Hagenau, Worms und Regensburg 1540 und 1541 (¶ Deutschland: II, 2) herangezogen. Oefters kam er hier den protestantischen Abgeordneten weit entgegen, doch blieben die angedeuteten Differenzen bestehen. Besonders hatte er sich ¶ Bucer genähert, mit dem er in freundschaftlichem Gedankenaustausch blieb, bis dieser bei seiner zweiten Anwesenheit im Erzstift i. J. 1542 in Bonn in seinen Predigten stürmisch auf Durchführung der Reformation drang. Seitdem wirkte G. der Reformation im Erzstift entgegen und wandte sich schließlich mit Klagen und Bitten um Hilfe an Kaiser und Papst. Nachdem Hermann von Wied abgesetzt und der Katholizismus wiederhergestellt war, erhielt G. zum Lohne die Bonner Propstei — die Kardinalswürde schlug er aus — und arbeitete nun im Bunde mit den Kölner Jesuiten weiter gegen den Protestantismus. Er starb in Rom am 13. März 1559 und wurde tags darauf in der Kirche S. Maria dell' Anima begraben, wobei der Papst selbst die Leichenrede hielt.

RE³ VII, S. 191—193; — W. van Gulik: Johannes Gropper (1503—1559). Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Deutschlands, besonders der Rheinlande im 16. Jhd., 1906; — Jos. Schmidlin: Gesch. der deutschen Nationalkirche in Rom S. Maria dell' Anima, 1906, S. 294 ff. **O. Clemen.**

Großbritannien und Irland ¶ England ¶ Schottland ¶ Irland.

Grosseteste (= Großkopf; latinisiert Capito; englisch Greathead), Robert, als Bischof von Lincoln auch Robertus Lincolniensis genannt (etwa 1175—1253), geboren zu Stradbrook (Suffolk), arm aufgewachsen, bis ihm durch mitleidige Gönner Schulbesuch und Studium (in Lincoln, Hereford, Paris, Oxford) ermöglicht wurde. Etwa 1205—35 entfaltete er als scholastischer Theologe und Erklärer des Aristoteles wie des Dionysius Areopagita eine viel gerühmte Lehrtätigkeit in Oxford und begann am Ende dieser Zeit seine Reformtätigkeit, derenwegen man ihn in die Vorgeschichte der Reformation verwiesen hat (gegen Mißbräuche bei der Pfründenbesetzung, obwohl er bis dahin selbst mehrere gleichzeitig besessen hatte). Ihr hat er sich dann eifriger als Bischof von Lincoln (seit 1235) hingegeben, ohne harte Kämpfe zu scheuen, sei es mit der Kurie (seit 1252) und der Regierung, die er wegen der Besteuerung des Kirchenguts, wegen der ¶ Exemption, der ¶ Abgaben u. a., angriff, oder mit Kirchenpatronen, die Unwürdige und Ungebildete in die Pfarrämter zu bringen suchten, oder seinem eignen Domkapitel, das sich der Abstellung von Mißbräuchen widersetzte, und nicht zuletzt mit den ihm untergebenen Laien und Geistlichen und den Klöstern, denen gegenüber er auf Kirchenvisitationen ebenso scharfe Sittenzucht übte wie gegen sich selbst. Als Helfer hat er besonders den Franziskanerorden herangezogen. Theologisch ist G. realistischer Scholastiker, obwohl er die Erfahrung als Grundlage der Erkenntnis und daher die empiristischen Wissenschaften (Naturkunde, Grammatik u. a.), aber auch Bibelstudium hoch wertet und pflegt, und religiös gehört er trotz jener praktisch-kirchenrechtlichen Bestrebungen durchaus dem mittelalterlichen Katholizismus an (den Reliquienglauben hat er z. B. mehrfach verteidigt).

Seine zahlreichen (meist ungedruckten und im Trinity-College zu Cambridge aufbewahrten) philosophischen, theologischen und praktischen Schriften verzeichnet Samuel Pegg: Life of G., 1793; für seine Bestrebungen kennzeichnend ist z. B. seine dem Papst Innozenz IV in Lyon vorgelesene Denkschrift De corruptelis ecclesiae vom Mai 1250 und die gegen dessen Nepotismus gerichtete Epistola 128 (v. J. 1253) in der von Luard, London 1861, veranstalteten Sammlung der Briefe G.s; — Biographien von Jos. Felten, Freiburg 1887, und Stevenson, London 1899; — Vgl. RE³ VII, S. 193 ff; XVII, S. 715 f; — KL² V, S. 1292 ff; — KHL I, Sp. 1800 f; — H. Felder: Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, 1904, S. 260 ff; — B. Haureau: Histoire de la théologie scolastique II 1, 1880, S. 178 ff. **Zich.**

Großgebauer, Theophilus (1627—1661), geb. in Ilmenau, kam 1645 als mitteloser Schüler nach Stralsund und 1648 als Student nach Rostock, wo er sich 1650 schon als „frommer und gelehrter Studiosus" verheiratete; 1653 wurde er Diakonus von St. Jakobi dort und bewährte sich als ein ernster Prediger und Seelsorger, hielt als Magister auch akademische Vorlesungen. Er war ein guter Kenner der hebräischen und der rabbinischen Literatur und beherrschte 5 lebende fremde Sprachen. Er gehört, obwohl orthodox gerichtet, zu den die Besserung der Kirche erstrebenden sogenannten Vorläufern des ¶ Pietismus, von denen in Rostock noch Heinrich ¶ Müller, Joachim ¶ Schröder, Joachim ¶ Lütkemann und ¶ Quistorp II als seine Zeitgenossen lebten. Zur Heilung der tiefen Schäden der Kirche, der verfallenen Beichtpraxis, der lauen Predigtart u. a. schrieb er seine „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion" (Frankfurt a. M. 1661), die einiges Aufsehen erregte und auch auf ¶ Spener Eindruck machte. Außerdem schrieb er: „Preservatif wieder die heutigen Atheisten" und gegen den Katholizismus: „Die alte Religion".

Ges. Werke: „Drei geistreiche Schriften des Th. Gr.", 1667. Seine „26 geistreichen Predigten" gab mit einer Vorrede Speners 1689 sein Sohn heraus. — G.s Lebenslauf am besten in dem Leichenprogramm des Rektors Laurentius Bodock, Rostock 1661, auch in Heinrich Müller: Gräber der Heiligen, 1685. — Vgl. O. Krabbe: J. Müller u. s. Zeit, 1866; — J. B. Krey: Beiträge zur mecklenb. Kirchen- und Gelehrtengeschichte, 1818. **Witte.**

Großgrundbesitzer. Im Deutschen Reich entfällt von der landwirtschaftlich benutzten Fläche nahezu ¼ auf die Großbetriebe mit mehr als 100 ha (1895: Betriebe von bis zu 10 ha 28%, von 10—100 ha 47%, von 100 ha und mehr 24% der gesamten Fläche). Die großen Güter liegen zum überwiegenden Teil in den 6 östlichen Provinzen Preußens und in Mecklenburg, in jenen Landesteilen, die man gewöhnlich unter der Bezeichnung ostelbisches Deutschland zusammenfaßt. Ueber die Entstehung der großen Güter ¶ Agrargeschichte: II. Mittelalter und Neuzeit, 11. Was die Größe des Betriebs anlangt, so kommen dem Großgrundbesitz am nächsten jene großbäuerlichen

Besitzungen, die in Deutschland hauptsächlich in Niedersachsen sowie in Teilen Schwabens und Bayerns heimisch sind. Geschichte und soziale Struktur scheiden den Typus des ¶ Bauern jedoch äußerst scharf vom G. — Die notwendig extensive Wirtschaftsweise des landwirtschaftlichen Großbetriebs (Verwendung von Maschinen und billigen Arbeitskräften, großenteils von Wanderarbeitern) macht ihn vorzüglich für den Getreidebau geeignet, während Viehzucht, Gemüsebau und ähnliche intensive Betriebsweisen von jedem einzelnen Arbeiter eine Sorgfalt erfordern, die um so eher gewährleistet ist, je kleiner der Betrieb ist. Seitdem die Kornbauländer Osteuropas und Amerikas auf dem Weltmarkt als Konkurrenten aufgetreten sind (¶ Agrarpolitik, 3), ist das Interesse der Getreide produzierenden G. möglichste Hochhaltung der Kornzölle und der Beförderungskosten für das überseeische Getreide (Opposition der preußischen Konservativen gegen die Kanalpolitik der preußischen Regierung, Drängen auf Einführung von Schiffahrtsabgaben auf den natürlichen Wasserstraßen). Die rücksichtslose Vertretung dieser Interessen, hauptsächlich durch die Politik des Bundes der Landwirte, haben in der letzten Zeit wohl am meisten dazu beigetragen, die großen Verdienste der alteingesessenen G., der preußischen Junker, in Vergessenheit zu bringen. Der Ruhm der kolonisatorischen Leistungen dieser Geschlechter ist zwar durch die für die soziale Schichtung weiter Gebietsteile unheilvollen Folgen des Bauernlegens getrübt (¶ Agrargeschichte: II. Mittelalter und Neuzeit, 11). Aber auf Jahrhunderte hinaus stellte das Junkertum dem König von Preußen die besten Offiziere und Beamten. Den Typus des Junkers, den Mann der altpreußischen Tradition, lernt derjenige, dem diese Welt wesensfremd ist, am besten aus den Romanen Theodor Fontanes kennen. Freilich drohen gerade die besten Eigenschaften dieser Klasse, die schlichte Einfachheit, die strenge Selbstzucht immer mehr unter dem Einfluß übertriebener Lebensansprüche besonders der Militärlaufbahn verloren zu gehen. Darin liegt auch für die Erhaltung des Besitzstandes vieler Familien eine große Gefahr, die durch das Familienfideikommißrecht nur zum Teil paralysiert wird. Da das private Kirchenpatronat in Preußen (¶ Patronat in der Gegenwart) zu einem beträchtlichen Teil in den Händen der G. ist und in der Generalsynode die Zahl der G. bei weitem die Zahl sämtlicher anderen weltlichen Berufe und Stände überwiegt, so haben diese Wandlungen, abgesehen von ihrer Rückwirkung auf den Charakter des Volksganzen, auch eine außerordentliche direkte Bedeutung für das kirchliche Leben und für die Weiterbildung der Kirchenverfassung. Siebeck.

Großmann, Christian Gottlob Leberecht (1783—1857), ev. Theologe, geb. zu Prießnitz b. Naumburg, 1823 Generalsuperintendent in Altenburg, von 1828 an Superintendent und Professor in Leipzig, in Sachsen Führer der eine Presbyterial- und Synodalverfassung anstrebenden Bewegung, ist besonders bekannt geworden als Begründer des ¶ Gustav-Adolf-Vereins.

Schrieb: Quaestiones Philoneae, 2 Bde., 1830; — De Judaeorum disciplina arcani, 2 Teile, 1833—34; — De philosophia Sadducaeorum, 3 Teile, 1836—39; — Ueber eine Reformation der protestantischen Kirchenverfassung im Königr. Sachsen, 1833. — Ueber G.: RE³ VII, S. 199. M.

Großpoenitentiar ¶ Casus reservati, 2, ¶ Kurie.

Grotius (de Groot), Hugo (1583—1645), geb. zu Delft, erzogen durch seinen Vater, den Kurator der Universität Leiden und den Arminianer (¶ Arminius) Uytenbogaert, mit 12 Jahren stud. in Leiden, Schüler ¶ Du Moulins, 1597 am Hofe Heinrichs IV in Paris, Dr. jur. in Orleans, dann Rechtsanwalt im Haag. In den Sturz der Arminianer (¶ Dordrechter Synode) hereingezogen, die er in staatlicher Stellung (als sogen. Pensionaris = Syndikus von Rotterdam) unterstützt hatte, wurde er gefangen gesetzt, doch gelang es ihm 1621 in einer Bücherkiste zu entkommen. Er floh nach Antwerpen und dann nach Paris. Geldnot trieb ihn nach kurzem Aufenthalte in seinem Vaterlande nach Hamburg, 1632; von hier sollte er auf Aufforderung Gustav Adolfs nach Schweden kommen, aber der Tod des Schwedenkönigs vereitelte den Plan, immerhin wurde G. schwedischer Gesandter in Paris; nach zehnjährigem Aufenthalte hier ging er nach Stockholm, von dort nach Rostock, wo er am 28. August 1645 starb. — Die geistesgeschichtliche Bedeutung des G. ist außerordentlich groß, aber noch nicht genügend ausgeschöpft, eine abschließende Biographie fehlt. Er gehört zu den von Des. ¶ Erasmus beeinflußten Geistern, die, wie ¶ Coornheert in Holland, ¶ Bodin in Frankreich, Vorläufer der ¶ Aufklärung geworden sind, indem sie den starren Supranaturalismus ablehnen, für Toleranz Verständnis gewinnen und die Weite universaler Betrachtung erreichen. Man nennt ihn auf Grund seiner Werke De jure belli et pacis und De jure praedae 1625 den Begründer des Völkerrechts, darf aber nicht vergessen, daß auch das Aufkommen des Völkerrechts ein Zeichen der heraufziehenden neuen Zeit ist, da es die Zerspaltung der einheitlichen christlichen Gesellschaftsgrundlage voraussetzt und überkonfessionelle rechtliche und ethische Normen schafft. Den Erasmianer verraten seine in der Geschichte der ¶ Bibelwissenschaft (I, E 2 d und II, 4; vgl. ¶ Deismus: I, 3a) bedeutsamen Werke: Explicatio trium utilissimorum locorum novi testamenti, 1640, Commentatio ad loca novi testamenti, quae de antichristo agunt, 1640, vor allem seine Annotationes ad vetus et novum testamentum, 1641—47. Nüchternheit, Heranziehung der altjüdischen Exegese, Fernhaltung vorgefaßter Dogmatik, zeitgeschichtliche Erklärung kennzeichnen die Werke; so bestritt er die Echtheit des Predigers Salomonis und faßte das Hohelied als Liebeslied zwischen Salomo und einer ägyptischen Königstochter auf. Auch Anfänge „religionsgeschichtlicher Erklärung“ finden sich bei ihm; so hat er z. B. für die Verspottung Jesu mit der Dornenkrone schon auf den römischen Mimus als Analogie hingewiesen. Seine freie, aufklärerische Dogmatik legte er in der Schrift De veritate religionis christianae 1627 nieder, der 1642 die beiden anderen Via ad pacem ecclesiasticam und Votum pro pace ecclesiastica folgten. Wenn er hier eine gemeinsame Basis, eine christliche Kirche für alle Konfessionen seiner Zeit schaffen wollte, so ist es immerhin interessant, daß diese Einheitstendenz einen modernen Konvertiten (¶ Krogh-Tonning) zur Beschäftigung mit G. und zu seiner Empfehlung getrieben hat; aber der Katholik

übersieht, daß G.s Einheitskirche nicht der Schoß der allein seligmachenden Kirche ist, vielmehr eine Einheit, die der natürlichen Religion der Aufklärung nahesteht. Der Katholik würde niemals die Versöhnungslehre für relativ gleichgültig erklären können, wie G. es vermochte. Rein historisch ist das Werk: Annales et historiae de rebus Belgicis, 1646, eine Geschichte der niederländischen Republik seit dem Aufstande gegen Spanien, die G. im Auftrage der niederländischen Staaten verfaßte, liturgisch die Dissertatio de coenae administratione, ubi pastores non sunt 1638, kirchenrechtlich das Werk De imperio summarum potestatum circa sacra, 1647.

H. C. Rogge in RE³ VII, S. 200 ff; — Brieven van Nic. v. Reigersbach aan G., 1902; — K. Krogh-Tonning: Hugo G. und die religiösen Bewegungen im Protestantismus, 1904; — H. Reich: Der König mit der Dornenkrone, 1905; — J. N. Figgis: Studies of political thought from Gerson to Gr., 1907. **Köhler.**

Grotten als Kultusstätten ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3b.

Gruber, Eberhard Ludwig, ¶ Inspirationsgemeinden.

Grüder, Hermann, apostol. Präfekt, ¶ Dänemark, 5.

Grünberg, Paul, ev. Theologe, geb. 1857 zu Brieg (Schlesien), seit 1880 im elf.-lothr. Kirchendienst, 1892 Pfr. an Alt-St. Peter in Straßburg, seit 1904 Pfr. an der Neuen Kirche daselbst.

Vf. u. a.: Ph. J. Spener I, 1893, II 1905, III 1906; — Handbuch für die Innere Mission in Elsaß-Lothringen, 1899. **M.**

Gründonnerstag ¶ Ostern.

v. Grüneisen, Karl (1802—1878), ev. Theologe, geb. in Stuttgart, 1825 Hofkaplan und Feldprediger, 1835 Hofprediger, Oberkonsistorialrat und Feldpropst, 1846—68 Oberhofprediger in Stuttgart, 1852—68 auch Präses der Eisenacher Kirchenkonferenz.

Veröffentlichte außer Predigten u. a. viele Schriften aus dem Gebiet der kirchlichen Kunst. — Gab (von 1858 an) heraus: Christliches Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus. — RE³ VII, S. 203 ff. **Andrae.**

Grünewald, Matthias, ¶ Malerei und Plastik, nordische religiöse, im 14.—16. Jhd.

Grünsleder, Ulrich, gest. 1421 als Märtyrer, wegen Uebersetzung von Schriften ¶ Hus'. G. war Kaplan in Regensburg.

RE³ VII, S. 205 f. **Zsch.**

Grützmacher, 1. Georg, ev. Theologe, geb. 1866 in Berlin, 1892 Privatdozent, 1896 a.o. Prof. in Heidelberg.

Vf. u. a.: Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums, 1892; — Pachomius und das älteste Klosterleben, 1896; — Hieronymus, 3 Bde., 1901 ff; — Der Sieg des Christentums über die Welt der Antike, 1908.

2. Richard, ev. Theologe, geb. 1876 in Berlin. 1902 Privatdozent in Greifswald, 1903 a.o. Professor, 1907 o. Professor in Rostock. — ¶ Modern-positiv.

Vf. u. a.: „Wort und Geist", eine historische und dogmatische Untersuchung z. Gnadenmittel d. Worts, 1902; — Weltweites Christentum, 1904; — Studien zur systemat. Theol., 1905 ff; — Modern-positive Vorträge, 1906; — Die Jungfrauengeburt, 1906; — Ist das liberale Jesusbild modern?, 1907; — Nietzsche, 1909; — Bearbeitete die 4. Aufl. von Franks Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 1908; — Mitherausgeber der „Theologie der Gegenwart" und von „Glauben und Wissen". **Andrae.**

v. Grumbach, Argula, geborene Stauff (etwa 1490—1554), geboren zu Ehrenfels in der Oberpfalz; obwohl unter katholischen Einflüssen aufgewachsen, seit dem Anfang der zwanziger Jahre begeisterte Anhängerin Luthers. Bekannt machte sie sich namentlich i. J. 1523 durch ihr Eingreifen in den Fall Seehofer, der 1523 als Ketzer von der Universität Ingolstadt verurteilt worden war (¶ Ingolstadt, 1; vgl. RE³ XVIII, S. 124 ff); G. sandte je ein bald auch durch Druck bekannt gemachtes Sendschreiben an die Universität, an den Rat der Stadt Ingolstadt, an den Bayernherzog und an den bayerischen Statthalter Adam von Törring. Auch der Nürnberger Reichstag von 1524 veranlaßte sie zu einigen Flugschriften, die außer ihrem auch von Luther gerühmten Bekennermut ihre gute Bibelkenntnis verraten. Die Folge ihres Auftretens war 1524 die Absetzung ihres Mannes, der seit 1515 herzoglicher Pfleger in Dietfurt war († 1530); die Familie lebte in kümmerlichen Verhältnissen weiter.

Th. Kolde: Arsacius Seehofer und A. v. G. (Beiträge zur bayr. Kirchengeschichte XI, 1905, S. 49 ff. 149 ff; — ADB X, S. 7 f; — RE³ XVIII, S. 779 ff. **Zsch.**

Grumbachsche Händel, genannt nach dem fränkischen Edelmann Wilhelm von Grumbach (1503—1567), der als würzburgischer Lehnsmann nach dem Tode des ihm befreundeten Bischofs Konrad von Bibra mit dem neuen, übrigens auch den Protestanten freundlichen Bischof Melchior von Zobel (1544—58) wegen Erb- und Lehnsfragen persönlich in Streit geriet. Er stützte sich dabei auf den fehdelustigen Markgrafen Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Kulmbach, dem er seit 1538 nahe getreten war, und als dessen Statthalter er während dessen Kriegszügen die Kulmbachschen Lande verwaltete. Der Kaiser nahm zu den Forderungen G.s und Albrechts an den Bischof zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Stellung ein. Nach Albrechts Tod wußte G. (seit 1557) den Herzog Johann Friedrich den Mittleren von Sachsen zu gewinnen, der mit G.s Hilfe und französischer Geldunterstützung die im Schmalkaldischen Krieg verlorene Kurwürde (¶ Deutschland: II, 2) den Ernestinern zurückzubringen hoffte. Bei G.s Versuch, durch Gefangennahme des Bischofs die Herausgabe seiner von jenem eingezogenen Güter zu erzwingen, wurde Zobel (April 1558) wider G.s Willen ermordet, und dieser floh für einige Zeit nach Frankreich. Erst der neue Kriegszug v. J. 1563 gegen Zobels Nachfolger endete mit einem Vergleich, der aber durch die kaiserliche Achterklärung gegen G. aufgehoben wurde. Durch Eingreifen der fränkischen Ritterschaft und selbst der rheinischen Kurfürsten und des brandenburgischen Hauses wurde die Ausführung der Acht wenigstens aufgeschoben. Aber Kurfürst August von Sachsen, der schon 1565 durch Hubert ¶ Languet Karl IX von Frankreich vor dem „Räuber" G. hatte warnen lassen, verstand es, den Kaiser gegen Johann Friedrich und G., der bei diesem Schutz gefunden hatte, von neuem einzunehmen. Auch Johann Friedrich wurde (12. Dez. 1566) geächtet, und August zog im Auftrag des Kaisers gegen Gotha, das im April 1567 erobert wurde. Johann Friedrich ging seiner Herrschaft verlustig und wurde in lebenslängliche Gefangenschaft gesetzt († 1595); G. wurde

in Gotha gevierteilt. — Die G.n H. sind die letzte Erhebung der Reichsritterschaft gegen das Landesfürstentum, im Kampf mit dem die fränkische Ritterschaft G. freilich nicht immer genügend unterstützte, obwohl er Anfangs (z. B. auf dem Augsburger Reichstag von 1547 ihre gemeinsamen Wünsche und Klagen zum Ausdruck gebracht hatte.

ADB X, S. 9—22; — Friedrich Ortloff: Geschichte der G.n H., 1868—70, 4 Bde.; — Ueber den Ausgang berichtet als Augenzeuge Hubert ¶ Languet: Historica descriptio susceptae executionis et captae urbis Gotha, 1568. **Zscharnack.**

Grundemann, Reinhold, ev. Theologe, geb. 1836 in Bärwalde (N./M.), 1861 Geistlicher in Bitterfeld, 1863 in Frankfurt a. O., 1865 Kartograph bei J. Perthes in Gotha, seit 1869 Pastor in Mörz b. Belzig.

Verfaßte außer vielen volkstümlichen Missionsschriften: Allgem. Missionsatlas, 1868—71; — Neuer Missionsatlas, (1895) 1903[2]; — Kleiner Missionsatlas, (1883) 1905[3]; — Missionsstudien und Kritiken, 2 Bde., 1894 u. 1898. — Gibt das Jahrbuch der nordostdeutschen Missionskonferenz heraus. **Andrae.**

Grundstücke, kirchliche. Soweit sie im privaten Eigentum der Kirchen stehen, ohne einem religiösen Zweck geweiht zu sein, vgl. ¶ Vermögensrecht, kirchliches. Die rechtliche Beurteilung derjenigen G. und der darauf errichteten Gebäude, welche durch einen feierlichen Akt gottesdienstlichen oder sonstigen religiösen Zwecken geweiht sind (res sacrae), ist deshalb schwierig, weil das bürgerliche Recht die sich aus der Sacertät (Heiligkeit) dieser „unbeweglichen Sachen" für das kanonische Recht ergebenden Folgen nur teilweise übernommen hat. Die zum öffentlichen Gebrauch bestimmten Kirchenimmobilien, wie Kirchen, Kapellen, Kirchhöfe, sind weder im Bürgerlichen Gesetzbuch für das Deutsche Reich erwähnt, noch hat das Einführungsgesetz zu diesem Gesetzbuch das bis dahin geltende Landesrecht ausdrücklich aufrecht erhalten oder aufgehoben. Bei dieser Rechtslage ist der öffentlichrechtliche Charakter des Kirchenrechts ausschlaggebend, und die früher im öffentlichen Interesse erlassenen Vorschriften der Landesgesetzgebung sind nach wie vor gültig, können auch landesrechtlich jederzeit abgeändert werden. In letzterem Sinne hat das hessische Ausführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch vom 17. Juli 1899 in Artikel 17 bestimmt, daß Kirchen und Friedhöfe, solange ihre Bestimmung, dem öffentlichen Gebrauche zu dienen, dauert, nur insoweit veräußert, ersessen oder mit einem Rechte belastet werden können, als ihre Bestimmung es zuläßt. Dies war auch der Standpunkt des preußischen Allgemeinen Landrechts, in dessen Geltungsgebiet die Kirchen dem Erwerb durch Ersitzung entzogen und Grunddienstbarkeiten an Kirchhöfen unzulässig sind. Im Bereich des früheren gemeinen (römischen) Rechts ist die Frage strittig, ob die Immobilien der Kirchen, insbesondere ob Grunddienstbarkeiten an Kirchhöfen ersessen werden können. Entscheidend dürfte die Erwägung sein, daß die Zweckbestimmung der Sache so lange zu respektieren ist, als sie erkennbar dauert. Daß der deutsche Gesetzgeber die Fortbildung der Landesgesetzgebung auf diesem Gebiete erwartet, geht aus § 90 der Grundbuchordnung für das Deutsche Reich vom 24. März 1897 hervor, wonach durch landesherrliche Verordnung bestimmt werden kann, daß die Grundstücke der Kirchen nur auf Antrag ein Blatt im Grundbuche erhalten. — Ein unter Verletzung der kirchlich-rechtlichen Normen abgeschlossener Vertrag über kirchliche G. ist nach bürgerlichem Recht weder nichtig noch auch nur anfechtbar. Doch wird auch hier die Grenze der Gültigkeit des Vertrags mit dem Aufhören der Zweckbestimmung des G.s zusammenfallen. Ebenso verhält es sich bei der Zwangsvollstreckung in kirchliche Immobilien, worüber das deutsche Recht ebenfalls nichts verordnet hat. Ob die Zwangsvollstreckung überhaupt zulässig ist, richtet sich daher nach Landesrecht, und das Eigentum kann dem Erwerber nur unter der Bedingung, daß die Zweckbestimmung des G.s aufrecht zu erhalten sei, zuerteilt werden. Auch bei der Konkurseröffnung über das Vermögen einer Kirche oder Kirchengemeinde, die nach manchen Landesrechten zulässig ist, sind die zum öffentlichen Gebrauch bestimmten Sachen aus der Konkursmasse auszuscheiden. — ¶ Kirchhofsrecht. **Friedrich.**

Grundtvig, Nikolai Frederik Severin (1783—1872), ist die eigengeprägteste und einflußreichste Gestalt in der dänischen Kirchengeschichte des 19. Jhd.s. Eine nordische Kraftnatur, deren Leitsterne eine gewaltige religiös-kirchliche Begeisterung und ein glühender (zuweilen chauvinistischer) dänischer Patriotismus waren, hat er als religiöser Prophet und kirchlicher Erneuerer, als nationaler Historiker und Dichter, als Volksfreund und Politiker tief und nachhaltig auf Dänemarks Kirche und Volksleben eingewirkt (¶ Dänemark, 4). Aus alter seeländischer Pastorenfamilie stammend, wurde G. 8. Sept. 1783 in Udby geboren. Noch als Student (1800—1803) war er in religiös-kirchlicher wie wissenschaftlicher Hinsicht gleichgültig; erst in seinen Kandidatenjahren erwachten die beiden Interessen, denen sein Lebenswerk gegolten hat. Zunächst (seit etwa 1805) das Interesse für die nordische Sagenwelt und Reckenzeit und für die vaterländische Geschichte, indem jetzt die Anregung, die er als Student von seinem die deutsche Romantik in Dänemark einführenden Vetter Henrik ¶ Steffens empfangen hatte, Frucht trug; seit 1808 hat G., namentlich in den Perioden der unfreiwilligen Unterbrechung seiner geistlichen Wirksamkeit, zahlreiche poetische Bearbeitungen, Uebersetzungen und volkstümliche Darstellungen aus diesem Gebiete veröffentlicht. Wenig später (1810/11) erfolgte bei ihm der Durchbruch des religiösen Interesses, er durchlebte einen schweren, bis zu heftiger Gemütserkrankung sich steigernden, eigenen Glaubens- und Gewissenskampf und ging aus diesem mit dem kampfbereiten Entschlusse zur Erneuerung des alten Luthertums gegenüber dem in der Staatskirche herrschenden Rationalismus hervor. Sein ungestümer Eifer und seine rücksichtslose Angriffslust brachten ihm in der Folgezeit viele Fehden, die ihm seine Freunde und Gönner entfremdeten, ihn als jugendlichen Störenfried bei dem Kirchenregiment mißliebig machten und die Nachwirkung gehabt haben, daß er nie eine seiner Begabung und Bedeutung entsprechende amtliche Stellung eingenommen hat. Bereits seine Ordinations-Probepredigt (1810), die der junge Kandidat unter dem Titel „Warum ist das Wort des Herrn aus seinem Hause verschwunden?" im Druck erscheinen ließ, veran-

laßte eine Beschwerde von Kopenhagener Geistlichen wegen beleidigender Beschuldigungen gegen den ganzen geistlichen Stand und zog ihm eine amtliche Rüge zu. Nach dem Tode seines Vaters (1813), dessen Vikar er seit 1811 in Udby gewesen war, lebte G. stellenlos, mit mythologischen und historischen Studien (1815—21 Arbeit an der Uebersetzung der Chroniken des Saxo Grammaticus und Snorre Sturleson) beschäftigt, in Kopenhagen, erst 1821 wurde er Pastor in Prästö (Seeland) und 1822 Kapellan an der Erlöserkirche in Kopenhagen. Bald stürzte er sich in den folgenschwersten seiner Konflikte durch seine gegen ¶ Clausens Buch über „Verfassung, Lehre und Ritus des Katholizismus und Protestantismus“ (1825) gerichtete Streitschrift „Kirkens Gjenmäle“ („Protest der Kirche“), in der er seine „kirchliche Ansicht“ von der fundamentalen Bedeutung des Apostolikums erstmalig entwickelte und Clausen aufforderte, entweder seine Irrlehre zu widerrufen oder sein Amt niederzulegen. Diese Schrift zog G. eine gerichtliche Verurteilung wegen Beleidigung und die noch fühlbarere Strafe, daß er (bis 1838) unter Zensur gestellt wurde, zu; schon vor dem Urteil hatte er auf sein Pfarramt verzichtet. Seine angelsächsischen Studien führten ihn 1829—31 nach England, das er dann 1843 nochmals besucht hat; die Eindrücke, die der bisherige Gegner aller Toleranz und Hochkonservative hier von dem Wert der individuellen Freiheit und den kirchlichen Verhältnissen gewann, sind für G.s Entwicklung von großer Bedeutung gewesen; sie haben wesentlich dazu beigetragen, daß er den Gedanken einer Trennung von der Staatskirche zurückstellte und vielmehr darauf ausging, die Staatskirche von innen heraus zu einer auf freiheitliche Verfassung gegründeten und mit kräftigem religiösen Leben erfüllten wirklichen Volkskirche umzugestalten. Seitdem G. 1832 die Erlaubnis erhalten hatte, in der Kopenhagener Frederiks-Kirche Abendpredigten zu halten, sammelte sich eine rasch wachsende Zahl von Anhängern um ihn; um für diese persönliche Gemeinde auch das Recht zur Spendung der Sakramente, zur Konfirmation und Trauung zu erhalten, übernahm er 1839 die Pfarrstelle am Vartov-Hospital in Kopenhagen, die er bis zu seinem am 2. Sept. 1872 erfolgten Tode verwaltet hat. — Die kleine, eigentlich nur für die dort untergebrachten armen alten Leute bestimmte Kirche ist der Ausgangspunkt der gewaltigen, als kirchliche Partei die dänische Kirche Jahrzehnte lang beherrschenden Bewegung des Grundtvigianismus (¶ Dänemark, 4) geworden. Ihre rasche und große Ausbreitung erklärt sich einerseits daraus, daß in den nach einem kräftigen kirchlichen und religiösen Leben verlangenden Kreisen Unzufriedenheit mit der Bevormundung der Kirche durch den Staat und mit der Gewohnheitskirchlichkeit herrschte, andererseits aus der Werbekraft der Verknüpfung von Festigkeit und Freiheit in G.s Kirchenideal und -Programm. Sein dogmatisch-kirchlicher Standpunkt läßt sich nicht mit einem Schlagwort kennzeichnen; nach seiner prinzipiellen Grundlage erscheint er uns ebenso eng, wie er in der Praxis weitherzig war. Als Fundament der Kirche und Beweis der Zugehörigkeit zu ihr gilt für G. das ¶ Apostolikum, in dem er neben dem Vaterunser und den Einsetzungsworten der Sakramente (deren religiöse Wirkungskraft besonders stark betont wird) den echten und ursprünglichen Ausdruck des Genuin-Christlichen erblickt; es steht ihm als das schon auf dem ersten Pfingstfest gebrauchte „lebende Wort aus dem Munde des Herrn“ höher, als das erst längere Zeit nach der Gründung der Kirche entstandene „tote Wort“ der heil. Schrift; diese Minderschätzung der Bibel bei G. erklärt sich wohl daher, daß sie ihm angesichts der Erschütterung ihrer Autorität durch die rationalistische Bibelkritik nicht mehr als der hinreichend feste Grund erschien, den er für die Kirche verlangte. Mit dieser Hervorhebung des Apostolikums ist aber bei G. keineswegs ein Drängen auf die Bekenntnisse überhaupt verbunden, er ist vielmehr der eifrige Vorkämpfer der Befreiung der Geistlichen von der Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften und auf das „Altarbuch“ (d. h. die offizielle dänische Agende) gewesen. Sein oberstes Ziel war die freie Entfaltung aller individuellen religiösen Kräfte in der Kirche. Dem entsprechend sollten auch die Laien in der Wahl der Art ihrer religiösen Befriedigung frei sein. Jenen ersten Teil seines kirchlichen Programms, die Befreiung der Geistlichen von jedem dogmatischen und liturgischen Zwang, haben G. und seine Anhänger nicht durchzusetzen vermocht; hingegen ist die zweite Forderung durch die großen gesetzgeberischen Erfolge des Grundtvigianismus (Aufhebung des Parochialzwangs 1855, für die Konfirmation bereits 1842; freie Wahlgemeinden 1868; ¶ Dänemark, 3a) im wesentlichen verwirklicht worden. — Um das zu erreichen, aber auch von seinem nationalen Interesse überhaupt geleitet, hat G. sich dem politischen Leben zugewandt und sowohl auf dem die Gleichberechtigung der Konfessionen proklamierenden Grundgesetzgebenden Reichstag von 1849 (¶ Dänemark, 2) wie im Folkething als Mitglied und Führer der liberalen Partei für die bürgerliche wie kirchliche Freiheit gekämpft. — Wie G. gegen den Bekenntniszwang auftrat, so hat auch seine eigene Predigt nichts Lehrhaftes und Dogmatisierendes. Ebensowenig trägt sie pietistische Art; man darf sich dadurch, daß seine Anhänger zunächst konventikelartige freie Gemeinden in der Staatskirche bildeten, nicht verleiten lassen, bei ihm pietistische Elemente zu vermuten. Das Christentum, das G. volkstümlich und innig predigte, trägt vielmehr einen sonnigen, frohen, kräftigen, weltfreudigen Charakter; der Grundtvigianismus hat nichts Düsteres und Weltflüchtiges, zeichnet sich vielmehr durch die Weite seiner kulturellen Interessen aus. Humanes und Nationales waren bei G. mit dem Religiösen eng verbunden, Christentum und Dänentum gehörten für ihn zusammen. Eine Frucht dieses Ideals sind die Volks- und Bauernhochschulen, in denen die schulentlassene Jugend in christlich-nationalem Geiste zu kirchlicher und politischer Reife fortgebildet werden sollte. Diesen ihm aus Erfahrungen in England erwachsenen Plan hat G. schon in den dreißiger Jahren vertreten; 1844 wurde die erste Hochschule in Rödding (Nord-Schleswig) eröffnet; bei G.s Tode war diese Einrichtung über ganz Dänemark verbreitet, Norwegen, Schweden und Finland haben sie nachgebildet. — G.s religiöse Innigkeit und vaterländische Begeisterung kommt auch in seinen geistlichen und weltlichen

Gedichten zum Ausdruck, von denen viele jetzt in Kirche und Schule und vom Volke gesungen werden; von seinen geistlichen Dichtungen geben die Pfingsthymnen und die Lieder von der Kirche sein eigenstes Wesen; ferner hat er zahlreiche christliche Hymnen griechischen, lateinischen, angelsächsischen, deutschen und englischen Ursprungs in freier Weise umgedichtet und ein Sangvaerk til den danske Kirke (2 Bde., 1837 ff) veröffentlicht. Der kräftige Kirchengesang, den G. pflegte, hat von der kleinen Vartov-Kapelle aus die ganze dänische Kirche reformierend beeinflußt. — So hat der Mann, der als einseitiger Zelot begann, als Befreier von engen Formen überlieferten Kirchentums und als Erwecker neuen religiösen Lebens und nationalen Sinnes gewirkt. Sein Lebenswerk hat, obwohl er als Führer seiner kirchlichen Partei den leitenden Kreisen der Kirche gegenüberstand, doch auch von offizieller Seite Anerkennung gefunden, indem der König bei G.s 50-jährigem Pastorenjubiläum 1861 dem Spitalpfarrer den Titel eines Bischofs mit dem Range des Bischofs von Seeland (d. h. des Primas der dänischen Kirche) verlieh.

Biographien von L. Schröder in RE^3 VII, S. 206—217; — Ders.: G.s Levned, 1900; — F. Rönning: G., 1907 ff; — F. Nielsen in Dansk Biografisk Lexicon VI, S. 231—247; — H. Brun, 2 Bde., Kolding 1879—82; — H. Rosendal, Lyngby 1909; — H. Begtrup: G.s kristelige Opväkkelse i Vinteren 1810—11, 1899; — Ders.: G. som Bibelkristen (1811—21), 1900; — Ders.: G.s kirkelige Syn 1825, 1901; — Ders.: G.s Kamp for den kirkelige Frihed, 1905; — Fr. Nygaard: G.s Stilling til en Udträdelse af Statskirken, 1882; — N. Lindberg: G.s politiske Stade, 1876; — J. Kaftan: G., der Prophet des Nordens, 1876; — F. Nielsen: G.s religiöse udvikling (Entwicklung bis 1839), Kopenhagen 1889; — L. Schröder: G. den nordiska folkskolans fader, Stockholm 1900. — G. gab 1825—28 mit ¶ Rudelbach die „Theologisk Maanedskrift" (13 Bde.) heraus. Seine Tendenzen legte er dar in „Den danske Kirke upartisk betragtet" (1834), „Kirkespeil eller Udsigt over den Christne Menigheds Levnetslöb" (1861—63; 1872^2), „Den christelige Börnelärdom" („Christliche Kinderlehre", 1883^3). Seine „Poetiske Skrifter" gab in 7 Bdn. 1880—89 sein Sohn Svend G. (1824—1883, nordischer Literarhistoriker in Kopenhagen) heraus. — G.s ausgewählte Schriften (Udvalgte Skrifter), Bd. I—X, 1904—09. **Joh. Werner.**

Gruner, Joh. Fr. († 1778), ¶ Halle, 2.

Grunewald, Josef, evang. Theologe, geb. 1863 in Magdala (Moskitoküste, Mittelamerika), Lehrer in Niesky, Hilfsprediger in Ebersdorf (Reuß), Neuwied, Königsfeld (Baden), Gnadenfrei, 1901 Prediger in Danzig, 1905 Dozent für NT und Dogmatik am theol. Seminar der Brüdergemeine in Gnadenfeld. **Reichel.**

Gruscha, Anton Josef, kath. Theologe und Prälat, geb. 1820 in Wien, 1843 Priester, 1855 Prediger (1871 Domherr) an der Stephanskirche in Wien, 1863 Professor der Pastoraltheologie an der Universität Wien, 1878 apost. Feldvikar der Armee und Bischof i. p., seit 1890 Erzbischof von Wien, seit 1891 Kardinal. **M.**

Grusinien ¶ Georgien. — Grusinische Exodusgemeinde ¶ Exodusgemeinden.

Gruß, englischer = Ave Maria, ¶ Formeln, liturgische, und Gebetsformeln.

Grynäus (Gryner), 1. Johann Jakob (1540—1617), der Sohn eines Neffen von Simon G. (s. 2.), in Bern geboren, kam aber schon in jungen Jahren nach Basel. Dort wurde er 1575 Professor für AT, 1586 Antistes (oberster Vorsteher der Kirche) und Professor für NT, nachdem er inzwischen zwei Jahre (1584—86) in Heidelberg im Sinne der reformierten Richtung an der Universität und in den pfalzgrafischen Landen gewirkt hatte. Seine Tätigkeit in Basel war dadurch von Bedeutung, daß durch ihn, der schon in seiner Jugend der lutherischen Ansicht vom Abendmahl völlig entsagt hatte, die Verbindung der Basler Kirche mit der reformierten Lehre gegenüber den von seinem Vorgänger im Kirchenamte eingeleiteten Versuchen einer Annäherung an das Luthertum endgültig befestigt wurde. Es gelang G. zwar nicht, die zweite helvetische Konfession (¶ Confessio Belgica usw.) in Basel zur Anerkennung zu bringen; aber die durch ihn wieder zu Ansehen gekommene ¶ Confessio Basileensis von 1534, die er 1590 neu herausgab, bezeichnet den definitiven Bruch Basels mit dem Luthertum.

2. Simon (1493—1541), geb. zu Vehringen in Hohenzollern-Sigmaringen, schon in jungen Jahren in den beiden alten Sprachen trefflich geschult, wurde frühzeitig für die Reformation gewonnen und daher 1529 von ¶ Oekolampad nach Basel berufen. Er erhielt die Professur für griechische Sprache, die er schon mehrere Jahre in Heidelberg bekleidet hatte, später auch die für NT. G. war als Theologe ein entschiedener Anhänger der reformierten Richtung und wirkte als solcher sowohl bei der Einführung der Reformation in Württemberg und der Umgestaltung der Universität Tübingen (1534 zusammen mit A. ¶ Blarer), als bei der Abfassung der ersten helvetischen Konfession (1536; ¶ Confessio Belgica usw.) mit. Internationales Ansehen genoß G. durch seine philologischen Arbeiten.

RE^3 VII, S. 218 ff. — Vgl. ¶ Basel. **Fueter.**

Gualbertus, Johannes, ¶ Vallombrosaner.

Gualther, Rudolf (1519—1586), seit 1575 Antistes der Züricher Kirche. Als armer Leute Kind besuchte er die von ¶ Bullinger geleitete Schule in Kappel und studierte in Basel, Straßburg, Lausanne und Marburg Theologie und andere Wissenschaften. 1542 wurde er der Nachfolger Leo ¶ Judaes an St. Peter. Im Jahr vorher hatte er sich mit Regula Zwingli, der Tochter des Reformators, verheiratet, die nach Zwinglis Tode im Bullingerschen Hause ein Heim gefunden hatte. Nach ihrem Tode (1565) schloß er eine zweite Ehe mit Anna Blarer, der Tochter des Thomas ¶ Blarer von Konstanz. G.s kirchliche Bedeutung liegt in seinem Bestreben, das Doppelerbe Zwinglis und Bullingers der Züricher Kirche zu erhalten. Er zeichnete sich durch das Charisma der Kirchenleitung, durch Weisheit, Milde und Festigkeit aus. Doch konnte er in seinen polemischen Schriften gelegentlich auch schroff werden, was sogar zu Protesten in der Tagsatzung führte. Schriftstellerisch hat er sich namentlich durch Uebersetzung von Schriften Zwinglis, durch Bibelauslegungen, durch die für Bullinger besorgte Korrespondenz, durch eine Züricher Chronik und die polemische Schrift: der „Endchrist" einen Namen gemacht. Gegenüber dem nachcalvinischen Rigorismus vertrat er den milderen altzwinglischen Standpunkt.

RE^3 VII, S. 222 ff; — H. Zimmermann: Züricher-Kirche, 1878; — E. Egli: Regula Zwingli (Zwingliana 1903, No. 1). **Hadorn.**

Guardian (d. i. eigentlich „Wächter", vgl. „Garde") ist bei den Franziskanern der Titel für den Vorsteher eines größeren Konvents, während der einer kleineren Niederlassung Präses oder Präsident heißt. **Heussi.**

Guastallinen heißen nach ihrer Stifterin, der Gräfin Luise Torelli von Guastalla († 1559, ¶ Angeliken) die „Töchter Marias", eine um 1536 in Mailand begründete und daselbst noch jetzt bestehende Frauengenossenschaft (mit eigener Regel; unter der geistlichen Leitung der ¶ Barnabiten) zur Erziehung von (besonders adligen) Waisenmädchen.

Heimbucher² II, S. 288. **Joh. Werner.**

Guatemala ¶ Zentralamerika.

Guayana, Landschaft im Nordosten von Südamerika, zwischen dem Atlantischen Ozean und den Flüssen Orinoko, Rio Negro und Amazonas; zerfällt politisch in 5 Teile: 1. Britisch-G. (oder Demerara), umfaßt 233 800 qkm mit (1907) 305 000 Einwohnern, davon an 17 000 Europäer, 116 000 Schwarze, 106 000 Indier, meist Kulis, 3800 Chinesen, 7500 Indianer, der Rest Mischlinge. Für Pastorierung der christlichen Bevölkerung (etwa $^2/_3$ der Einwohner) wirken Anglikaner (Bistum G.), Wesleyaner, kanadische Presbyterianer, schottische Prediger, die Brüdergemeine und die Plymouthbrüder; die Katholiken (an 22 000) gehören zum Apostolischen Vikariat Britisch-G. oder Demerara. — 2. Niederländisch-G. (oder Surinam) umfaßt 129 100 qkm mit (1906) 81 273 Einwohnern (ohne die unzivilisierten Indianer), davon 9257 Reformierte und Lutheraner, 27 159 Herrnhuter (auf 20 Stationen), 15 529 Katholiken (Apostolisches Vikariat Surinam), 1049 Juden, 8418 Mohammedaner, 12 467 Hindus usw. — 3. Französisch-G. (oder Cayenne) umfaßt 78 900 qkm mit (1906) 39 349 Einwohnern einschließlich der Deportierten und zu Zwangsarbeit Verurteilten (an 6100) und 1221 Indianern. Die Katholiken (an 34 000) gehören zur Apostolischen Präfektur Cayenne (25 Priester aus dem ¶ Pariser Seminar, in 15 Haupt-, 22 Nebenstationen). — 4. Brasilianisch-G. zählt an 30 000 Einwohner auf etwa 800 000 qkm und gehört zu den katholischen Diözesen Bélem de Pará und Manaos. — 5. Venezolanisch-G. ist an 600 000 qkm groß mit etwa 250 000 Einwohnern. Das Bistum G. oder St. Thomas (Sitz in Bolivar) zählt an 400 000 Katholiken. — Die Küste des heutigen Holländisch-G. wurde zuerst 1499 entdeckt und für die Spanier in Besitz genommen. Gegen Ende des 16. Jhd.s setzten sich auch die Niederländer (1580 Faktoreien am Pomarun, 1596 Gründung von Essequibo) und Engländer (1596 Anlage von Demerara und Stabroeck) fest, im 17. Jhd. folgten ihnen die Franzosen (1626/35 in Cayenne). — Die erste Verkündigung des Christentums geschah durch die Kapuziner seit 1643, seit 1647 auch durch die Jesuiten, die südöstlich von Cayenne, am Fluß Kuru und Ikarua Reduktionen gleich denen in ¶ Paraguay anlegten und bis Mitte des 18. Jhd.s zahlreiche Stationen unter den Indianern gründeten (berühmtester Missionar de Crevilly, gestorben 1718). Die Vertreibung der Jesuiten in Frankreich (1763), die Aufhebung des Ordens und die Anlegung von Verbrecherkolonien in Cayenne seit der Revolutionszeit vernichteten die Indianermissionen. — Von evangelischer Seite machten sich seit 1738 Missionen der Brüdergemeine (Dähne, Schumann u. a.), der Londoner Missionsgesellschaft (Wray seit 1807), der Anglikaner (verdient besonders Bischof Austin 1842—1902) und der Wesleyaner (seit 1815) um die Missionierung der Indianer, sowie der eingeführten Neger und Indier verdient. — Die heutigen Besitzverhältnisse wurden durch die Londoner Konvention 1814 geregelt, Grenzstreitigkeiten zwischen Brasilien und Cayenne 1900 durch Schiedspruch des schweizerischen Präsidenten beigelegt.

H. V. P. Bronkhurst: Descriptive and historical Geography of British Guayana, 1890; — Handbook of British G., 1893; — Crookall: British-G., 1898; — J. R. Thomson: Overzicht der geschiedenis van Suriname, 1901; — H. van Kol: Gegevens over Land en Volk van Suriname, 1904; — H. A. Coudreau: La France équinoxiale, 2 Bde., 1897; — David Levat: La Guyane française, 1903; — A. Bordeaux: La Guyane inconnue, 1906; — J. Duchesne-Fournet: La main d'oeuvre dans les Guyanes, 1905 (mit Bibliographie); — Mémoire contenant l'Exposé des droits de la France, 5 Bde., 1899; — Frontières entre le Brésil et la Guyane française, 7 Bände, 1899. — Ueber Missionen vgl. P. Wittman: Allgemeine Geschichte der Missionen, II, 1850; — J. B. Piolet: La France au dehors; les missions catholiques françaises au 19. siècle, VI, 1903; — H. Gundert: Die evangelische Mission, 1903⁴, S. 642 ff.; — G. Warneck: Geschichte der protestant. Missionen, 1910⁹, S. 248 ff. **Lins.**

Güder, Eduard (1817—82), ev. Theologe, geb. zu Walperswyl im Kanton Bern, war zuerst Pfarrer in Biel, von 1855 an in Bern. Er spielte in den kirchlichen Kämpfen, die im Kanton Bern in den 60er und 70er Jahren des 19. Jhd.s durch das Aufkommen der ¶ Reformer hervorgerufen wurden, eine bedeutende Rolle als Vorkämpfer der konservativ gesinnten Richtung. Er wirkte besonders den Bestrebungen entgegen, die die Bibel aus ihrer autoritativen Stellung im Religionsunterricht verdrängen wollten; freilich konnten seine Erfolge in der Bernischen Kirchensynode nicht verhindern, daß das Volk des Kantons 1874 mit großer Mehrheit das neue Kirchengesetz annahm, das die offiziell bekenntnislose Kirche schuf. 1859—65 wirkte G. auch als akademischer Lehrer in Bern.

P. Güder: Dr. Ed. G., sein Leben und Wirken, Bern 1886. **Fueter.**

Guelfen ¶ Ghibellinen.

Günter, Heinrich, Geschichtsforscher, katholischer Konfession, geb. 1870 in Schelklingen (Württemberg), a.o. Prof. für Geschichte an der Universität Tübingen. Seit 1865 besteht dort für die Studenten der katholischen Theologie eine eigene, außerordentliche Geschichtsprofessur, die zur philosophischen Fakultät gehört, aber grundsätzlich mit einem Dozenten katholischer Konfession besetzt wird. G., der diese Stelle z. Z. bekleidet, wollte im Wintersemester 1907/08, wie zuvor schon öfters, eine Vorlesung über Heiligenleben und Heiligenlegenden halten. Durch den Syllabus Lamentabili und die zu erwartende Modernistenenzyklika überängstlich geworden, ließ ihm Bischof ¶ Keppler durch den Tübinger Konviktsdirektor Dr. Reck den Rat erteilen, die angekündigte Vorlesung nicht zu halten; von sich aus fügte Dr. Reck die Drohung bei, der Besuch der Vorlesung könnte den Konviktoren untersagt werden. G. unterließ die

Vorlesung, gab hievon aber dem akademischen Senat keine Kenntnis. Nunmehr beschwerte sich der Senat beim Ministerium über das Vorgehen der kirchlichen Behörde und forderte ein amtliches Einschreiten gegen G. Das Ministerium verfügte gegen G., Reck und Bischof Keppler, was nach den einschlägigen Gesetzen und Vorschriften und nach den Grundsätzen der akademischen Lehrfreiheit zu verfügen war, und erledigte dadurch den „Fall G." (CcW 1908, S. 73—75). Kurz darauf gaben G.s 1906 erschienene „Legendenstudien" den letzten Anstoß zum „Fall ¶ Schnitzer". — ¶ Reformkatholizismus. **Kübel.**

Günther, 1. Anton (1783—1863), kath. Philosoph, geb. zu Lindenau b. Leitmeritz, studierte in Prag (u. a. bei Bolzano) Philosophie, sodann, teils hier, in Wien und Raab, teils als Erzieher auf adligen Gütern lebend, Jura und Theologie, wurde 1821 in Stuhlweißenburg Priester, lebte 1822—24 als Novize in einem Jesuitenkloster in Galizien, dann, ohne sich diesem Orden angeschlossen zu haben, wieder in Wien, gab 1828/29 seine „Vorschule zu einer spekulativen Theologie des positiven Christentums" heraus (1846/48²). Durch diese und andere Schriften (1849—54 auch eine Zeitschrift: Lydia) übte er einen weitreichenden Einfluß, ohne daß seine äußere Stellung (er war Privatgeistlicher und Zensurbeamter) dem entsprochen hätte: eine durch ¶ Görres und ¶ Sailer an ihn ergangene Berufung nach München lehnte er ab, ebenso die als Nachfolger von G. ¶ Hermes nach Bonn, in Wien selbst aber hintertrieben die Gegner, die G.s Philosophie bald fand, seine Ernennung zum Professor. Als nach der Revolutionszeit 1848/49 der Ultramontanismus immer strenger wurde, lag es nahe, daß G.s spekulative Bearbeitung des Dogmas ebenso verurteilt werden würde, wie s. Z. die von Hermes; zwar traten die Kardinäle ¶ Diepenbrock und Schwarzenberg für ihn ein, doch wurden 1857 seine Schriften auf den Index gesetzt, ebenso danach gegen seine Schüler vorgegangen. Der Greis unterwarf sich, innerlich widerstrebend. — In seinem Bestreben, das Dogma philosophisch zu erfassen, stellt G. dem Pantheismus einen scharfen Dualismus entgegen: das Hegelsche Entwicklungsprinzip gilt für die Natur, der G. noch die Seele zurechnet, aber darüber erhebt sich der Geist, qualitativ von der Materie verschieden. Greift G. hier auf ¶ Descartes zurück, so faßt er doch dessen cogito ergo sum anders, nämlich als metaphysischen Schluß. (G.s Schüler haben besonders auf die erkenntnistheoretische Bedeutung dieses Gedankens ihres Meisters hingewiesen). Findet der endliche Geist sich stets bedingt, so müssen wir ein Unbedingtes annehmen: Gott. Wie G. aus seinem Gottesbegriff heraus die Trinitätslehre spekulativ deduziert, und als parallele Dreiheit die von Geist, Natur und „Menschheit" aufzuzeigen sucht, ist hier nicht im einzelnen darzustellen. Von G.s Schülern seien genannt J. B. ¶ Baltzer, ¶ Elvenich, der Philosoph ¶ Knoodt in Bonn und Th. ¶ Weber, von seinen Gegnern ¶ Denzinger ¶ Dieringer, Heinr. ¶ Foerster.

Ges. Schriften G.s, 9 Bde., 1882. Außerdem ist G.s Antisavarese (Savarese war ein italienischer Gegner G.s) von Peter Knoodt 1883 herausgegeben worden (im Anhang eingehende Darstellung des G.schen Systems); — P. Knoodt: A. G., 2 Bde., 1881; — Ue¹⁰ IV, S. 189 ff, dort weitere Lit.; — ADB X, S. 146 ff. **M.**

2. Rudolf, ev. Theologe, geb. 1859 in Liebenzell (Schwarzwald). 1882 Stadtvikar in Stuttgart, 1884 deutscher Pfarrer in Mentone, 1885 Repetent in Tübingen, 1887 Diakonus in Blaubeuren, 1891 Dekan in Langenburg, seit 1907 Privatdozent in Marburg.

Vf. u. a. (mit anderen) den Entwurf eines Gesangbuches für d. ev. Kirche in Württemberg, 1906; — Gab unter dem Titel: Aus der verlorenen Kirche, 1907, eine Sammlung religiöser Lyrik heraus; — Herausgeber der Monatsschrift für Pastoraltheologie (mit Wurster). **Andrae.**

v. Günzburg, Johann Eberlin, ¶ Eberlin v. G.

Guéranger, Prosper Louis Pascal (1805—1875), französischer Benediktiner, geb. in Sablé sur Sarthe, studierte in Angers und le Mans, wurde 1827 Priester. Um dem Gallikanismus, den er im Geiste de ¶ Maistres bekämpfte, eine Hauptstütze zu entziehen, erstrebte er mit Erfolg die Einführung der römischen Liturgie an Stelle der einzelnen Diözesanriten. Die gleiche Absicht verfolgte er mit der Wiederherstellung des Benediktinerordens in Frankreich. 1833 kaufte er das seit 1802 verödete Benediktinerstift Solesmes. 1837 wurde er vom Papst zum Abt und Präfekten der in Frankreich neu zu gründenden Benediktinerkongregation ernannt. 1853 gründete er das Kloster Ligugé (¶ Huysmans), 1865 die Niederlassung St. Madeleine in Marseille. Unter Pius IX gewann G. maßgebenden Einfluß im Sinn des schroffsten Ultramontanismus. Sein Mémoire sur la question de l'Immaculée conception wurde von Pius IX als die überzeugendste Begründung dieses Dogmas bezeichnet. Die Enzyklika und der Syllabus vom 8. Dez. 1864 sind unter seiner Mitarbeit entstanden. Sein Buch De la monarchie pontificale (1870, deutsch 1870) gewann die Stimmung der französischen Katholiken für das Konzil. Die Opposition ¶ Gratrys und seiner Freunde bekämpfte er mit seiner Réponse aux dernières objections contre la définition de l'infallibilité du Pontife Romain (deutsch 1870). Die Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas soll G.s Werk sein.

G.s Hauptwerk ist: L'année liturgique, 12 Bde., (1841 ff) 1880⁷, deutsch 1874 ff. — Ueber G.: KL² V, S. 1341—1344. **Lachenmann.**

Guericke, Heinrich Ernst Ferdinand (1803—1878), ev. Theologe, strenger Lutheraner, geb. in Wettin, 1829 a.o. Prof. in Halle, 1834 Pastor der lutherischen Gemeinde in Halle und wegen seiner Opposition gegen die Union seiner Professur entsetzt, 1840 wieder eingesetzt.

Verfaßte u. a.: Handbuch der Kirchengeschichte, (1833) 1866⁹; — Allg. christl. Symbolik, (1839) 1861³; — Gab (seit 1840) heraus: Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche (zuerst mit Rudelbach, später mit Delitzsch). **Andrae.**

Gürtel, geweihte, die Einzelne zu Ehren bestimmter Heiliger als Zeichen der Enthaltsamkeit und Reinheit trugen, kannte schon das Mittelalter. In Frankreich war der G. des Erzengels Michael weit verbreitet. Noch heute werden in der römisch-katholischen Kirche nach bestimmten Formularien Gürtel zu Ehren der Jungfrau Maria, des hl. Franz von Paula, der hl. Philumena, des kostbaren Blutes Jesu u. a. geweiht, ohne daß deren Träger Vereinigungen

bilden. Ebenfalls von einzelnen Personen werden die oft mit scharfen Spitzen besetzten Bußgürtel zum Zweck der Abtötung getragen, doch soll dies nicht ohne Wissen des Beichtvaters geschehen. Ablässe sind mit diesen G.n nicht oder nicht immer verbunden. — Anders steht es mit den G.n der Bruderschaften (¶ Gürtelbruderschaften). Ihr Tragen bringt Ablaß (¶ Bußwesen: III, 5). Entweder haften ihnen Spezialablässe an wie dem Josephsgürtel (die dem G. des hl. Franz von Leo X gespendeten Spezialablässe sind jetzt als unecht erklärt). Dann ist das Tragen des G.s für die Bruderschaftsmitglieder wohl heilsam, aber nicht verpflichtend, denn nur die Spezialablässe, nicht die allgemeinen Bruderschaftsablässe, hängen an dem Tragen des G.s. Oder das Tragen des G.s giebt Anteil an den der Bruderschaft insgesamt gespendeten Ablässen. Dann muß der G. beständig getragen werden. Auch im Ersatz zerrissener oder verlorener G. gibt es Unterschiede; hier kann ohne weiteres ein neuer genommen, dort muß er erst wieder geweiht werden. Die Weihe der G. vollzieht mit Weihwasser nach vorgeschriebenem Formular der Rektor der Bruderschaft oder ein bevollmächtigter Priester, letzterer vor allem an Orten, wo keine Bruderschaften bestehen. Unter Umständen ist mit der Weihe die Einkleidung verbunden. Welchen Sinn diese hat, geht aus der Einkleidungsformel der Franziskanertertiarier hervor: „Es umgürte dich der Herr mit dem G. der Reinheit und lösche aus in deinen Lenden den Trieb der Begierlichkeit, damit in dir verbleibe die Tugend der Enthaltsamkeit und der Keuschheit." Dabei sollen gewisse G. die geschlechtliche Reinheit erhalten, andere sie wiederherstellen. Der G. soll durch Erwägung seiner symbolischen Bedeutung zur Verehrung des Geheimnisses oder des Heiligen anregen, zu dem er in Beziehung steht, und zu dessen Nachahmung helfen. Er wird unter den Kleidern auf dem Leib getragen. Mit dem ¶ Skapulier wird der G. bei den Franziskanertertiariern zusammen getragen, beide zusammengenommen stellen eine verkleinerte Ordenstracht dar.

KL[2] V, Sp. 1346 ff; — Franz Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13]. **W. E. Schmidt.**

Gürtelbruderschaften sind als Bruderschaften (¶ Kongregationen und Br.) organisierte, mit besonderen Privilegien und reichen Ablässen (¶ Bußwesen: III, 5) ausgestattete Gebetsvereine, deren Mitglieder einen geweihten ¶ Gürtel tragen und sich zu besonderen Gebeten verpflichten. Die G. stehen (mit Ausnahme von No. 4) unter der Leitung bestimmter Orden, deren Obere die Gürtel weihen oder die Befugnis dazu übertragen. Die Zahl der Knoten der verschiedenen Gürtel hat symbolische Bedeutung: 3 zu Ehren der Dreifaltigkeit, 5 zu Ehren der 5 Wunden Christi, 7 als Sinnbild der 7 Freuden und 7 Schmerzen des hl. Joseph. — Die 4 verbreitetsten G. sind 1. die Erzbruderschaft vom Gürtel des hl. Augustinus und der hl. Monika, auch Mariä-Trost-Erzbruderschaft genannt, 1439 von Papst Eugen IV in Bologna errichtet, den Augustiner-Eremiten angeschlossen, mit schwarzledernem Gürtel, täglich zu 13 Vaterunsern und Ave Maria mit Salve regina verpflichtet. — 2. Die Erzbruderschaft vom Gürtel des hl. Franz, 1585 von Sixtus V in Assisi errichtet, seit 1724 den Minoriten angeschlossen, mit weißem Gürtel aus Wolle oder Hanf, Verpflichtung zu täglich 6 Vaterunsern; diesen seraphischen Gürtel tragen auch die Franziskaner-¶ Tertiarier. — 3. Die Erzbruderschaft vom Gürtel des hl. Thomas von Aquino, auch Militia angelica, Englische Miliz (als von Engeln unterstützte Krieger im Kampf gegen die Sinnenlust) genannt, gegründet zu Löwen 1649, von den Dominikanern geleitet; täglich 15 Ave Maria den 15 Knoten des Gürtels entsprechend. — 4. Der durch Ablässe und Privilegien, die Pius IX 1860 der Haupt-G. vom hl. Joseph in Verona verlieh, ausgestattete St.-Josephsgürtel wird auch von der 1860 in der Pfarrkirche von S. Rocco in Rom errichteten Erzbruderschaft zur Verehrung des hl. Joseph (aber nicht obligatorisch) getragen, deren Rektor die besonders die Bewachung der Keuschheit wirkenden Gürtel weiht.

KL[2] V, Sp. 1346—50. — Zu 1: J. Löcherer, 1899[7]; — Zu 2: Ségur, deutsch 1882[4], und Beringer: Die Ablässe, 1906[13], S. 727 ff; — Zu 3: Esser, 1883; — Zu 4: Die St. Josephs-G., Wien, 1881[2] und Beringer[13], S. 718 ff. **Joh. Werner.**

Gütergemeinschaft der Urgemeinde ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 1 d.

Güttler, Karl, Philosoph, katholischer Konfession, geboren 1848 in Reichenstein (Schlesien), studierte zuerst Naturwissenschaften, dann Philosophie, habilitierte sich 1884 an der Universität München und wurde dort 1898 a. o. Professor für Philosophie. G. war anfangs Vertreter der „christlichen" (thomistischen) Philosophie, hat sich aber späterhin immer mehr in neukantianischer Richtung entwickelt. In einer Schrift über die katholische Wissenschaft hat er sich 1902 zwar zu dem Glauben an die Unvergänglichkeit der katholischen Religion bekannt, aber gegen die Anmaßung und Herrschsucht des Ultramontanismus und die gewissenlose Hetz- und Revolverpresse des Zentrums scharf Stellung genommen: nicht die katholischen Gegner, sondern der Ultramontanismus, diese extreme, egoistische, der römischen Kurie in allen geistlichen und weltlichen Dingen blind ergebene Richtung innerhalb des neueren Katholizismus grabe der von Katholiken gepflegten Wissenschaft das Grab. Von der Zeit an wurden G.s Vorlesungen für die Zöglinge des Münchener theologischen Konvikts gesperrt. Direktor dieses Konvikts, des Gregorianums, war Professor Schmid von der theologischen Universitätsfakultät. Ausgehend von dem Tübinger „Fall ¶ Günter", beanstandete es G. im Dezember 1907 in den „Münchener Neuesten Nachrichten", daß ein der Staatsregierung direkt unterstellter Universitätsprofessor zugleich bischöflicher Ephorus sei und sich dazu hergebe und hergeben müsse, als Vollzugsorgan außerstaatlicher Gewalten zu fungieren. Wegen dieser Kritik leitete das Kultusministerium gegen G. Untersuchung ein, der akademische Senat stellte sich jedoch, einschließlich seiner theologischen Mitglieder, auf G.s Seite. Die ultramontane Presse kam dem Ministerium zu Hilfe, und zwar auf so massive Art, daß sich G. gezwungen sah, gegen den Redakteur des „Bayerischen Kuriers" zu klagen. Der Prozeß gewährte die bedenklichsten Einblicke in den langjährigen

Verteidigungskampf, den die Universität München und die wissenschaftliche Freiheit gegen das stiftungsgemäß mit der Universität verbundene Gregorianum und die Bischöfe haben führen müssen, und endete mit der Verurteilung des Redakteurs zu einer empfindlichen Geldstrafe. Das Ministerium schloß den Fall dadurch ab, daß es sein Recht als Aufsichtsbehörde geltend machte und weitere Erörterungen für zwecklos erklärte (CcW 1909, S. 6—7. 236).

G. veröffentlichte: Naturforschung und Bibel, 1877; — Genesis und Exodus des preußischen Kulturkampfs, 1879; — Lorenz Oken und sein Verhältnis zur modernen Entwicklungslehre, 1884; — Der Unsterblichkeitsglaube, 1890; — Wissen und Glauben, (1893) 1904²; — Psychologie und Philosophie, 1896; — Eduard Lord Herbert von Cherbury, 1897; — An der Schwelle des 20. Jhd.s, 1901; — Gibt es eine katholische Wissenschaft?, 1902². — Uebersetzte die 4. Auflage von Secchi: Die Größe der Schöpfung, 1885, und gab René Descartes' Meditationes 1901 heraus. **Kübel.**

Gützlaff, Karl (1803—1851), Missionar, geb. in Pyritz (Pom.), 1826 von der Niederländischen Missionsgesellschaft ausgesandt, wirkte unter den Chinesen auf der Insel Rhiouw, dann, nachdem er 1828 seine Beziehungen zu der Niederländischen Mission gelöst hatte, in Bangkok, versuchte von 1831 an erst auf eigene Hand, dann in englischen Diensten nach dem Innern Chinas vorzudringen, wurde englischer Gesandtschaftssekretär und 1841 Statthalter in Macao. Er förderte die Mission unter den Chinesen durch Herausgabe einer chinesischen Bibel, gründete den christlichen Verein zur Ausbreitung des Evangeliums und suchte 1849—51 auf einer Reise durch Europa das Interesse für die chinesische Mission zu wecken. Der Erfolg seiner Tätigkeit war gering. — ¶ China, 3a.

Verfaßte eine Geographie der ganzen Welt in chinesischer Sprache. — Ferner u. a.: 3 Vorträge über die Mission in China, 1850; — Journal of three voyages along the coast of China in 1831. 32. 33, englisch 1834, deutsch 1835; — China opened, 1838. **Andrae.**

Gugelherren, Name der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens.

Guibert, 1. von Nogent, Benediktiner, geb. 1053 in Clermont, von 1104 bis zu seinem Tode (zwischen 1121 und 1124) Abt des Marienklosters in Nogent bei Laon. Er hatte eine bedeutende Bildung und war mit Vätern und römischen Klassikern gut bekannt. Von seinen in gekünsteltem Stil, aber mit Wahrheitsliebe und gesundem Urteil verfaßten Schriften sind außer den exegetischen der Erwähnung wert: 1. eine Zusammenstellung von Ratschlägen zum Predigen, worin er auch die Wichtigkeit der Predigt für die Besserung des Volkes betont; 2. eine Verteidigung der Gottheit und jungfräulichen Geburt Christi; 3. ein Buch zum Lobe der Jungfrau Maria; 4. die interessante Schrift De sanctis et pignoribus sanctorum, veranlaßt durch den Unfug, den die Mönche von St. Medard bei Soissons mit einem angeblichen Zahne Christi trieben (das Vorhandensein körperlicher Teile Christi leugnet G. und behauptet, die Eucharistie sei das einzige „monumentum vicarium sui"); 5. De interiori mundo (Was in der heiligen Schrift von der überirdischen Welt unter Formen, die von der sinnlichen entnommen sind, ausgesagt wird, ist nur bildlich zu verstehen); 6. Historia Hierosolymitana, eine Geschichte des ersten Kreuzzugs geschrieben um 1108 nach einer Schrift und Mitteilungen von Kreuzfahrern.

HN³ II, Sp. 9—11; — KL² V, Sp. 1353 f; — RE³ VII, S. 227—230; — Bernard Monod: Le moine Guibert et son temps, 1905; — G. de Nogent, histoire de sa vie, publiée de Georges Bourgin, 1907 (G.s Autobiographie). **Löffler.**

2. von Ravenna = ¶ Wibert.

Guibert, Joseph Hippolyte (1802—1889), Kardinal und Erzbischof von Paris, geb. in Aix, wurde 1822 Oblate der Unbefleckten Jungfrau Maria, 1825 Priester, 1842 Bischof von Viviers, 1857 Erzbischof von Tours, 1871 als Nachfolger ¶ Darboys Erzbischof von Paris, 1873 Kardinal. G. war mit Bischof ¶ Freppel der eifrigste Verfechter der ultramontanen Ansprüche an die dritte Republik. Als Pius IX 1875 die Christenheit dem Herzen Jesu weihte, begann G. den Bau der gewaltigen Sacre-Coeur-Kirche auf dem Montmartre, die das Symbol der religiösen und politischen Reaktion gegen den Geist der Revolution geworden ist.

G. schrieb: Oeuvres pastorales, 5 Bde., 1868—1889; — Ueber G.: Paguelle de Follenay: Vie du Cardinal G., 2 Bde., 1896. **Lachenmann.**

Guido, 1. der heilige, ¶ Vitus.

2. von Arezzo (etwa 995—1050), Mönch im Benediktiner-Kloster Pomposa (bei Ferrara). Neid, Eifersucht und Verleumdungen seiner Mitbrüder trieben ihn aber fort. Er zog sich nach Arezzo, seiner Heimat, zum dortigen Bischof zurück (1023—36). Später aber ist er, von seinem Abt gerufen, in sein Kloster zurückgekehrt. G. wirkte bahnbrechend in Musiktheorie und praktischer Tätigkeit. Er vollendete die Erfindung der Notenlinien nach dem heute noch üblichen Prinzip, erfand die sogen. Solmisationssilben (ut, re, mi, fa, sol, la), um die Intervallverhältnisse eines zu studierenden Gesangs klar zu machen und bildete die Lehre von der Transposition (sog. „Mutation") aus. Auch in der Ausbildung des Tonsatzes erwarb er sich Verdienste durch Bekämpfung des barbarischen alten Quintenorganums und Einführung neuer Gesetze für den Zusammenhang und Verlauf zweier Stimmen.

G.s Werke sind: Micrologus de disciplina artis musicae (deutsch von Schlecht [Monatshefte für Musik-Geschichte V, 135] und von Heermesdorff 1876); — Regulae de ignoto cantu (Prolog zu seinem Antiphonar); — Epistola Michaeli Monacho de ignoto cantu directa (alles abgedruckt bei Gerbert: Scriptores eccles. de musica sacra, 1784, II, 2—50 = MSL 141). — Vgl. RE³ VII, S. 230; — H. Riemann: Musiklexikon, 1895, S. 507; — A. Brandi: G. A. Monaco di S. Benedetto, Turin 1882; — J. A. Lans: Offene Briefe über den Kongreß von Arezzo, 1883; — Eitner: Quellenlexikon der Musiker usw., 1900 ff, Bd. IV, S. 417 ff. **W. Weber.**

3. de Brès ¶ Bray.

Guidonis (Gui, de la Guyenne), Bernhard (1260—1331), Dominikaner, geboren in Royères im Limousin. Er war Lektor und Prior in mehreren Klöstern, Definitor auf Provinzialkapiteln und dem Generalkapitel von 1308, Vikar der Provinz Toulouse 1314, Generalprokurator des Ordens 1316. Auch bei der Kurie erfreute er sich hohen Ansehens und wurde mehrfach mit diplomatischen Aufträgen betraut. 1323 wurde er Bischof von Tuy in Spanien, 1324 von Lodève in Südfrankreich. Von 1307 an hatte er 18 Jahre das wichtige Amt des Inquisitors von Toulouse. Als solcher hatte er

an der Ausrottung der südfranzösischen ¶ Katharer wesentlichen Anteil. Er ging mit Strenge, aber auch Gerechtigkeit und Gewissenhaftigkeit vor.

Werke: Practica inquisitionis (ein Hand- und Formelbuch, das zugleich wichtige Aufschlüsse über die Lehren und Eigenheiten der verschiedenen Ketzerparteien bietet), Geschichte der Päpste, ein Handbuch der Kaiser- und Papstgeschichte und eine Chronik der französischen Könige (Kompilationen, aber durch Belesenheit, Fleiß, Wert des Quellenmaterials und kritische Selbständigkeit beachtenswert), mehrere Arbeiten zur Geschichte seines Ordens, Speculum sanctorale (eine beachtenswerte Sammlung von Heiligenlegenden), ein Synodale und Abhandlungen über die Messe und die Empfängnis der Jungfrau Maria. — Vgl. RE[3] VII, S. 230—233; — HN[3] II, Sp. 574—579. **Löffler.**

Guinea, afrikanische Landschaft, ein etwa 300 km breiter Streifen an der Westküste von Casamance bis zum Kunene, durch den Fluß Gabun in Ober- oder Nord-G. und Nieder-G. geschieden. Die zahlreichen Völkerstämme scheiden sich in die 2 sprachlich verschiedenen Gruppen der Bantu- und Sudanneger; sie huldigen größtenteils dem Fetischismus, zum kleineren dem Christentum und Islam. In politischer Beziehung ist G. (samt den der Küste vorgelagerten Inseln) eingeteilt in einen selbständigen Freistaat (Liberia), in 4 französische Kolonien (Französisch-G., Elfenbeinküste, Dahome, Französisch-Kongo), 3 britische (Sierra Leone, Goldküste, Nigeria), 2 deutsche (Togo, Kamerun), 3 portugiesische (Portugiesisch-G., Sao Thomé, Angola; Logos gehört jetzt zu Nigeria), je 1 spanische (Rio Muni) und belgische (Teil des Kongostaats). — Ueber die kirchlichen Verhältnisse von ¶ Angola, Kongo (¶ Kongostaat), ¶ Liberia, ¶ Nigeria, ¶ Senegambien und ¶ Sierra Leone s. die betreffenden Artikel, über Kamerun und Togo ¶ Deutsch-Afrika. An weiteren kirchlichen Jurisdiktionsbezirken sind vorhanden: Das Bistum Sao Thomé für die gleichnamige portug. Insel und Prinzipe, seit 1847 unbesetzt und durch einen Prokapitularvikar des Patriarchen von Lissabon verwaltet, die Apostolischen Vikariate Beninküste (1862 errichtet, dem ¶ Lyoner Seminar für afrikanische Mission unterstellt), Fernando Póo (1904; 1855 als Präfektur errichtet; Söhne des Unbefleckten Herzens Mariä), Dahome (1901; Lyoner Missionsseminar), die Apostolischen Präfekturen Elfenbeinküste und Goldküste (beide 1879; Lyoner Missionsseminar) und Französisch-G. (1897; Väter vom hl. Geist). Portugiesisch-G. gehört zum Bistum Sao Thiago auf den Kapverden. — Die Küste G.s wurde von Europäern erstmals im 15. Jhd. entdeckt. 1402 begannen die Portugiesen, die Kanarischen Inseln zu erobern, 1442 brachte Heinrich der Seefahrer die ersten Schwarzen Westafrikas nach Europa, 1470 wurde Sao Thomé entdeckt, 1481 Elmina an der Goldküste gegründet. Durch die Demarkationslinie Alexanders VI wurde das ganze Gebiet den Portugiesen zugesprochen. Unter ihrer Herrschaft erfolgte die erste Predigt des Christentums durch Dominikaner, Franziskaner, Kapuziner, Jesuiten und andere Orden, auch durch Weltgeistliche, 1534 wurde das Bistum Sao Thomé gegründet, 1596 davon die Diözese Loando abgezweigt. Trotzdem die Mission sich besonders im ¶ Kongostaat und in ¶ Angola äußerlich glänzend entfaltete, schlug das Christentum dennoch keine tiefen Wurzeln und vermochte das Heidentum innerlich nicht auf die Dauer zu überwinden; Hauptursachen waren teils der Mangel an Kenntnis der eingeborenen Sprachen bei den Missionaren, teils die Habgier der Portugiesen, die zu ihrer Bereicherung zuerst von den christlichen Mächten einen ausgedehnten Handel mit afrikanischen Negersklaven unternahmen; von seiten anderer europäischer Mächte (England, Holland, Dänemark, Frankreich, Brandenburg) fand dieses Beispiel bald Nachahmung, so daß im 17. Jhd. allein an der Goldküste 30 Forts angelegt waren, die meist nur dem Sklavenhandel dienten. Mit dem Sinken der portugiesischen Macht verfielen die Missionen im 18. Jhd. immer mehr und gingen fast ganz ein; erst im 19. Jhd. begann vor und mit der politischen Aufteilung G.s unter die europäischen Mächte ein neuer lebhafter Aufschwung der Missionierung von katholischer und protestantischer Seite. Von den evangelischen Missionsgesellschaften trat zuerst die Brüdergemeine an der Goldküste auf den Schauplatz; ihnen folgten in Französisch-G. Baptisten (1795), Methodisten (1796) und eine gemeinsame Unternehmung der Edinburger, Glasgower und Londoner Missions-Gesellschaften (1797), sämtlich ohne längere Dauer, 1804 die englisch-kirchliche Mission (in Französisch-G. und ¶ Sierra-Leone), Basler Missionare (seit 1814 in Sierra-Leone, 1821 am Gambia, 1828 an der Goldküste, 1859 in Togo usw.), die Sierra-Leone-Kirchenmissionsgesellschaft (1834 an der Goldküste), Wesleyaner (1841 auf der Insel Fernando Póo, 1857 am Niger), Englische Baptisten (1842 in Fernando Póo, 1845 am Kamerunästuar), die Bremer Missionsgesellschaft (1847 an der Goldküste und in Togo, 1853 in Kitta), die Bostoner Gesellschaft (1842 am Gabun und in Angola, später an die Presbyterianer übergegangen), die Pariser evangelische Missionsgesellschaft (1863 in ¶ Senegambien, 1887 am Gabun, in Französisch-G.), deutsche Baptisten (seit 1891), Adventisten vom 7. Tage (Goldküste), Methodisten (Fernando Póo), die protestantisch-bischöfliche Kirche u. a. — Auf katholischer Seite machten sich verdient die Väter vom hl. Geiste (1844 in Senegambien und am Gabun, 1864 in Sierra-Leone, 1873 in Portugiesisch-Kongo usw.), die Lyoner Missionare (1861 in Dahome, 1868 in Benin, 1881 an der Goldküste usw.), die Söhne des Unbefleckten Herzens Mariä (1883 in Fernando Póo), die Scheutvelder Missionare (1888 am Kongo), die Pallotiner (Kamerun) und andere.

H. Gundert: Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten, 1903[4]; — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, 1910[9]; — Fr. Schwager: Die katholische Heidenmission der Gegenwart, Bd. II: Die Mission im afrikanischen Weltteil, 1908. **Lins.**

Guisen ¶ Frankreich, 6.

Guizot, François Pierre Guillaume (1787—1874), französischer Historiker und Staatsmann, geb. in Nîmes als Sohn eines 1794 guillotinierten Advokaten, wurde in Genf erzogen, wo er Philosophie und Geschichte, klassische und moderne Sprachen studierte. 1806 wurde er Hauslehrer in Paris bei dem früheren schweizerischen Gesandten Ph. A. ¶ Stapfer und verdiente sein Brot als Schriftsteller, bis er 1812 einen Lehrauftrag für neuere Geschichte an der Sorbonne erhielt. Unter der Restau-

ration wandte er sich der Politik zu und schloß sich der Partei der „Doktrinäre" an, die in einer Synthese von liberalen und konservativen Ideen den Weg sahen, um die Errungenschaften der Revolution unter dem Regime der konstitutionellen Monarchie zu sichern. 1816 ernannte ihn Ludwig XVIII zum Staatsrat. Nach der Niederlage seiner Partei und dem Fall des Ministeriums Decazes verfocht er vom Katheder seine politischen Ideen weiter, bis er 1822 unter dem klerikal-reaktionären Ministerium Villèle abgesetzt wurde. 1830 in die Kammer gewählt, nahm er seinen Sitz auf den Bänken des linken Zentrums und wurde 1832 Unterrichtsminister. 1839 ging er als Gesandter nach London. Obwohl er als Diplomat ebensowenig eine glückliche Hand hatte als vorher in der innern Politik, übertrug ihm Louis Philipp doch 1840 das Ministerium des Auswärtigen. In den letzten Jahren des Bürgerkönigtums war G. der allmächtige Chef der Regierung. 1848 floh er nach England. Damit war seine politische Rolle ausgespielt. Der von G. unterschätzten, immer mehr erstarkenden demokratischen und sozialen Bewegung galt G., der die Geschicke Frankreichs nur in den Händen der durch Besitz und Bildung hervorragenden oberen Schichten der Bourgeoisie wohl geborgen glaubte, als starrköpfiger Reaktionär. Namentlich entfremdete er sich die liberalen Kreise durch seine Stellung zur katholischen Kirche: G., der Protestant, machte katholische Politik. Seine hohe Bewunderung für die katholische Kirche stammte teils aus seiner Auffassung der Religion als der Hüterin der Autorität und der Disziplin (le catholicisme est la plus grande école de respect qu'ait jamais vue le monde), teils aus seiner Ueberzeugung, daß Frankreich durch den Katholizismus groß geworden sei und nur als Vormacht der katholischen Kirche seinen Einfluß als Großmacht wirksam ausüben könne. So hielt er es für seine politische Pflicht, die Jesuiten in der Schweiz zu unterstützen und für die weltliche Macht des Papstes einzutreten. Von einem Bunde der liberalen Katholiken mit den orthodoxen Protestanten erhoffte er die Rettung des französischen Volkes. — Den Einfluß, den er in der Politik verloren hatte, suchte und fand G. in der Leitung der reformierten Kirche Frankreichs. Als Sprößling einer alten Hugenottenfamilie — seine Großväter waren „Pfarrer der Wüste", die Ehe seiner Eltern war von einem geächteten Pfarrer eingesegnet und darum nicht in die Standesamtsregister eingetragen worden — interessierte er sich von Jugend an für die Schicksale seiner Glaubensgenossen. An der Gründung der Société biblique de France (1826), der Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants de France (1829), der Société de l'histoire du protestantisme français (1852) nahm er lebhaften Anteil. Nach seinem Rücktritt vom politischen Leben wurde er der Führer der intransigenten calvinischen Orthodoxie. Der Protestantismus war für ihn une foi à articles nettement formulés qui reposait sur des dogmes immuables. 1864 setzte er als Mitglied des Pariser Konsistoriums die Absetzung des liberalen Pfarrers Ath. ¶ Coquerel d. J. durch. Auf der Generalsynode von 1872 war die Annahme eines für alle Gemeinden und Pfarrer bindenden Glaubensbekenntnisses, die den Austritt der Liberalen zur Folge hatte, hauptsächlich sein Werk. — Bleibende Verdienste hat sich G. als Historiker und als Reorganisator des französischen Unterrichtswesens erworben. Unterstützt von ¶ Cousin und L. C. F. D. ¶ Cuvier, die in seinem Auftrag Studienreisen in Deutschland, Holland und Italien unternahmen, brachte er das französische Schulwesen zu hoher Blüte. Das Schulgesetz von 1833 ist sein Werk. 1836 wurden höhere Volksschulen und Mädchenschulen gegründet. Mit seinen Reformplänen für die Gymnasien, die mit dem altklassischen Schlendrian aufräumen wollten, und für die Hochschulen, die an Stelle der im Land zerstreuten einzelnen Fakultäten einige nach deutschem Muster ausgebaute Universitäten setzen wollten, war er seiner Zeit weit voraus. Das Studium der Geschichte verdankte ihm neue Impulse und wertvolle Einrichtungen. 1832 führte er am Institut de France die von Napoleon I 1803 aufgehobene Académie des sciences morales et politiques wieder ein. 1836 wurde er Mitglied der Académie française. Seine letzten Jahre verbrachte er auf seinem Landgut in Val-Richer (Normandie).

Von seinen Schriften sind zu nennen: Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'Instruction publique, 1816; — Histoire de la civilisation en Europe, (1828) 1883[19] (deutsch 1844); — Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française, (4 Bde., 1828—30) 1836 [14]; — Méditations et Etudes, (1851) 1882[2], deutsch 1864; — L'Amour dans le mariage, (1855) 1879[11]; — Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, 9 Bde., 1858—1868; — L'Eglise et la société chrétienne, 1861; — Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, 1864 (deutsch 1864); — Mélanges biographiques et littéraires, 1868; — Mélanges politiques et historiques, 1869. — Ueber G.: Mme. de Witt-Guizot: M. G., dans sa famille et avec ses amis, 1880; — Dies.: Lettres de M. G. à sa famille et à ses amis, 1884; — Dies.: Les années de retraite de M. G., 1902; — M. A. Bardoux: G., 1894.

Lachenmann.

Gundert, Hermann (1814—93), ev. Theologe, Missionar, geb. zu Stuttgart, bis 1859 im Dienste der Basler Mission in Indien tätig, dann in der Heimat Leiter des Calwer Verlagsvereins.

Von seinen zahlreichen Schriften (über die Malayalam-Sprache, Missionsschriften u. a.) sei genannt: Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiten, (1881) 1886[2]. **M.**

Gunkel, Hermann, geb. 1862, habilitierte sich in Göttingen 1888, Privatdozent in Halle 1889—1894, a.o. Professor in Berlin 1894, als Nachfolger ¶ Stades o. Professor für AT in Gießen seit 1907. — ¶ Religionsgeschichtliche Schule ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e.

Er schrieb: Wirkungen des h. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus, (1888) 1909[3]; — Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, 1895 (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e); — Der Prophet Esra, 1900 (ebenso die Bearbeitung von IV Esra in E. Kautzsch: Pseudepigraphen des AT, 1900); — Genesis (in W. ¶ Nowacks Handkommentar zum AT), (1901) 1910[3]; — Die Sagen der Genesis, (1901) 1902[2] (ins Englische und Japanische übersetzt); — Israel und Babylonien, 1903; — Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, (1903) 1910[2] (als 1 der von G. mit W. ¶ Bousset herausgegebenen „Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT"); — Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt, (1903) 1905[2]; — Das AT im Lichte der modernen

Forschung (in: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion), 1905; — Erklärung des I Petrusbriefes (in: J. Weiß: „Schriften des NT"), (1907) 1910[3]; — Die israelitische Literatur (in: Kultur der Gegenwart I, 7), 1906 (eine Skizze im Sinn der im Artikel ¶ Bibelwissenschaft: I C von G. selber dargestellten Auffassung); — Elias, Jahve und Baal (RV II, 8), 1906. **Bertholet.**

Gunning, Johannes Hermanus (1829—1905), holländischer ev. Theologe, geb. in Vlaardingen, 1851 Hilfsprediger der Eglise Wallone in Antwerpen, 1852 in Heusden, 1854—1882 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk an verschiedenen Orten, 1882 „kirchlicher" Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte, Dogmatik und Missionskunde in Amsterdam, 1889 Professor für syst. Theologie in Leiden, starb als Emeritus in Arnheim. Eine ganz eigenartige Erscheinung in der theologischen Welt. Ethisch-orthodox in seinem Standpunkt, schalt er über die „Unehrlichkeit" der modernen Theologie (Waarschuwing tegen de kwade trouw der moderne leer, 1866), klagte er über die „Unmoral" der unhaltbaren kirchlichen Lage (De diepe onzedelijkheid onzer kerkelijke toestanden, 1867), forderte er Selbständigkeit für die Kirche „in geistlichen Dingen" (Onze toestand, 1861; De vrijheid der Gemeente, 1861; Zestien stellingen, 1867; Zelfstandigheid der Gemeenten, 1884; Om's Heeren heerschappij in de N. H. K., 1900), beschwor er seine „modernen" Kollegen, freiwillig aus der Kirche auszuscheiden, verabscheute aber jedes Machtmittel im Kampf um die Wahrheit. Aufbauend auf einer umfassenden Gelehrsamkeit und innigen Vertrautheit mit allen theosophisch-mystischen Strömungen des kirchlichen Lebens, insonderheit auch der Württemberger, lebend in der hl. Schrift und in der Gewißheit seiner Erwählung, setzte er seine „pneumatische" Theologie allem Formalismus, Grammatizismus, Reglementarismus, Methodismus und Modernismus entgegen. Das Christentum war ihm „ein Wandeln im Himmel, nicht ein Trachten nach dem Himmel", der Glaube die höchste Form geistigen Lebens, die Gemeinde in ihrem Glauben der Körper Christi; er lebte in der Welt geistlicher Erscheinungen wie in einer Welt sichtbarer Wirklichkeit. In kein Programm und keine Taktik sich restlos einfügend, nahm er fast zu jeder wissenschaftlichen oder kirchlichen Frage seiner Zeit öffentlich Stellung.

Seine Schriften sind reich an tiefen Gedanken, überraschenden Wendungen und feinen Pointen. Zwei Bände von Aphorismen und Fragmenten (Blijft op de hoogte, 1907, und Literarisch-ethische fragmenten, 1908, beide herausgeg. von F. J. van der Tak) geben einen Einblick in diesen Reichtum. Aus der fast unübersehbaren Zahl von Einzelveröffentlichungen sind hervorzuheben: De heilige Doop, 1865; — Blikken in de Openbaring, 4 T., 1866—69; — De H. Schrift Gods woord, 1873; — De profeten in Israel, 1872; — Het Ethische beginsel der Theologie (mit de la Saussaye, 1877); — Hoofdvereischten (Haupterfordernisse) der Dogmatiek, 1876; — Het leven van Jezus, 1878—1880; — Het kruis des Verlossers, 1905[5]; — Deutsch: „Christus für uns und in uns", 1876; — Het kruis de waarheid voor Wetenschap en Kerk, 1882; — Wat is het geloof?, 1892[2]; — Is er zaligheid buiten het geloof? (Gibt es eine Seligkeit ohne Glauben?), 1870[2]; — Geloof en kritiek, 3 T., 1870/71; — Die objektive Wahrheit des Gemeindebekenntnisses, 1879; — De wijsbegeerte van den godsdienst uit het beginsel van het geloof der Gemeente (die Religionsphilosophie vom Prinzip des Glaubens der Gemeinde aus), 1889; — Het geloof der Gemeente als theol. maatstaf des oordeels in de wijsbegeerte van den godsdienst (Der Glaube der Gemeinde als theol. Maßstab des Urteils in der Religionsphilosophie), 1890; — De Theol. Faculteit (mit Ch. de la Saussaye), 1874; — Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap (Theologie und Religionswissenschaft), 1892; — De belijdenis van den naam des Heeren Jezus . . de eerste en hoogste plicht der kerk als kerk, 1895; — De eenheid der kerk, 1896; — De opbouw der kerk op haren grondslag, 1900; — De eenheid des levens, 1900; — Zur Kirchenspaltung: Onze toetand, 1861; — Een woord over onzen kerkelijken toestand, 1880; — De Vrije Universiteit en de Ned. Herv. Kerk, 1885; — Onze schuld tegenover de Gereformeerden, 1887. **Schowalter.**

Gunsaulus, Frank W., amerikanischer Geistlicher der kongregationalistischen Kirche, geb. 1856 in Chesterville, Ohio, studierte auf methodistischen Lehranstalten, trat nach seiner Ordination zum Kongregationalismus über, und bediente Gemeinden in Columbus, Ohio, Newtonville Mass., und Baltimore. Seit 1887 ist er Pfarrer der Plymouth Church in Chicago und hat als äußerst eigenartiger Prediger weithin sich einen Namen gemacht. Seine Predigten kennzeichnen sich durch weiteste Belesenheit, enge Fühlung mit den Gedanken unserer Tage, dramatische Anschaulichkeit und rhetorischen Schwung. Philosophische Reflexionen sind selten. Sie sind durchweg Predigten für „Gebildete".

Unter seinen Werken sind zu nennen: Gladstone, the man and his work, 1898; — The man of Galilee, 1899; — Paths to power (Predigten), 1905. **Haupt.**

Gurk, Fürstbistum, umfaßt seit 1859 das ganze österr. Kronland Kärnten. Mit päpstlicher (Alexander II, 21. III. 1070) und kaiserlicher (Heinrich IV, 4. II. 1072) Bewilligung wurde G. von dem Salzburger Erzbischof Gebhard (1060—1088) 1072 als Suffraganat seiner Erzdiözese gegründet und mit den Gütern eines in Gurkhofen bestehenden Chorherrnstiftes, das durch Umwandlung eines von der Gräfin Hemma (1043) gestifteten und alsbald in Verfall geratenen Nonnenklosters entstanden war, dotiert. Das Ernennungsrecht der Salzburger Erzbischöfe wurde nach einem langen Investiturstreit 1535 dahin abgeändert, daß der Landesherr zweimal, Salzburg jedes dritte Mal den Bischof von G. ernennt. 1786 wurde die bischöfliche Residenz nach Klagenfurt verlegt. — Statistik: Domkapitel (8 Kanoniker, 3 Dignitäre), Konsistorium, 24 Dekanate, 347 Pfarreien, ca. 500 Welt- und Ordenspriester, 9 männliche und 10 weibliche Ordensgenossenschaften, gegen 370 000 Seelen, 4 Kollegiatstifte, 7 Probsteien, 1 Priester- und 1 Knabenseminar.

RE[3] VII, S. 238; XIV, S. 318; — KL[2] V, S. 1371 ff; — KHL I, Sp. 1818; — J. Hirn: Kirchen- und reichsgeschichtliche Verhältnisse des Salzburgischen Suffraganbistums G., 1872. **Völker.**

Gury, Jean-Pierre (1801—66), französischer kath. Theologe, trat 1824 in den Jesuitenorden, war Professor der Moraltheologie erst in Vals in Frankreich, dann am Collegium Romanum. Sein 1850 zuerst erschienenes Compendium theologiae moralis und die 1862 erschienenen Casus conscientiae haben weite Verbreitung, zahlreiche Uebersetzungen und Bearbeitungen erfahren; die Vorwürfe, die gegen die katholische Moraltheologie und besonders die ¶ Kasuistik erhoben werden, haben in neuerer

Zeit sich fast ebenso sehr wie gegen ¶ Liguori gegen den ihm geistesverwandten G. gerichtet.

KL² V, S. 1375. **M.**

Gusew, 1. Aleksandr Fjódorowitsch, russ. Theologe, o. Prof. für theol. Enzyklopädie an der geistlichen Akademie zu Kasan.

Werke: Das sittliche Ideal des Buddhismus in seinem Verhältnis zum Christentum, 1874; — Die religiösen Grundprinzipien des Grafen L. Tolstoi, 1893; 1902² unter dem Titel: Vom Wesen der religiös-sittlichen Lehre Tolstois; — Der Naturalist Wallace, seine russischen Uebersetzer und Kritiker, 1879; — Christentum, Wissenschaft und Philosophie, 1885; — Graf L. N. Tolstoi, sein Bekenntnis und seine angeblich neue Lehre, 1890; — Die Religiosität als Grundlage der Sittlichkeit, 1894; — Die Notwendigkeit der äußeren Gottesverehrung, (1890) 1902²; — Ehe und Ehelosigkeit in der Kreuzersonate L. Tolstois, (1892) 1902² u. a. m. — Ueberaus zahlreiche Zeitschriftenartikel ähnl. Inhalts.

2. Dimitri Wasiljewisch (gest. 1895), a.o. Professor an der geistlichen Akademie zu Kasan.

Werke: Die Häresie der Antitrinitarier des III. Jhd.s, 1892; — Einführung in die Patrologie I, 1896; — Zeitschriftenartikel. **Graß.**

Gustav Adolf (1594—1632), König von Schweden, hatte 1611 die Regierung angetreten. Seitdem hatte er fast ununterbrochen gekämpft. Von seinem Vater Karl IX erbte er den Krieg mit Dänemark, den er 1613 in dem wenig rühmlichen Frieden von Knäräd beendigte; Schweden wurde dadurch seines einzigen unmittelbaren Zugangs zur Nordsee beraubt. Glücklicher war G. A. in seinen Kämpfen mit Rußland, die im J. 1617 durch den Frieden von Stolbowa ihren Abschluß fanden, durch den G. A. den Moskowitern die Ostsee zu sperren wußte. Er hatte jetzt die Hände frei, um sich gegen seinen Hauptgegner im Gebiet des baltischen Meeres, gegen den König von Polen, zu wenden. Damit trat er, je länger je mehr, in den Kampf ein, der fortan seine Lebensaufgabe sein sollte. Denn G. A. ist nicht erst, seitdem er 1630 in Deutschland landete, der Bekämpfer katholischer Tendenzen geworden, er hat seinen Krieg in Polen von jeher mit unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt. Gewiß, König Sigismund von Polen, ebenfalls ein Wasa, aus der katholisch gewordenen und deshalb aus Schweden verdrängten Linie, suchte zunächst seine rein dynastischen Absichten auf den schwedischen Thron durchzusetzen; aber es war unausbleiblich, daß, wenn ihm dies gelang, eine Rückwirkung der katholischen Reaktion auf die protestantischen Stände im Reich die unmittelbare Folge war; schon die Unterstützung Polens durch Habsburgische Truppen deutet an, wohin die Absichten der großen katholischen Liga zielten. In dem Kampf für die Verteidigung des Evangeliums glaubte G. A. den östlichen Flügel halten zu müssen, so wie die Generalstaaten der Niederlande den westlichen verteidigten. Kritisch wurde die Lage, als seit 1626 durch die Siege Tillys und Wallensteins das Zentrum dieser großen Aufstellung durchbrochen wurde, als die kaiserlichen Heere alle deutschen Gebiete bis zur Ostsee überschwemmten (¶ Deutschland: II, 3). Jetzt war G. A. in seinem Heimatlande bedroht: indem er seinen bedrängten Glaubensgenossen im Reich zu Hilfe eilte, rettete er zugleich die religiöse und die politische Unabhängigkeit Schwedens. — Es war ein großer Entschluß, den es hier zu fassen galt, und man glaubt es gerne, daß G. A. lange geschwankt hat: denn nicht nur war Schweden im Vergleich zur Macht des Kaisers ein kleines Land von nur ca. 1 000 000 Einwohnern, nicht nur waren die protestantischen deutschen Fürsten und Stände durchaus unzuverlässige Bundesgenossen, von denen ein jeder die Durchsetzung seiner Sonderwünsche über die Verfechtung der allgemeinen großen Interessen stellte. G. A. ließ im Rücken einen gefährlichen Gegner zurück, König Christian IV von Dänemark, der sich im J. 1629 im Frieden von Lübeck mit dem Kaiser vertragen hatte. G. A. hat ernstlich erwogen, ob er nicht mit seinen überlegenen Kräften den gefährlichen Nachbar vor seiner Landung in Deutschland durch einen überraschenden Angriff unschädlich machen sollte; aber die Ueberlegung, daß eine solche Züchtigung eines Glaubensgenossen eine schlechte Einleitung zu seinem Unternehmen gegen die Katholiken im Reich sei, wird G. A., der hier den Ratschlägen seines Kanzlers Axel Oxenstierna folgte, veranlaßt haben, von dem Plane abzustehen. Schon für 1629 war die Landung geplant gewesen; doch da eben damals durch die Entsendung eines kaiserlichen Korps nach Polen dort der Krieg wieder besonders lebhaft aufflammte, mußte der Zug verschoben werden. Erst als durch Vermittlung des katholischen Frankreich im Osten ein sechsjähriger Waffenstillstand hergestellt war, erhielt G. A. freie Hand, in Deutschland selbst energisch aufzutreten. — In zwei scharf getrennte Teile läßt sich G. A.s militärische Tätigkeit im Reich scheiden: die Zeit strengster Defensive, bis zur Schlacht bei Breitenfeld (17. IX. 1631), eine Epoche, in der er peinlich darauf bedacht war, jeder größeren taktischen Entscheidung aus dem Wege zu gehen, weil er fürchten mußte, durch eine Niederlage sein ganzes Unternehmen zu gefährden; und nach diesem großen Erfolg im Felde die Zeit kühnster, ja oft waghalsiger Offensive, die Epoche, in welcher er unbekümmert um seine rückwärtigen Verbindungen ins Ungemessene vorstößt und schließlich doch gezwungen wird, sich dem Gegner fast in denselben Gegenden zum Entscheidungskampfe zu stellen, von denen aus er ein Jahr zuvor seinen unerhörten Siegeszug durchs Reich angetreten hatte. — Als ein Befreier ist G. A. in Deutschland zunächst nicht begrüßt worden, wenigstens nicht von den Kabinetten. Im Norden des Reichs kam es vor allem darauf an, wie sich die beiden Kurfürsten von Brandenburg und von Sachsen, Georg Wilhelm, G. A.s Schwager, und Johann Georg, zu dem fremden Eroberer stellen würden. Sie hatten gute Gründe, zurückhaltend zu sein. G. A. hatte nicht nur noch nicht gezeigt, ob er wirklich im Stande sei, den kaiserlichen Feldherrn, besonders dem bisher nie besiegten Tilly, die Spitze zu bieten — die Kämpfe, welche er mit diesem um den Besitz Pommerns und Mecklenburgs ausfocht, gaben trotz der meisterhaften Taktik des Schwedenkönigs zu endgültigen Schlußfolgerungen doch noch keinen Raum —; nicht minder schwer wogen die Bedingungen, unter denen dieser königliche Feldherr Anschluß heischte. Er beanspruchte von seinen Bundesgenossen Unterwerfung unter seine Kriegsleitung; seine Anhänger sollten ihm in seinen militärischen, politischen und organisatorischen Maßregeln nicht dreinreden können. Es war

klar, daß sich die beiden Kurfürsten nicht freiwillig ihrer Souveränität diesem Fremdling gegenüber begeben würden, um so weniger im gegenwärtigen Augenblick, als eine zu Leipzig vornehmlich auf Kursachsens Betreiben stattgehabte Versammlung protestantischer Stände aus Nord- und Süddeutschland beschlossen hatte, Rüstungen zu betreiben, um eine Politik der mittleren Linie zwischen dem Kaiser und G. A. durchsetzen zu können. So blieb denn nur Zwang übrig. Der Schwedenkönig drängte darauf, das von Tilly hart bedrängte Magdeburg, das sich im protestantischen Interesse gegen die Liga erhoben hatte, zu entsetzen. Wollte er sich so weit vorwagen, so mußte er sich eine gesicherte Rückzugslinie schaffen, und zwar durch die Gebiete Georg Wilhelms, den er am 20. IV. 1631 zum Bündnis zwang — für Magdeburgs Entsatz, das am 20. V. durch Sturm genommen und völlig zerstört wurde, allerdings zu spät. Solch gewaltsamer Maßregeln bedurfte es bei Johann Georg nicht. Er hatte auf Grund jenes Leipziger Beschlusses mit Rüstungen begonnen; als daher Ende August Tilly ihn zur Einstellung seiner Rüstungen, ja zum Anschluß an die kaiserliche Sache aufforderte und nach Ablehnung dieser Anträge in kursächsisches Gebiet einbrach, führte diese unkluge Maßregel am 16. Sept. 1631 zum Anschluß Johann Georgs an die schwedische Sache. Am 15. Sept. hatten sich die beiden Bundesgenossen in Düben getroffen, und schon zwei Tage später erfochten sie den glänzenden Sieg bei Breitenfeld über Tilly, und zwar hatte Johann Georg zum Schutz seiner Lande auf der Schlacht bestanden, G. A. nur ungern eingewilligt, allerdings dann, da die Sachsen nach den ersten Angriffen der Kaiserlichen in wilder Flucht auseinanderstoben, allein den Ruhm des Sieges davongetragen. — Unmittelbar darauf wurden in einem zu Halle abgehaltenen Kriegsrat die weiteren Operationen festgesetzt: während den Sachsen die Aufgabe zufiel, direkt gegen den Kaiser vorzugehen, brach G. A. zu seinem großen Siegeszug durchs Reich auf; bis über den Rhein drang er noch im J. 1631 vor: ¶ Erfurt, Würzburg, Aschaffenburg und Mannheim sind die Etappen seiner Erfolge. Militärisch stand er unbestritten da (etwa 80—100 000 Mann in 5 Armeen). Politisch jedoch war seine Lage während dieses Winters nicht besonders günstig. Es fehlte weder an Mißhelligkeiten mit Brandenburg, noch war Kursachsen gewillt, irgend eine seiner Prärogativen preiszugeben; ja es zeigte gelegentlich der Diversion nach Böhmen in der Kriegführung Selbständigkeitsgelüste, die weder mit dem Bündnistraktat in Einklang zu bringen waren, noch seiner militärischen Macht entsprachen; und auch Frankreich, mit dem G. A. am 23. I. 1631 zu Bärwalde einen Subsidienvertrag abgeschlossen hatte, suchte den Tatendrang des Schwedenkönigs zu hemmen, da es nicht in seinem Interesse liegen konnte, am Rhein einen solch mächtigen Nachbarn zu haben. Wenn es damals zwischen beiden noch nicht zum Bruche gekommen ist, so lag das lediglich daran, daß sowohl G. A. wie Richelieu die richtige Empfindung hatte, daß einer den andern zur Durchführung seiner speziellen Absichten noch nicht entbehren könne. — So sah sich denn G. A. abermals gezwungen, durch die Gewalt des Schwertes sich eine günstige politische Situation zu schaffen; zunächst war ihm das Glück hold: er besiegte Tilly am 15. April am Lech und verwundete ihn tödlich (gest. zu Ingolstadt 30. IV. 1632); die Folge war, daß abgesehen von kleineren Städten nicht nur Augsburg in seine Hände fiel, sondern daß ganz Bayern seine Beute wurde. — Er wurde aus seiner Ruhe aufgescheucht durch das neue kaiserliche Heer unter Wallensteins Führung. Der Herzog von Friedland wandte sich nach Nürnberg, wo er in der Nähe der Stadt sich verschanzte; G. A. lagerte ihm gegenüber. Erst als er an Streitkräften seinem Gegner gleich war, wagte er einen Angriff auf dessen feste Stellung, wurde aber zurückgeschlagen. Er markierte nunmehr einen Vorstoß auf Bayern und die Habsburgischen Lande — in seiner Umgebung war Friedrich V von der Pfalz, der Winterkönig —, doch Wallenstein ließ sich nicht ablenken, sondern zog gegen Kursachsen, um Johann Georg von den Schweden abzuziehen. G. A. eilte ihm nach, so kommt es bei Lützen am 16. XI. 1632 zur Entscheidungsschlacht, wider den Willen Wallensteins, der bereits einen Teil seiner Truppen unter Pappenheim in die Winterquartiere zu schicken begonnen hatte. Der Sieg bei Lützen war auf schwedischer Seite, insofern Wallenstein nicht nur das Schlachtfeld räumte unter Zurücklassung sämtlichen Geschützes, sondern auch entgegen seiner früheren Absicht die Winterquartiere in den kaiserlichen Erblanden beziehen mußte; aber dieser Sieg war durch den Heldentod G. A.s teuer erkauft. Schon zu Beginn der Schlacht hatte er sich an der Spitze seiner Reiter ins Getümmel geworfen, und dort hatte, nach Schillers Worten, der königliche Feldherr den Tod des gemeinen Soldaten gefunden. Alles, was er geschaffen, schien in Frage gestellt, denn er hinterließ nur eine sechsjährige Tochter, ¶ Christine. — Ueber die letzten Absichten G. A.s ist viel gestritten worden: Sicheres über seine Pläne wird man wohl nie erfahren können, da er mitten aus seinem Wirken heraus abberufen wurde. So viel steht fest, daß er die Ostsee zu einem schwedischen Meer hat machen wollen; seine ganze Politik gegen Pommern und Mecklenburg, gegen Rußland und Polen spricht dafür; ob er noch an weitere unmittelbare Eroberungen im Reich gedacht hat, vielleicht nach den Gestaden der Nordsee hin (Hamburg), oder an okkupierte geistliche Fürstentümer (Würzburg und Mainz), läßt sich mit Bestimmtheit schwer sagen; unwahrscheinlich ist es nicht; denn G. A. war, nach Ritters Ausspruch, kein systematischer Staatsmann, wie sein großer Zeitgenosse Richelieu, sondern ein wagender Kriegsmann, und der militärische Erfolg im Felde hat oft genug seine früheren politischen Erwägungen umgestoßen, die Ziele, welche er sich zunächst gesteckt hatte, erweitert. Ob er an eine völlige Umwälzung der Reichsverfassung gedacht hat, und in welcher Richtung eine solche Neuordnung erfolgen sollte, läßt sich ebenfalls nicht sicher sagen. Manche politische Maßregel und manche seiner Aeußerungen scheint doch dafür zu sprechen, daß G. A. an ein protestantisches Kaisertum gedacht hat; wie er dieses ungeheuerliche Neue durchsetzen, wie er dieser Institution besonders die staatsrechtliche Anerkennung der übrigen Großmächte erringen wollte, darüber können wir nur Vermutungen

hegen. Mitten aus seinen großen Entwürfen wurde G. A. abberufen; es ist behauptet worden, zum Segen Deutschlands. Wie man auch darüber denken mag, durch seine welthistorische Tat ist er zwar nicht dem morsch gewordenen Reich, wohl aber den lebensfähigen Elementen desselben, besonders dem deutschen Protestantismus der Retter aus größter Not geworden, und mit Recht betrachten deshalb die Protestanten Deutschlands G. A., den Löwen aus Mitternacht, fast als einen der ihrigen.

Max Lenz: RE[3] VII, S. 239—251; — Der dortigen Literatur sei hinzugefügt: Joh. Kretzschmar: G. A.s Pläne und Ziele in Deutschland und die Herzöge zu Braunschweig und Lüneburg, 1904 (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens Bd. XVII); — Moritz Ritter: Deutsche Geschichte III, 1908: Geschichte des dreißigjährigen Krieges, bes. S. 449—547; — H. Wäschke: Aus dem Tagebuch des Fürsten Christian II von Anhalt-Bernburg (Zeitschr. d. Vereins f. KG. in der Prov. Sachsen V, 1908, S. 53—78; dort S. 76 ff eine Rede G. A.s vom 14. Sept. 1632 nach der Breitenfelder Schlacht). **Hasenclever.**

Gustav-Adolf-Verein.

1. Begründung; — 2. Entwickelung; — 3. Gegenwärtiger Bestand; — 4. Bedeutung; — 5. Probleme.

1. Am 6. November 1832, dem 200jährigen Erinnerungstag an Gustav Adolfs Heldentod bei Lützen, wurde der Gedanke einer Sammlung für ein Denkmal am Lützenstein von Superintendent ¶ Großmann-Leipzig gefaßt und ausgesprochen. Aus den Ueberschüssen der Sammlung sollte „eine G.-A.-Stiftung zu unentgeltlicher Bildung protestantischer Jünglinge oder zur Förderung irgend eines anderen rein geistigen Zweckes" errichtet werden. Großmann erließ mit den Leipziger Kaufleuten Schild und Lampe u. A. sodann einen Aufruf mit der genaueren Idee der Errichtung einer Anstalt „zu brüderlicher Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterung der Zeit und durch andere Umstände protestantische Gemeinden in und außer Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten". Man hoffte, daß überall Vereine mit ständigen Sammlungen sich um einen Zentralpunkt bilden würden, wohin die Gelder fließen sollten. Zunächst konnte einer Ansiedlung evangelischer Pfälzer auf dem Donaumoose in Bayern eine Unterstützung von 50 Gulden gewährt werden. Obgleich zunächst der Vorsitz des neuen Vereins zwischen den zwei Zentralsammelstellen in Leipzig und Dresden wechselte, wurde doch bald Leipzig der Ort der Zentralverwaltung, Großmann der Vorsitzende. Während aber trotz König Friedrich Wilhelms IV. durch eine Gabe bekundeter Teilnahme in den 30er Jahren ein allgemein-deutsches Interesse für den G. nicht zu spüren war, erließ 1841 der Hofprediger Karl ¶ Zimmermann in Darmstadt, ohne an den G. zu erinnern, einen Aufruf zur Bildung von Vereinen zur Unterstützung der schwer bedrängten Glaubensgenossen, der unter der Gunst der Verärgerung weiter protestantischer Kreise durch die Anmaßungen der römischen Kirche erheblichen Erfolg hatte. Nach längeren Verhandlungen gelang es, zwischen dem Leipziger G. und dem Darmstädter kirchlichen Hilfsverein eine Verständigung herbeizuführen, aus welcher 1842 in Leipzig der „Evangelische Verein der G.-A.-Stiftung" für ganz Deutschland hervorging, dessen im wesentlichen beibehaltene Satzungen 1843 in Frankfurt a. M. genehmigt wurden. Die Verfassung des G. ist seitdem in ihrer glücklichen Verbindung von Zentralisierung und Freilassung der Einzelglieder vorbildlich für kirchliche Vereinsbildung geworden. Einem Zentralvorstand von 24 Mitgliedern, von denen 9 in Leipzig wohnen müssen, wo auch in Anerkennung des geschichtlichen Vorrechts der bleibende Sitz der Spitze ist, treten die Hauptvereine zur Seite, die in jedem deutschen Bundesstaat resp. in jeder Provinz sich bilden, und denen sich die in den betreffenden Gebieten gebildeten Orts- und Zweigvereine eingliedern. Jeder dieser letzteren hat das Recht, über $1/3$ seiner Einnahmen selbständig zu verfügen, während er die übrigen $2/3$ an den Hauptverein abzuführen hat, der wieder das eine Drittel dem Zentralvorstand zur Verfügung zu stellen hat. Es ist zwar das ständige Bestreben der Zweig- und Hauptvereine zu bemerken, das nach oben abzuführende Drittel zu verkürzen — die wirklichen Uebersendungen an den Zentralvorstand schwankten im letzten Jahr (1908) zwischen $1/3$ und $1/10$ —; allein im ganzen macht sich der Einfluß der Zentralisierung überall durchgreifend gelten. Damit verbindet sich aufs glücklichste vor Zersplitterung der Kräfte behütende Zentralisation mit die Freudigkeit des Wirkens erhaltender Freiheit der Einzelvereine.

2. Die weitere Entwickelung war zunächst eine recht mühsame, durch Krisen bedrohte. Zwar konnte sich 1844 in Göttingen der Anschluß der 8 preußischen Vereine an den Gesamtverein vollziehen, nachdem Friedrich Wilhelm IV. durch Uebernahme des Protektorats und Betonung des einträchtigen Liebesdranges bei Fernbleiben aller kirchenpolitischen Einigungstendenzen der Vereinsbildung in Preußen einen gewaltigen Anstoß gegeben hatte. Allein das ultramontane bayrische Ministerium ¶ Abel machte die Zulassung des Vereins in Bayern von dem Verzicht auf den durch die Erinnerung an den dreißigjährigen Krieg sehr unliebsamen Namen abhängig, weshalb der Zentralvorstand zunächst auf Bayern verzichtete, das sich erst 1851 bedingungslos dem Verein öffnete. Die evangelischen Kirchen Oesterreichs und Siebenbürgens konnten erst 1861 infolge der von Kaiser Franz Joseph erlassenen Religionspatente sich an den deutschen G. anschließen. Tiefer greifend waren die inneren Nöte. Zunächst verlangten 1845 zu Stuttgart mehrere Zweigvereine die Unterstützung der von Ronge, Czerski, Rau, Bauer begründeten deutsch-katholischen Vereine (¶ Deutschkatholizismus), was der Zentralvorstand und ihm folgend die Hauptversammlung trotz der Gefahr des Verlustes der Popularität siegreich ablehnte. Dann verlangte 1846 zu Berlin Dr. Rupp, der Delegierte von Königsberg, der wegen seines Radikalismus abgesetzte, aus der Landeskirche ausgetretene Begründer einer freireligiösen Gemeinde (¶ Lichtfreunde), die Anerkennung seiner Legitimation als Vertreter; sie wurde ihm nach 16stündiger Debatte mit geringer Stimmenmehrheit versagt. Der Ruppsche Handel fuhr aber noch länger fort, die Gemüter gegen den Verein zu erregen: während liberale Kreise in jener Abstimmung das Totengeläute des Vereins, weil den Ausspruch eines Ketzergerichts erblickten, schieden andrerseits viele orthodoxe Mitglieder aus, löste sich der ganze Mecklenburg-Schwerinsche Haupt-

verein auf — er hat sich auch heute noch nicht wieder konstituiert — und entzog der streng konfessionelle Lutherische ¶ Gotteskasten dem G. viele wertvolle Kräfte. Indem die Darmstädter Hauptversammlung von 1847 sich gegen die vorläufige Zuwahl D. ¶ Kliefoths-Schwerin in den Zentralvorstand entschied, leistete sie dem Verdacht Vorschub, als ob sie sich nachträglich auf Rupps Seite stellte und eine liberalistische Tendenz verfolgte. Die größte Krisis brachte aber die Revolution von 1848/49 über den G.: 1849 erschienen in Breslau nur 21 Abgeordnete, gingen die Einnahmen von 70 000 auf 14 000 Taler zurück, sprach ¶ Hengstenberg ein sehr weithin wirksames Todesurteil über den „nicht im ewigen Grund der Kirche" wurzelnden Verein aus. — Aber von 1851 ab gewann der durch diese schweren Krisen innerlich nicht gebrochene G. dank der vorsichtigen und doch warmherzigen Leitung seines erst 1857 entschlafenen Begründers Großmann steigend das Vertrauen der kirchlichen Kreise und Behörden, zunächst des Evangelischen ¶ Kirchentages, dann einiger Konsistorien, die ihn wider die gegen seinen Liberalismus erhobenen Verdächtigungen und Beschimpfungen in Schutz nahmen. Nachdem 1852 in Wiesbaden durch den liberalen Berliner Prediger Jonas die Begründung von Frauenvereinen zur Fürsorge für persönliche Nöte und innere Ausschmückung angeregt und alsbald weithin befolgt war, konnte der G. 1857 sein 25jähriges Jubiläum in Cassel mit dankbarem Blick auf mehr als 100 von ihm erbaute Kirchen und Schulen und 850 von ihm mit fast einer Million Taler unterstützte Gemeinden feiern. 1862 empfingen die Frauenvereine in Nürnberg ihre Satzungen, die ihre Aufgabe auf „Fürsorge für Konfirmanden und diesfallsige Anstalten, für Witwen und Waisen ev. Prediger und Lehrer, persönliche Unterstützungen von Predigern in der Diaspora und Beihilfe zur inneren Ausstattung von Kirchen mit Glocken, Orgeln, Altarschmuck usw." präzisierten. Daß auch studentische Hilfsvereine seit 1858 entstanden und trotz Ablehnung des Antrags auf größere Selbständigkeit sich weiter entwickelten, darf nicht unerwähnt bleiben, obschon diese Vereine weder dem Stil des akademischen Lebens noch dem Grundplan des G. entsprechen. 1863 kam die Entwicklung zu einem gewissen Abschluß, da nunmehr das ganze ev. Deutschland in das Vereinsleben hineingezogen, eine wesentliche Vermehrung der Hauptvereine nicht mehr möglich, die richtige Stellung zu den auswärtigen Brüdervereinen gewonnen war. Damals schon waren alle Hilfsmittel der Agitation voll entfaltet: Vereinsfeste mit Festpredigten und Jahresberichten, Reiseprediger in der Diaspora, das große Liebeswerk, die Liebeswerke der Hauptvereine mit den empfehlenden Vorträgen über 3 konkurrierende Gemeinden, darunter die Hauptversammlungen mit großer Spannung die würdigste und bedürftigste wählen, endlich auch eine sich immer mehr ausbreitende Vereinsliteratur wie Gustav-Adolf-Boten, Gustav-Adolf-Stunden (von Blanckmeister), „Für die Feste und Freunde des G." (Barmen, Klein). Von größerer Bedeutung für das gesamte Leben des G. ist seit 1863 nur der rückhaltlose Anschluß der nach dem Kriege sich ausdrücklich fernhaltenden Evangelisationsgesellschaft von Elsaß-Lothringen i. J. 1890, die Auseinandersetzung mit dem 1886 begründeten ¶ Evangelischen Bund und die österreichische ¶ Los-von-Rom-Bewegung seit 1897. All diese Momente haben aber den inneren und äußeren Entwickelungsgang des G. nicht wesentlich beeinflussen können, so wenig als der Wechsel der Vorsitzenden: Eben erst hat der G. seinen 5. Vorsitzenden erhalten seit seiner Begründung: 1832—57 Großmann, 1857—75 Geh. Kirchenrat Hoffmann, 1875—1900 der unermüdliche, überaus redegewandte Geh. Kirchenrat D. Fricke, 1900—1909 der diesem ebenbürtige Geh. Kirchenrat D. Pank, seit diesem Jahr Superintendent D. Hartung, alle fünf in Leipzig.

3. Der G. zählte 1909 45 Hauptvereine mit 2045 Zweig-, 671 Frauen-, 4 studentischen Vereinen. Die Einnahmen der Zentralkasse betrugen 1908 733 990 Mk., die Ausgaben 783 366 Mk., ihr Vermögen nicht viel weniger als 2 Mill. Mk. Die Gesamteinnahmen sämtlicher G.e betrugen 1908 2 031 000 Mk., der Gesamtaufwand für Unterstützungen 1 851 000 Mk. Seit Bestehen hat der G. 51 002 000 Mk. ausgeteilt. Mit dieser Summe sind 2151 Gemeinden in Preußen mit 19 Mill., 1408 in den übrigen deutschen Staaten mit ca. 10 Mill., 1593 in Oesterreich-Ungarn mit 16,3 Mill., 769 in sonstigen Ländern mit ca. 5 Mill., insgesamt 5921 Gemeinden unterstützt, 2512 Kirchen, Bethaus- und Turmbauten errichtet, 916 Schul-, 954 Pfarrhausbauten, 945 Reparaturbauten fertiggestellt, 211 Grundstückserwerbungen, 2238 Schuldentilgungen, 638 Pfarrdotationsfonds, 239 Kirchenfonds, 420 Schuldotationsfonds, 778 Pfarrgehalte, 1928 Lehrergehalte und Schulerhaltungen, 63 Seminarien, 3404 laufende Bedürfnisse, 768 Gottesdienste und Pastorationen, 159 Lokalmieten, 1636 Ausstattungen von Kirchen usw., 50 Reiseprediger, 780 Konfirmanden-, Waisen- und Diakonissenanstalten, 30 Witwenkassen, 121 Friedhöfe unterstützt. Die Zahl der unterstützten Gemeinden, die 1845 62 betrug, hat sich laut letztem Unterstützungsplan auf 2300 gesteigert (im Vorjahr 2235), worunter 735 auf Preußen, 519 auf das übrige Deutschland, 555 auf Oesterreich-Ungarn, 229 auf andere Länder entfallen. Unter den Hauptvereinen ist wohl der leistungsfähigste der von Stuttgart, auffallend schwach der Hamburger. Die Beteiligung am G. wächst naturgemäß in demselben Maße, als die Evangelischen aus eigner Anschauung und Erfahrung die Nöte und Kämpfe armer evangelischer Gemeinden und die Macht und Intoleranz Roms kennen gelernt haben; je ungestörter die evangelische Bevölkerung lebt, desto schwächer ihre Beteiligung. Achelis konnte 1898 konstatieren: Während in Steiermark 33% der ev. Bevölkerung Vereinsmitglieder sind, in ganz Oesterreich 14%, in der Pfalz 13%, sind von der ev. Bevölkerung Hamburgs nur $^1/_5$% Vereinsmitglieder. Ungemein erschwert ist die Werbearbeit für den G. in den norddeutschen Großstädten durch die Fülle konkurrierender Interessen, durch den Mangel an spezifisch kirchlichem und konfessionellem Interesse, durch die Entfernung vom Kriegsschauplatz der Konfessionen. Groß-Berlin geht sukzessive zurück an Mitgliedern und Beiträgen, und Charlottenburg, die wohlhabendste Stadt der Monarchie, hat 1908 nur 573 Mk. Beiträge aufgebracht! Ueberhaupt aber haben 1908 gegen 1907 mehr verwendet 23 Hauptvereine, und zwar 110 000 Mk., weniger 24 und zwar 114 000 Mk., sodaß ein Stillstand in der großen Aufwärtsbewegung

eingetreten zu sein scheint. Man soll die viel behauptete Popularität des G. auch nicht übertreiben: sie ist viel breiter wie die der äußeren und inneren Missionsvereine; diese aber können auf weit größere Opferwilligkeit ihrer Mitglieder zählen und überbieten den G. um ein Erkleckliches an Einnahmen. Es kommen auf den Kopf der evang. Bevölkerung $5\frac{3}{4}$ Pfennig für den G.

4. Die Bedeutung des G. besteht in dem großen Dienst, den er der deutschen, österreichischen und sonstigen Diaspora leistet, und in der Rückwirkung dieses Dienstes auf das kirchliche Leben der Heimat. Es ist in der Tat nicht auszudenken, wie die im Artikel ¶ Diaspora: II. Evg., geschilderten Nöte und Bedürfnisse befriedigt werden sollten ohne die energische und zuverlässige Mitarbeit des G. Man kann wirklich fragen: „Was würde aus den 600 000 Evangelischen, denen nach allgemeinem Ueberschlag die Fürsorge des G. gilt, geworden sein ohne seine Hilfe?" Er hat den Zerstreuten in den katholischen Ländern, den durch wirtschaftliche Beziehungen dorthin Verschlagenen die Möglichkeit geboten, durch Anschluß an eine gottesdienstliche Gemeinde, durch Besuch einer evangelischen Schule, durch Predigt und Unterricht eines evangelischen Geistlichen für sich und für ihre Familien dem Bekenntnis der Väter treu zu bleiben. Er hat den Jahrhunderte lang gedrückten und vergessenen Protestantenhäuflein, die er z. T. (so in Polen) erst ans Licht gezogen, aus unbeschreiblicher Dürftigkeit und geradezu Verkommenheit geholfen und dem Evangelium ungezählte, in der Zerstreuung mutlos und verzagt gewordene Bekenner erhalten, ihnen Freudigkeit und Glaubensmut im Kampf gegen die römische Propaganda gestärkt und dadurch die Einflußsphäre und Missionskraft des evang. Bekenntnisses gesteigert. Er hat — vielleicht das Wichtigste — den Berufs- und Zeugenmut, auch die moralische Qualität der unter dem Druck elementarer Nöte fast erliegenden Diasporageistlichen ungemein gehoben. Eine ganz eminente Bedeutung hat der G. für die österreichische, ungarische und siebenbürgische Diaspora gewonnen. Der ganze Erfolg der ¶ Los-von-Rom-Bewegung ist von der Versorgung der Ausgetretenen durch den G. bedingt. Ungemein wichtig ist auch die Erhaltung evangelischer Volksschulen, da das österreichische Volksschulgesetz von 1869 zwar die Errichtung konfessionsloser Volksschulen angeordnet, aber der Vergewaltigung derselben durch die 90% der Bevölkerung beherrschenden römischen Klerisei keinen Damm entgegengesetzt hat. Die Aufnahme von Heiligen- und Marienlegenden in die konfessionslosen Lesebücher, die Nötigung zum Mitsprechen katholischer Gebete usf. sind noch die geringsten Uebel. So war die Erhaltung evangelischer Gemeindeschulen eine schöne Aufgabe, aber auch schwere Belastung des G.s. So hat denn auch das Kirchenregiment aller evangelischen Landeskirchen in ihm mehr und mehr seinen stärksten Förderer erkannt, beschickt seine Feste und entsendet seine hervorragendsten Mitglieder in seine Vorstände. Der G. ist sozusagen ein offiziöser Annex der offiziellen Kirche geworden, ohne doch den freien Vereinscharakter aufzugeben. Auch dadurch hat er eine große Bedeutung für die Weiterentwickelung des kirchlichen Vereinswesens. Ferner hat seine fast immer mit sicherem Takt geübte Ausscheidung nationalistischer und kirchenpolitischer Gesichtspunkte aus der Liebesarbeit, die unparteiische Unterstützung tschechischer, slavischer, magyarischer, französischer wie deutscher Gemeinden je nach Bedürfnis und Würdigkeit, die fast ebenso unparteiische Unterstützung reformierter, unierter, freier gerichteter wie lutherischer, positiver Gemeinden und Geistlicher eine nicht zu unterschätzende Rückwirkung auf die kirchliche Duldsamkeit gehabt. Indem der G. zwar Zugehörigkeit zum evangelischen Bekenntnis fordert für seine Mitglieder und Pfleglinge, aber auf eine Definition dieses Bekenntnisses und auf Zustimmung zu einem Glaubensbekenntnis verzichtet, fördert er tatsächlich mit der evangelischen Bruderliebe gegen alle Denominationen des Protestantismus das Gefühl der gliedlichen Zusammengehörigkeit aller Gruppen desselben. Daß sich darein vielerseits ein sehr starkes polemisches Interesse Rom gegenüber mischte, bedeutet weder etwas zu Entschuldigendes noch einen Schaden; dieses Motiv ist der kräftigste Hilfsgenosse einer energischen Mitarbeit: hielte man den Abfall an die römische Kirche, das Aufgehen in ihr nicht für eine Gefährdung des Heils und der Heiligung, so brauchte man so weitgehende Opfer nicht. In der Diaspora kann man unmöglich lange fragen nach dem Sonderbekenntnis, auch nicht nach positiver oder liberaler Kirchlichkeit; da genügt der Anspruch eines romfreien, bewußten Protestantismus an unsere Versorgung. So ist die einigende Macht das am Gegensatz gegen Rom immer neu erwachende protestantische Bewußtsein. Deshalb muß der G. in der Heimat auch ökumenisch sein, worauf denn auch der sachliche Charakter seiner Zentrale führt. Der G. darf sich nicht von den um die Indifferenzierung des Bekenntnisses besorgten kirchlichen Kreisen zu einer Einschränkung oder auch nur Verschleierung seiner Weitherzigkeit gegen alles, was evangelisch sein und dem Evangelium dienen will, drängen lassen, muß vielmehr der positiven Macht des einigenden Interesses an der Erhaltung des Evangeliums unter den vom Katholizismus bedrängten Brüdern es zutrauen, daß sie die negativen, lediglich am Gegensatz interessierten Elemente fernhalten oder absorbieren wird. Und so dürfte die indirekte Hauptbedeutung des G. für die Kirche in der Erweckung und Stärkung eines ökumenischen, brüderlichen Liebestriebes zu suchen sein, der über alle Schranken der Sonderbekenntnisse weg die Einheit des romfreien, dem Evangelium allein trauenden Protestantismus empfindet und seiner Erhaltung dient.

5. Noch aber warten auf den G. ungelöste Probleme. a) Es ist E. Chr. ¶ Achelis' Verdienst, das Verhältnis der Arbeit des G.s zu den Verpflichtungen der Landeskirche einer durchgreifenden Kritik unterzogen zu haben. Der § 1 der Satzungen will den evangelischen Glaubensgenossen in und außerhalb Deutschlands nur insofern geholfen wissen, als „sie im eigenen Vaterlande ausreichende Hilfe nicht erlangen können". Danach ist das Normale die Hilfe im eigenen Vaterland bezw. seitens der eigenen Landeskirche, die Hilfe des G.s nur Nothilfe, die wie die der Innern Mission sich grundsätzlich überflüssig zu machen, an ihrer Selbstauflösung zu arbeiten hat. Das entspricht auch der gesunden Stellung der kirchlichen Vereine zur landeskirchlichen Organisation, die sich so als pflegende Mutter ihrer notleidenden Einzelgemeinden, nicht bloß als Bureau- und Polizei-

macht erweist. Zwar ist es übertrieben, es der Landeskirche unwürdig zu nennen, wenn sie bei den Ihrigen alle zwei Jahre eine Notstandskollekte zur Verwendung nicht durch sie selbst, sondern durch einen Verein einsammelt und bei seinen Jahresfesten als Bettler um milde Gaben auftritt. Achelis verkennt auch, daß die Spenden an einen freien Verein ungemein populärer und reichlicher sind als die an eine offizielle Organisation, weil man letzterer nicht die Beweglichkeit und Individualisierung zutraut wie ersterem. Wenn aber uns vorgerechnet wird, daß z. B. von der preußischen Landeskirche mindestens vier Mill. Mk. mehr an Gaben Einzelner an den G. abgeliefert sind, als die Diasporagemeinden der preußischen Landeskirche empfangen haben, daß Hessen-Nassau eine Mill. Mk. dem G. für die evangelischen Brüder in der weiten Welt zur Verfügung stellt, dabei aber seine eigenen Diasporagemeinden ärmlichsten Zustandes nicht selbst versorgt, so wird dabei das psychologische Moment vergessen, dem wir oben Ausdruck gaben. Immerhin ist es erwägenswert, „daß es ein das Bewußtsein der kirchlichen Zusammengehörigkeit schädigender Umweg ist, etwa dieselbe Summe als Liebesgabe einem Verein darzubringen, um dieselbe Summe vom Verein als Liebesgabe zurückzuempfangen, und daß ohne irgend eine Mehrbelastung der ev. Landeskirchenglieder dieselbe Summe der Liebe der Kirche selbst zugute kommen, dieselbe Summe des Dankes der Diasporagemeinde der konkreten eigenen Mutterkirche zuteil werden könnte, wenn diese in ihrem Kirchenregiment sich der Pflicht bewußt werden möchte, für ihre armen Gemeinden zu sorgen". Wir vermögen nun angesichts der tatsächlichen, bureaukratischen Gestaltung unserer Kirchenregierungen und ihrer Abhängigkeit von engherzigen Synodalmehrheiten die Stärkung des kirchlichen Patriotismus, des Bewußtseins der Einheitlichkeit der Kirche nicht so wichtig zu finden, um ihr die Selbständigkeit der freien Vereinstätigkeit zu opfern. Aber auch der letzte Bericht des Generalsekretärs tritt der Frage näher, ob nicht die deutschen Landeskirchen nach Wegen suchen könnten, um wenigstens teilweise ihre eigene Diaspora selbst zu versorgen, zumal die altpreußische Landeskirche die ihr angegliederte Auslandsdiaspora mit Mitteln versorgt, die durch allgemeine Kirchensteuer aufgebracht werden. In der Tat könnte so der Betätigungskreis der Landeskirchen erweitert, der des G.s verengert, aber um so energischer bearbeitet werden. — b) Der Konzentration der G.s-Arbeit sollte auch durch eine schärfere Kontrolle der in die Vereinspflege aufgenommenen Gemeinden dienen. Statt weniger bedürftige Gemeinden Jahrzehnte lang den Unterstützungsplan belasten zu lassen, wodurch das lebendige Interesse der Pfleger getötet und der Strom der Hilfskraft von der dringenden Not abgelenkt wird, sollte möglichst schnelle, möglichst durchgreifende, also großzügige Hilfe Richtschnur werden. Das würde rücksichtsloses Aufräumen mit solchen überständigen Gemeinden und größere Vorsicht, stärkere Zurückhaltung gegenüber solchen Gemeinden fordern, die ohne genügende Selbstbesteuerung — der Rheinische Hauptverein setzte dafür 30% der Staatssteuer fest —, sich auf die Hilfe des G.s verlassen. Besonders müßte den Hauptvereinen eine größere Selbstzucht in der Zurückweisung ungenügend motivierter Bettelbriefe, z. B. wegen Reparatur eines schadhaft gewordenen Daches einer alten Pfarrscheune, zugemutet werden. Dem unbegrenzten Wachstum der zu unterstützenden Gemeinden, mit dem das Wachstum der verfügbaren Mittel keineswegs gleichen Schritt hält, und der fortschreitenden Verzettelung der Mittel muß viel nachdrücklicher als bisher entgegengewirkt werden. Sonst „droht die Hilfstätigkeit allmählich ins Uferlose zu zerfließen, hält die unterstützten Gemeinden durch Gewährung zu unwirksamer Gaben allzulange hin, verbraucht durch vieljährige Zinszahlungen für langfristige Bauschulden unnötige Mittel und erhält durch den unverhältnismäßig langsamen Wechsel in den Reihen ihrer Pfleglinge einen Zug der Eintönigkeit, ja Langweiligkeit, der es nicht leicht macht, das Interesse der Gemeinden für die Arbeit des G.s auf der alten Höhe zu halten". Diese Aeußerung des Generalsekretärs trifft das Wesen der vorhandenen Schäden und läßt energische Heilversuche erhoffen. Er hat auch darin Recht, daß, da die Zahl der Pfleglinge weit weniger durch die überseeische als durch die deutsche und österreichische Diaspora gesteigert wird, die notwendige Konzentration der Arbeit nicht in der Reduktion der ausländischen, sondern der inländischen Diaspora zu suchen sein wird. — c) Endlich wird auch, unbeschadet der Opfer- und Mitarbeits-Freudigkeit der Haupt- und Zweigvereine, deren Willkür zugunsten der rationellen und der Verantwortung sich bewußten, volle Uebersicht besitzenden Zentralstelle, noch mehr beschnitten werden müssen. Daß es Hauptvereine gibt mit weniger als 10 000 Mk. Gesamtverfügung, Zweigvereine, die eigentlich nur Ortsvereine, d. h. Werbe- und Sammelstellen sind, bei 30 Mk. Jahreseinnahme das Recht selbständigen Verfügens über ein Einnahmedrittel beanspruchen, ist doch sinnlos, jedenfalls dem Sinn der Begründer des G.s und der Statuten entgegen. Nur, wenn sie sich mit ihrer Hilfsarbeit innerhalb des Rahmens, den der Unterstützungsplan des Zentralvorstandes bezw. des Hauptvereins vorschreibt, halten, vor allem unnötige persönliche Unterstützungen nach privaten Interessen unterlassen und das statutengemäße Drittel nicht willkürlich, ja jesuitisch überschreiten, können sie die bisherige weitgehende freie Bewegung zugestanden behalten. Es ist verkehrt, wenn hinter den Gesichtspunkt der lebendigen Beziehung der einzelnen kleinen Vereine zu den von ihnen unterstützten Gemeinden und Pfarrer der sachliche Gesichtspunkt möglichst gleichmäßiger Versorgung der Diaspora und möglichst wirksamer, rasch und durchgreifend selbständig machender Fürsorgetätigkeit zurückgestellt wird, wie er allein durch eine Stärkung der Kraftmittelpunkte, des Zentralvorstandes und der (wirklichen) Hauptvereine gewahrt wird. Dadurch wird auch am wirksamsten dem da und dort zu beobachtenden Erlahmen des Interesses des ev. Volkes, zumal der Gebildeten, für den G. vorgebeugt, daß große Arbeit mit konstatierbarem Erfolge geleistet, daß immer neue Not mit konzentrierter Energie in Angriff genommen wird. Die verzettelte, langfristige Kleinarbeit verdirbt den Charakter der Pfleglinge wie die Werbekraft des G.s.

Außer der bei ¶ Diaspora II verzeichneten Literatur kommt wesentlich in Betracht: H. F. von Criegern: Der G.

nach seiner Geschichte, seiner Verfassung und seinen Werken, 1878; — J. O. Zenker: Der G. in Haupt und Gliedern. Aktenblätter, 1882; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie, 1898², II, S. 427—442; — Protestantisches Taschenbuch, im Auftrag des Vorstandes des Evangelischen Bundes herausgegeben von Hermens und O. Kohlschmidt, Art. G., Sp. 849—854. — Unter den Gustav-Adolf-Boten vornehmlich das von Terlinden-Duisburg herausgegebene Rheinisch-Westphälische Gustav-Adolf-Blatt; — F. M. Rendtorff: Evangelium und Deutschtum (Schleswig-Holsteinscher Gustav-Adolf-Bote, 1908, No. 1 u. 2); — Bericht des Zentralvorstandes über die Tätigkeit des evang. Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung im Jahre 1908, erstattet durch den Generalsekretär Pastor W. Braunschweig; — Auszüge aus den eingegangenen Unterstützungsgesuchen und Unterstützungsplan. 67. Heft, 1909. **Baumgarten.**

Gut, höchstes, ¶ Höchstes Gut.

Gutberlet, Konstantin, kath. Theologe und Philosoph, geb. 1837 in Geismar (Rhön), studierte 1856—1862 am Collegium Germanicum in Rom, wurde 1862 Professor der Philosophie und Repetent, 1886 Professor der Dogmatik am Priesterseminar in Fulda. Seine Philosophie baut sich in engem Anschluß an die Scholastik auf. Mit Josef Pohle gibt er seit 1888 das „Philosophische Jahrbuch" der Görresgesellschaft heraus.

Veröffentlichte: Das Unendliche, 1878; — Theodicee, (1878) 1897³; — Lehrbuch der Philosophie, 6 Teile, 1878—1885, zum Teil in 4. Auflage; — Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und seine Beziehung zur Metaphysik, 1882; — Ethik und Religion, Grundlegung der religiösen und Kritik der unabhängigen Sittlichkeit, 1892; — Die Willensfreiheit und ihre Gegner, (1893) 1907²; — Der mechanische Monismus, eine Kritik der modernen Weltanschauung, 1893; — Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung, eine Kritik der mechanisch-monistischen Anthropologie, (1896) 1903²; — Der Kampf um die Seele, (1898) 1903²; — Psychophysik, 1905; — Vernunft und Wunder, 1905; — Gott der Einige und Dreifaltige, 1907; — Der Kosmos, 1908. **Kübel.**

Gute Hilfe, Schwestern von der, heißen mehrere der (besonders Haus-)Krankenpflege dienende Kongregationen; die wichtigsten sind: 1. die Soeurs (gardemalades) de Bon-Secours mit Mutterhaus in Paris, Anfang des 19. Jhd.s gegründet, 1822 vom Erzbischof de Quélen von Paris neu organisiert, 1875 von Pius IX bestätigt; 24 Häuser in Frankreich (16), Irland (4), England, Nordamerika und Belgien. — 2. Die Soeurs de Bon-Secours mit Mutterhaus in Troyes, 1840 von Abbé Millet gegründet: 1000 Schwestern in 120 Häusern (in Frankreich, Belgien, Italien, Spanien, England, Nordamerika und 6 Häuser in Afrika). — 3. Die Schwestern von der guten und immerwährenden Hilfe mit Mutterhaus in Rom, 1850 auf Mauritius gegründet, Niederlassungen daselbst sowie in Italien und Belgien, von Leo XIII 1882 bestätigt, für Krankenpflege und Unterricht. — 4. Die Soeurs de N.-D. de l'assistance, eine 1856 in Paris gegründete Säkularkongregation, widmen sich speziell der Fürsorge für arme Wöchnerinnen; sie sind sämtlich kinderlose Witwen. — ¶ Helferinnen der armen Seelen.

Catholic Encyclopedia (New-York) II, 1908, S. 678; — d'Auray et Saint Pois: Histoire de la congrégation de Bon-Secours de Paris 1824—1902, 2 Bde., 1908. **Joh. Werner.**

Gute Hirtinnen ¶ Guter Hirt, 2.

Gute Werke ¶ Verdienst ¶ Ethik ¶ Höchstes Gut.

Gutenberg, Johann (eigentlich Joh. Gänsfleisch zur Laden; † 1467 oder 1468), vgl. ¶ Buchdruck und Buchhandel im 15. und 16. Jhd. Außer seinen dort genannten Arbeiten sei noch hingewiesen auf das jüngst bekannt gewordene sogenannte Mainzer Fragment vom Weltgericht (noch vor 1447 gedruckt) und das Psalterium (1457; erst von Peter Schöffer und Johann Fust ausgeführt).

Otto Hartwig: Festschrift zum 500jähr. Geburtstag von J. G., 1900; — Gottfried Zedler: G.-Forschungen, 1901; — Paul Schwenke: Untersuchungen zur Gesch. des ersten Buchdrucks (Festschrift zur G.-Feier, 1900); — Vgl. die Veröffentlichungen der G.-Gesellschaft (gegründet 1901); Darin u. a.: Edward Schröder, Gottfr. Zedler, Heinr. Wallau: D. Mainzer Fragment vom Weltgericht (III 1, 1904; vgl. V, 1907); — Frz. Falk u. Heinr. Wallau: Der Canon Missae v. J. 1458 (III 2, 1904); — Gottfr. Zedler: D. Mainzer Katholikon (IV, 1905); — KHL I, Sp. 1821 f. **Zsch.**

Guter Beistand, ¶ Gute Hilfe.

Guter Hirt, relig. Genossenschaften vom, die sämtlich in erster Linie der Fürsorge für gefallene Mädchen dienen: 1. die Schwestern des 1615 gegründeten Zufluchtshauses Conservatorio del buon Pastore oder di S. Croce della penitenza in Rom (via Lungara), auch Le Scalette genannt, waren nächst den ¶ Angeliken die älteste Genossenschaft (nach der ¶ Augustinerregel lebend; mit strenger Klausur) zur Fürsorge für Gefallene; diese Schwestern bestehen nicht mehr, wohl aber ihr Institut, dessen Leitung 1838 übernommen wurde von den — 2. Klosterfrauen vom G. H. (Dames du Bon Pasteur d'Angers, eigentlich Kongregation „ULFr von der Liebe des G.n H.n", kurz „Gute Hirtinnen" genannt), gegründet 1829 zu Angers von Marie de Ste. Euphrasie Pelletier, Oberin der Schwestern der ¶ Zuflucht (1796—1868, seit 1831 Oberin des Klosters in Angers; Biogr. von H. Pasquier, 2 Bde., Paris 1893, deutsch 1896, und von A. Clarke, London 1896), 1835 mit den von P. Eudes (¶ Eudisten) für die Schwestern der Zuflucht verfaßten Konstitutionen bestätigt. Zweck: Zufluchtsstätten und Besserung für sittlich gefallene und gefährdete weibliche Personen (sogen. Josephs-Klasse); daneben Leitung von Mädchen-Pensionaten (sogen. Marienklasse) sowie Elementarunterricht in den Missionsgebieten; auch ist ihnen die Leitung mehrerer weiblicher Strafanstalten übertragen. Sie haben sich rasch und weit verbreitet, in ganz West-, Süd- und Mittel-Europa, seit 1843 in Amerika (dort jetzt 16 Provinzen) und Afrika, seit 1863 in Australien und Ostindien. In Deutschland 3 Provinzial-Mutterhäuser (München seit 1840, Münster in Westfalen 1849, Köln 1862) und 19 Niederlassungen (älteste in Metz 1834; seit 1858 in Berlin-Charlottenburg); in Oesterreich-Ungarn 6 Niederlassungen (Mutterhaus Wiener-Neudorf), in der Schweiz Altstätten (St. Gallen). Gesamtzahl 1906: 248 Häuser, von denen 116 in Europa, etwa 7400 Schwestern. Einen Einblick in das Leben der Kongregation gewährt die Lebensbeschreibung (von L. Chasle, 2 Bde., Paris 1905, deutsch von Leo Sattler, 1907) eines ihrer hervorragendsten Mitglieder, der Schwester Maria vom hl. Herzen Jesu, geb. Gräfin Droste zu Vischering (geb. 1863, † 1894 als Oberin des

Klosters Porto in Portugal; ¶ Herz Jesu, Kult). — 3. Die Schwestern vom hl. Joseph vom G. H. in Clermont, 1666 von den ¶ Josephsschwestern von Le Puy gegründet, im 19. Jhd. in Frankreich (seit 1811 staatlich autorisiert) stark verbreitet, so daß sie Anfang des 20. Jhd.s über 60 Anstalten (Zufluchtshäuser für Gefallene, Asyle, Waisenhäuser, Spitäler, Freischulen) leiteten. — 4. Töchter vom G. H. (Pastorines), Genossenschaft (mit der Augustinerregel) zur Sorge für Büßerinnen, 1692 zu Paris gestiftet, in der Revolution untergegangen.

KL[2] VI, S. 34 ff; — Heimbucher[2] II, S. 298 (für 1); III, S. 384 ff (für 2); III, S. 549 (für 3); II, S. 301 (für 4). **Joh. Werner.**

Guter Tod. 1. Bruderschaft (Kongregation) vom G. T., 1648 von dem Jesuitengeneral Vinc. Caraffa an der Kirche del Gesù in Rom eingeführt, bezweckt die Vorbereitung ihrer Mitglieder auf einen G. T., von den Jesuiten verbreitet, 1729 zur Erz- und Hauptkongregation erhoben; Leo XII erteilte 1827 die Vollmacht, auch an Kirchen, die nicht den Jesuiten gehören, diese Bruderschaft zu errichten und sie der römischen Hauptkongregation einzuverleiben; — 2. Väter des G. T. = ¶ Camillianer; — 3. Brüder des (guten) Todes = die französische Eremitenkongregation der ¶ Pauliner.

Zu 1: F. Beringer: Die Ablässe, 1906[13], S. 745—748. **Joh. Werner.**

Guthe, Hermann, geb. 1849 zu Westerlinde, 1873 Repetent in Göttingen, Privatdozent für AT in Leipzig 1877, a.o. Professor ebenda seit 1884, unternahm Reisen zur Erforschung Palästinas 1881 und 1894.

Veröffentlichte u. a.: Siloahinschrift, 1882; — Ausgrabungen bei Jerusalem, 1883; — Palästina in Wort und Bild, zusammen mit G. Ebers, I 1883, II 1884; — Zukunftsbild des Jesaia, 1885; — Geschichte des Volkes Israel, (1899) 1904[2]; — Books of Ezra and Nehemiah in P. Haupts „Regenbogenbibel“, 1901; — Jesaia (RV II, 10), 1907; — Amos, metrisch bearbeitet mit Sievers, 1907; — Palästina, 1908; — Bearbeitete: Handkarte von Palästina, 1890; — Wandkarte von Palästina zur biblischen Geschichte, (1896) 1902[2]; — Gab heraus: Kurzes Bibelwörterbuch, 1902; — Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, 1878—96; — Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins, 1897—1906. **Gunkel.**

Gutke, Georg (1589—1634), geboren zu Cölln an der Spree, studierte in Frankfurt a. Oder und in Wittenberg, wo er 1613 Magister, 1615 Adjunkt der Philosophie wurde. Nachdem er 1618 zum Dekan aufgerückt war, siedelte er 1618 als Rektor nach Berlin über, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Er ist der bedeutendste Kopf der protestantischen Schulphilosophie und galt zu jener Zeit als größter Aristoteliker neben dem Juristen Brunnemann. Seine Logik wurde vielfach dem Universitätsunterricht zugrunde gelegt. In der Logik und in der neuen „erkenntnistheoretischen Metaphysik“ (¶ Orthodoxie) sind Theologen und Philosophen wie ¶ Calov und Johann ¶ Scharf seine Schüler.

Schriften: Logicae divinae seu Peripateticae libri duo, 1631 (= Synopsis logicae divinae und Discursus pro logica Peripatetica); — Habitus primorum principiorum seu intelligentiae humanae, 1625; — Ferner Disputationes philosophiae practicae, u. a. — Vgl. Emil Weber: Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907 (besonders S. 74 ff. 80 ff. 105 ff); — Jöcher: Allgemeines Gelehrten-Lexikon II, 1750, S. 1286 f. **Zsch.**

Guttemplerorden ¶ Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsbestrebungen.

Guyana ¶ Guayana.

Guyau, Jean Marie (1854—1888), französischer Philosoph, geb. in Laval, Stiefsohn des Philosophen Alfred ¶ Fouillée, erhielt mit 19 Jahren den Preis der Académie française für sein Mémoire utilitaire depuis Epicure jusqu'à l'école anglaise. Einen Lehrauftrag für Philosophie am Lycée Condorcet in Paris mußte er wegen Kränklichkeit bald aufgeben, lebte als Privatgelehrter in Pau, Biarritz, Nizza und Mentone. Sein philosophisches Denken, das in Frankreich einen lebhaften Widerhall gefunden hat, bewegt sich in ähnlichen Bahnen wie das A. Fouillées: das intensivste Leben ist zugleich das extensivste. Wer am tiefsten für sich lebt, erreicht damit zugleich den weitesten Einfluß auf andere. Die Moral, die vom soziologischen Gesichtspunkt aus zu behandeln ist, ist eine rein deskriptive Wissenschaft. Sie hat nur die positiven Tatsachen des sozialen Daseins des Menschen zu entwickeln und kennt daher weder Verpflichtung noch Billigung. Auch die Solidarität ist keine Pflicht, sondern eine Tatsache. Die größte Ausdehnung gewinnt der menschliche Geist in der tiefsten Aeußerung seines Lebens, in der Religion: sie ist das Gefühl der Solidarität des Menschen mit dem ganzen Kosmos. G. definiert die Religion als universalen Soziomorphismus, der darauf hinzielt, das persönliche Werk jedes Individuums zu werden. Die Religionslosigkeit der Zukunft (l'irreligion de l'avenir), in die der religiöse Individualismus schließlich einmündet, wird nicht Religionsfeindschaft, sondern religiöse Gesetzlosigkeit sein. Jeder wird sich seine Religion wie seine Moral selbsttätig im Verhältnis zu der Intensität seines Lebens schaffen.

G. schrieb: La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines, (1879) 1905[4]; — Les problèmes de l'esthétique, (1884) 1905[6]; — Esquisse d'une morale sans obligations ni sanctions, (1885) 1905[6] (deutsch: Sittlichkeit ohne Pflicht, philosophisch-soziologische Bibliothek Band 13, 1909); — L'irreligion de l'avenir, (1886) 1905[9]; — Education et hérédité, (1889) 1905[8]; — La genèse de l'idée de temps, 1890; — La morale anglaise contemporaine, (1879) 1905[6]. — Ueber G.: A. Fouillée: La morale, l'art et la religion d'après G., (1889) 1900[4]. **Lachenmann.**

v. Guyon, Frau, geb. Jeanne Marie Bouvier de la Motte (1648—1717), geboren zu Montargis in der Provinz Orleans, nur kurze Zeit von der frommen Mutter, dann in Klöstern erzogen, von früh an innerlich gerichtet und darin bestärkt durch die Schriften und das Vorbild des ¶ Franz von Sales und der Frau von Chantal (¶ Salesianer), sowie durch ihr einsames Leben in dem ziemlich weltlich gerichteten Haus des Gatten, dem sie wider Willen 1664 verheiratet war. Nach dessen Tod († 1676) siedelte sie 1680 nach Paris über, wo sie längst mit Personen wie dem damals hochgefeierten Mystiker Bertot († 1681), der Benediktinerin Genovefa Granger u. a. bekannt war; Bertots Schrift Le directeur mystique ist vielleicht von ihr herausgegeben. Durch den damals beginnenden Briefwechsel mit ihrem künftigen Beichtvater, dem Barnabitensuperior Père Lacombe zu Thonon (bei Genf), veranlaßt, siedelte sie nach Un-

terhandlungen mit dem Genfer Bischof 1681 nach dem bei Genf gelegenen Gex über, wo bereits eine Vereinigung für Konvertitinnen (Nouvelles Catholiques) bestand, an deren Spitze sie treten sollte. Von der dort herrschenden Proselytenmacherei abgeschreckt, entwich sie jedoch bald nach Thonon, wo sie, von Lacombe angeregt, auf Grund fortlaufender Visionen und Verzückungen ihre schriftstellerische Tätigkeit begann. Bei Lacombes Berufung zum geistlichen Rat des Bischofs von Vercelli siedelte sie mit ihm nach Turin über, bald darauf nach Grenoble und, infolge von Verfolgungen daselbst, nach Marseille und (1685) nach Vercelli, endlich 1686 zusammen mit Lacombe nach Paris. Hier begann die eigentliche Leidenszeit, indem nicht nur das Verhältnis beider zu einander wiederholt angeschwärzt, sondern auch ihre quietistische Lehre (¶ Mystik, geschichtlich) von der foi nue und dem nicht eigennützigen amour désintéressé, wie der Kontemplation und dem willenlosen Aufgehen in Gott als molinistisch (¶ Molinos), d. h. als häretisch, und ihr Halten von Hausversammlungen als ungesetzlich angeklagt wurde. Lacombe kam Oktober 1687 in die Bastille, Frau v. G. Januar 1688 in Klosterhaft, wurde aber auf Fürsprache der Frau von Maintenon bald wieder freigelassen und gewann in deren Erziehungsinstitut zu St. Cyr für einige Zeit einen nicht geringen Einfluß. ¶ Fénelon trat 1688 mit ihr in persönlichen und brieflichen Verkehr, und selbst ¶ Bossuet besuchte sie Anfang 1694, — freilich um auf Grund der Lektüre ihrer Manuskripte auf der Konferenz von Issy 30 ihrer Sätze als bedenklich verurteilen und gegen sie die kirchliche Lehre über das innere Leben feststellen zu lassen. Frau v. G. leistete 15. April 1695 Widerruf, wurde aber nach Wiederaufnahme ihrer Erweckungsversammlungen im Dezember 1695 von neuem in Klosterhaft genommen und 1698 in die Bastille gebracht, nachdem man dem bald danach (1699) im Wahnsinn gestorbenen Lacombe ein briefliches Bekenntnis über seine unsittlichen Beziehungen zu ihr entlockt hatte. Damit und mit der Zensurierung ¶ Fénelons (März 1699) war den Gegnern genug getan. Nachdem selbst Bossuet Frau v. G. betreffs ihres Lebens wie ihrer Lehre (seit 1700) in Schutz genommen hatte, kam sie 1701 frei, mußte aber in die Nähe von Blois übersiedeln, wo sie nach 15 Jahren starb. — Ihre Schriften, von denen sie nur die mystische Auslegung des Hohenliedes (Cantique des cantiques, Grenoble 1685) und den Moyen court et très facile de faire oraison (Lyon 1688) selber veröffentlichte, während die andern, auch ihre Selbstbiographie, nur handschriftlich bei ihren Verehrern umliefen und von diesen teilweise seit 1713 herausgegeben wurden, sind geistvoll, aber in vielem exzentrisch. Sie huldigen einer selbstquälerischen, asketischen Mystik; in quälender Selbstanalyse wie in äußerlichen asketischen Werken, der Geißelung, des Fastens usw. fand Frau v. G. ihre Befriedigung und ruinierte dadurch zugleich ihre schon stets schwache Gesundheit. Aber bei aller Qual und allem körperlichen Leiden zeigt sie doch Optimismus und betont trotz aller „guten Werke" die innere Religiosität so, daß ihre Schriften als Erbauungsschriften auch unter Protestanten weite Verbreitung fanden. Die reformierten Peter ¶ Poiret und ¶ Dutoit haben ihre Werke herausgegeben, ¶ Marsay und ¶ Tersteegen sich entscheidend von ihr anregen lassen. Die pietistische Berleburger Bibel (¶ Bibelübersetzungen, 5) schöpfte für ihre mystische Exegese aus der Bibelübersetzung und den biblischen Anmerkungen der G., die der Graf Casimir von Berleburg († 1741) selber verdeutschte (französischer Titel: La sainte Bible [auch getrennt als Ancien und Nouveau Testament] avec des explications et des réflexions, qui regardent la vie intérieure); auch die Marburger Bibel schloß sich ihr bereits vielfach an. Und vergessen wurde sie auch im 19. Jhd. nicht.

Oeuvres spirituelles, 42 Bde., Amsterdam 1713—22. Vermehrte Neuauflage Paris 1790. Deutsche Ausgabe 1832—1840; — La Vie de Madame G. écrite par elle-même (Köln 1720, 5 Bde.); — Biographien von M. Guerrier, Orleans 1881, Th. C. Upham, London 1905; — KL² V, S. 1394 ff; — RE³ VII, S. 267 ff; — Maur. Masson: Fénelon et Madame G. Documents nouveaux et inédits, 1907; — Ders.: Fénelon et Madame G. La correspondance secrète de F. avec G., son histoire, son authenticité, son état actuel (Revue d'histoire et de litérature religieuses XII, 1907, S. 1—58); — H. Delacroix: Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme, 1908. **Zscharnack.**

Guyot, 1. Johannes (1861—1910), ev. Theologe, geb. zu Heubach (Gr. Hessen), Geistlicher seit 1884, seit 1901 in Heppenheim (Bergstr.).

Vf. u. a.: Nachwort zum Fall Korell, 1907; — Schwesternberuf im Hess. Diakonieverein, 1908. **M.**

2. Yves, französischer Politiker und Freidenker, geb. 1843 in Dinan (Departement Côtes-du-Nord), studierte die Rechte in Rennes, kam 1864 als Journalist nach Paris, wo er eifriger Mitarbeiter der Zeitschrift La Pensée nouvelle, journal du matérialisme scientifique wurde. 1868 übernahm er die Redaktion des Indépendant du Midi in Nîmes. 1870 wieder in Paris, wurde er Sekretär des Comité antiplebiscitaire, Mitarbeiter am Rappel und 1871 Chefredakteur des Radical. Von 1874—1884 gehörte er dem Conseil Municipal von Paris an, 1885—1893 der Deputiertenkammer; 1889—1892 war er Minister für öffentliche Arbeiten, 1893—1902 politischer Leiter des Siècle. Ein Aufruf zum Massenübertritt zum Protestantismus, den er mit der Losung: La France a tout à perdre en restant catholique et tout à gagner en devenant protestante im Siècle (1. Okt. 1899) erließ, fand keinen Widerhall. G. lebt in Paris.

Schrieb u. a.: Etudes sur les doctrines sociales du christianisme, (1873) 1892² (deutsch von A. Bebel: Studien über die gesellschaftlichen Lehren des Christentums, 1874); — Etudes de psychologie sociale, 1881; — Le bilan social et politique de l'Eglise, 1901 (deutsch: Die soziale und politische Bilanz der römischen Kirche, 1902); — Les principes de 1789 et le socialisme, 1894; — La propriété, son origine, son évolution, 1895; — La morale de la concurrence, 1896; — L'affaire Dreyfus, analyse de l'enquête, 1899. **Lachenmann.**

Gymnasium, die neunstufige höhere Schule in Deutschland, deren Hauptlehrgegenstand das Humanistische ist, d. h. die lateinische und griechische Sprache und Literatur.

1. Geschichte; — 2. Charakter und Bedeutung des heutigen G.s; — 3. Die Stellung des G.s zu Kirche und Religion.

1. Alle höhere Kultur bei den noch unzivilisierten Völkern des frühern Mittelalters war römischen Ursprungs und wurde durch die lateinische Kirche vermittelt. So schuf diese in den ¶ Kloster- und Domschulen mit ihrem Unterricht im Lateinischen die ersten Gymnasien, die Latei-

nisch lesen und schreiben lehrten und einen Auszug der allgemeinen Wissenschaften des römischen Altertums in den sieben ¶ Artes liberales gaben; sie dienten der Erziehung von Geistlichen. Auch die spätmittelalterlichen Stadt- und Ratsschulen waren ¶ Lateinschulen geistlichen Charakters. Der Humanismus führte in Deutschland seit dem Ende des 15. Jhd.s in die Lateinschulen die Beschäftigung mit den bessern lateinischen Schriftstellern, besonders mit Cicero, Vergil, Terenz ein und wollte so den Schülern die Fähigkeit geben, selber im Sprechen und Schreiben den echten lateinischen Stil nachzuahmen, damit sie als Gebildete dann die antike Kultur in der Gegenwart fortsetzen könnten. Eine neue Richtung, die auf das Religiöse, brachte diesen Schulen die Reformation. ¶ Luther erkannte in den Sprachen „die Scheide, darinnen das Messer des Geistes steckt". Indem er die Heilsgewißheit aus einem fremdsprachlichen Buche schöpfen lehrte, wurde die Kenntnis dieser fremden Sprachen zum wichtigsten Mittel nicht nur der theologischen, sondern auch der religiösen Bildung. ¶ Melanchthon, der Humanist und Reformator, der Lehrer des Griechischen, wurde zum Praeceptor Germaniae, indem er die Lektüre der alten Schriftsteller, besonders (nach dem Vorgange des ¶ Erasmus von Rotterdam) die des NT, empfahl und in Vorlesungen und durch Lehrbücher auf die Art des Unterrichts, mittelbar auch auf die Gründung neuer Schulen den größten Einfluß übte. So wurde den protestantischen höhern Schulen das Doppelziel gesteckt, das Joh. Sturm in Straßburg als sapiens atque eloquens pietas bezeichnet: umsichtige Kenntnisse, Gewandtheit im Lateinischen und evangelische Frömmigkeit. Es sollte erreicht werden durch Uebung im Lateinischen zum praktischen Gebrauch wie zur Nachahmung in Prosa und Vers und durch ausgedehnte Religionsübungen; das Griechische, wo es überhaupt bei der Kümmerlichkeit der materiellen Lage eingeführt wurde, diente nur der Kenntnis des NT. Die berühmtesten der damals gegründeten evangelischen Gymnasien, die 3 sächsischen Fürstenschulen und die 4 württembergischen Klosterschulen (¶ Erziehungsanstalten), haben die Wertschätzung der formalen Fertigkeit in den alten Sprachen, mehr als andre Schulen, die letztern auch den theologischen Charakter bis heute bewahrt. Oberbehörde aller Lateinschulen waren selbstverständlich die landesherrlichen Kirchenbehörden. Ihr Vermögen war meist Kirchengut, das für die Schulzwecke als piae causae verwendet werden durfte; demgemäß war das Schulwesen annexum religionis. Die rein formalistische Erlernung des Lateinischen wurde in den Schulen des 16. und 17. Jhd.s, auch in den katholischen Gymnasien der ¶ Jesuiten, immer mehr zum Selbstzweck. Seit dem 17. Jhd. wandelte sich das Bildungsideal der höhern Gesellschaft; durch die Wertschätzung der hof- und weltmännischen Bildung des Kavaliers trat die Alleinherrschaft der alten Sprachen und der konfessionell theologische Charakter der Schulen zurück. Auf die Klosterschule folgt die Ritterakademie (¶ Akademie, 5). In Gegensatz wiederum zu deren höfischer Bildung tritt gleichzeitig das pietistische Pädagogium. Und doch ist das höhere pietistische Schulwesen nahe mit dem adligen verwandt — wie ja auch die Absonderung des Adels und der Separatismus der Frommen innerlich zusammengehören. Die Kenntnis des Französischen, dann eine Einführung in die Elemente der Mathematik und Naturwissenschaften, Geschichte und Geographie boten zuerst die Schulen A. H. ¶ Franckes in Halle, zunächst noch selbständig neben dem Lateinischen und Griechischen. Norddeutsche Gymnasien schon seit 1700, besonders Berliner unter Friedrich dem Großen verbanden zuerst im Lehrplan einer Schule die altsprachlichen und die modernen Fächer; aber noch überwog das Lateinische unbedingt, wenn auch sein Ansehen erschüttert war, und wichtigster Schulzweck blieb die Erwerbung einer eleganten Latinität. Da trat seit der Mitte des 18. Jhd.s, seit Klopstock, Winckelmann und Lessing, im deutschen Geistesleben an die Stelle der Nachahmung die eigene schöpferische Kraft. Jetzt erst kam gegenüber der gekünstelten und nachahmenden Kultur der Franzosen den Deutschen die Ursprünglichkeit des Altertums zum Bewußtsein, und an die Stelle des weltmännischen französischen Bildungsideals trat das neuhumanistische. Das Altertum erlebte eine zweite Wiedergeburt. Seitdem Gesner und Heyne in Göttingen, Ernesti in Leipzig, und besonders Fr. Aug. Wolf in Halle im Studium der antiken Literatur und besonders der Griechen (nicht nur formal und grammatisch, sondern nach ihrem Inhalt) den Weg fanden, „rein menschliche Bildung zu befördern und alle Geistes- und Gemütskräfte zu einer schönen Harmonie des innern und äußern Menschen zu erhöhen", und die ersten Größen unserer klassischen Zeit in der Tat so aus dem Altertum geschöpft hatten, mußten auch die Gymnasien das neue Ziel sich aneignen. Nachdem in Preußen schon 1787 die Einsetzung eines Oberschulkollegiums als Schulbehörde anstatt der Konsistorien (1825 wurden die Provinzial-Schulkollegien geschaffen) die Kirche aus der Leitung des höheren Schulwesens zu entfernen angefangen hatte (¶ Gedike), begann W. v. ¶ Humboldt, selbst einer der bedeutendsten Vertreter des neuhumanistischen Ideals, 1808—1810 an der Spitze der Sektion für Kultus und Unterricht im preußischen Ministerium des Innern, die Reform. Lehrer der höheren Schulen wurden nun die klassischen Philologen anstatt der Theologen, dann auch die Mathematiker und modernen Philologen. Erfüllung mit den Gedanken des Altertums durch die Lektüre der Schriftsteller und rein formale Geistesbildung in Urteil und Geschmack trat an die Stelle der Erlernung der Sprache als Selbstzweck und eines bunten Allerlei aus verschiedenen Wissenschaften und gemeinnützigen Kenntnissen. Das Griechische, das am meisten jene allgemeine Bildung zu bieten schien, erhielt nun erst einen bevorzugten Platz im Lehrplan des G.s; seine besten Klassiker verdrängten das NT, das nur dem Religionsunterricht verblieb. Trotz jenes ausgesprochenen Grundgedankens traten neben die Hauptfächer: alte Sprachen, Deutsch und Mathematik, als Nebenfächer: Geschichte, Geographie, Naturkunde, Französisch und Religion, im wesentlichen ein Zugeständnis an das Publikum und die Bedürfnisse des Lebens, im Widerspruch zu dem als universell gepriesenen Bildungswert des Altertums; dann ließ auch der wirkliche Unterrichtsbetrieb viel von jenen allgemeinen neuhumanistischen Gesichtspunkten verschwinden, betonte stär-

ker das sprachlich-grammatische Element und vor der ästhetischen die logisch-stilistische Förderung. Die großen Fortschritte der Einzelwissenschaften im 19. Jhd. nötigten die zukünftigen Lehrer, sich immer mehr auf das besondere Studium eines Faches zu beschränken; auf den Schulen aber führte dies Fachlehrertum zu immer größern Ansprüchen auch in den Nebenfächern, zu Klagen über Ueberbürdung und Zwang statt freier Tätigkeit. Dann aber wurde die Welt des Altertums aus einer Sache allgemeiner Bildung zu einer Sache philologischer Fachmänner; der Enthusiasmus für den Geist des Altertums wich der nüchternen, historisch-kritischen Erforschung des einzelnen, die Vorstellung vom klassischen Altertum in seiner olympischen Vollkommenheit wie seiner Einheit wich der Erkenntnis von einer sehr menschlich bedingten Entwicklung. Es kam die Klage: das G. bilde Philologen aus, nicht Menschen, wie auch seltsamerweise die andere: es pflege antik-heidnischen Geist, nicht christlichen. So ging in der Zeit der Reaktion in den 40er und 50er Jahren das Bestreben der preußischen Schulbehörden dahin, auf den Gymnasien mehr die Gesinnung als Gegengewicht gegen die Verstandesbildung und so „christlichen", d. h. streng kirchlichen Sinn zu pflegen. (Auch besondere Gründungen entstanden, wo das staatliche Entgegenkommen noch nicht genügte: z. B. das christliche G. in Gütersloh.) So mußte sich im Zeitalter der politischen und nationalen Interessen, der Entwicklung materieller und technischer Kultur das G. seine Eigenart bewahren zwischen den Gefahren dilettantischer, zersplitternder Vielwisserei und der Weltentfremdung. Der Zwang des Prüfungs- und die Privilegien des Berechtigungswesens wirkten ungünstig auf die Art des Unterrichts ein und führten vielfach zur Veräußerlichung oder zur Ermäßigung der Ansprüche. Die Revision des preußischen Gymnasial-Lehrplans von 1834 im Jahre 1856 brachte nach keiner Seite wesentliche Aenderungen. Diese gab erst die Reform von 1882; sie betonte nachdrücklicher die Lektüre der alten Schriftsteller, der die Schreibübungen dienen sollen, ließ aber das Griechische auf Tertia statt auf Quarta beginnen und verstärkte das Französische in den Unterklassen auf Kosten des Lateinischen. Das Jahr 1892 brachte dann auf Anregung des deutschen Kaisers nach langen Beratungen wieder eine Neuordnung, die das Deutsche, die deutsche Geschichte, die körperlichen Uebungen auf den Gymnasien mehr hervorhob, die Stundenzahl des Lateinischen und Griechischen wiederum verminderte und das Französische in Quarta statt in Quinta beginnen ließ. Erst als dann, wiederum durch den Kaiser veranlaßt, den andern neunstufigen höhern Schulen seit 1901 die bis dahin wesentlich dem G. vorbehaltene Berechtigung verliehen wurde, ihre Schüler zu jedem akademischen Studium mit Ausnahme des theologischen zu entlassen, und so ein gewisser Zwang zum Besuch des G.s aufgehoben wurde, konnte ohne Widerspruch das G. wieder den lateinischen Unterricht verstärken und im Griechischen auch das Grammatische mehr betonen. So ist der Charakter des G.s: die Ziele seines Unterrichts hauptsächlich durch die alten Sprachen zu erreichen, geblieben, wenn auch seine „utraquistische" Form: daneben die modernen Fächer zu pflegen, eine Notwendigkeit der Zeit ist. Die Reform-Gymnasien (das erste 1892 in Frankfurt, jetzt 129 im Deutschen Reich, davon 108 in Preußen, vgl. ¶ Fach- und Berufsschulen) lassen das Französische in Sexta, das Lateinische in Untertertia, das Griechische in Untersekunda beginnen und die alten Sprachen von da ab stärker betreiben; man erwartet für diese bei der größern Reife der Schüler schnellere Fortschritte und tieferes Verständnis, wie leichtern Uebergang auf die Schulen anderer Gattung in den Unterklassen.

2. Nach allen Umgestaltungen der letzten Jahrzehnte und trotzdem die Ziele, sei es durch unzureichende Begabung der Schüler, sei es durch verfehlte Unterrichts-Methode, oft nicht erreicht werden, bleiben Charakter und Aufgabe auch des heutigen G.s diese: einerseits formale Bildung des Verstandes und des Urteils (Beschäftigung mit der Grammatik des Lateinischen, dann des Griechischen; Lektüre der wichtigsten antiken Schriftsteller, in denen grundlegende Gedanken in einfachster Form — im Unterschiede von der oft verwirrend reichen Gedankenwelt der modernen Literaturen — ausgesprochen sind und sich elementarere literarische und ästhetische Muster darbieten: eine Aufgabe, die in dieser Weise nur durch Lektüre des Originaltextes, nicht durch Uebersetzungen erfüllt werden kann) — andrerseits geschichtliche Bildung (Kenntnis einer geistigen Welt, die von der unsrigen in wesentlichen Punkten verschieden ist; Verständnis für die Vielseitigkeit menschlicher Geistesarbeit; Fähigkeit, fremde Gedankengänge nachzudenken, geschichtliche Erscheinungen zu vergleichen und zu würdigen und damit Urteil für die Gegenwart zu gewinnen). Zu beiden Aufgaben treten als Hilfsmittel hinzu der logisch bildende Unterricht in der Mathematik und der sprachlich-sachlich wirkende im Deutschen. Trotz seiner Besonderheit will also das G. derselben Aufgabe genügen wie jede Schule: an einem bedeutenden Stoffe die Fähigkeit lehren, geistige Arbeit, sozusagen wissenschaftliche Arbeit, in elementarer Form zu leisten und so den Heranwachsenden durch Bildung des Urteils und Geschmacks zu geistiger und praktischer Tätigkeit wie zum Verständnis und Genusse geistiger Güter vorbereiten. Es beansprucht, dazu nicht der einzige, aber für den, der später in geistiger Arbeit Führer sein soll, der geeignetste Weg zu sein; für ihn wird das sprachlich-literarisch-historische Element, nicht das naturwissenschaftliche, das Hauptstück der Bildung sein.

3. Das heutige G. steht nicht mehr unter kirchlichen Behörden, pflegt nicht mehr die kirchlich-konfessionelle gelehrte Bildung vergangener Jahrhunderte und dient nicht mehr vorwiegend der Ausbildung zukünftiger Diener der Kirche. Sein „christlicher" Charakter ist dadurch gewährleistet, daß vielfach Schulandachten gehalten werden, und daß Religion ein verpflichtendes, auch in der Abgangsprüfung vertretenes Unterrichtsfach ist. Vermehrung des Religionsunterrichts oder schulmäßige Pflege kirchlicher Sitte (Verpflichtung zu Kirchenbesuch und Abendmahl) brauchen diesen christlichen Charakter nicht noch zu verstärken. Das G. ist eine staatliche oder öffentliche Anstalt für alle Gebildeten und will allgemeine Bildung geben. Eben damit

aber dient es auch dem Interesse der Religion und Kirche. Nirgendwo ist die Vergangenheit so in die Gegenwart verflochten, wie in der religiösen Vorstellungswelt, nirgend baut sich Wesentliches so sehr auf der Geschichte auf, nirgend ist darum zum Verständnis des Heutigen das Verständnis des Vergangenen so notwendig. Die griechische und lateinische Welt begegnet dem, der die Kirche von heute verstehen will, auf Schritt und Tritt. Darnach wird sich zunächst der Religionsunterricht des G.s gestalten. Die Bibel kann hier mit andern Augen gelesen werden nicht nur als auf der Volksschule, sondern auch als auf den Realanstalten. Eine historische Betrachtung, welche die Bibel und ihre Religionen als etwas geschichtlich Gewordenes, ihre Männer als große menschliche Persönlichkeiten erfaßt, zeitlich bedingt und doch von ewigem Wert, wird dem, der diese vergleichende Beurteilung der Zeiten und Menschen an der alten Welt gelernt hat, nichts Fremdartiges sein. Diesem Ziele dient auch (soweit sie überhaupt getrieben wird) die Lektüre des NT in griechischer Sprache. Das ¶ Hebräische als freiwilliges Unterrichtsfach mit seinen verhältnismäßig geringen Ansprüchen kommt als Förderung des Religionsunterrichts kaum in Betracht. — Auch nach dem Grundsatz, daß das G. allgemeine Bildung, nicht Fachbildung zu geben habe, wird der jedesmalige Stand der theologischen Wissenschaft von wesentlichem Einfluß nach Stoff und Methode auf den Religionsunterricht sein; die historische und philosophische Vorbildung und Stellung des Religionslehrers wird in den verschiedensten Fragen dieses Unterrichts zur Geltung kommen. Dem Fortschritt der heutigen Theologie folgend werden gerade auf dem G. vergleichende Blicke auf die außerchristlichen Religionen, nicht nur auf die Religion der Israeliten, wertvoll sein. Gerade hier, auf der Schule der historischen Bildung, wird der Unterricht vom historischen Relativismus bei der Betrachtung sowohl der anderen Religionen als auch der vergangenen und vergänglichen Formen des geschichtlichen Christentums fortschreiten müssen zum Verständnis für den absoluten Charakter des Evangeliums Jesu. Dieser Unterricht wird von der „Gesamttätigkeit" des G.s unterstützt, wenn die zahlreichen Gelegenheiten im naturwissenschaftlichen Unterricht, im altsprachlichen (etwa bei Plato und den griechischen Tragikern), im Deutschen (besonders bei der Behandlung Lessings, Schillers, Goethes) zu ihm in Beziehung gesetzt werden. Ob dann durch diesen Unterricht die Schüler wirklich (wie es in den amtlichen Bestimmungen für Preußen heißt) „zu charaktervollen christlichen Persönlichkeiten herangebildet werden, die sich befähigt erweisen, dereinst durch Bekenntnis und Wandel und namentlich auch durch lebendige Beteiligung am kirchlichen Gemeindeleben einen ihrer Lebensstellung entsprechenden heilsamen Einfluß innerhalb unseres Volkslebens auszuüben", das dürfte wohl weniger von diesem Unterricht abhängen, als viel mehr von seinem Zusammenwirken mit dem erziehenden Einfluß der Schule überhaupt und der Persönlichkeit ihrer Lehrer, noch mehr freilich vom Geist des Hauses und von der gesamten Lebenssphäre. Aber historisch richtige Kenntnis und gerechte Beurteilung des Christentums und dadurch Hochachtung vor ihm und wahre Würdigung kann und soll das G. seinen Schülern auf den Lebensweg mitgeben. — So ist auch das Studium der Theologie das einzige Universitätsfach geblieben, zu dem nur das G. entlassen darf: hauptsächlich um der alten Sprachen willen, dann aber auch wegen der Bevorzugung der Geisteswissenschaften und der historischen besonders. Die Kirchenbehörden beider Konfessionen haben in diesem Sinne auch ihre Meinung kundgegeben, als die Gleichberechtigung der realistischen Anstalten für das Studium der Theologie drohte.

Friedrich Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts, (1885) 1897[2]; — ‡ Fr. Seiler: Geschichte des deutschen Unterrichtswesens, 1906 (2 Teile, Samml. Göschen); — W. Lexis: Das Unterrichtswesen im Deutschen Reich, Bd. II, 1904; — A. Messer: Die Reformbewegung auf dem Gebiete d. preuß. Gymnasialwesens von 1882—1901, 1901; — ‡ H. v. Treitschke: Die Zukunft des deutschen G.s, 1890; — ‡ Ad. Harnack: Die Notwendigkeit der Erhaltung des alten G.s in der modernen Zeit, 1905; — ‡ Paul Natorp: Was uns die Griechen sind, 1904.

R. Kayser.

Gymnosophisten ¶ Enkratiten.

Gyrovagi ¶ Mönchtum, 4a.

H

Haacke, W., ¶ Deszendenztheorie, 2.

Haag, 1. Eugène (1808—1868), französischer Kirchenhistoriker, geb. in Mömpelgard, studierte protestantische Theologie in Straßburg, ließ sich 1836 in Paris als Schriftsteller nieder, wo er hauptsächlich mit Uebersetzungen aus dem Deutschen, Englischen und Polnischen sein Brot verdiente. Von 1846—1859 verfaßte er mit seinem Bruder Emil (s. u.), das zehnbändige biographische Sammelwerk La France protestante, das Michelet ein monument immense, qui a ressuscité un monde, nannte (von der zweiten, von H. ¶ Bordier und ¶ Bernus besorgten Auflage liegen die Buchstaben A—G vor). 1852 beteiligte er sich an der Gründung der Société d'histoire du protestantisme français, deren Sekretär und Vizepräsident er später wurde.

H. schrieb außerdem: Histoire des dogmes, 2 Bde., 1862; — Théologie biblique, 1870.

2. Emile (1811—1865), Bruder des vorigen, geb. in Mömpelgard, studierte in Straßburg die Rechte, lebte von 1836 an mit seinem Bruder in Paris als Schriftsteller. In dem Sammelwerk La France protestante hat er die protestantischen Dichter und Künstler Frankreichs behandelt.

Lachenmann.

Haager Friedenskonferenz ¶ Friedensbewegung, 2.

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion, 1785 aus Anlaß des Erscheinens

einer holländischen Uebersetzung von ¶ Priestleys History of the degeneracies of Christianism in Holland begründet, um durch Aufstellung von Preisaufgaben (die erste war gegen Priestley gerichtet) den Kampf gegen die zeitgenössischen Gegner des Christentums zu führen. Anfangs supranaturalistisch-orthodox gerichtet, wenn auch stets in gewissen Grenzen tolerant, und vom Eifer für die Inspirationslehre erfüllt, zeigt die H. G. seit etwa 1835 immer deutlicher einen Wechsel ihres Standpunktes, indem sie durch den Streit gegen F. Chr. ¶ Baur, D. Fr. ¶ Strauß u. a. selber auf historisch-kritische Bahnen gedrängt wird: nicht Polemik und Apologetik, sondern unparteiische Erforschung der Wahrheit gilt ihr seitdem als die Aufgabe. A. ¶ Kuenen war in neuerer Zeit ihr langjähriger Sekretär und bestimmte die Richtung ihrer wissenschaftlichen Arbeit; neben den meist historischen Arbeiten standen praktische, besonders soziale Fragen. Die H. G. schreibt noch jetzt alljährlich mehrere Preisaufgaben aus (Prämie: eine goldene oder silberne Medaille mit 400 Fl.); die gekrönten Arbeiten erscheinen zum Teil in den Schriften der Gesellschaft.

A. Kuenen: Het Haagsche Genootschap tot verdediging van de Christelijke Godsdienst. Gedenkschrift van zijn honderdjarig bestaan 1785—1885; — RE³ VII, S. 273 ff.

Zsch.

Haager Kolloquien von 1608 und 1609 ¶ Gomarus. In dem von 1611 wurde über die 5 Remonstranzartikel (¶ Arminius) gestritten.

Haar. Die Israeliten trugen lange H.e, die von Zeit zu Zeit geschnitten wurden, wie alle Bauern, im Unterschiede von den Nomaden, die den ganzen Kopf rasieren ließen (III Mose 19_{27} Jerem 49_{32}). Ganz lang wachsen ließen die H.e Leute, die ein Gelübde getan hatten, wie die Nasiräer (Richt 13_5 I Sam 1_{11}), die Krieger (Richt 5_2) und andere (¶ Leviten). **Greßmann.**

Haas, Hans, ev. Theologe, geb. 1868 zu Donndorf bei Bayreuth, 1894 Stadtvikar in Aschaffenburg und Reiseprediger für die ev. Diaspora im Spessart, 1898—1909 Pfarrer der deutschen ev. Gemeinden Tokio und Yokohama, Missionar des Allgemeinen evg. prot. Missionsvereins und Direktor der theol. Schule in Tokio, lebt jetzt als Privatgelehrter in Heidelberg.

H. ist Mitherausgeber der Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft, Herausgeber der Shingaku Sosho (Theol. Bibliothek, Uebersetzungen neuerer deutscher theol. Werke ins Japanische); — H. gab 1900—06 „Die Wahrheit" (deutsche Ztschr. in Japan) heraus und (mit anderen) die Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens; — Verfaßte außer japanischen Werken (Einführung in die christl. Lehre, 1901; Materialismus und Gottesidee, 1907) deutsch u. a.: Geschichte des Christentums in Japan I, 1902, II 1904; — Die Sekten des japanischen Buddhismus, 1905; — Der japan. Buddhismus (in Hinnebergs Kultur der Gegenwart, 1906); — Japans Zukunftsreligion, 1907²; — Annalen des japanischen Buddhismus, 1909. **M.**

Habakuk. Die Gewitterschwüle einer völkergeschichtlichen Krisis (1_5), hervorgerufen durch das Nahen eines kriegsgewaltigen, stürmisch vordringenden Erobervolkes, liegt über den 5 oder 6 Gedichten, $1_{2-4.\ 5-11}$ $(_{12-17})$ $2_{1-4.\ 5-19}$ 3_{2-16}, die das achte Buch der Zwölfprophetensammlung ausmachen und den Namen des „Propheten H." an der Spitze tragen. Gespannt steht der Dichter-Prophet auf der „Warte" 2_1, bemüht, ein Jahvewort zu erlauschen, das die Verwirrung lösen könnte, in die der Widerspruch von Weltlauf und Weltanschauung ihn gestürzt hat. Denn vor des Propheten Geist steht die Tatsache, daß, entgegen dem Willen und Wesen Jahves 1_{13} in der gegenwärtigen Zeit der Böse den Guten umstellt 1_4, ein friedliches Volk in die Hand eines übermütigen Eroberers gegeben ist $2_{10.\ 17}$, und er fühlt sich vor Jahve zum Anwalt der Mißhandelten bestellt 1_2 f. Jahve aber, so berichtet der Prophet weiter, bleibt nicht stumm. Die Antwort, die der Prophet erhält, soll er zum ewigen Gedächtnis auf Tafeln schreiben; sie lautet: Jahve verheißt 2_2 ff, daß das „Ende", wenn es sich auch lange hinauszieht, doch nahe, ja schon im Kommen begriffen ist. Daß er solches weiß, gibt dem Dichter schließlich die Zuversicht, nicht nur gegen den Frevler 2_5 ff das fünffache Wehe zu schleudern, sondern sogar Jahves Kommen zu dem großen Gericht in einer gewaltig-furchtbaren Erscheinung, einem Nachklange der ¶ Sinai-Offenbarung, mit prophetischer Vorwegnahme der Zukunft zu schildern 3_{2-16}. Dieser Gegensatz des Drucks, der auf den „Gerechten" liegt, zu dem Jahvewort, das die Lösung verspricht, ja dem Dichter als schon vollzogen vor Augen steht, beherrscht die Stimmung aller dieser Gedichte, die im einzelnen teils mehr oder weniger ausgesprochen psalmenartig ($1_{2-4.\ 12a.\ 13}$ 2_{1-4}), teils im ältern prophetischen Stil (1_{5-11} 2_{5-19}) gehalten sind. Dieser Unterschied ist aber teilweise so stark, daß über die Zusammengehörigkeit der einzelnen Stücke die größten Zweifel herrschen. So wird vor allem das letzte der Gedichte 3_{2-16}, das eine Ueberschrift und musikalische Beischriften nach Art der Psalmen trägt, als Fremdkörper im Buch des Propheten empfunden, da es auch inhaltlich die Art der späteren Psalmen an sich hat und so z. B. mit Pslm 77_{17-20} große Aehnlichkeit aufweist. — Als Dichter steht der Verfasser der 6 Gedichte, dem es nicht an originellen Bildern und Wendungen fehlt ($1_{10.\ 11.\ 15}$ f $2_{3.\ 16}$ $3_{11.\ 13}$) unter den späteren Propheten an hervorragender Stelle; er beherrscht, wenn wirklich alle 6 Gedichte von einem Verfasser stammen, in gleicher Weise den Stil der prophetischen Weissagung und des Wehrufs oder Drohspruchs, wie die Klageliedform der Psalmdichter. Religiös-schöpferische Kraft ist H. nicht eigen. Die Weltereignisse seiner Zeit, die er vom Standpunkt einer bestimmten Glaubensüberzeugung über das Wesen Gottes aus beurteilt 1_{12} f, drohen, ihm diesen Glauben zu erschüttern. Die Jahveoffenbarungen aber, die er erhält, lehren ihn, diese Ereignisse vielmehr als Bestätigung seines Glaubens verstehen (2_2 f. $_{17}$ $3_{13.\ 16}$). Wichtig für das Verständnis des prophetischen religiösen Erlebnisses ist die Auskunft, die H. 2_1 3_{16} über den Vorgang seines prophetischen „Schauens" gibt. — Das geschichtliche Verständnis des Büchleins H. wird erschwert, ja beinahe unmöglich gemacht durch den Umstand, daß wir über die Person des Verfassers, dessen Geistesart sich aus seiner Schrift so klar erschließen läßt, und die Zeit seines Auftretens völlig im Dunkeln sind. Zwar wird 1_6 der „Chaldäer" als das Volk genannt, das Jahve gegen alle andern zur Vollstreckung des Gerichts in Bewegung setzt; Gegenstand dieses Gerichts ist dann Assur und die Zeit der Abfassung des Buches das Jahr der Schlacht von Karchemisch (605); H. wäre

somit Zeitgenosse Jeremias. Mit Rücksicht auf die assyrische Herkunft des Namens des Propheten (hambaququ = ein Gartengewächs) und die lebhaften Farben der Schilderung des Gegners glaubt man vielfach, den Standpunkt des Dichters näher an den Ereignissen, also in Assur selber, suchen zu müssen. Man würde dann in ihm einen vornehmen Gefangenen jüdischer Nationalität zu sehen haben, in dessen Mund die Klagen über den „Frevler“ 3_{13} 2_{4} nun besonders persönliche Färbung bekämen. Anderseits ist es möglich, unter dem „Frevler“ 2_{5-19} die Chaldäer selbst zu verstehen, welche die gerechten (1_{4}) Juden bedrängen, wobei man das zweite Gedicht 1_{5-11}, das die Chaldäer als Gottes Beauftragte nennt, als Zusatz ausscheiden müßte. Oder aber man trennt in der Annahme, daß unter den „Frevlern“ und „Gerechten“ die aus vielen Psalmen bekannten streitenden Parteien der spätern jerusalemischen Gemeinde zu verstehen seien, die psalmähnlichen Stücke $1_{2-4.12.13}$ 2_{1-4} 3 von den prophetischen 1_{5-11} 2_{5-19}; unter den letzteren würde dann das erste die echte Prophetie des H. aus dem Jahr 605 enthalten. Die Prophetenschrift wäre also auf vier verschiedene Verfasser zu verteilen. Erwogen ist auch der Ausweg, in 1_{6} statt „Chaldäer“ ein beliebiges anderes der vielen Eroberervölker zu suchen, mit denen die Juden im Lauf ihrer nationalen Leidensgeschichte zusammengestoßen sind, so die Perser, wodurch H. zum Zeitgenossen Deuterojesaias würde, oder die Griechen („Kittäer“) Alexanders des Großen, auf welche die Schilderung allerdings gut passen würde, oder gar die Heere Antiochus des IV. In den letztgenannten Fällen ist die Möglichkeit dann wieder gegeben, alle 6 Gedichte, bis auf einige wenige, schon durch ihre prosaische Form als unecht sich erweisende Zusätze, dem gleichen Dichter als Verfasser zuzuschreiben. Doch ist auch bei der Annahme verschiedener Verfasser die Redaktion als eine äußerst sorgfältig zu Werke gehende, verschiedene Bruchstücke kunstvoll verbindende zu denken.

K. Marti: Dodekapropheton (Kurzer Handkommentar Abt. XIII), 1904; — W. Nowack: Die kleinen Propheten übers. u. erklärt (Handkommentar z. AT), 1903^{2}; — B. Duhm: Das Buch H., Text, Uebersetzung und Erklärung, 1906; — J. Nicolardot: La composition du livre d'Habacuc, 1908. **Haller.**

Haberkorn, Peter (1604—1676), protestantischer Theologe, geb. zu Butzbach in der Wetterau, studierte in Marburg, Leipzig, Straßburg, schließlich ein Semester in Köln, um römisch-katholische Streittheologie an der Quelle kennen zu lernen, 1632 Professor der Physik in dem seit 1623 hessen-darmstädtischen Marburg, 1633 theologischer Doktor und Hofprediger in Gießen, bei der Zurückverlegung der lutherischen Universität von dem an Hessen-Kassel abgetretenen Marburg nach Gießen (1650) Professor der Theologie und der hebräischen Sprache daselbst. Schwiegersohn und Gesinnungsgenosse ¶ Feurborns (¶ Glaube: VI), wurde er nach dessen Tode 1658 Professor primarius. Gelehrt, aber ohne Originalität, ein heißblütiger Kämpfer gegen Katholiken und Synkretisten (¶ Synkretismus: II; H. schrieb u. a. einen Antisyncretismus im Namen der Fakultät und eine Enodatio errorum syncretisticorum), leidenschaftlich und ohne jedes Verständnis für das von Georg ¶ Calixt von Helmstedt ausgehende Streben nach einer gewissen praktischen Annäherung der drei christlichen Konfessionen, prägte er — wenn auch ohne bleibende allgemeine Bedeutung — der oberhessischen Kirche und Universität für lange den Stempel seiner lutherischen Orthodoxie auf.

ADB X, S. 268; — RE^{3} VII, S. 280 f; — H. L. J. Heppe: Kirchengeschichte beider Hessen, Bd. II, (1876), bes. S. 110 ff. 157. 168 ff. 213 ff; — A. Tholuck: Vorgeschichte des Rationalismus, Bd. II, 1854. **Moldaenke.**

Haberl, Franz Xaver, katholischer Theologe und Musikhistoriker, geboren 1840 in Oberellenbach (Niederbayern), wurde 1862 Domkapellmeister in Passau, 1867 Organist an der Kirche St. Maria dell' Anima in Rom, 1871 Domkapellmeister in Regensburg.

Veröffentlichte: Magister choralis, Lehrbuch des römischen Choralgesangs, (1863) 1899^{12} und eine Reihe wertvoller Arbeiten über die ältere katholische Kirchenmusik; — Gab von 1876—1905 das Kirchenmusikalische Jahrbuch heraus; — Redigiert seit 1889 die Zeitschrift „Musica sacra“, seit 1900 die „Fliegenden Blätter für katholische Kirchenmusik“; — Vollendete 1908 die Gesamtausgabe von ¶ Palestrinas Werken, 33 Bände. **Kübel.**

Habermann (latinisiert: Avenarius), Johann (1516—1590), geboren in Eger, vor 1542 zur evangelischen Kirche übergetreten, der er an verschiedenen Orten Kursachsens und zuletzt (seit 1564) in Falkenau bei Eger als Geistlicher diente, bevor er 1573 als Theologieprofessor nach Jena, 1575 nach Wittenberg berufen wurde. Seit 1576 war er Superintendent des Stiftes Naumburg und Zeitz. Dogmatisch war er streng lutherisch gerichtet; als Gelehrter beschäftigte er sich vor allem mit dem AT und der hebräischen Sprache, ohne aber wirklich Wertvolles zu leisten. Weit glücklicher war er als Erbauungsschriftsteller und verständig erbaulicher Prediger; seine „Christlichen Gebete für allerlei Not und Stände der ganzen Christenheit“ (zuerst 1567) sind bis in unsere Zeit hinein immer wieder gedruckt und für andere Gebetbücher ausgeschrieben, auch in fremde Sprachen übersetzt worden.

Andere Werke von H. sind die Grammatica hebraea, 1570; — Liber radicum sive Lexicon hebraeum, (1568) 1588^{2}; — Vita Christi (in Sprüchen), 1580; — Trostbüchlein für kranke, betrübte und angefochtene Christen, 1570; — Ferner Predigtsammlungen und Exegetisches. — Ueber H. vgl. RE^{3} VII, S. 281 f; — ADB I, S. 699; — Hermann Beck: Die religiöse Volksliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands, 1891, S. 49 ff. **Zich.**

Habsburg, deutsches Herrscherhaus. Ueber die deutsche Linie (1740 fortgesetzt durch das Haus H.-Lothringen) ¶ Deutschland: I—II, ¶ Oesterreich-Ungarn: I—II; über die spanische Linie (1504—1700) ¶ Spanien. — Ueber Rudolf v. H., den Begründer des Kaisergeschlechts H., ¶ Gregorius X. — Einzelartikel haben ¶ Karl V und ¶ Joseph II.

Haccius, Georg, ev. Theologe, geb. 1847 zu Lüneburg, Geistlicher seit 1874, seit 1890 Missionsdirektor in Hermannsburg (Hannover).

Vf. außer zahlreichen kleinen Missionsschriften: Hannoversche Missionsgeschichte I, 1905; II, (1907) 1910^{2}.

Hackenberg, Albert, ev. Theologe, geb. 1852 zu Lennep, seit 1878 Pfarrer in Hottenbach (Bezirk Trier), seit 1905 Präses der rheinischen Provinzialsynode, Mitglied des preuß. Generalsynodalvorstandes, seit 1898 (nationalliberales) Mitglied des preußischen Abgeordneten-

hauses, einer der Führer der kirchlichen Mittelpartei in Preußen (¶ Evangelische Vereinigung) und des Evangelischen Bundes.

Vf. u. a.: Die konfessionelle Spaltung und der Evang. Bund, 1907; — Gab (mit Kahl und E. Haupt) bis 1908 die DEBl heraus.

Hackenschmidt, Karl, ev. Theologe, geb. 1839 zu Straßburg i. E., seit 1864 elsässischer Geistlicher, seit 1885 Pfarrer an Jung St. Peter in Straßburg.

Vf. u. a.: Anfänge des kathol. Kirchenbegriffs, 1874; — Die Kirche im Glauben des ev. Christen, 1881; — Licht- und Schattenbilder aus dem AT I, 1908[2]; II, 1908; — Der christliche Glaube, 1901; — Die Christuspredigt für unsere Zeit, 1909.

Hackmann, Heinrich, ev. Theologe, geb. 1864 zu Osnabrück, 1890 Privatdozent in Göttingen, 1894 Pastor der deutschen ev. Gemeinde in Shanghai (China), 1901—3 auf Reisen in Ost- und Innerasien, seit 1904 Pastor der deutschen Gemeinde in Denmark Hill, London.

Vf. u. a.: Die Zukunftserwartung des Jesaia, 1893; — Von Omi bis Bhamo (Wanderungen an den Grenzen von China, Tibet, Birma), 1905; — Der Buddhismus, 1905 (RV III, 4, 5, 7); — Am Strand der Zeit (Predigten), 1909; — Uebersetzte die „Psalmen des Westens", 1907. M.

Hadad, ein in Vorderasien weithin verehrter Gott, = dem bab.-assyrischen Adad (¶ Babylonien und Assyrien: 4, B h). Ursprünglich Gewittergott (¶ Gewitter) und noch in später Zeit mit dem Blitzbündel in der Hand dargestellt (vgl. RGG I, Sp. 865, Abb. 21); später zum Sonnengott geworden und als solcher wahrscheinlich in Hierapolis und Heliopolis (Baalbek) verehrt; auf aramäischem Boden vielfach höchster Gott und Gatte der ¶ Atargatis. Bezeugt ist seine Verehrung für ganz Syrien (¶ Baal, 2) und Nordarabien, außerhalb Asiens für Delos. Die zahlreichsten Zeugen seiner Verehrung sind die seinen Namen enthaltenden Eigennamen, teilweise auch solche, in denen durch Verkürzung er allein übrig geblieben ist: im AT Benhadad (für jetzt doch wohl gesichertes aramäisches Barhadad; I Kön 15_{18} ff II Kön 6_{24} u. ö.), Hadadezer (II Sam 8_{3} u. ö.), Chenadad (Esra 3_{9} Neh 3_{18} u. ö.), Hadad (I Mose 36_{35} f. $_{39}$, I Kön 11 $_{14 \cdot 19 \cdot 21}$; zu letzterem ¶ Aegypten: III), sowie Hadadrimmon, was wahrscheinlich einen Ort der Jezreelebene bezeichnet, an dem ein dem ¶ Adonis- und ¶ Tamuz-Kult verwandter Kult eines gestorbenen Gottes geübt wurde (Sach 12_{11}). ¶ Adonis ¶ Tamuz.

Wolf Graf Baudissin: Hadad, Hadadeser und Hadadrimmon, in RE[3] VII, S. 283 ff. 286 f. 287—295, woselbst weitere Literatur. Küchler.

Hadad-Rimmon (Sach 12_{11}) entweder als Ortsname oder als Gottesname zu deuten, in jedem Fall eine Zusammensetzung von ¶ Hadad mit (dem auch als Gottesname bezeugten) Rimmon (vgl. Ramman, ¶ Babylonien usw.: 4, B h).

Hades, der griechische Name des Gottes des Totenreiches (¶ Griechenland: I, 4; vgl. Drexler in W. H. Roschers Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie I, 1886—1890, Sp. 1778 ff), später der Name der Unterwelt selber; in der griechischen Uebersetzung des AT zur Wiedergabe des hebräischen Wortes Sche'ôl, Unterwelt, verwandt, im hellenistischen Judentum und NT für „Totenreich" gebraucht, wobei gelegentlich die ursprüngliche persönliche Bedeutung des Wortes noch nachklingt (Offb Joh 6_{8} 20_{14}, vgl. auch I Kor 15_{55}; vgl. Hermann Cremer: Wörterbuch der NT.lichen Gräzität, 1888[5], S. 77 ff). — ¶ Totenreich im AT ¶ Tod im NT ¶ Höllenfahrt im NT. Gunkel.

Hadesfahrt Christi ¶ Höllenfahrt.

Hadjdj, die islamische Wallfahrt, ¶ Islam.

Hadîth, islamische Tradition, ¶ Islam.

Hadorn, Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1869 zu Bern, Pfarrer zuerst in Saanen und Köniz bei Bern, seit 1903 am Münster in Bern und (seit 1900) Privatdozent daselbst.

Vf. u. a.: Geschichte des Pietismus in den schweiz. reformierten Kirchen, 1901; — Unterricht im Christentum, 1905; — Die Apostelgeschichte und ihr geschichtlicher Wert, 1906; — Kirchengeschichte der reformierten Schweiz, 1907; — Wer überwindet (Predigten), 1909. M.

Hadrian, 1. Name von 6 Päpsten.
Zu I—VI vgl. RE[3] VII, S. 303—315.

I, Papst 772—795. Aus angesehenem römischem Geschlecht stammend, römischer Geistlicher seit ¶ Paul I. Sein Anschluß an die Franken verursachte den Vorstoß des Langobardenkönigs Desiderius wider Rom (¶ Langobarden), aber diese Gefahr ward abgewandt durch ¶ Karls des Großen Zug nach Italien; zu Ostern 774 hat Karl Rom besucht und hier am 6. April das von König Pippin 754 gegebene Eventualschenkungsversprechen von Quierzy erneuert (¶ Stephanus II). In der Folge aber trübten sich die Beziehungen zwischen ihm und H., da beide in der Deutung jener promissio Carisiaca und in der Frage, ob das Langobardenreich zerstört sei oder nicht, auseinandergingen; nur die Zerstörung verpflichtete den Sieger zur Auslieferung der in ihr angegebenen Orte an den Papst. H. hielt sich zu immer neuen Gebietsforderungen bei Karl berechtigt; ob er in einem seiner Schreiben durch die Erwähnung Konstantins d. Gr. als dessen, der „durch seine Freigebigkeit die Kirche zu Rom erhöht und ihr Gewalt in Hesperien (Italien) geschenkt hat", auf die ¶ Konstantinische Schenkungs-Urkunde anspielte, ist bestritten. H.s Selbstgefühl kommt zum Ausdruck darin, daß er als erster Papst seit d. J. 781 seine Urkunden nach den Pontifikatsjahren datierte, nicht mehr nach den Jahren der griechischen Kaiser. Stets aber blieb er angewiesen auf Karl, namentlich infolge eines Bundes des byzantinischen Patrizius von Sizilien mit den Herzögen von Benevent und Spoleto; jedoch erst 781 (Salbung von Karls Söhnen Pippin und Ludwig zu Königen von Italien und Aquitanien) und 786 kam Karl wieder nach Rom, wo er nach der Demütigung des Arichis von Benevent (786) dem Papste neue Besitzungen in Süditalien verbriefte, ohne späteren Mißhelligkeiten zwischen sich und H. damit vorzubeugen. In H.s Pontifikat fällt das siebente allgemeine Konzil (von Nicäa 787; ¶ Konzilien, altkirchliche). H. lobte den Entschluß, den Bilderdienst wiederherzustellen; vergeblich freilich forderte er Wiederherstellung der römischen Patrimonien und Patriarchalrechte in Calabrien, Sizilien und Illyrien; umsonst widersprach er auch der Bezeichnung des Patriarchen von Byzanz als des universalis patriarcha. Die Akten des Konzils sandte H. an Karl, der sie aber durch die Libri Carolini und die dem Bilderdienst abgeneigten Beschlüsse der Frankfurter Synode (794) beantworten ließ (¶ Bilderstreitigkeiten). Einig war H. mit Karl in der Bekämpfung des Adoptianismus

in Spanien (¶ Christologie: II, 3 c). Verdient um Rom (Wiederherstellung von Kirchen, Mauern, Wasserleitungen), fast allzusehr bedacht auf Mehrung des Besitzes und der Herrschaft der römischen Kirche — (daher auch seine Gesandtschaft nach England, ¶ England: I, 2) —, ist H. am 25. Dezember 795 gestorben; er wurde beigesetzt in der Peterskirche.

J. Haller: Die Quellen zur Geschichte der Entstehung des Kirchenstaates, 1907, bes. S. 54 f. 171 ff. 241 ff (S. XIII ff weitere Literatur); — Obige Deutung der Vorgänge von 774 bei P. Kehr in HZ LXX, S. 385 ff; — Ueber die Libri Carolini (MSL 98, S. 999 ff; dazu vgl. MG. Epistolae V, S. 5 ff), die Frankfurter Synode (MG. Concilia II, S. 110 ff; hier auch die Dokumente betr. den Adoptianismus) vgl. A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands II, 1900², S. 282 ff; vgl. ebd. S. 81 ff über die politischen Beziehungen zwischen H. und Karl. — Gefälscht auf Hadrians I Namen ist ein Privileg für Karl betr. Investitur der Bischöfe durch den Kaiser (vgl. MG. Const. I, S. 659 f und MG. Conc. II, S. 823 ff). — Weiteres ¶ Papsttum.

II, Papst 867—872. Der Nachfolger ¶ Nikolaus' I, Römer von Geburt, Kardinal von St. Marco durch Gregor IV. Er hatte bereits in d. J. 855 und 858 die Annahme der Wahl zum römischen Papst verweigert, konnte sich aber der dritten i. J. 867 nicht entziehen. In den Anfang seines Pontifikats fällt die Brandschatzung Roms durch den Herzog Lambert von Spoleto, die Entführung der eigenen Tochter H.s, der vor Eintritt in den Klerus verheiratet gewesen war, ihre und ihrer Mutter Ermordung. H. sah sich vor die Aufgabe gestellt, den Ehestreit Lothars II von Lothringen zu beenden. Diesen forderte er zur Wiederaufnahme der verstoßenen Gemahlin Thietberga auf, löste aber zugleich seine Konkubine Waldrada vom Banne. Lothar zog 869 zur Betreibung der Ehescheidung von Thietberga nach Italien, erlangte von H. das Abendmahl, starb aber am 8. August in Piacenza. H. trat nun für das Anrecht von Lothars II Bruder, Kaiser Ludwig II, auf Lothringen ein, dieses jedoch besetzte der Onkel, Karl der Kahle, um es freilich im Vertrag zu Meersen (8. August 870) mit seinem Stiefbruder Ludwig dem Deutschen teilen zu müssen. H. verwickelte sich überdies in lebhafte Streitigkeiten mit ¶ Hinkmar von Reims, vornehmlich weil er einschritt zu Gunsten des i. J. 871 abgesetzten Bischofs Hinkmar von Laon (d. Jüngeren, weil Neffe Hinkmars von Reims). Hierbei aber trat er den Rückzug an, weil Karl der Kahle die Opposition Hinkmars des Aelteren wirksam unterstützte; er versprach dem westfränkischen König die Kaiserkrone, sobald Ludwig II gestorben sein sollte, erlebte indes wegen Verwertung der ¶ Pseudoisidorischen Dekretalien neue Einsprache seitens Hinkmars des Aelteren. — Wenig glücklich war H. in den Streitigkeiten zwischen dem römischen Stuhle und ¶ Photios von Konstantinopel. Dieser wurde wohl i. J. 869 wie in Rom so in Byzanz selbst verdammt, doch für den Papst war es „ein harter Schlag", daß der Kaiser Basilius I ihm durch die bulgarischen Gesandten selbst erklären ließ, die Bulgarei unterstehe dem Patriarchat von Byzanz, nicht dem von Rom, daß aus der Bulgarei trotz H.s Einsprachen die römischen Priester und Missionare vertrieben wurden (¶ Byzanz: I, 4—5). Nur Mähren gelang es mit Rom zu verbinden (¶ Cyrillus und Methodius).

R. Baxmann: Die Politik der Päpste von Gregor I bis auf Gregor VII, Teil II, 1869, S. 28 ff; — H. Grisar: H. II und die pseudoisidorischen Dekretalen (Zeitschr. f. kath. Theologie, 1880, S. 793 ff).

III, Papst 884—885. Erst späte, unglaubwürdige Nachrichten über die kurze und vielleicht durch Unruhen in Rom gestörte Regierung H.s III, eines Römers von Geburt, schreiben ihm die Satzung zu, daß ein neugewählter Papst auch vor Eintreffen der kaiserlichen Bestätigung geweiht werden könne, und daß die Kaiserkrone nur an einen italienischen Fürsten übertragen werden solle. H. starb bei Modena im September 885 auf dem Wege nach Deutschland, wohin ihn Karl III (der Dicke 876—887, Kaiser seit 12. Februar 881) eingeladen hatte, und wurde im Kloster Nonantula begraben.

IV, Papst 1154—1159, hat bis jetzt als einziger Engländer den Stuhl Petri innegehabt. Als Sohn eines Priesters geboren und von seinem Vater verstoßen, hatte Nicolaus Breakspear in Frankreich studiert, war dann Abt des Rufusklosters bei Avignon geworden und hatte endlich, von Eugen III zum Kardinalbischof von Albano erhoben, in dessen Auftrag das Verhältnis der Kirchen von Norwegen und Schweden zum Erzbistum ¶ Lund geregelt (¶ Drontheim). Bald nach seiner Rückkehr ward er im Dez. 1154 Nachfolger ¶ Anastasius' IV. H.s Anfänge wurden bestimmt durch die Gegnerschaft ¶ Arnolds von Brescia, dessen Auslieferung durch ¶ Friedrich I Barbarossa diesem die Kaiserkrone einbrachte (18. Juni 1155), aber auch eine Persönlichkeit entzog, die er im Kampfe mit H. hätte benutzen können. Eben die Kaiserkrönung Friedrichs durch H. brachte die Römer gegen den Papst auf, der dem Kaiser als Flüchtling aus Rom folgen mußte. Als Friedrich, von den deutschen Fürsten zur Heimkehr gedrängt wurde, gelang es H., die sizilischen Barone wider Wilhelm I von Sizilien aufzuwiegeln; der König wollte nachgeben, H.s Verhalten jedoch trieb ihn zur Erneuerung des Kampfes; im Vertrag von Benevent (Juni 1156) wurde er von H. mit Sizilien, Apulien, Capua belehnt und mit kirchlichen Vorrechten bezüglich Siziliens ausgestattet; H. kehrte nach Rom zurück (Ende 1156). Friedrich erblickte im Vertrag H.s mit Sizilien einen Bruch des Konstanzer Abkommens (v. J. 1153 mit ¶ Eugen III). Der Kampf brach offen aus auf dem Reichstag zu Besançon (Okt. 1157). Ueber den weiteren Kampf ¶ Friedrich I Barbarossa, ¶ Deutschland: I, 4. H. verlangte, daß die italienischen Bischöfe nicht den Lehnseid leisteten; er forderte auch die Auslieferung der Mathildinischen Güter in Mittelitalien u. a. m., Friedrich dagegen begegnete ihm mit der Darlegung, daß er als Kaiser selbst vom Papste den Lehnseid verlangen könne, da alles, was er besitze, ein dem Papst Silvester vom Kaiser Konstantin d. Gr. verliehenes Regal sei. H. verband sich jetzt mit den lombardischen Städten, Friedrich mit den vom Papste in ihrem Freiheitsstreben befehdeten Römern. Ehe H. noch über den wider den Kaiser zu verkündenden Bann beraten konnte, ist er am 1. September 1159 in Anagni gestorben. Er wurde in St. Peter zu Rom bestattet —, in seinem Festhalten am hierarchischen Ideal der Vorläufer ¶ Alexanders III, seines früheren Kardinallegaten Roland, und ¶ Innocenz' III. — Ueber seine besonders von ¶ Basilius von Achrida bekämpften Unionsbemühungen

¶ Unionsbestrebungen, katholische.

Literatur bei ¶ Arnold von Brescia und ¶ Friedrich I Barbarossa.

V, Papst 1276. Ottobuono de' Fieschi, geb. zu Genua, Neffe des Papsts Innocenz IV, Kardinaldiakon bei St. Adriano al foro, von Clemens IV nach England gesandt, um zwischen dem König und den Baronen zu vermitteln. Karl von Anjou, bei der Papstwahl von 1276 in Rom und dessen Senator, hatte das Konklave (vgl. ¶ Gregorius X) mit rücksichtsloser Härte überwacht und beeinflußt. H. V hob die Konklaveordnung vom J. 1274 auf, starb aber bereits, noch vor Empfang der Priesterweihe, am 18. August 1276 in Viterbo, wo er auch bestattet wurde. **Werminghoff.**

VI, Papst 1522—23, „der letzte deutsche Papst". Zu Utrecht 1459 als Sohn eines Gewerbetreibenden geboren, von der Mutter und in der Genossenschaft der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens erzogen, bezog der Jüngling frommen ernsten Sinnes 1476 die Universität Löwen. Ebenda wirkte er dann als hochangesehener Lehrer und gelehrter Schriftsteller, durchaus in den Bahnen der Scholastik, aber ausgezeichnet durch das Bestreben, den Klerus zu bessern. Nach fast 20 jähriger Lehrtätigkeit wurde er von Kaiser Maximilian wohl 1507 auch mit dem Unterricht seines Enkels ¶ Karl V, beauftragt. Nicht Liebe zu den Wissenschaften, aber persönliche Verehrung flößte er ihm ein; auf dieser Grundlage erwuchs seine ganze Laufbahn. In politische Geschäfte hereingezogen, wurde er 1515 zu Verhandlungen mit Karls Großvater Ferdinand nach Spanien geschickt. Mannigfaltige politische und kirchliche Aemter fielen ihm in Spanien zu; er war 1516—17 neben Kardinal ¶ Ximenes Regent und wurde, als Karl nach dreijährigem Aufenthalt 1520 Spanien wieder verließ, von ihm zu seinem Statthalter bestellt. Die Wahl erwies sich als unglücklich gegenüber dem Aufstand der Kommunidades. Landfremd und unpolitisch hat H., indem er zur Unzeit das menschlich Berechtigte im Programm der Revolutionäre anerkannte, die Feinde der Regierung in bedenklichster Weise ermutigt. Schon 1516 war er Bischof von Tortosa und Inquisitor von Aragon, 1518 von ganz Spanien geworden, auch als solcher ließ er Weitsicht, Festigkeit und Menschenkenntnis vermissen. Seit 1517 war er Kardinal. — Seine bescheidene Selbsterkenntnis würde ihn abgehalten haben, die Wahl zum Papste anzunehmen, wenn er nicht geglaubt hätte, dem Rufe Gottes folgen zu müssen. Wie einst der Einsiedlerpapst ¶ Coelestin V wurde er, weil keiner der Kardinäle die nötige Stimmenzahl für sich erlangen konnte, als ein frommer, der Parteiung des Kardinalkollegs fremder Gottesmann, den wohl der eine oder andere Führer beherrschen zu können hoffte, am 9. Januar 1522 überraschend gewählt — auf Vorschlag des Kardinals Medici, der eine Karl V genehme Persönlichkeit nennen wollte. Der Vorschlag Medicis wurde unterstützt von dem gelehrten Kardinal ¶ Cajetan; vielleicht meinte mit ihm die Mehrheit der zustimmenden Kardinäle im Augenblick durch diese Wahl der Abfallsbewegung in Deutschland begegnen zu müssen. Aber sie hatte nicht bedacht, welche Opfer der Lebenshaltung H. in Erfüllung seiner Mission von ihr fordern würde, nachdem er am 28. Aug. 1522 endlich in Ostia gelandet war. H. sparte als Papst, nicht bloß weil er leere Kassen fand, sondern auch persönlichem Brauche gemäß, er forderte ähnliches von den Kardinälen, die doch ganz anders gesinnt und von ¶ Leo X her ganz anderes gewohnt waren. H. erschien in seiner Unbiegsamkeit, in seiner Ablehnung der Kunst des Altertums und der italienischen Zeitgenossen begreiflicherweise seiner näheren und weiteren Umgebung als Barbar; in seiner Unentschlossenheit vermochte er nicht, ihr Achtung abzugewinnen. Eine Flut von Spott und Unwillen ergoß sich in Wort und Schrift wieder ihn. Inzwischen hatte H. mit bedeutungsvollen Schreiben den päpstlichen Legaten Chieregati ermächtigt, auf dem Nürnberger Reichstag (¶ Deutschland: II, 2) den deutschen Fürsten ein offenes Sündenbekenntnis der Kurie zu überreichen und gleichzeitig Abstellung der Mißbräuche zu verheißen, andrerseits Durchführung des Wormser Edikts zu fordern. Dem Ernst und der Aufrichtigkeit H.s machte die Instruktion Chieregatis alle Ehre, aber kluge Erwägung hätte ihm sagen müssen, daß nur, wenn er gleichzeitig Reformgesetze vorlegte, er, wie einst unbesonnener Weise im spanischen Aufstand, den Abgefallenen Recht zu geben scheinen durfte, ohne dadurch die Stellung Roms schwer zu schädigen. Denn daß dem guten Willen des Papsts der Widerwille der Römlinge hindernd entgegenstand, konnte man auch in Deutschland wissen oder ahnen, und daß Luther, dessen Vernichtung der Papst forderte, dem abfälligen Urteil der Römer über H.s Wollen und Können nicht entgegentrat, war mehr als begreiflich. Aber auch katholische Geschichtsforscher der Gegenwart, die H.s Reformgedanken für hinreichend ansehen, müssen bekennen, daß ihm zu ihrer Ausführung, selbst wenn er länger gelebt hätte, die Organe gefehlt haben würden. Unglücklich war auch, nicht nur im Sinne der heutigen Forschung, H.s Heiligsprechung des Bischofs ¶ Benno von Meißen; sie regte nur Luther zu neuem Widerspruch gegen die Heiligenverehrung auf. Wie ganz in mittelalterlichen Gedanken H. lebte, zeigte er vor allem durch seinen Eifer für die Einigung des Abendlandes im Kampf gegen die Türken, welche im Dez. 1522 die Johanniter auf der Insel Rhodos zur Kapitulation zwangen. H. übersah bei seinem Drängen die Tiefe des Gegensatzes, der zwischen ¶ Karl V und ¶ Franz I von Frankreich bestand, er übersah die Lehren der Kreuzzugsgeschichte. Von beiden Herrschern umworben, wollte er sich durchaus über den Parteien halten, wurde aber am Ende (3. Aug. 1523) durch die offenbare Kriegslust des französischen Königs, die ihn selbst mit einem Schisma bedrohte, zum Schutzbündnis mit Karl, Heinrich VIII von England und den meisten italienischen Mächten genötigt. Die Aufregungen dieser Entscheidung rieben seine Lebenskraft auf. Am 14. Sept. 1523 starb er eines natürlichen Todes. Für die Erfolglosigkeit seiner Regierung, die er tief empfand, waren in erster Linie diejenigen verantwortlich, welche den frommen wohlmeinenden Mann in schwerster Zeit zur Leitung der Kirche beriefen, so wenig er sich bisher an leitender Stelle in Wahrheit bewährt hatte und so wenig man bei seinem Alter noch eine Veränderung des stillen Gelehrten erwarten durfte. Verantwortlich waren seine Wähler großenteils auch deshalb, weil sie

voll weltlichen Sinnes seine guten reinen Absichten nicht unterstützten. In diesem Sinne war das Urteil des deutschen Zeitgenossen Kilian Leib richtig: „Das unselige Zeitalter war seiner nicht würdig, die römische Erde kann einen rechtschaffenen und heiligen Papst, zumal wenn er ein Deutscher ist, nicht lange ertragen."

ADB X, S. 302; — L. Pastor: Geschichte der Päpste, Bd. IV, Abt. 2: Adrian IV u. Klemens VII, 1907. **K. Wenck.**

Hadrian, Publius Aelius Hadrianus, römischer Kaiser 117—138, ¶ Christenverfolgungen, 2 a; ¶ Imperium Romanum, 1; ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: II, 2 c. Ueber sein Verhältnis zu den Juden und den jüdischen Krieg (Aufstand ¶ Bar-Kochbas) ¶ Judentum: I, 5.

RE³ VII, S. 315 ff.

Haeckel, Ernst.

1. Leben und Spezialforschungen; — 2. Darwinismus; — 3. Monismus; — 4. Wissenschaftlicher Charakter; — 5. Stellung zu Religion und Christentum.

1. Geboren 1834 in Potsdam, studierte er Botanik in Berlin, Zoologie und Medizin in Würzburg und Berlin (1852—56). Auf Anregung des Physiologen Johannes Müller unternahm er als einer der ersten Plankton-Studien, d. i. die Erforschung der im Meereswasser lebenden, nur mikroskopisch zu erkennenden kleinsten Lebewesen von wunderbarer Gestaltung. Seine 1855 in Helgoland, 1856 an der Riviera, 1859 bis 1860 in Messina zu diesem Zweck unternommenen Studien führten zur Entdeckung einer großer Zahl unbekannter Radiolarien (Strahlentierchen), die er in seinem ersten Werk über die Radiolarien ausführlich beschrieb (1862 ff.). Diese Studien wurden von ihm in den späteren Jahrzehnten fortgesetzt. Weitere Arbeiten über die Quallen oder Medusen, über die Kalkschwämme schlossen sich ihnen an; viele Reisen nach Italien, ferner nach Madeira und Teneriffa, nach Skandinavien, die umfangreichsten 1881/82 nach Ceylon und 1899/1900 nach Java und Sumatra förderten neues Material ans Licht. Die beiden letzten Reisen sind in anziehenden Schilderungen von H. beschrieben. Von 1862—1908 lehrte H. als Professor der Zoologie in Jena.

2. Größeres Aufsehen als durch seine Einzelforschung hat H. durch seine Naturphilosophie gemacht. Er hat in einer Zeit, in der die Naturwissenschaft meist aller Philosophie ablehnend oder feindlich gegenüberstand, auf die Notwendigkeit der ¶ Naturphilosophie hingewiesen. Der ¶ Darwinismus (seit 1859) schien ihm die Mittel zur philosophischen Ergänzung der Naturwissenschaften zu bieten. Im Gegensatz zu Darwins vorsichtiger, exakter Forschung ergriff H. in stürmischer Begeisterung Partei für die Lehre von der Veränderlichkeit der Arten und der natürlichen Auslese im Kampf ums Dasein. Die ¶ Entwicklungslehre schien ihm alle Welträtsel zu lösen. Er deutete sie in rein mechanistischem Sinne aus. Alle leitenden Zweckursachen oder Richtungskräfte sollten ausgeschlossen sein. Durch reinen Zufall sollten sich aus unorganischer Materie in der Vorzeit einst die primitivsten Lebewesen (Moneren) gebildet haben (¶ Biologie, 3). Nicht innere Gestaltungskräfte, sondern rein mechanische Ursachen sollen dann die Höherbildung der Lebewesen in den beiden Reichen der Pflanzen- und Tierwelt, die allmähliche Entwicklung der Sinnesorgane, die Differenzierung des Nervensystems und Gehirns hervorgerufen haben. In schematischen Stammbäumen (vgl. darüber das Urteil ¶ Du Bois-Reymonds) hat H. die wahrscheinliche Entwicklung von der Monere bis hin zum Menschen anschaulich zu machen gesucht, besonders auch für die Abstammung des Menschen von verwandten, jetzt ausgestorbenen Menschenaffen manche Lanze gebrochen; er hat z. B. in zwei von dem holländischen Arzt Eugen Dubois 1894 in Java gefundenen Knochen, einem Schädeldach und einem Oberschenkel, das Mittelglied zwischen Affen und Mensch, einen Affenmenschen (Pithecanthropus erectus) finden zu können geglaubt (¶ Darwinismus, 3 a; ¶ Entwicklungslehre, 7). — Vgl. ferner das von H. aufgestellte ¶ Biogenetische Grundgesetz.

3. Seine Weltanschauung nennt H. ¶ Monismus. Er stellt sie in Gegensatz zum ¶ Dualismus, der eine Zweiheit von Materie und Geist, Mechanismus und Teleologie, Naturtrieb und Sittengesetz, Welt und Gott annimmt. Die Welteinheit findet H. in der Materie und der ihr von Ewigkeit her einwohnenden Energie. Von dem strikten Materialismus eines Ludwig ¶ Büchner unterscheidet sich H. nur durch die Annahme, daß die materiellen Atome seit Ewigkeit beseelt seien. Scheinbar nähert er sich damit idealistischen Weltanschauungen wie z. B. der Allbeseelungslehre eines ¶ Fechner. Aber geistigen Ursachen wird in der weiteren Ausführung seiner Weltanschauung kein selbständiger, die Materie lenkender Einfluß zugestanden. Daher kommt sein Monismus auf Materialismus hinaus. Das Geistige soll völlig von der Materie abhängig sein und von ihr aus begriffen werden, obwohl dies gänzlich unmöglich ist (¶ Materialismus). Alle Organismen werden streng mechanistisch erklärt (¶ Vitalismus). Neben der Entwicklungslehre soll das „Substanzgesetz" die Welträtsel lösen. Dies von H. formulierte Gesetz faßt die beiden bekannten Gesetze, das chemische Gesetz der Erhaltung der Materie, und das physikalische der Erhaltung der Energie (¶ Energie, 1) zusammen. Dies Gesetz soll zusammen mit der Entwicklungslehre das Universum nach seinem Bestande und Werden erklären. Die unbeweisbare Annahme ist dabei: Alles, was unter dies Gesetz nicht fällt, kann nicht existieren. — Der englische Physiker Oliver Lodge (s. Literatur) urteilt daher über H.: „Er ist eine aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts übrig gebliebene Stimme". . . . . „Nicht der Pionier und Vorkämpfer eines vorrückenden Heeres, sondern der verzweifelnd kämpfende Träger einer mehr und mehr verlassenen Fahne ist er, noch tapfer aufrecht und für sich selber unbewegt, aber allein gelassen von den Reihen seiner früheren Kameraden, die jetzt in Scharen abschwenken in einer neuen und mehr idealistischen Richtung." Aehnlich lautet das Urteil ¶ Dennerts (s. Literatur).

4. H. ist eine freundliche Natur, begeistert für jede Arbeit auf den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft. Im Gegensatz zu manchem Spezialforscher, der nur für sein kleines Arbeitsgebiet Sinn hat, umfaßt er alle Zweige der Naturwissenschaft, besonders Zoologie, Botanik, Geologie. Physiker haben ihm dagegen arge Verstöße z. B. gegen das Entropiegesetz (¶ Energie, 2) nachgewiesen. Seine philosophischen Begriffe sind äußerst unpräzise, oft verworren. In dem Be-

streben, die Philosophie zu vereinfachen, deutet er manche Begriffe in ihr Gegenteil um. So will er sich ¶ Spinozas Parallelismus von Ausdehnung und Denken (Materie und Geist) aneignen; aber er macht daraus einen Parallelismus von Materie und Energie, wodurch der Spinozismus in Materialismus verwandelt wird. Ebenso unterscheidet er bei ¶ Kant einen monistisch-materialistischen und einen dualistisch-gläubigen Kant, während Kants Eigenart in allen Perioden seines Philosophierens gerade die ist, den Mechanismus der Physik mit einem theistischen Glauben zu verbinden. — Seltsam und an einen scholastischen Begriffsrealismus erinnernd, mutet uns H.s Eigenart an, neue Worte zu erfinden, die den Anschein einer wissenschaftlichen Erkenntnis bieten und doch nur leere, oft anfechtbare Begriffe sind. So wird z. B. in den Worten Atomseele, Zellseele, Zellvereinsseele, Gewebeseele, Pflanzenseele, Nervenseele eine scheinbare Stammesgeschichte der menschlichen Seele geboten. — In seinen vielen populären Schriften (vgl. die Literatur zu ¶ Darwinismus) läßt H. die Grenzen zwischen Tatsachen und eignen Hypothesen mehr, als gut ist, verschwimmen. H.s Hypothesen werden mit derselben beneidenswerten Sicherheit wie anerkannte Forschungsergebnisse vorgetragen. Darin beruht die Wirkungskraft dieser Bücher. Auch Abbildungen sind von ihm im Interesse seines Beweises „schematisiert", d. h. im Grunde gefälscht worden. Der Laie bekommt den Eindruck, als sei H.s Weltanschauung die notwendige Konsequenz der Ergebnisse der Naturforschung. In seinen streng wissenschaftlichen Werken drückt sich H. weit vorsichtiger aus. Seine Polemik gegen Gegner ist nicht sehr vornehm. Er gibt nicht genau die Meinung des Gegners wieder, sondern entstellt sie oft, um dann leichte Triumphe zu feiern. Der Entwicklungsgang vieler Forscher von anfänglich materialistischen Neigungen zu gereifterer idealistischer Philosophie (z. B. bei ¶ Lotze und ¶ Wundt) wird von ihm als durch Abnehmen der Geisteskräfte erfolgt hinzustellen gesucht, ebenso das Erstarken theistischen Glaubens bei ¶ Romanes. Die Gegner des Monismus erscheinen bei ihm teils als charakterlos und feige, teils als beschränkt oder altersschwach.

5. Seine eigene „monistische Religion" besteht in pantheistischer Verehrung der Herrlichkeit der Natur, die er oft mit Goethe-Zitaten ausdrückt, obwohl ¶ Goethe ein entschiedener Gegner des Materialismus war. Für alle anderen Formen der Frömmigkeit fehlt H. jedes Verständnis. Nicht bloß die christlichen Dogmen, sondern überhaupt jeden theistischen Glauben an den persönlichen Gott, an die Unsterblichkeit der Seele, an eine Vorsehung übergießt er besonders in den „Welträtseln" mit Spott, ohne irgend ernsthaft auf diese Fragen einzugehen. Besonders häufig kehrt der Satz wieder, ein persönlicher Gott könne nur als „gasförmiges Wirbeltier" vorgestellt werden. In seltsamem Kontrast dazu steht im Nachwort zu den Welträtseln, daß H. dankbar der vielfachen Belehrung und Anregung gedenke, die er den drei Jenenser Theologen Karl Aug. v. ¶ Hase, R. A. ¶ Lipsius und ¶ Nippold verdanke. Von diesen Anregungen ist in den Welträtseln nichts zu spüren. Anstatt etwa Hases Kirchengeschichte aufzuschlagen, benutzt H. lieber pseudonyme Schmähschriften gegen das Christentum als kirchengeschichtliche Quellen. Die Entgleisungen auf dem Gebiete der Philosophie, der Kirchengeschichte und Theologie gehören zu den übelsten Auswüchsen in H.s Schriftstellerei. Sie sind ein typisches Zeichen dafür, in welchem Maße die wissenschaftliche Arbeit der Theologie heute noch von Universitätsprofessoren und Kollegen völlig verachtet werden kann, ein bedauerliches Zeichen für die an Universitäten noch mögliche Bildungsbarbarei. — Im übrigen nimmt H. teil an Werken der Humanität; eine künstlerische Ader liegt in seiner Naturverehrung; auch als Zeichner und Landschaftsmaler ist er besonders auf seinen großen Reisen tätig gewesen.

1. H.s Schriften. Außer den in der Literatur zu ¶ Darwinismus genannten Werken seien noch genannt: Systematische Phylogonie, 1894—96; — Der Monismus als Bund zwischen Religion und Wissenschaft, (1892) 1907[14]; — Der Kampf um den Entwicklungsgedanken, 1905. — 2. Schriften über H: Wilhelm Bölsche: Ernst H., 1900 (Biographie H.s, von einem begeisterten Anhänger geschrieben); — Friedrich Paulsen: Philosophia militans, (1900) 1908[3] (weist die philosophischen Dilettantismen H.s nach); — Ebenso Erich Adickes: Kant contra H., (1901) 1906[2]; — Ernst Troeltsch: H. als Philosoph, in: ChrW 1900, No. 7—8; — Georg Wobbermin: H. im Kampf gegen die christliche Weltanschauung, 1906; — Friedrich Loofs: Anti-Haeckel, 1900 (deckt kirchengeschichtliche Entgleisungen der „Welträtsel" auf); — Orest Chwolson: Hegel, Haeckel, Kossuth und das 12. Gebot, 1906 (zeigt Verstöße H.s auf physikalischem Gebiet); — Ernst Dennert: Die Wahrheit über Ernst H. und seine Welträtsel, 1901 (geht allen wissenschaftlichen Sünden H.s im Verlauf seiner Schriftstellerei nach); — Ders.: H.s Weltanschauung naturwissenschaftlich-kritisch beleuchtet, 1906; — Heinrich Schmidt: Der Kampf um die Welträtsel, 1900 (sucht die „Welträtsel" gegen ihre Gegner zu verteidigen); — E. Braß: H. als Biologe, 1906; — P. Apel: Geist und Materie, (1904) 1906[2]; — Oliver Lodge: Leben u. Materie, 1908. **J. Wendland.**

Hähn, Johann Friedrich (1710—89), geb. in Bayreuth, studierte seit 1733 in Jena Theologie und zeigte bald großes Interesse für das Erziehungswesen. Eine Zeitlang Hofmeister der Söhne des Grafen Hohenthal in Dresden, wurde er 1743 vom Abt ¶ Steinmetz als Prediger und Erzieher nach Kloster Bergen bei Magdeburg berufen. Seit 1749 Feldprediger in Berlin, wurde er 1753 als Helfer Joh. Jul. ¶ Heckers Prediger und Inspektor an dessen Berliner Realschule. Friedrich der Große schätzte ihn sehr (H. war Erzieher des Prinzen Friedrich Wilhelm), bis die eifrige Teilnahme H.s an den pietistischen Bestrebungen ihn dem Könige verdächtig machten. H. wurde 1759 Generalsuperintendent der Altmark (in Stendal), 1762 als Nachfolger von Steinmetz Generalsuperintendent des Herzogtums Magdeburg und Abt von Kloster Bergen, 1771 Generalsuperintendent für Ostfriesland (in Aurich). — Als Pädagoge hat sich H. in Kloster Bergen und Berlin die Ausbildung der Realien und des Anschauungsunterrichts (große Modellsammlungen) angelegen sein lassen und vor allem die seiner Zeit weit verbreitete, von Felbiger auch auf das schlesische und österreichische Schulwesen übernommene Tabellen- oder Literalmethode (¶ Felbiger) ausgebaut und auf die verschiedenen Unterrichtsfächer anwenden gelehrt (Abhandlung von der Literalmethode, 1777; Glaubenslehre und Lebenspflichten der Christen in Tabellen, Geometrie in Tabellen usw.).

ADB X, S. 373 f; — Vgl. die bei Joh. Jul. ¶ Hecker genannte Literatur. **Zich.**

van Haemstede, Adriaen Cornelisz (etwa 1525—1562), geb. bei Zierikzee (niederländische Provinz Zeeland) aus altadligem Geschlecht, wahrscheinlich 1553 als Mitglied der niederländischen Flüchtlingsgemeinde ¶ Laskis in England, dann in Ostfriesland. Vom Kirchenrat in Emden der Antwerpener Gemeinde als Prediger zugesandt, wirkt er hier neben und nach Gaspar van der Heyden (¶ Heidanus, 2) 1556—1559 trotz des Widerstandes der streng presbyterial gesinnten Gemeinde auch in nicht-kirchlichen Kreisen. Als erster hält er Gottesdienste außerhalb der Stadt unter freiem Himmel, obwohl die Scheiterhaufen flammen. Als Flüchtling wirkt er seit Februar 1559 in Aachen; den dortigen Evangelischen setzt er für den Augsburger Reichstag ein Glaubensbekenntnis auf, „eine der frischesten und eigenartigsten Urkunden des neu erwachten Glaubenslebens" am Niederrhein. Seit September 1559 reorganisiert er die Fremdengemeinde in London, wird aber wegen seines Eintretens für einige Mennoniten November 1560 vom Londoner Erzbischof Grindal exkommuniziert und, nach eifriger Tätigkeit in den nördlichen Niederlanden von seinen Freunden zurückgerufen, August 1562 als hartnäckiger Ketzer vom Privy Council aus dem Lande verbannt, weil er einen Widerruf nicht unterzeichnen will. Bald darauf stirbt er in Ostfriesland. Sein Werk De gheschiedenisse ende den doodt der vromer Martelaren (Antwerpen, März 1559) hat „dem niederdeutschen Protestantismus einen unermeßlichen Dienst erwiesen", denn an diesem ältesten niederländischen Märtyrerbuch entzündete sich immer aufs neue der Glaubensmut und die Bekennerfreudigkeit.

ADB X, S. 310—311; — J. ab Utrecht Dresselhuis im Archief voor kerkelijke geschiedenis (von Kist und Royaards) VI, 1835, S. 41—150; — Wilh. G. Goeters: A. v. H.s Wirksamkeit in Antwerpen und Aachen, RhPr VIII, 1906, S. 50—95; IX, 1907, S. 25—29; — Ders.: im Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, N. F. V, 1907, S. 1—67; — Chr. Sepp: Geschiedkundige nasporingen II, 1873, S. 9—136; — F. van der Haeghen: Bibliographie des Martyrologes Protestants Néerlandais II, 1890, S. 269—378; — Werken der Marnix-Vereeniging III, 2, 1878, S. 50—88; — Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, herausgeg. von J. H. Hessels II, 1889; — Calvini opp. XVII—XVIII. **Goebel.**

Händefalten. Das H. beim Gebet ist in seinen religionsgeschichtlichen und psychologischen Wurzeln noch nicht genügend klargestellt. Die Ansicht, daß die Sitte des H.s durch die Germanen nach Europa gekommen sei, wird durch den gefangenen Goten auf der Siegessäule Theodorichs des Großen und durch den betenden Inder vom Tempel zu Madura nicht bewiesen; sie zeigen beide nicht ein Falten der Hände, nur ein Zusammenlegen der Handflächen. Ob die mit verschlungenen Fingern vor Maria hockende Frau auf dem Sarkophag in Syrakus eine Beterin ist, bleibt unentschieden. Das H. scheint von der Kirche niemals geboten, nur stillschweigend, offenbar als alte Volkssitte, geduldet zu sein. Plinius erwähnt es als solche: man machte dadurch die Gelübde und Beschwörungen unwirksam. Fraglich bleibt, ob die Christen den Brauch übernahmen, um die Macht der Dämonen zu brechen, von denen sie sich überall umgeben wähnten (¶ Geister, Engel, Dämonen, 4). Wenn moderne katholische Liturgiker das H. als Gestus der Dringlichkeit verteidigen, der im Interesse besserer Ordnung, größerer Bequemlichkeit und bedeutender Raumersparnis allmählich an Stelle der Erhebung der Hände vor die Brust (als Symbol der inneren Herzenserhebung) getreten sei, so dürften sie damit die Bedeutung der symbolischen Handlung besser getroffen haben als Matthias Claudius, der meint: „Das H. ist eine feine äußerliche Zucht und sieht so aus, als wenn sich einer auf Gnade und Ungnade ergibt und's Gewehr streckt". Neben der Dringlichkeit aber ist dadurch die Konzentration der Energie und Aufmerksamkeit auf das Gebet sinnvoll und wirksam symbolisiert.

E. Chr. Achelis: Praktische Theologie, Bd. I, 1898³, S. 348—351. **Baumgarten.**

Händel, Georg Friedrich (1685—1759), geboren (in gleichem Jahr wie Joh. Seb. ¶ Bach) zu Halle als Sohn eines fürstlichen Amtschirurgus. Ursprünglich zum Juristen bestimmt durfte H. erst auf die Fürsprache des Herzogs von Sachsen-Weißenfels seiner Neigung folgen und bei dem Organisten Zachau in Halle Unterricht nehmen. Schon 1696 machte er am kurfürstlichen Hofe zu Berlin Aufsehen durch sein Klavierspiel. Hier lernte er auch die damals berühmten italienischen Meister Bononcini als Komponisten und Ariosti als Klavierspieler kennen. Nach dem Tode seines Vaters (1697) bezog er nach dessen Wunsch die Universität (1702), um juristische Kollegien zu hören. Sein Drang ins Weite und seine Liebe zur Kunst aber trieben ihn schon 1703 nach Hamburg, einer Zentrale der Musik und namentlich des Theaters. Angeregt durch das Musikleben daselbst schrieb er schon 1704 eine Passion, eine Oper „Almira", 1705 seine Oper „Nero" und gewann sich durch seine Kunst wie seine Persönlichkeit viele Gönner und Freunde. Auf Einladung eines solchen, des Prinzen Giov. Gasto de Medici, ging er 1707 nach Italien, führte sich als Virtuos glänzend ein und betätigte sich mit stets wachsenden Erfolgen als Komponist sowohl in geistlicher als in weltlicher Musik. Von Florenz ging er nach Rom, führte dann aber nach 1707 wieder in Florenz seine Oper „Rodrigo" auf. In Venedig schrieb er 1708 seine „Agrippina". Er verkehrte in Italien auch persönlich mit den ersten Meistern ihrer Zeit, Lotti in Rom, Scarlatti in Venedig, Corelli u. a. Kantaten, Chansons, zwei Oratorios, französische Gesänge entstanden in rascher Folge, wie wir denn kaum einen Meister haben, der mit der Größe und Kunst seiner Ausdrucksweise eine solche Leichtigkeit und Schnelligkeit der Produktion verband. 1710 kam er auf Veranlassung des Baron Kielmannsegge und des Kapellmeister Steffani nach Hannover, von wo aus er günstige Verbindungen und Beziehungen nach England, wohin es ihn zog, erhoffen konnte. Noch im Herbst des gleichen Jahres siedelte er nach London über. Hier traf er zwar die Traditionen einer großen Vergangenheit mit Henry Purcell (1658—1695) als Mittelpunkt, aber keine sonderlich interessante Gegenwart. Italienische und französische Einflüsse hatten den eigenen Musikbetrieb sehr in den Hintergrund gedrängt. Das Interesse an italienischer Musik war tonangebend, für einen Meister, der diesen Stil so

glänzend beherrschte, wie H., ein verlockender Schauplatz künftiger Tätigkeit. 1711 schon erschien seine Oper „Rinaldo" (aus der sich die berühmte Arie „lascia ch'io pianga" bis auf unsere Zeit als eines der eindrucksvollsten Tonstücke erhalten hat) und zwar mit großem Erfolg. Nach Beendigung der staggione ging H. nach Hannover zurück. Hier schrieb er im anregenden Umgang mit Steffani Kammermusikwerke, u. a. Oboenkonzerte. In den Konzerten wurde namentlich der Franzose Lully als Komponist gepflegt, dessen Stil sich H. gleichfalls aneignen mochte. 1712 finden wir ihn wieder in London, wo er 1713 u. A. das Utrechter Tedeum schrieb, ebenso seinen 100. Psalm, das erste der „Anthems", dem später mehr folgten, und für das er von der Königin ein Jahresgehalt von 200 Pfund ausgesetzt erhielt, ein Grund weiter, ihn an England zu fesseln. Er überschritt daher seinen Urlaub eigenmächtig und kam dadurch in eine um so peinlichere Lage seinem Herrn in Hannover gegenüber, als dieser 1714 als Georg I den Thron von England bestieg. Die königliche Ungnade wich erst 1715 von ihm, als er dem König bei einer Wasserfahrt eine „Wassermusik" aufführte, die diesen wieder mit dem Komponisten versöhnte. 1716 besuchte er im Gefolge des Königs die deutsche Heimat und schrieb hier sein letztes deutsches Werk, die Passion nach Brockes. Nun beginnt in London die große Zeit seines Lebens, wo er ebenso den Umgang der Großen der damaligen Gesellschaft genoß und damit auf den Höhen des Lebens wandelte, wie vordem kein deutscher Musiker, sondern auch Veranlassung zu einer überreichen Produktion auf allen Gebieten bekam. Wir begegnen bald seinen großen „Chandos"-Anthems und -Tedeums, dem Pastorale, „Acis und Galathea", seinem ersten Oratorium „Esther", dann, von 1719 ab, wo er an die Spitze der Royal Academy of Music trat, der langen Reihe seiner Opern, mit denen sein Ruhm in ganz Europa, selbst im exklusiven Frankreich wiederhallte, die heute aber, abgesehen von einzelnen Arien, nur noch Anspruch auf historische Bedeutung haben; denn sie sind Kinder eines Zeitgeschmacks, der nimmer wiederkehren kann. Jedenfalls aber bildete sich H. darin zu der ganzen Größe des d r a m a t i s c h e n A u s d r u c k s heran, der auch in seinen Oratorien die Hauptquelle ihrer Wirkung ist. Allein allerlei mißliche Verhältnisse brachten das Opernunternehmen zu Fall. Auf Veranlassung des technischen Direktors Heidegger wurde ein neues Unternehmen gegründet und H. mit der künstlerischen Leitung betraut und mit dem Engagement erster Kräfte in Italien beauftragt. Bei dieser Gelegenheit lernte er die neapolitanische Schule Scarlattis auf ihrem Höhepunkt kennen. Das neue Unternehmen hielt sich von 1729—32, wo es den Kampf mit einer Konkurrenzunternehmung aufzunehmen hatte. Persönliche Widerwärtigkeiten aller Art stürmten auf H. herein, die Todfeindschaft des von ihm entlassenen Kastraten Senesino und des Komponisten Farinelli ließ diese zu jeder Waffe im Vernichtungskampf greifen. Schließlich mußte H. sein Unternehmen auf eigene Rechnung und Gefahr weiterführen. Eine Riesenlast der Arbeit und ein verzweifeltes Ringen um seine künstlerische wie materielle Existenz, während dessen er eine Oper nach der anderen, aber auch schon neue Oratorien (u. a. „Deborah") hinausgab, brachte ihn an den Rand des Grabes. Ein Schlagfluß lähmte (1737) seine rechte Seite und machte seiner Tätigkeit ein Ende. Allein eine Kur in Aachen ließ seine hünenhafte Kernnatur wieder emporschnellen, so daß er noch im gleichen Jahr wieder seine Arbeit aufnehmen konnte. Der Zusammenbruch der gegnerischen Oper gab seinem und Heideggers Mut neue Schwingen, neue Opern entstanden, aber auch Instrumentalwerke, Kammermusikwerke, Konzerte, darunter seine berühmten concerti grossi und seine 20 Orgelkonzerte, Stücke für Klavier usw. traten vor 1740 hervor. Vor allem aber war ihm in den Zeiten der Trübsal, äußerlich veranlaßt durch das Bestreben, etwas Neues und Eigenartiges zu bieten, sein Beruf zu d e r Form aufgegangen und zum Bewußtsein gekommen, in der er die höchste Stufe der Meisterschaft für alle Zeiten einnehmen sollte: das O r a t o r i u m. Nun folgten sich denn auch in rascher Reihe und oft beispiellos kurzer Arbeitszeit seine unsterblichen Meisterwerke: Messias 1742, Samson 1742, Semele 1749, Herakles und Balsazar 1744, Gelegenheitsoratorium 1745, Judas Makkabäus und Joseph 1746, Josua und Alexander Balus 1747, Theodora 1748 und Jephtha 1751. Die Pause zwischen den letzten Werken war durch ein Augenleiden bedingt, das ihm 1751 überhaupt die Feder aus der Hand nahm und zu völliger Erblindung (wie Bach!) führte. Doch konnte H. wenigstens sich noch praktisch betätigen, indem er Konzerte spielte und den Orgelpart seiner Oratorien ausführte. Auf der Höhe künstlerischen Ruhmes starb er am 14. April 1759 in London. — Wie ¶ Bach der tiefste, innerlichste, so ist H. der universellste deutsche Meister vor ¶ Mozart, der ihm darin freilich wohl gleichkommt. Seinem Deutschtum verdankt er die Gründlichkeit seiner Schulung, die kernhafte Tüchtigkeit und angeborene Größe seines musikalischen Wesens; daneben aber ließ er zu allen Poren seiner Empfänglichkeit einströmen die Einflüsse der italienischen wie französischen Musik, die sich auf der Höhe ihrer technischen Meisterschaft und ihrer spezifisch nationalen Stileigentümlichkeiten befanden, und er entzog sich endlich auch nicht den Eindrücken dessen, was an nationalen Elementen in England ihm begegnete. Aber charakteristischer Weise ist das, was er fremden Einflüssen verdankte, im Schoß der Zeiten, denen es angehörte, begraben, während das Deutsche, die Tiefe seiner Frömmigkeit, die ernste Versenkung in religiöse Stoffe, die ruhige Größe des Ausdrucks, der Reichtum des Gemüts, der aus seiner Musik spricht, dem Wandel der Zeiten Trotz bieten. Und daß gerade seine geistliche Musik es ist, die hier Unsterblichkeit genießt, das ist es, was seine Stellung auch hinsichtlich des Verhältnisses von Kunst und Religion bedingt und ihn darin neben Bach stellt. — H.s Biograph, F r i e d r. C h r y s a n d e r hat in der Hauptsache auch als schließlich einziges aktiv tätiges Glied der von ihm mit Gervinus 1856 gegründeten „H.-Gesellschaft" die Riesenarbeit der Herausgabe der in 100 Bänden niedergelegten Werke H.s besorgt. Seiner Initiative aber verdanken wir vor allem die Wiedereinsetzung der stilgerechten H.schen Praxis in die Aufführungen, nachdem darin Mißverstand und falsche Auffassung des Stils alle undenklichen

Schwierigkeiten hatten Platz greifen lassen. Im Gefolge dieser Bestrebungen haben auch Werke wie „Deborah“, „Esther“ und „Herakles“ wieder eine Auferstehung erlebt.

F. Chrysander: G. F. H., 1858—67 (leider unvollendet); — G. F. Gervinus: H. und Shakespeare, 1868; — Fritz Volbach: G. F. H., 1898; — B. Schrader: Händel (Reclam Nr. 3794); — Wilhelm Weber: Erläuterungen zu H.s Oratorien in der Bearbeitung von F. Chrysander, 1898—1900. **W. Weber.**

Händewaschen ¶ Levitisches.

Häresie (rechtlich). Die römische Kirche als die allein seligmachende (¶ Extra ecclesiam nulla salus) kennt keine Duldung gegen andere religiöse Auffassungen. Der Glaube ist ihr rechtliche Pflicht. Sie verwirft die Kultusfreiheit grundsätzlich und wird nur durch Furcht vor Schlimmerem gezwungen, diese hier und da als das geringere Uebel zu dulden. Daher sind die Verfehlungen gegen den Glauben und die Verfassung der Kirche besonders schwer. Als solche kommen in Betracht: 1. die Apostasie, d. i. der Abfall vom Christentum, 2. die H. oder Ketzerei (¶ Ketzer), d. i. die hartnäckige Leugnung eines kirchlichen Dogmas, und 3. das ¶ Schisma, d. i. die Trennung von der kirchlichen Einheit. Als Strafen sind festgesetzt die excommunicatio latae sententiae (Anathem; ¶ Exkommunikation), die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses (¶ Begräbnis: III. Rechtlich), die Aberkennung der Fähigkeit zu kirchlichen Aemtern, auch bei den Abkömmlingen, und bei Klerikern die ¶ Degradation. Jedoch treten diese Strafen nur ein, wenn das Verbrechen mit Vorbedacht begangen ist, also z. B. nur bei „haeresia formalis“ (förmliche H.). Die „haeresia materialis“ der Ketzer, die „es nicht besser wissen“, ist straflos. Eine besondere Bedeutung aber erhält der strafrechtlich harmlose Begriff der materiellen H. durch den von ihm abgeleiteten strafbaren Tatbestand des „favor haeresis“, der Begünstigung der Ketzerei. Diese wird mit der dem Papst besonders vorbehaltenen Exkommunikation bestraft und liegt vor z. B. bei Teilnahme von Katholiken am evangelischen Abendmahl, Besuch evangelischen Gottesdiensts, wenn darin eine Billigung gefunden werden kann, bei Uebernahme der Patenstelle bei evangelischer Taufe u. a. m. Auch der bürgerliche Verkehr mit materiellen Häretikern kann zu einem unerlaubten werden, wenn er eine Gefahr für den Glauben darstellt. Alles dies ist völlig folgerichtig. Welche Folgerungen aber in der Praxis gezogen werden, das bestimmt nicht das tote ius scriptum (geschriebene Recht), sondern die vigens ecclesiae disciplina, der herrschende Brauch der Kirche. — Geschichtliches ¶ Ketzer und Ketzerprozeß. Die Auffassung von dem, was häretisch sei, wandelte sich mit dem Wandel des Dogmas. Ueber die hauptsächlichen Irrlehren und Häresieen orientieren dogmengeschichtliche Artikel wie ¶ Christologie, ¶ Trinitätslehre, ¶ Abendmahl: II, ¶ Sünde, dogmengesch., ¶ Prädestination. Für die ältere Zeit vgl. noch ¶ Häretiker des Urchristentums, ¶ Gnostizismus, ¶ Judenchristen, ¶ Montanismus, für die jüngere Zeit die Zusammenstellung unter ¶ Dissenters und ¶ Sekten, dogmengesch. **Meydenbauer.**

Häretiker des Urchristentums.

Die Häretiker 1. in den Paulusbriefen; — 2. in den Pastoralbriefen; — 3. bei Ignatius und Polykarp; — 4. in den Johannesbriefen; — 5. in der Johannesoffenbarung; — 6. im Judasbrief.

Sobald das Christentum in die Welt eintrat, kamen von allen Seiten her fremde Einflüsse auf die neue Erscheinung gestürmt, die versuchten, sie in den großen synkretistischen Prozeß hineinzuziehen, der damals alle Religionen des Ostens und Westens miteinander verknüpfte (¶ Synkretismus: I). Diese Versuche liegen im großen Stile im ¶ Gnostizismus des 2. Jhd.s vor. Aber schon bedeutend früher hat die gleiche religiöse Bewegung, aus der die Gnosis hervorgegangen ist, die urchristlichen Gemeinden erreicht. Die Zeugnisse dafür sind den Schriften des NT und der Apostolischen Väter (über letztere ¶ Apokryphen: II) zu entnehmen. Wie leicht erkennbar ist, wurde die Verbindung zwischen der Religionsmengung und dem Christentum durch ein Judentum hergestellt, das den Einwirkungen des Synkretismus erlegen war. So werden uns im folgenden nicht selten geborene Juden als die Träger der Bewegung in den einzelnen Gemeinden entgegentreten.

1. Paulus ist der erste, der im Kol-Brief deutlich, im Röm-Brief weniger klar das Auftauchen gnostischer Richtungen in einzelnen Gemeinden erkennen läßt. Die nach Kolossä gekommenen Irrlehrer sind geborene Juden, die sich für ihr Verhalten auch auf das von ihnen zu ihren Gunsten ausgelegte jüdische Gesetz berufen. Nach ihrer Auffassung dauert die Engelherrschaft, die sich zwischen die Menschen auf der Erde und die im obersten Pleroma (= „Fülle“; gnostische Bezeichnung des Sitzes der Gottheit) ruhende Gottheit einschiebt, auch noch nach der Erscheinung des Christus an. Der Gläubige kann mit Gott und Christus gar nicht in unmittelbare Verbindung treten, sondern er hat sich an die untergeordneten, aber doch von Gott gesetzten Mächte des Engelstaates zu halten. Um mit diesen in Berührung zu kommen, ist Entsühnung nötig. Diese Reinigung wird durch Askese, Enthaltsamkeit im Essen (kein Fleisch) und Trinken (kein berauschendes Getränk) erreicht. Zur Verehrung der Engel gehört auch das Beobachten ihrer „Tage“, der Feste, deren Bestimmung von den ebenfalls als Engeln vorgestellten Gestirnen abhängt. Gerade Phrygien war ein günstiger Boden für eine Verquickung des Judentums mit heidnischen, synkretistischen Anschauungen: wir wissen auch aus anderen Quellen, daß in Phrygien Judentum und Heidentum in Berührung und gegenseitigen Austausch getreten sind. Paulus bekämpft im Kol-Brief diese Gegner entschieden, indem er auf die alles umfassende, alle Engelmächte entthronende Bedeutung Christi hinweist, von dessen Gemeinschaft sich die Christen durch keine Zwischenmacht trennen lassen dürfen. — Weniger entschlossen ist des Apostels Stellung zu den „Schwachen“ innerhalb der römischen Gemeinde. Er mahnt im Römerbrief (14_1—15_{13}) die Gemeinde, diese Leute zu dulden und mit Nachsicht zu behandeln. Wir erfahren auch nichts von besonderen abweichenden Lehren und Auffassungen, die sie vortrugen. Paulus läßt erkennen, daß sie kein Fleisch aßen, keinen Wein tranken und gewisse Tage beobachteten. Wir werden vielleicht auch in dieser Minderheit der römischen Gemeinde synkretistisch beeinflußte Judenchristen zu erkennen haben.

Deutlicher als bei Paulus und in viel ausgiebigerer Weise werden in den christlichen Schriften, die nach seinem Tode bis gegen 140 hin entstanden sind, die Irrlehrer als Feinde der Gemeinde und ihres Glaubens bekämpft. Fast keine Schrift des nachapostolischen Zeitalters läßt diesen Kampf vermissen. Nur wird freilich die Gefahr oft nur ganz leise gestreift, so daß unmöglich gesagt werden kann, welcher Art denn im einzelnen die bedrohliche Irrlehre ist. Ein Teil der in Betracht kommenden Schriften hat indes die Polemik gegen die H. zum Hauptzweck, und wenn auch die Einzelheiten vielfach unklar bleiben müssen, so ist doch in großen Umrissen eine Anschauung von dem Wesen dieser Irrlehrer, die in den betreffenden Quellen sehr verschieden gezeichnet werden, zu gewinnen. Die Pastoralbriefe, die in der uns vorliegenden Form nicht von Paulus herstammen (¶ Paulusbriefe), die Ignatiusbriefe, die Johannesbriefe und die Johannesapokalypse, der Judasbrief, der Brief des Polykarp von Smyrna an die Gemeinde zu Philippi sind die Hauptquellen für die Kenntnis der Häresie in den Gemeinden des nachapostolischen Zeitalters.

2. Die Irrlehrer der Pastoral-Briefe berufen sich wie alle Gnostiker auf ihren Geistesbesitz. Sie waren geborene Juden. Vom Schimmer der pneumatischen Weisheit umflossen, machen sie sich an die Gemeinden heran, sind wortgewandt und disputieren gern und viel. Auf den Inhalt angesehen, besteht ihre Lehre aus „Fabeln" und „Genealogien". Diese Ausdrücke werden am besten auf Spekulationen über die Verhältnisse der oberen Welt gedeutet, die zu kennen die Irrlehrer vorgeben. Sie stellen Engelstammbäume zusammen, gliedern die Engel in Familien und Paare und schieben überhaupt den Engelstaat ungebührlich in den Vordergrund. Christus werden sie an die Spitze der Engel gestellt haben. Sie verwerfen die leibliche Auferstehung und nehmen nur Wiedergeburt des Geistes an. In ihrer praktischen Haltung sind sie Asketen, sie üben Enthaltsamkeit im Geschlechtsgenuß, im Essen (Fleisch) und, wie es scheint, auch im Trinken (Wein; ¶ Enkratiten). Ihre Spekulationen und ihre Askese begründen sie aus dem Gesetze, das sie nach ihrer Lehre auslegen. So zeigen sie also in den erkennbaren Hauptpunkten starke Aehnlichkeit mit der von Paulus (s. 1) bekämpften, judaisierenden, die Engel verehrenden, Askese treibenden Richtung innerhalb der Gemeinde zu Kolossä.

3. Eine Richtung, die in wichtigen Stücken dieser Irrlehre verwandt ist, bekämpfen die Briefe des Ignatius von Antiochien (¶ Apokryphen: II, 3 b). Auch in diesen ist Hauptzweck die Abwehr von H.n, die sich in den Gemeinden Asiens gezeigt haben. Ignatius wirft ihnen vor, daß sie den Gemeinden jüdisches Wesen aufzwingen wollen: jüdische Lebensart, das jüdische Gesetz, alte, nutzlose jüdische Fabeleien. Sie weisen hin auf die at.lichen Frommen, die Erzväter und vor allem die Propheten der vorchristlichen Zeit. Es kann sich dabei aber nicht um ein strenges Judenchristentum handeln, wie es dem Paulus in Galatien und Korinth zu schaffen machte (¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 c); denn wir erfahren gelegentlich, daß Leute, die selbst unbeschnitten waren, die also diese Grundforderung des entschiedenen Judenchristentums nicht erfüllt hatten, Träger der bekämpften Lehre waren. Dann kann von diesen Gegnern auch nur eine Auswahl jüdischer Gebote verlangt worden sein, und wir mögen daran denken, daß sie vor allem at.liche Speisegebote in asketischer Auslegung vorgetragen haben. — Deutlicher wird ein anderer Teil ihrer Lehre, der sich auf Christus bezieht. Hier vertreten die Irrlehrer einen folgerichtigen ¶ Doketismus, indem sie die menschliche Natur Christi leugnen und ihm einen Scheinleib zuschreiben, der nur zum Scheine geboren und getauft wurde, zum Scheine aß und trank, litt und auferstand. Träger der Irrlehre sind umherwandernde falsche Brüder, die von außen her in die Gemeinden eingedrungen sind. Die Gefährdung scheint größer gewesen zu sein, als die vorsichtigen Worte des Ignatius erkennen lassen. — Von vornherein werden wir erwarten, daß in dem mit den Ignatiusbriefen zeitlich und örtlich eng verbundenen Schreiben des Polykarp von Smyrna an die Philipper (¶ Apokryphen: II, 3 c) die gleichen Leute bekämpft werden. In der Tat erfahren wir auch aus dem Schreiben des Smyrnäers, daß die Irrlehre sich nicht zu dem Glauben bekennt, Jesus Christus sei im Fleische gekommen, und also das Zeugnis des Kreuzes verwirft. Diese Aussagen sind sicher gegen doketische Anschauungen gerichtet. Und noch etwas anderes, was bei Ignatius nicht erwähnt wird, tritt im Polykarpbriefe hervor: die Gegner verwerfen die Auferstehung und das Gericht. Für sie wie für alle Gnostiker gibt es also nur eine Fortdauer des höheren Teiles im Menschen, und das Gericht vollzieht sich an dem Tage, wo der Mensch stirbt. Dann kehrt die Seele des Vollkommenen zu dem göttlichen Lichtreiche zurück, aus dem sie stammt.

4. Die Ignatiusbriefe und der Polykarpbrief, vielleicht auch die Pastoralbriefe, zeigen uns Gefahren der asiatischen Gemeinden. Nach Asien und zwar in ungefähr die gleiche Zeit wie die genannten Schreiben (Ende des 1., Anfang des 2. Jhd.s) führen die Johannesbriefe (¶ Katholische Briefe, 4—5) und die ¶ Offenbarung Johannes. I und II Joh haben zum Hauptzweck die Bekämpfung eingedrungener Irrlehrer, die aber anderer Art sind als die bisher geschilderten. Sie sind zahlreich aufgetreten und von außen her in die Gemeinden gekommen. Das Band zwischen ihnen und der Mehrzahl scheint bereits zerschnitten zu sein, aber trotzdem hat ihre Propaganda in den Gemeinden noch nicht aufgehört. Die Polemik der Briefe wendet sich am heftigsten gegen die Christologie der Gegner. Diese ist nun keineswegs, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, Doketismus, sondern eine verwickeltere Anschauung. Die Gegner verwerfen die wirkliche Fleischwerdung Christi und unterscheiden in Jesus Christus zwei getrennte Wesen, die nur zeitweilig mit einander vereint waren: den Menschen Jesus und den oberen Christus. Erst bei der Taufe im Jordan habe sich der obere Christus auf Jesus herabgelassen und ihn noch vor dem Leiden wieder verlassen. Sicher haben sie, da sie die Neigung hatten, umzudeuten und zu vergeistigen, auch den urchristlichen Glauben an die Wiederkunft des Messias verworfen. Ferner scheinen sie innerhalb der Gottheit Abstufungen gemacht und Licht und Finsternis unterschieden zu haben. Sicher ist weiter, daß sie

mit dem Anspruch aufgetreten sind, selber Lichtkinder zu sein, und daß sie sich zum Erweis dessen auf das göttliche Pneuma (Geist) berufen haben, in dessen Besitz zu sein sie sich rühmten. In ihrer praktischen Haltung werfen ihnen die Briefe vor, daß sie im Stolze ihres Pneumatikertums, in der hochmütigen Beurteilung des schlichten Gemeindechristentums als einer zurückgebliebenen Stufe die rechte Bruderliebe vermissen lassen.

5. Ganz andere Gegner wieder bekämpft die Johannesoffenbarung in den sieben Sendschreiben am Anfang des Buches (Kap. 2 und 3), jenen wichtigen Urkunden, die in das Gemeindeleben auf dem Boden der Provinz Asien gegen das Ende des 1. Jhd.s wertvolle Einblicke gestatten. Als Name der bekämpften Sekte erscheint die Bezeichnung: Nikolaiten. Wahrscheinlich kommt sie von einem sonst ganz unbekannten Manne namens Nikolaos her, der Gründer oder doch hervorragender Führer der Gemeinschaft war. Wegen Offb 2_{14} werden diese Leute auch Bileamiten genannt (vgl. auch noch Jud $_{11}$ II Petr 2_{14}, wo Bileam, der alte Lügenprophet und Verführer mit den Häretikern der Zeit in Verbindung gebracht wird). An ihrer Spitze stehen Führer, die sich Apostel und Propheten nennen und mit den hohen Ansprüchen dieser Geistesträger auftreten. Die harten Vorwürfe, die gegen sie erhoben werden, gehen dahin, daß sie Unzucht treiben und Götzenopferfleisch essen. Wahrscheinlich haben wir in den Leuten „libertinistisch" gesinnte Gnostiker zu erkennen, die in stolzem Kraftgefühl, im Vertrauen auf unzerstörbaren und unverlierbaren Geistesbesitz sich von Zucht und Gemeindesitte gerade auf Gebieten lossagten, auf denen die gewöhnlichen Christen eine ängstliche Gewissenhaftigkeit an den Tag legten. Sie scheinen auch gepredigt zu haben, der Vollkommene müsse nicht nur Gott, sondern auch die Tiefen des Satans erkennen. Das geschah eben durch das ungebundene Sichausleben.

6. Im Judasbriefe, dessen Polemik vom II Petrusbrief aufgenommen wird, ist leider die Beschreibung der Irrlehrer nicht sehr deutlich. Der Verfasser hat es nicht nötig, die gefährliche Erscheinung genau zu beschreiben, weil sie seinen Lesern bekannt ist. Die Gegner gehören offenbar noch zur Gemeinde, die äußere Trennung scheint noch nicht erfolgt zu sein. Auch sie sind Pneumatiker, wie alle Gnostiker. Von ihren Lehrmeinungen ist wenig zu erfahren: sie lästern und verachten die Engelmächte und zwar, wie es scheint, die bösen, wobei wir wohl daran zu denken haben, daß sie sich jenseits von Gut und Böse fühlen und den Satan, die Dämonen und die großen weltbeherrschenden Engelmächte nicht mehr fürchten. Das praktische Verhalten der Gegner wird deutlicher und zwar in sehr schwarzen Farben geschildert. Der eine große Vorwurf lautet auf lasterhaften unzüchtigen Wandel: wie die Nikolaiten (s. 5) verachten auch sie Zucht und Sitte und Ehrbarkeit; sie sind eben nach ihrer Meinung freie und fortgeschrittene Geistesmenschen, die nichts mehr binden kann. Der andere große Vorwurf ist der der Habsucht und Geldgier. Wir werden daran zu denken haben, daß sie sich gute Verpflegung und Geschenke von ihren Anhängern sicherten und daß sie sich vor allem an die wohlhabenden Leute in der Gemeinde heranmachten. — Ueber das gemeinsame Wesen der großen gnostischen Bewegung, die sich auch in diesen Erscheinungen zeigt, ¶ Gnostizismus. In die Zeit des Urchristentums im engern Sinn (vor 140 etwa) fällt weiter noch das Auftreten des ¶ Simon Magus, ¶ Cerinthus, Satornil (¶ Gnostizismus, 3), Dositheus und Menander (¶ Samaria, Religion).

Die Literatur ist sehr reich und weit zerstreut. Ausführlichere Darstellung mit Quellenangaben bei Rud. Knopf: Das nachapostolische Zeitalter, 1905, S. 290 ff. **Knopf.**

Häring, Theodor, ev. Theologe, geb. 1848 zu Stuttgart, 1873 Repetent in Tübingen, 1876 Pfr. in Calw, 1881 in Stuttgart, 1886 ord. Prof. in Zürich, 1889 (als Nachfolger A. ¶ Ritschls) in Göttingen, seit 1895 in Tübingen. ¶ Ritschlianer.

Vf. u. a.: Das Bleibende im Glauben an Christus, 1880; — Die Theologie und der Vorwurf der doppelten Wahrheit, 1886; — Zu Ritschls Versöhnungslehre, 1888; — Zur Versöhnungslehre, 1893; — Unsere persönliche Stellung zum geistlichen Beruf, 1893; — Die Lebensfrage der systematischen Theologie, 1895; — Dikaiŏsýnē theû bei Paulus, 1896; — Zeitgemäße Predigt, 1902; — Das christliche Leben auf Grund des christlichen Glaubens [Ethik], (1902) 1906[2]; — Unser Glaube an Christus im täglichen Leben, 1908. **M.**

Härter, Franz Heinrich (1797—1874), ev. Theologe, seit 1823 Pfarrer in Ittenheim (U.-E.), seit 1829 an der Neuen Kirche in Straßburg. Anfänglich dem Rationalismus zugetan, wurde H. nach schweren Kämpfen seit 1831 der ebenso geistesmächtige wie leidenschaftlich schroffe Vertreter der Erweckungsbewegung, streng orthodox bezüglich der „Schriftlehre", aber den alten Konfessionalismus ablehnend, eine Natur von fast beängstigender Herbheit, nicht ohne gesetzliche und asketische Züge, vor allem ein Bußprediger von erschütterndem Ernst. Sein Ruhmestitel wurde die opferwillige Arbeit auf dem Gebiete der inneren und äußeren Mission. Er ist speziell, hierin ein zweiter Theodor ¶ Fliedner, der Vater des „Armendienerinnenvereins" und des daraus 1842 entstandenen Straßburger Diakonissenhauses (¶ Diakonissen, 1). — ¶ Elsaß-Lothringen, 4.

RE[3] VII, S. 321 ff. **Anrich.**

Haetzer, Ludwig (nicht Hetzer oder Hezer, so haben erst seine Feinde den „Hetzenden" geschrieben), Wiedertäufer (etwa 1500—1529), geb. in Bischofszell bei St. Gallen, stud. in Freiburg i. Br., dann Kaplan in Wädenswil am Zürchersee, trat er 1523 als erfolgreicher Führer der Bilderstürmer in Zürich gegen die maßvolle Reform ¶ Zwinglis auf und bewirkte dadurch die zweite Züricher Disputation (26.—28. Okt. 1523), deren Protokoll er herausgab. Errang er einen im allgemeinen mehr theoretischen als praktischen Erfolg, so trieb ihn seine, von tiefinnerer Ergriffenheit durchglühte Mystik, die eine neue Offenbarung neuer Propheten erwartete, und der die Zürcher Reformation zu zögernd und zu „kirchlich" war, immer weiter von Zürich ab. Noch in äußerlichem Einklang mit Zwingli, innerlich aber schon ganz den täuferischen Ideen anhängend, kam er 1524 nach Augsburg, wo damals in eigenartiger Mischung oberländische, Zwinglische und täuferische Vertreter bei einander weilten. Sehr bald aber kehrte er nach Zürich zurück und nahm am dortigen Religionsgespräche mit den Täufern 1525 teil, seinerseits nur Aufhebung des Taufzwanges für Kinder, nicht aber die Wiedertaufe vertretend.

Aber auch diese gemäßigte Anschauung zog ihm Ausweisung zu; er kehrte nach Augsburg zurück und schloß sich hier ganz den Täufern an, nicht ohne nach außen hin durch Zweideutigkeit die Fühlung mit Zwingli zu wahren. Zu ihm kehrte er auch zurück, als ihn im Herbste 1525 der Augsburger Rat auswies. Es gelang ihm, den Reformator für sich zu gewinnen, doch brach der unnatürliche Bund schon Anfang 1526 wieder auseinander. H. ging über Basel nach Straßburg, das damals den Täufern gegenüber noch Toleranz zeigte. Entscheidend wirkte hier Hans ¶ Denck auf ihn ein; mit diesem gemeinsam übersetzte er die Propheten (1527 in der Pfalz gedruckt). Wahrscheinlich rührt auch eine in Worms, ihrem neuen Zufluchtsort, bei Schöffer erschienene Ausgabe der ¶ „Deutschen Theologie" von ihnen her. Nach Mißlingen der Aktion des von ihnen angestachelten Jakob ¶ Kautz mußten sie auch hier weichen und kamen nach Nürnberg und Augsburg. Von dort 1528 ausgewiesen, ließ sich H. nach kurzem Aufenthalte in Bischofszell in Konstanz 1528 nieder. Hier wurde er am 4. Febr. 1529 wegen Bigamie und Unzucht hingerichtet; seine Standhaftigkeit im Tode erfüllte die Konstanzer Reformatoren mit Bewunderung, diskreditierte sie freilich auch in den Augen anderer, wie der Blaurer-Briefwechsel über H. zeigt. Für uns ist dieser Ausgang ein Flecken im Leben H.s, dem man sonst eine gewisse Sympathie nicht versagen kann. Die Tiefe und Innerlichkeit Dencks fehlt ihm zwar, Eitelkeit und Zweideutigkeit können ihn beherrschen, aber er hat doch gleich Denk, von dem er sehr stark abhängig ist, die Schwächen reformatorischer Kirchlichkeit und Dogmatik klar erkannt und ihnen Verinnerlichung entgegengesetzt. Von ihm stammt der gegen das kirchliche Luthertum gerichtete Vers:

„Ja, spricht die Welt, es ist nicht not, daß ich mit Christo leide,
Er litt ja selbst für mich den Tod, nun zech' ich auf sein Kreide." —
O Bruder mein, es ist ein Schein, der Teufel hats erdichtet!

Die Gottheit Christi griff er an, da Gott nur einer, Christus aber unser Bruder ist.

Haupt-Schriften von ihm: Verdeutschung der Bugenhagenschen Auslegung der Episteln Pauli, 1524; — Von den evangelischen Zechen und von der Christen Red aus h. Geschrift, 1525; — Uebersetzung des Propheten Maleachi, 1526; — Lieder unter dem Kreuzgang (1527, daraus obiger Vers); — Büchlein von Christo (sein dogmatisches Hauptwerk, leider 1552 durch Ambrosius Blaurer im Manuskript verbrannt, ein Druck oder eine Abschrift existieren nicht). — Ueber H.: RE³ VII, S. 325 ff; — Chr. Hege: Die Täufer in der Kur-Pfalz, 1908; — Briefwechsel der Brüder Ambrosius und Thomas Blaurer. Bearb. von Tr. Schieß. Bd. I, 1908; Bd. II, 1909. **Köhler.**

Haevernick, Heinrich Andreas Christoph (1811—1845), ev. Theologe, Exeget des AT, geboren zu Kröpelin in Mecklenburg-Schwerin, studierte in Leipzig, Halle, wo er ¶ Tholuck näher trat, und Berlin, wo er ¶ Hengstenbergs Schüler wurde. Als Lic. theol. (1831) und Dr. phil. (1832) wurde er in den Lehrkörper der École de théologie nach Genf (¶ Evangelische Gesellschaft, 1 b) berufen, habilitierte sich 1834 zu Rostock, wurde hier 1837 a.o. Professor und 1841 Ordinarius in Königsberg Sein Standpunkt ist der dogmatisch und traditionell gebundene seines Lehrers Hengstenberg, wodurch dem „gesunden, historischen Sinn und Interesse", die er selber für die Behandlung der Theologie des AT verlangte, von vornherein die engsten Grenzen gezogen waren. In den fünf Büchern Mosis sieht er eine Einheit, in Daniel eine echte Schrift des alten Propheten usw. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e.

Werke: Kommentar über das Buch Daniel, 1832; — Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das AT, Bd. I—III, 1836—49 (III: Die poetischen Bücher ausgearbeitet von C. F. Keil, der auch 1854—56 eine zweite Auflage von I besorgt hat); — Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, 1838; — Lucubrationes criticae ad apocalypsin spectantes, 1842; — Kommentar über den Propheten Ezechiel, 1843; — De libro Baruchi apocrypho commentarius criticus, 1843; — Vorlesungen über die Theologie des AT, herausgegeben von Hahn, 1848, 2. Auflage „mit berichtigenden Zusätzen" von Hermann Schultz, 1863. — Ueber H.: RE³ VII, S. 329 f von Volck; — ADB XI, S. 118 f von Redslob. **Bertholet.**

Hafenmission wurde Anfang des 19. Jhd.s in London, in den 70er Jahren in Hamburg getrieben, woraus sich sowohl Auswanderer- wie Seemannsmission entwickelt haben. ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 2 und 4 b. **Israel.**

Hafenreffer, Matthias (1561—1619), württemberger protestantischer Theologe, geb. zu Kloster Lorch, studierte in Tübingen, 1581 Magister und nach mehrjähriger pfarramtlicher Tätigkeit in Herrenberg und Ehningen 1590 Hofprediger in Stuttgart, 1592 Dr. theol. und Professor der Theologie in Tübingen, 1617 Kanzler der Universität und Stiftsprobst. Ausgezeichnet durch umfassendste theologische Gelehrsamkeit und mathematische Kenntnisse, die die Beachtung eines ¶ Kepler fanden (beide standen in freundschaftlichem Briefwechsel) verband er persönliche Orthodoxie mit friedlicher Gesinnung gegen anders Denkende. Sein Einfluß auf Wissen und Leben der akademischen Jugend wird von Schülern wie Joh. Kepler und Joh. Val. ¶ Andreä dankbar anerkannt. Von seinen zahlreichen theologischen Schriften haben die größte Bedeutung für die Folgezeit seine Loci theologici (1601. 1609) erlangt. In korrekter Orthodoxie und klarer Darstellung löste dieses trotz der verfehlten Einteilung in die drei Bücher de deo, de angelis, de homine methodisch tüchtige Kompendium das große Werk von ¶ Heerbrand ab und wurde nicht nur für Tübingen, sondern auch für die schwedischen und dänischen Universitäten für fast hundert Jahre das maßgebende dogmatische Lehrbuch.

ADB X, S. 316 f; — RE³ VII, S. 330 ff; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik, Bd. I, 1854, S. 77; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. I, 1907. **Moldaenke.**

Haffner, 1. Isaak (1751—1831), protestantischer Theologe des Elsaß, wurde nach Beendigung seiner theologischen und philologischen Studien in Straßburg, Göttingen, Leipzig, Paris, 1782 Privatdozent in Straßburg, 1788 theologischer Ordinarius, als solcher 1803 an die neue Académie Protestante und 1819 als erster ständiger Dekan zugleich an die neue Theologische Fakultät übernommen; er las über Systematik, NT und Homiletik. Gleichzeitig stand H. im praktischen Amte, 1780—88 als Prediger der französischen Gemeinde, 1795 bis zu seinem Tode als Amtprediger ohne Seelsorge zu St. Nikolai; dazu 1814 geistlicher Inspektor, 1816 Mitglied des Direktoriums der Kirche Augsburger Konfession. — H. und sein Freund Joh. Lorenz Bles-

sig (1747—1816, 1778 Extraordinarius, 1781 Amtprediger an der Neuen Kirche, zugleich seit 1787 theologischer Ordinarius an der alten Fakultät, später an der Académie Protestante, 1804 geistlicher Inspektor und Mitglied des Direktoriums) verkörpern die rationalistische Epoche der Elsässischen Kirche, der gemütvolle Bl. als rationaler Supranaturalist, der kaustische H. als Rationalist im engern Sinne. Als Männer der Wissenschaft wenig bedeutend, waren beide vielbewunderte Prediger und Kirchenmänner. Beide hatten 1793 (¶ Französische Revolution, 4) infolge ihrer Weigerung, ihren Glauben abzuschwören, zehnmonatliche Kerkerhaft zu erdulden und wurden nach der Schreckenszeit mit dem Staatsrechtslehrer Christoph Wilh. Koch die bedeutendsten Reorganisatoren des Straßburger, dann überhaupt des Elsässischen Kirchenwesens. — ¶ Elsaß-Lothringen, 4; ¶ Straßburg, Universität.

Theod. Gerold: Gesch. der Kirche St. Niklaus in Straßburg, 1904, S. 81 ff, wo eine Porträtradierung H.s und die weitere Literatur über ihn; — Karl Maximilian Fritz: Leben D. Joh. Lorenz Blessigs, 2 Bde., 1818; — A. Froelich: J. L. Blessig, ein Vorkämpfer des religiösen Liberalismus im Elsaß, 1891. **Anrich.**

2. Paul (1829—99), kath. Prälat, geb. zu Horb (Württemberg), 1852 Priester, 1854 Privatdozent in Tübingen, 1855 Prof. am bischöfl. Seminar in Mainz, 1866 Domkapitular daselbst, geriet im ¶ Kulturkampf in Konflikt mit den Staatsgesetzen, wurde gerichtlich verurteilt und, da er eine Geldstrafe nicht bezahlte, gepfändet, erhielt aber, als der Staat wieder Frieden mit der katholischen Kirche schließen wollte, 1886 als Nachfolger des 1877 verstorbenen ¶ Ketteler das Mainzer Bistum und erreichte von der hessischen Regierung eine starke Umgestaltung der kirchenpolitischen Gesetze. Schrieb u. a.: Grundlinien der Philosophie (Mainz 1881—83) und gab von 1879 an die „Frankfurter zeitgemäßen Broschüren“ heraus, von denen er selbst mehrere verfaßte. **M.**

Hagar, Stammmutter Ismaels. Nach der Sage eine Aegypterin und Leibmagd Saras, dann von dieser ihrem Manne Abraham zur Kebse gegeben, erhob sie sich, als sie sich Mutter fühlte, über ihre Herrin, ward von dieser mißhandelt und entfloh in die Wüste; hier aber trifft sie am Brunnen, dem späteren Hauptsitz des Stammes Ismael, Lahaj ro'i, der Gott und weissagt ihr Geburt und Bestimmung ihres Knaben Ismael. So die im knappen Stil erzählte, urwüchsige Sage des ¶ Jahvisten I Mose 16, ursprünglich vielleicht die Stammessage von Ismael. Zärtlicher und weicher ist die Rezension des ¶ Elohisten I Mose 21_{8-21}, wonach Abraham sein Kebsweib H. auf Saras Wunsch mit ihrem halbwüchsigen Sohne verstoßen hat und Mutter und Kind in bitterste Todesnot kommen, bis ihnen der Gott den rettenden Brunnen zeigt. Ob der Name H. mit dem viele Jahrhunderte später genannten Volke der Hagariter (I Chron 5_{10} ff u. a.), das in der östlichen Steppe zu suchen ist, irgendwie zusammenhängt, steht dahin. Ueber Ismael ¶ Nachbarvölker Israels. — Nach der allegorischen Auslegung des Paulus (Gal 4_{21} ff) stellt die Magd H., deren Sohn auf natürlichem Wege erzeugt worden ist, den Gesetzesbund dar, dessen Kinder — die Juden — zur Knechtschaft bestimmt sind und, wie einst Ismael (nach der jüdischen Legende) den Isaak, die auf übernatürlichem Wege erzeugten, freien Kinder der Verheißung — das sind die Christen — „verfolgen“, mit denen sie das Erbe nicht teilen sollen; Paulus beruft sich für dieses Verständnis auf ein arabisches Wort „Agar“, das Berg bedeuten soll, wonach er in dem Namen H. eine Hindeutung auf den Sinaiberg findet. — Der späteren Legende der Araber, die sich selber von Ismael ableiten, gilt H. als rechtmäßige Gemahlin Abrahams.

Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 326 ff; — Hermann Gunkel: Genesis, (1901) 1910[2], S. 184 ff. 227. **Gunkel.**

Hagenauer Religionsgespräch (1540) ¶ Deutschland: II, 2.

Hagenbach, Karl Rudolf (1801—1874), ev. Theologe, habilitierte sich 1823 in Basel, von de Wette ermuntert, wurde 1824 a.o., 1829 ord. Professor der Kirchengeschichte daselbst. Als Mitglied des Kirchenrates von Basel und als Redakteur des „Kirchenblattes für die reformierte Schweiz“ (von 1845 an) übte er auf das kirchliche Leben seiner Vaterstadt und der ganzen reformierten Schweiz, besonders in der Zeit der schweren kirchlichen Kämpfe von 1848—1872, im Sinne der kirchlichen Vermittlungspartei einen weitreichenden Einfluß aus. Sein Ziel war, zwischen dem von der „Erweckung“ neu belebten positiven Flügel und der „freien Theologie“ der Schule ¶ Biedermanns zu vermitteln und eine Spaltung der Kirche zu verhüten, was ihm in Verbindung mit seinen Freunden und Gesinnungsgenossen Antistes ¶ Finsler in Zürich, Prof Lutz in Bern und Pfr. Ammann in Bern auch gelungen ist.

Sein Hauptwerk ist eine großangelegte 7bändige Kirchengeschichte (1869—72, Bd. 1—3 neu von ¶ Nippold herausgeg. 1885—87), in feiner, für alle Gebildeten verständlicher Sprache und mit besonderer Bezugnahme auf die kulturhistorische Entwicklung geschrieben. — Zu erwähnen sind von seinen Schriften u. a. ferner: Enzyklopädie der theol. Wissenschaften, (1833) 1889[12] (von Reischle); — Predigten, 9 Bde., 1830 ff; — Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1888[6] (von Benrath); — Geschichte der Entstehung und Schicksale der 1. Basler Konfession, 1827; — Gedichte, die den Reichtum seines zarten Gemüts offenbaren. — Ueber H.: G. Finsler: Zur Erinnerung an K. R. H., 1874; — K. R. H. Eppler: K. R. H., eine Friedensgestalt aus der streitenden Kirche der Gegenwart, 1875; — R. Stähelin: H., in: Basler Neujahrsblatt 1875; — RE[3] VII, S. 335 ff. **W. Hadorn.**

Haggada, jüdischer Kunstausdruck, vom hebräischen Zeitwort higgīd = anzeigen, andeuten, lehren. Als H. bezeichnete man Deutungen alttestamentlicher Stellen, und zwar besonders der Stellen erzählenden Inhalts. Das Wort H. hat dann immer mehr den Sinn bekommen: Erzählungen, Anekdoten, Sprüche, Gleichnisse usw., die zur Schriftauslegung dienen, im Unterschied von der streng juristischen Auslegung der gesetzlichen Stücke des AT, d. h. der ¶ Halacha. Während die genaue Feststellung der Gesetze der Normierung der religiösen Praxis dient, dient die H. der Unterhaltung, erbaulicher Belehrung oder Ermahnung. Wir würden sie daher am besten unserer Predigt und der erbaulichen Literatur, überhaupt der Literatur zur Unterhaltung und Belehrung vergleichen, während die Halacha unserem Kirchenrecht vergleichbar ist. Dem Schriftwort steht die H. freier gegenüber als die Halacha, vielfach

trägt sie sogar ihre Stoffe ohne jede Anknüpfung an die Schrift vor. Unsystematisch, wie das die Art des rabbinischen Denkens überhaupt ist, schüttet sie eine Fülle von Einzelheiten aus, neben eigenen Erzeugnissen sich auch aneignend, was an Sprüchen, Fabeln, Geschichten, z. B. griechischen Ursprungs für jüdische Phantasie, jüdisches Gemüt und Denken unterhaltend und belehrend war. — Sammlungen von Aussprüchen wie die „Sprüche der Väter" in der ¶ Mischna oder die Bergpredigt Jesu, ebenso die zahlreichen Gleichnisse in der talmudischen Literatur und die Gleichnisse Jesu gehören zur H. Man bildet von H. das Eigenschaftswort: haggadisch oder haggadistisch sowie das Substantiv: Haggadist. — Ueber die Pesach-H. ¶ Gottesdienst: IV. Jüdischer, in der Gegenwart, 3. — ¶ Bibelwissenschaft: I, E 1.

Ueber das Wort H. vgl. H. L. Strack: Einleitung in den Talmud, 1908[4], S. 5 f; — W. Bacher: Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, 1899, S. 33 ff; — Zur Geschichte der H. vgl. vor allem W. Bacher: Die Agada der Tannaiten I, (1884) 1903[2]; II, 1890; — Ders.: Die Agada der babylonischen Amoräer, 1878; — Ders.: Die Agada der palästinensischen Amoräer I—III, 1892—99; — Weitere Spezialliteratur bei H. L. Strack a. a. O., S. 160 ff; — Vgl. auch ‡ M. Weinberg: Ewige Weisheit, Spruchpoesie des Talmud (in Hendels Bibliothek der Gesamtliteratur 2096—2099). — Ueber die hellenistische H. vgl. P. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, 1907, S. 113. **Fiebig.**

Haggai und Haggaibuch.

Die prophetische Tätigkeit H.s entspringt der religiösen Erregung, die sich der i. J. 538 aus der babylonischen Gefangenschaft zurückgekehrten Juden bemächtigte, als das Perserreich im Jahre 520 vor der Thronbesteigung des Königs Darius I (521) in innere Wirren gefallen war. Nachdem die ersten auf die Prophetien des Ezechiel und Deuterojesaia gestützten Erwartungen einer Zeit des Heils (¶ Eschatologie: II, 2—3) durch Anfeindungen und Mißernten sehr heruntergestimmt worden waren, schienen die Zeitverhältnisse nun die große Wendung anzukünden. Zum Kommen der Ereignisse müssen auch die Juden das Ihre beitragen, d. h. den Tempel bauen, an dessen Stelle wohl nur eine sehr provisorische Opferstätte bestand 2_{14}, was Schuld an der offenbaren Ungnade Jahves ist. — Diese Erkenntnis veranlaßt im 2. Jahr des Darius, am 1. Tag des 6. Monats (Ende August 520) einen uns sonst nur dem Namen nach aus Esra 5_1 6_{14} bekannten Propheten H., mit dem Stichwort „bauet das Haus (d. h. Jahves)" vor das Volk zu treten (1_{1-11}), um ihm zu sagen, daß die böse Zeit als Strafe für die Unterlassung des Tempelbaues anzusehen ist. Die prophetische Mahnrede H.s hatte nach 1_{12-15} den Erfolg, daß unter Führung des Statthalters ¶ Serubabel und des Hohepriesters ¶ Josua der Bau in Angriff genommen wurde; schon Ende Oktober aber muß H. von neuem Mut zusprechen 2_{1-9}, indem er einerseits den Vergleich zwischen dem unvollendeten Werk und dem salomonischen Tempel 2_3 zieht, anderseits auf die durch den Bau herbeizuführende Heilszeit hinweist, wo Jahve durch gewaltige Erschütterung der Natur- und Menschenwelt die Kostbarkeiten aller Völker nach Jerusalem strömen lassen und dem Volke eine herrliche Zukunft bieten wird 2_{6-9}, welche die gute alte Zeit weit übertreffen soll. — Zum dritten Mal wendet sich H. an das Volk Mitte Dezember 520 mit dem Hinweis, daß die an einem Beispiel dargetane „größere Ansteckungskraft" des Gemeinen gegenüber dem Heiligen 2_{12-14} und die Rücksicht auf das eigene Wohlergehen 2_{18}f den Jahve gefälligen Bau notwendig mache 2_{10-19}. Ein kurzes Orakel vom gleichen Tag proklamiert Serubabel als Messias, den Jahve am großen Gerichtstag über die Völker einem Siegelring gleich machen. d. h. zur Königswürde erheben wird (2_{20-23}). — Im Mittelpunkt der Gedankenwelt des H. steht der Tempel, von dessen Bau das Kommen der großen Heilszeit Jahves abhängt. Sein religiöses Empfinden ist also auf den rechten Gottesdienst gewendet 2_{14}, während ihm die sittlichen Maßstäbe der alten Propheten fehlen. Doch ist ihm die Tora, das „Gesetz", noch nicht ein Buch, sondern die mündliche Jahveweisung des Priesters. Seine religiöse Größe liegt in dem unbeugsamen Glauben an Jahves Macht und Willen, die künftige Heilszeit herbeizuführen. — Die prophetischen Sprüche H.s sind uns, wie das eingeschobene Erzählungsstück 1_{12-15} und die häufige Beifügung des Prophetentitels zum Namen des H. ($1_{1.3.12.}$ $2_{1.10}$) vermuten lassen, bloß in der Form eines Berichts von dritter Hand erhalten. Gleichwohl ist noch zu erkennen, daß seine Reden ursprünglich poetische Form hatten, wobei die Weissagung, gegenüber der Mahnrede, bedeutend zurücktritt, die sich von den knappen Drohsprüchen der älteren Propheten allerdings wesentlich unterscheidet. Das Orakel über den Messias Serubabel läßt annehmen, daß das Buch vor dem bald nach 520 erfolgten Untergang Serubabels abgeschlossen gewesen sei, wenn überhaupt die 3. und 4. Rede von H. herrühren. Auch wird vermutet, daß Teile des Buches verloren gegangen seien.

‡ K. Marti: Dodekapropheton (Kurzer Handkommentar, Abt. XIII), 1904; — W. Nowack: Die kleinen Propheten übers. u. erklärt (Handkomm. z. AT), 1903[2]. **Haller.**

Hagiographa, d. h. heilige Schriften, heißt der dritte Teil des at.lichen Kanons, der nach der Tora, d. h. dem Gesetz, und den N^ebi'im, den Propheten, gesammelt worden ist. Genaueres ¶ Bibel: I, 1. 2 c. **Gunkel.**

Hagiographie (auch Hagkologie) ist der Zweig der Biographie, der Heiligenleben behandelt. Ihre Aufgabe ist eine biographische, allerdings dem Thema entsprechend modifiziert; denn mag man für den Gottesdienst, mag man für die Privaterbauung schreiben (beides ist geschehen), das Lob der Heiligen wird stets irgendwie gesungen. Im übrigen finden wir bald feinste und solideste historische Arbeit (z. B. Kyrillos von Skythopolis ¶ Byzanz: II, 5), bald reine Erbauungsliteratur, die die eigentlich historische Wahrheit kaum noch erstrebt. Die Geschichte der H. beginnt etwa mit der ¶ Heiligenverehrung zugleich: Martyrien (¶ Literaturgeschichte: I) sind die ältesten hagiographischen Produkte; Asketen-, Bischofs- und sonstige Heiligenbiographien folgen, ganz wie auf die Märtyrerheiligen die asketischen, bischöflichen und sonstigen Heiligen folgen. Wie der Stoff schnell anwächst und in immer größeren Sammlungen (¶ Nachschlagewerke, kirchl.) zusammengefaßt wird, ist im Artikel ¶ Legende angedeutet (vgl. auch ¶ Byzanz: II, 5).

Ein Verzeichnis der hagiographischen Texte der alten Kirche in der Bibliotheca hagiographica graeca und latina,

ein Abriß der Geschichte der byzantinischen H. von A. Ehrhard bei K. Krumbacher: Byzantinische Literaturgeschichte, 1897², S. 170—205. Das Wichtigste aus der Geschichte der mittelalterlichen H. bis zum 11. Jhd. z. B. bei A. Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des 11. Jhd.s I², S. 325 ff. 331 ff. 612 ff; II, S. 104 ff. 328 ff. 344 ff; III, S. 184 ff. 202 ff. 446 ff. 474 ff. — Zur ¶ Legenda aurea vgl. Ersch und Gruber: Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, zweite Sektion, Bd. 42, S. 366 ff und KL² VI, S. 1178 ff; zum ganzen K. B. Vogel: Versuch einer Geschichte und Würdigung der Legende (in Jllgens hist.-theol. Abhandlungen, 1824). Außerdem vgl. man die in den Artikeln ¶ Heiligenverehrung und ¶ Legende genannte Literatur. Neuere Literatur aus dem Gebiet der H. wird außer im JB gebucht im „Hagiographischen Jahresbericht", für 1900, 1901/02 u. 1903 von L. Helmling, für 1904/06 (ein Bd., 1908) von Hild. Bihlmeyer bearbeitet. **G. Loeschcke.**

Hagiolatrie = ¶ Heiligenverehrung.

Hagiologie = ¶ Hagiographie.

Hagiorites, Nikodemus = ¶ Nikodemus von Naxos.

Hahn ¶ Sinnbilder, kirchliche.

Hahn, 1. August (1792—1863), ev. Theologe, geb. bei Querfurt, studierte in Leipzig, hat mit gediegenen Arbeiten über Ephräm, Bardesanes, Marcion die Wissenschaft gefördert, hatte im Predigerseminar zu Wittenberg, unter ¶ Heubner, den Glauben des Elternhauses wiedergewonnen, wirkte von 1819 an in Königsberg als Prof. und altstädtischer Pfarrer. Nach Leipzig berufen, hielt er dort am 4. April 1827 die Aufsehen erregende Disputation: De rationalismi, qui dicitur, vera indole, gegen das Recht des Rationalismus (¶ Rationalismus: III) in der evang. Kirche. 1833 Prof. und Konsistorialrat in Breslau, hat er in Schlesien allmählich die durch David ¶ Schulz begründete Herrschaft des vulgären Rationalismus gebrochen. Mit der Zeit näherte er seinen biblizistischen Supranaturalismus der lutherischen Orthodoxie an. 1834 ging er, seiner Neigung zuwider, mit den Organen des Polizeistaates gegen die ¶ Altlutheraner vor. Von 1843 an Generalsuperintendent für Schlesien, hat er unter Verzicht auf die Ordinationsgebühren den schlesischen Vikariatsfonds geschaffen, für den Gustav-Adolf-Verein gewirkt, den „Kirchlichen Anzeiger" begründet, ein Gesangbuch herausgegeben, die äußere und namentlich seit 1848 die innere Mission begünstigt.

H.s Hauptwerk ist das Lehrbuch des christl. Glaubens, (1828) 1856—59²; — Ueber seine „Bibliothek der Symbole" s. unter Ludwig H. (No. 3). — Nekrolog in der Allg. Kirchenztg., 1863, No. 75—77; — RE³ VII, S. 340 ff; — Karl v. Hase: Ges. Werke VIII, 1; III, 2, 1, S. 539; — O. Schütze: Die innere Mission in Schlesien, 1883; — M. Schian: Das kirchl. Leben der ev. Kirche der Provinz Schlesien, 1903, S. 40 f. 49 f u. ö. **Arnold.**

2. Hugo (1818—95), geb. in Riga, gest. in Kapstadt. In Barmen (Rheinische Missionsgesellschaft) ausgebildet, ging er 1841 nach Südafrika und wurde 1844 der Begründer der Heremission; er verfaßte Grammatik und Lexikon der Hererosprache (Berlin 1857). Seit 1874 war er Pfarrer der deutschen Gemeinde in Kapstadt. **Glaue.**

3. Ludwig (1823—1903), ev. Theologe, Sohn des August H. (s. oben 1), geb. zu Königsberg, hat von 1848 an 50 Jahre lang in Breslau doziert, seit 1867 als ord. Prof. Die gründlich ausgearbeiteten exegetischen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen wirkten vor allem durch den Eindruck seiner lautern christlichen Persönlichkeit. Unter seinen Schriften hat die von seinem Vater begonnene, von ihm aber erst ausgestaltete „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche" (1897³) die weiteste Verbreitung gefunden. Ebenso ist seine „Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient" (1864) durch den immensen Reichtum des oft aus entlegenen Quellen geschöpften und gut gruppierten Materials noch heute dem Forscher unentbehrlich. Denselben eisernen Fleiß zeigt auch seine (unvollendete) „Theologie des NT" (1854) und sein zweibändiger Lukas-Kommentar (1892—1894). Auch wer H.s oft recht eigenartigen Sonderergebnissen nicht zustimmt, wird diese Bücher nicht ohne Nutzen zu Rate ziehen.

Alfr. Juncker: Nekrolog (in der Chronik der Breslauer Universität, 1904). **Arnold.**

4. Joh. Michael (1758—1819), schwäbischer Theosoph, nach dem sich die sogen. Michelianer oder H.schen Gemeinschaften in Württemberg nennen. Ein Bauernsohn aus Altdorf bei Böblingen, erlebte er in seinem 17. Jahr eine „Erweckung" und wurde schließlich ein treuer Besucher der „Stunden" von streng asketischem, der Welt samt ihrer Bildung abgewandtem (¶ Einfalt, 2) Wandel. Nach mehrfach erlebten Visionen — die eine dauerte 7 Wochen — trat er auch redend in den Versammlungen auf (1780) und entwickelte hier ein spekulativ-theosophisches System. Der große Zulauf, den er dabei fand, zog ihm mannigfache Anfeindungen seitens der Geistlichkeit zu, bis er 1794 auf dem Gut Sindlingen bei Herrenberg einen Zufluchtsort fand, wo er bis zu seinem Tode ungehindert der mündlichen und schriftlichen Verbreitung seiner Ideen leben konnte. H.s System zeigt in seinem Gesamtcharakter wie in seiner Terminologie trotz Abweichungen im einzelnen die stärkste Abhängigkeit von Jakob ¶ Böhme, wenn schon H. selbst sie nicht zugestehen wollte. Außerdem hat ihn ¶ Oetinger entscheidend beeinflußt. Mit letzterem teilt er die Neigung, sich geistig-sittliche Vorgänge in der Weise chemischer Prozesse vorzustellen. So wird die von ihm stark betonte, asketisch bestimmte Heiligung als Ausscheidung des Fleischlichen aus dem mit der Bekehrung gesetzten neuen geistleiblichen Menschen gefaßt. Mit dem schwäbischen Pietismus teilt er endlich die Vorliebe für die Eschatologie und lehrt einen stufenweisen Reinigungsprozeß nach dem Tode, das 1000jährige Reich (¶ Chiliasmus, 3) und die ¶ Wiederbringung aller. Die hauptsächlich durch Zuzug aus dem älteren Pietismus verstärkte Zahl seiner Anhänger (ca. 15 000) stellt jetzt eine der Kirche im ganzen freundlich gegenüberstehende, wohl organisierte Gemeinschaft dar.

H.s Ges. Werke, nach seinem Tode herausgeg., 15 Bde., 1819 ff; — Chr. Palmer: Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, 1877, S. 78 ff; — RE³ VII, S. 343 ff. **Reichel.**

5. Nikolaus = Nikolaus ¶ Gallus.

6. Philipp Matthäus (1739—90), geboren in Scharnhausen bei Eßlingen, studierte 1756—60 in Tübingen, wurde 1764 Pastor in Onstmettingen beim Hohenzollern, 1770 in Kornwestheim, 1781 in Echterdingen bei Stuttgart, wo er bis zu seinem Tode blieb. H. war zu seiner

Zeit als Mathematiker und Mechaniker (er erfand Cylinderuhren, Rechenmaschine, astronomische Uhren u. a.) so berühmt, daß er einen Ruf nach Tübingen in die mathematische Professur erhielt, den er aber ablehnte. Theologisch ist er von ¶ Bengel und von ¶ Oetinger, dessen Vikar (in Herrenberg) er eine Zeit lang war, angeregt. Er hat von ersterem den Reichsgottesgedanken als Grundbegriff seiner Theologie übernommen und hat mit letzterem das theosophische Element und den systematischen Trieb gemeinsam. Mit beiden hat er, ohne sich vor heterodoxen Anschauungen zu hüten — er selber gab dies freilich nur für die Form, nicht für den Inhalt zu —, den Erkenntnisgehalt des Schriftganzen in seinem organischen Zusammenhange zu erfassen gesucht, im Gegensatz zu dem altpietistischen „einseitigen ewigen Einerlei von Sünde und Gnade" und der Auswahl bestimmter Lieblingswahrheiten, und andererseits in steter Auseinandersetzung mit der Leibniz-Wolffschen Philosophie, in der man den Gegner des biblischen Realismus bekämpfte. Sein theosophisches, sehr eschatologisch interessiertes System schildert die Entwickelung des „Königreichs Jesu" und der dadurch bewirkten Neuschöpfung; sie ist durch Schaffung der „himmlischen Menschheit" (= Christus) vorbereitet, durch Fleischwerdung (starke Betonung des Menschlichen in Jesus) und Tod (Opferung des Fleisches) des „Erstgeborenen" und Hauptes der Menschheit, sowie durch dessen Auferstehung und Himmelfahrt eingeleitet, geht durch den Glauben auf uns über und findet in der ¶ Wiederbringung ihre Vollendung: „Gott erfüllt Christum und durch diesen seine Gemeinde und durch diese das ganze All", — ein phantastisch-theosophisches Weltsystem und eine physische Erlösungstheorie, die an Schriftgedanken angelehnt waren, aber in ihrer Ausbildung bei H. von dem württembergischen Kirchenregiment als schriftwidrig, ja die Schrift dem Gespött aussetzend, empfunden wurden. H. mußte im März 1781 seine Lehre vor dem Konsistorium widerrufen, nachdem zuvor seine Schriften durch Generalreskript vom 22. Februar verboten waren. — Die Art seiner pfarramtlichen Wirksamkeit war pietistisch-separatistisch (Privatversammlungen, aber zur Pflanzung der Erkenntnis; auch ¶ Evangelisation); seine Predigten sind tief und in der Form schlicht, auch inhaltlich orthodoxer als seine dogmatischen Aufsätze.

Selbstbiographie vor seinen von Chr. Ulr. Hahn herausgegebenen hinterlassenen Schriften (Bd. I, S. 1—40), 1828, und im Anhang zur Sammlung seiner Predigten: Eines ungenannten Schriftforschers Betrachtungen und Predigten, Stuttgart und Cannstadt 1847; — Die wichtigsten Schriften H.s sind: Fingerzeige zum Verstand des Königreichs Gottes und Christi, 1774; — Seine Uebersetzung des NT, 1777; — Erbauungsstunden über die Offenbarung Johannis, 1804; — Viele Aufsätze sind zusammengefaßt in: Eines ungenannten Schriftforschers vermischte theol. Schriften, 1779; — RE³ VII, S. 345 ff; — E. Ph. Paulus: Ph. M. H., 1858; — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 1886, S. 151 ff. 159 ff; — Chr. Kolb: Die Aufklärung in der Württembergischen Kirche, 1908, S. 42 ff. **Zsch.**

7. Traugott, ev. Theologe, geb. 1875 in Rauge in Livland, 1902 Privat-Dozent der historischen Theol. in Dorpat, 1903 Pastor an der Universitätsgemeinde, 1908 a.o. Professor der praktischen Theologie ebd.

Hauptschriften: Tyconius-Studien, 1900; — Ist die Forderung eines modernen Christentums und einer modernen Theologie berechtigt?, 1902; — Blicke in Jesu Seelenleben, 1906; — Evangelisation und Gemeinschaftspflege I, 1909. **Frey.**

Hahn-Hahn, Ida Gräfin (1805—80), Dichterin, Konvertitin, geb. zu Tressow (Mecklenburg) als Tochter des durch seine Liebe zum Theater bekannten Grafen Karl Friedr. H., heiratete 1826 einen Vetter gleichen Namens, doch wurde die Ehe schon 1829 geschieden, und die Gräfin lebte teils in Berlin und Dresden, teils auf weiten Reisen, und veröffentlichte neben Gedichtsammlungen und Reisebeschreibungen zahlreiche Romane von aristokratischer Tendenz (Gesammelte Schriften, 21 Bde., 1851). 1850 wurde sie, von romantischen Ideen beherrscht und durch die Revolution von 1848 abgestoßen, katholisch; begründet hat sie ihren Uebertritt in der Schrift: Von Babylon nach Jerusalem, 1851. Von da an steht ihre reichliche literarische Produktion im Dienst des Katholizismus, des Ultramontanismus (erbauliche Schriften, Romane, „Bilder aus der Geschichte der Kirche" 4 Bde., 1856—66). Sie lebte nun meist in einem Kloster in Mainz, ohne direkt Nonne zu werden, war in der Magdalenenfürsorge tätig und starb zu Mainz 1880.

ADB 49, S. 711 ff. **M.**

Hahnsche Gemeinschaften ¶ Hahn,[1] Joh. Mich.

Haine, heilige, die als Wohnsitz der Gottheit gedacht werden und als unverletzlich gelten, kommen in vielen Religionen vor, vgl. Boecklins bekanntes Bild „Die Feueranbeter". Im AT werden sie seltener erwähnt Jes 1_{29} 65_{3} 66_{17}; mehrere Bäume standen zu Zeiten im Abrahamheiligtum von ¶ Hebron I Mose 13_{18} 18_{1} 14_{13} und zu Sichem V Mose 11_{30}; in der Sage erscheint der heilige Hain des Paradieses, ursprünglich Wohnsitz Gottes selbst. Luther übersetzt mit „Hain" die Namen verschiedener heiliger Bäume sowie das Wort ¶ Aschera (vgl. BW Art. Hain). — ¶ Bäume, heilige ¶ Paradiesesmythus. **Gunkel.**

Haiti ¶ Westindien.

Halacha, jüdischer Kunstausdruck, parallel mit ¶ Haggada. H. bedeutet „Wandel", umfaßt also alle diejenigen Bestandteile der jüdischen Literatur, welche Vorschriften über den „Wandel", d. h. den dem Gesetz des Moses entsprechenden Wandel, enthalten. Das wichtigste Bestreben des Judentums ist ja von jeher die sorgfältige Beobachtung aller Vorschriften des Gesetzes über die Zehnten, die Opfer, verbotene und erlaubte Speisen, levitische Reinheit usw. Die Schriftgelehrten bildeten im Laufe der Zeit eine Fülle derartiger Einzelvorschriften aus, ein System religiösen Rechtes, das, wie jedes Recht, im Wechsel der Zeiten mancherlei Wandelungen erfuhr, nach der Theorie der Schriftgelehrten aber stets dasselbe blieb und nach ihrer Meinung in vollstem Umfange in dem at.lichen Gesetz begründet war. Vieles davon hatte jedoch lediglich in den Sitten und Anschauungen späterer Jahrhunderte seinen Grund, mußte aber, um das nötige Ansehen zu gewinnen, aus der Schrift abgeleitet werden. Für diese Ableitung bestanden schon in vorchristlicher Zeit eine Reihe mehr oder weniger künstlicher und willkürlicher Auslegungsregeln. So pflegte man z. B. zwei Stellen nur deswegen mit Beziehung auf einander auszulegen, weil

an beiden dasselbe Wort vorkam. Sehr beliebt war auch der Schluß vom „Leichten auf das Schwere", d. h. vom weniger Wichtigen auf das Wichtige. Beide Arten von Schlüssen sind in der Pes. 66 a (d. h. Pesachim Seite 66 a im babylonischen Talmud, ¶ Mischna, Talmud und Midrasch) aufbehaltenen Schlußfolgerung ¶ Hillels angewandt (¶ Bibelwissenschaft: I, E 1), wonach das Pesachopfer den Sabbat „verdrängt", d. h. die Heilighaltung des Sabbats aufhebt, wenn es an einem Sabbat dargebracht werden muß. Dabei schließt Hillel von dem täglichen Opfer auf das Pesachopfer, und zwar erstens deswegen, weil IV Mose 9_2 beim Pesach und IV Mose 28_2 beim täglichen Opfer derselbe Ausdruck, nämlich „in seiner Zeit", vorkommt, zweitens deswegen, weil das tägliche Opfer weniger wichtig und heilig als das Pesachopfer ist, also das, was vom täglichen Opfer gilt, umso mehr vom Pesachopfer gelten muß. Im NT begegnen beide Schlußformen mehrfach, vgl. z. B. Mtth 6_{30} 7_{11} usw., ferner bei Paulus die Verbindung von Bibelstellen, welche die gleichen Worte aufweisen, z. B. Röm 4_{6-11}, Gal 3_{10} u. $_{13}$ usw. Sieben derartige Auslegungsregeln werden Hillel (gest. 10 n. Chr.) zugeschrieben. Ismael ben Elisa (um 120 n. Chr., s. Strack, Einl. in den Talmud 1908[4], S. 88) soll sie zu dreizehn erweitert haben. Aus dem 12. oder 13. Jhd. n. Chr. wird uns der Text von 32 Auslegungsregeln des Eliezer ben Jose Hagelili (d. h. des Galiläers) überliefert, der um 130—160 n. Chr. lebte (vgl. Strack, a. a. O., S. 94). Diese Regeln sind z. T. sicher alt, ja älter als Rabbi Eliezer, so z. B. die Regel vom „Ausschließen und Einbeziehen", die schon Nahum aus Gimzo (im südwestl. Judäa), der Lehrer des Rabbi ¶ Akiba, anwendete. Nach dieser Regel hat man, um aus dem Bibeltext neue Erkenntnisse folgern zu können, genau auf das zu achten, was das im Text stehende Wort ein- oder ausschließt, etwa in der Art, wie Paulus I Kor 15_{27} aus Pslm 8_7 schließt, daß Gott in dem im Text stehenden Wort „alles" nicht mit einbegriffen sei. Auch die Gematria, d. h. die Umsetzung von Zahlen in Buchstaben oder von Buchstaben in Zahlen (¶ Kabbala) geht bis in die neutestamentliche Zeit zurück (Offb Joh 13_{18}), ebenso das Notarikon, d. h. die Zerlegung eines Wortes in mehrere und die Deutung der einzelnen Buchstaben als die Anfänge ebenso vieler Worte, wie man in der alten Kirche das griechische ichthýs = „Fisch" auf Jesus gedeutet hat, indem man die einzelnen Buchstaben dieses Wortes als die Anfänge der griechischen Worte für: „Jesus Christus, Gottes Sohn, Heiland" auffaßte. — Die Künstlichkeit aller dieser Auslegungsmethoden liegt auf der Hand. Es fehlt ihnen an dem uns heutzutage als selbstverständlich geltenden Sinn für die alleinige Berechtigung des durch Grammatik und Zusammenhang zu ermittelnden Verständnisses des Textes und an der uns ebenso geläufigen Unterscheidung zwischen dem, was der heilige Text sagt, und dem, was wir darüber urteilen oder daraus folgern. Im NT treten halachische Fragen sehr zurück, da ja das Christentum das jüdische Gesetz beseitigt hat; immerhin werden eine Reihe halachischer Themata berührt, z. B. die Frage nach dem Hauptgebot im Gesetz, die Zehnten, Händewaschen und Tauchbäder, Reinheit von Gefäßen, Ehefragen, Aussatz, Fasten, Speisegesetze, Gelübde. Ueber die entsprechenden Themata in der Mischna ¶ Mischna, Talmud und Midrasch. Der Hauptinhalt des NT ist „haggadischer" Natur (¶ Haggada).

Ueber das Wort H. vgl. H. L. Strack: Einleitung in den Talmud, 1908[4], S. 5; — Ueber die Auslegungsregeln Hillels usw.: H. L. Strack, a. a. O. S. 119 ff; — Spezialliteratur zur H. bei Strack, a. a. O. S. 158 f; — Für die hellenistische H. vgl. J. Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur, 1907, S. 113; — J. H. Weiß: Zur Geschichte der jüd. Tradition, 5 Bde., 1871—1890 (Geschichte der H. bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien). — Vgl. A. Kaminka: Die H. in Italien, Frankreich und Deutschland vom 9.—14. Jhd., und S. Bäck: Die halachistische Literatur vom 15.—18. Jhd., in J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur III, 1894, S. 455—605. **Fiebig.**

Halberstadt, Bistum, das der Mainzer Kirchenprovinz angehörte, läßt sich mit Sicherheit nicht weiter als bis in die Zeit Ludwigs des Frommen (827?) zurückverfolgen. Unter Karl d. Gr. bestand in H. wahrscheinlich nur ein Kollegiatstift zur Missionierung der Grenzlande, das dem fränkischen Bischof Hildigrim von Châlons (den die sächsische Ueberlieferung später als ersten Bischof von H. ansah) unterstellt war (vgl. Hauck: Kirchengesch. II[2], S. 410 f). Als Missionsbistum ist H. gegründet worden und emporgekommen. Die Bekehrung der Slawen in dem H.er Sprengel war um die Mitte des 10. Jhd.s erreicht. Missionsarbeit jenseits der Elbe ist von H. aus nicht ins Werk gesetzt worden; in dieser Tatsache liegt die geschichtliche Berechtigung für den Entschluß Ottos I, einen Teil des H.er Gebietes dem neuen Erzbistum ¶ Magdeburg (965) zuzuweisen. Ein anderes Stück ist für das Bistum ¶ Merseburg abgetrennt worden. — Das Domkapitel von H. war seit dem ausgehenden 12. Jhd. nahezu geschlossen adlig, und der Bischofsstuhl stand nur Adligen offen. Von 1479—1566 waren Magdeburger Erzbischöfe zugleich Verweser von Halberstadt. ¶ Albrecht von Brandenburg hat der Lehre Luthers in H. freie Bahn lassen müssen, und die Verwaltung H.s durch die evangelischen Administratoren aus dem Hause Braunschweig (—1626) sicherte vollends das Uebergewicht des Protestantismus. Doch hielten sich die Reste des Katholizismus auch nach dem Untergang des Bistums (1648) im „Fürstentum H." unter brandenburgischer Herrschaft.

RE[3] VII, S. 353 f (hier ältere Literatur); — KL[2] V, Sp. 1456 ff; — Alb. Brackmann: Urkundl. Geschichte des Halberstädter Domkapitels im Mittelalter, Göttinger Diss 1898; — Nikolaus Hilling: Beiträge zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung des Bistums H. im Mittelalter I: Die Halberstädter Archidiakonate, 1902; — Joh. Simon: Stand und Herkunft der Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz im Mittelalter, 1908, S. 71 ff u. 101. **Bigener.**

Haldane, 1. Alexander (1768—1851) und 2. Robert (1764—1846), Brüder, schottische Erweckungsprediger, beide zuerst Marineoffiziere, traten aus der Staatskirche aus und schlossen sich den Kongregationalisten an, später von baptistischen Ideen beeinflußt. A. H. begründete 1797 die Society for Propagating the Gospel at Home; R. H. hat gleichfalls für die Erneuerung und Pflege religiösen Sinnes in den größeren Städten Schottlands hervorragend gewirkt (¶ Schottland); größere Heidenmissionspläne, die er hatte, kamen nicht zur Ausführung, dagegen gewann er, 1816—19 in Genf (vgl. ¶ Gaußen) und Frankreich weilend, großen Einfluß auf die Erweckung in diesen Gebieten.

Beide waren fruchtbare religiöse Schriftsteller.

3. Robert (1772—1854), Prediger und Professor in St. Andrews, Vorsitzender der Synode der schottischen Staatskirche und Vertreter staatskirchlicher Interessen in der Zeit der ¶ Chalmers'schen Separation.

L. Stephen: Dictionary of National Biography, XXIV, S. 13 ff. **M.**

Hale, Edward Everett, amerikanischer Schriftsteller, Philanthrop und Geistlicher. Geb. 1823 in Boston, studierte ebendort Theologie und war 1846—56 Pfarrer in Worcester, Mass. Von dort zog er wieder nach Boston, wo er bis 1899 Geistlicher der Congregational (Unitarian) South Church war. Er entfaltete eine ungemein rege schriftstellerische Tätigkeit auf wissenschaftlichem und novellistischem Gebiet. Weiteste Verbreitung fand seine Erzählung: The man without a country (1863). Sein Buch: Ten times one is ten (1870) führte zur Gründung einer ganzen Anzahl von Wohltätigkeitsorganisationen, die heute unter dem Namen: lend a hand clubs über das ganze Gebiet der Vereinigten Staaten verbreitet sind. Seine Lebenserinnerungen gab er 1902 unter dem Titel: Memoirs of a hundred years heraus. **H. Haupt.**

v. **Hales**, Alexander, ¶ Alexander v. Hales.

Hales, John (1584—1656), englischer ¶ Latitudinarier. Geb. zu Bath, studierte er in Oxford, wurde dort 1612 Lehrer der griechischen Sprache, danach Fellow in Eton, wohnte 1618 als englischer Gesandtschaftsprediger der ¶ Dordrechter Synode bei. Die Verhandlungen, deren Geschichte er selber geschrieben hat, erschütterten seinen strengen Calvinismus und führten ihn der reformierten Irenik (¶ Glaube: VI. Fundamentale Glaubensartikel) zu. Nach Eton heimgekehrt, lebte er wissenschaftlichen Studien, ohne literarisch an die Oeffentlichkeit zu treten. Auch seine 1636 für den ihm befreundeten William Chillingworth (¶ Latitudinarier) geschriebene bekannteste Schrift, der Tract on schism and schismatics, ist erst 1642 wider seinen Willen gedruckt worden. Er führt darin aus, daß die Kirchenspaltung ebenso gegen die Liebe verstößt, wie die Häresie gegen die Wahrheit, und daß ein zureichender Grund für konfessionelle Trennungen weder in gottesdienstlichen Abweichungen noch in dogmatischen Verschiedenheiten noch gar in Verfassungsunterschieden zu finden sei, da vielmehr Beschränkung auf den gemeinsamen Glauben Pflicht der Liebe sei. Durch ¶ Laud trat H. seit 1638 der hochkirchlichen Richtung wieder näher. Seit Lauds Sturz (1642) lebte er in großer Not, da er sowohl sein Kanonikat zu Windsor, das er seit 1639 inne hatte, als auch seine Fellowstelle in Eton verlor.

Seine Schriften sind als Golden Remains of the ever memorable J. H. 1659 mit Vorrede von John ¶ Pearson erschienen. Eine Lebensbeschreibung gab ¶ Mosheim in seiner lateinischen Ausgabe von H.s Historia Concilii Dordraceni, 1724. — RE³ VII, S. 359 f. **Zsch.**

Halevy, J. = ¶ Jehuda ha Levi.

Hall, 1. Robert (1764—1831), seiner Zeit der bedeutendste Kanzelredner Englands und neben ¶ Spurgeon überhaupt der größte Baptistenprediger der Neuzeit, geboren zu Arnsby bei Leicester als Sohn eines Baptistenpredigers. Unter dem Einfluß der mit dem Vater befreundeten A. ¶ Fuller, John Ryland u. a. wuchs der körperlich schwache, aber geistig frühreife Knabe heran. Seit 1778 studierte er im Baptistenkolleg zu Bristol, seit 1781 auf der schottischen Universität Aberdeen und wurde Prediger zu Bristol, wo er als Mitarbeiter des freilich orthodoxeren Caleb Evans auch am Baptistenkolleg unterrichtete. Seine Glanzzeit ist die Periode in Cambridge, wohin er 1790 als Nachfolger Robert Robinsons kam, und wo er sich zur Zeit der französischen Revolution auch politisch betätigte (An Apology for Freedom of the Press), zugleich angesichts der Verbreitung des Unglaubens religiös und theologisch konservativer gerichtet (vgl. seine oft aufgelegte Schrift über den modernen Unglauben, eine 1800 gehaltene, 1801 erstmals gedruckte Rede). 1804 und 1805 mußte er einer Nervenerkrankung wegen das Pfarramt aufgeben, ward aber bald wieder gesund genug, um 1806 die Leitung der Baptistengemeinde zu Harley-Lane (in Leicester) zu übernehmen; 1826 kehrte er für den Rest seines Lebens an die Broadmead Chapel zu Bristol zurück. Seine Predigten sind ausgezeichnet durch durchsichtige Sprache, tiefes Denken (vielleicht zuviel philosophische Argumentation), prächtige Illustrationen (in der letzten Zeit freilich ist die Phantasie weniger lebhaft). Von seinen Streitschriften sei die Abhandlung The Terms of Communion (1815) genannt.

Seine Schriften (mit Biographie und Charakteristik; letztere von John ¶ Foster) hat Clinthus Gregory 1831—1833 in 6 Bänden herausgegeben (in Bd. 6: Memoir = Biographie); — Vgl. RE³ VII, S. 361 ff; — Dictionary of National Biography XXIV, S. 85 ff. **Zsch.**

2. G. Stanley, amerikanischer Pädagoge, geb. 1846 in Ashfield, Mass., studierte in Leipzig, Berlin, Bonn und Heidelberg, war dann Dozent an der Harvard-, Williams- und John Hopkins-Universität und ist seit 1888 Präsident der Clark-Universität in Worcester, Wis. Durch seine Schriften über Erziehungsfragen hat er sich einen internationalen Ruf erworben; nicht weniger bekannt ist er als Herausgeber des „American Journal of Psychology".

Verf.: Aspects of German culture, 1881; — Adolescence its Psychologie and its relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, 1904; — Religion and Education, 1905 (vgl. darüber G. Compayré: L'adolescence, Paris 1908, und P. Mendousse: L'âme de l'adolescent, Paris 1910). — Ins Deutsche sind u. a. übersetzt: Ausgewählte Beiträge zur Kinderpsychologie und Pädagogik. Uebers. von J. Stimpfl, 1902². **H. Haupt.**

Halle, Friedrichs-Universität.

1. Vorgeschichte und Gründung; — 2. Die theologische Fakultät in der Zeit des Pietismus (a) und der Aufklärung (b); — 3. a—c) Im 19. Jhd. und in der Gegenwart.

1. Schon in katholischer Zeit war einmal der Plan aufgetaucht, in H. eine Universität, wohl als Schutzwall gegen ¶ Wittenberg, zu begründen. Kardinal ¶ Albrecht von Brandenburg trug sich mit diesem Gedanken. Er hatte das „Neue Stift" in H. geschaffen, durch dessen Ausstattung mit Reliquien und anderen heiligen Schätzen er den Zorn Luthers erregt und diesen veranlaßt hatte, „Wider den Abgott zu H." zu schreiben. In Anlehnung an dieses Stift sollte die Universität entstehen, zu deren Gründung Albrecht 1531 durch ¶ Campegio auch schon die päpstliche Genehmigung erhielt. Aus dem Plan wurde gleichwohl nichts. H. wurde 1541 protestantisch, und die nach 1½ Jahrhunderten von Kurfürst Friedrich III von Brandenburg end-

lich] begründete Hallenser Universität war eine evangelische Hochschule, geschaffen als geistiger Mittelpunkt für die preußische eben durch den Anfall der ehemaligen geistlichen Stifter Magdeburg und Halberstadt vergrößerte, evangelische Provinz Sachsen. Aber zwischen ihr und der ehemals geplanten katholischen Gründung bestand doch wenigstens die Verbindung, daß Friedrich III noch damals die neben dem kaiserlichen Privileg wertvolle päpstliche Genehmigung eines „Generalstudiums" (¶ Universitäten) aus jener Stiftungsurkunde von 1531 entnahm, obwohl er in H. im Gegensatz zur katholischen die „gereinigte" Gottesgelahrtheit gelehrt wissen wollte und Gelehrte berief, die der Universität den von ihrer Gründung an bis in die Gegenwart hinein bewahrten protestantisch-theologischen Charakter aufprägten. Friedrich III, auch sonst auf Pflege von Kunst und Wissenschaft bedacht — er schuf 1695 das Collegium medicum in Berlin, 1696 die Akademie der Künste und 1700 die Akademie der Wissenschaften (¶ Akademie, 3) — setzte mit der Gründung der Halleschen Hochschule die Universitätspolitik des großen Kurfürsten fort, der ¶ Königsberg und ¶ Frankfurt a. Oder wiederhergestellt und ¶ Duisburg begründet, ja selbst nach Gründung einer großen brandenburgischen Universal-Universität (¶ Akademie, 3) ausgeschaut hatte. Von den bei Beginn der Regierung Friedrichs bestehenden drei preußischen Universitäten war nur Königsberg lutherisch, sodaß die westelbischen lutherischen Landeskinder entweder diese fern gelegene Hochschule oder das für Lutheraner doch nur mit sehr unzureichenden Einrichtungen versehene Frankfurt (¶ Frankfurt a. O., 2) aufsuchen oder gar auf die streng orthodoxen, der brandenburgischen Religionspolitik widerstrebenden, dazu von dem allgemeinen Niedergang ergriffenen Fakultäten in ¶ Wittenberg und ¶ Leipzig gehen mußten. Dieser Notlage sollte die Gründung H.s ein Ende machen. Hier sollten zugleich die damaligen neuen Bewegungen in Kirche und allgemeiner Kultur, die sich an den alten Universitäten, durch die festen überkommenen Formen gebunden, nur schwer Raum schaffen konnten, eine Stätte finden. Ja, die Universität ist nicht einzig durch kurfürstlichen Befehl von oben her geschaffen, sondern wie natürlich herausgewachsen aus der Tätigkeit von Männern jener neuen Bewegungen, die schon vor der eigentlichen Universitätsgründung in H. eine Wirkungsstätte gefunden hatten. Schon im April 1690 war Christian ¶ Thomasius vom Kurfürsten als Professor des gesamten Rechts berufen worden und sollte im Anschluß an die seit 1680 vorhandene, seit 1688 umgestaltete Ritterakademie philosophische und juristische Vorlesungen halten; er tat es mit großem Erfolg. 1691 folgte der Theologe ¶ Breithaupt als Konsistorialrat und erster Direktor des theologischen Seminars, dessen Einrichtung der Erlaß vom 27. August d. J. geordnet hatte; er hielt bereits im Winter Vorlesungen und übte seit Frühjahr 1692 in der sogenannten Schulkirche, der späteren, von seiten des Stadtrats sowohl wie der Parochialkirchen immer wieder umstrittenen Stätte des akademischen Gottesdienstes, eine erfolgreiche Predigttätigkeit (mit Einschluß von homiletischen Uebungen) aus, in der ihn nach kurfürstlichem Wunsch der seit Januar 1692 in Glaucha bei H. amtierende Aug. Herm. ¶ Francke unterstützen sollte; Francke ward zugleich als Lehrer des Griechischen und des Hebräischen verpflichtet und hat neben Thomasius der heranwachsenden Hochschule das Gepräge gegeben. Noch bevor am 19. Oktober 1693 das kaiserliche Privilegium für die neue Universität ausgefertigt wurde und im Juli 1694 die feierliche Eröffnung stattfand, hatten ferner von Juristen der den Pietisten sehr gewogene Samuel Stryck (seit 1692), seiner Zeit der erste Kenner des römischen Rechts, kirchenrechtlich ein Hauptvertreter des protestantischen ¶ Episkopalismus, und als dritter Jurist Joh. Georg Simon (seit 1692) zu wirken begonnen. Von Philosophen sei genannt der 1691 berufene, noch in demselben Jahr verstorbene Mathematiker Joh. Jakob Spener, der Sohn Philipp Jakob ¶ Speners, der seinerseits dem Kurfürsten vor allem bei der Organisation der H.schen theologischen Fakultät mit seinem Rat zur Seite stand. Seit 1693 endlich wirkten Christoph Cellarius, der Philologe und Historiker, Joh. Franz ¶ Buddeus, der Moralphilosoph, Heinrich Bodinus, der Jurist, Friedrich Hoffmann, der Mediziner, dem sich 1694 der als Chemiker berühmte Georg Ernst Stahl zugesellte, — fast durchweg Männer der aufstrebenden Generation, einige unter ihnen von den Anhängern des Alten gar als Heterodoxe verschrien: Pietismus und Aufklärung reichten sich in dieser Gelehrten-Gemeinschaft die Hände und hoben sie sofort über die alten Universitäten hinaus, in denen nach des Thomasius (freilich sehr subjektiv gefärbtem) Urteil damals meist noch Scholastik, Polemik, leere Grillen, Autoritätsglaube, Pedanterie ihre Stätten hatten. An diesem Charakter des Hallenser Gelehrtenkreises änderte sich auch nicht viel, als Joh. Wilh. ¶ Baier 1694 als zweiter Theologieprofessor nach H. kam, — wohl berufen als (freilich nicht ganz feste) Säule der Orthodoxie, als Ersatz für die orthodoxen Hallenser Konsistorialräte Christoph Schrader und Joh. Christian Olearius, die beide nach des Kurfürsten Willen (Erlaß vom 27. August 1691) nebenamtlich Theologie lehren sollten, aber auf diese Arbeitsgemeinschaft mit Breithaupt verzichtet hatten. Für die Einigkeit der Fakultät war diese Ablehnung von großem Wert. Mit Baier war ein Zusammenarbeiten weit eher möglich; trotzdem bedeutet es einen Fortschritt, daß er schon im Sommer 1695 wieder ging und durch Franckes Kampfgenossen in Leipzig Paul ¶ Anton ersetzt wurde. Dadurch wurde die Hallenser Theologische Fakultät die rein pietistische Fakultät, die zweite akademische Freistätte des Pietismus — die erste war ¶ Gießen, wo sich schon 1689—93 der große Umwandlungsprozeß vollzogen hatte. Verschaffte dieser pietistische Charakter der theologischen Fakultät den großen Zuzug, so stellten Hoffmann und Stahl die medizinische Fakultät sofort neben Leyden, und Thomasius samt dem seine Einseitigkeiten glücklich ergänzenden Stryck schuf eine Juristenfakultät, die bald ein gefährlicher Nebenbuhler der Wittenberger und Leipziger Fakultäten war, denen Stryck und Thomas entzogen waren; ihr Einfluß auf die Rechtspflege und Rechtswissenschaft erhellt z. B. aus den Consilia jureconsultorum Hallensium, einer von Joh. Peter Ludewig veranstalteten Auswahl aus den von der Fakultät bis 1734 getanen Rechtssprüchen.

Jus, ius et nihil plus (Recht, Recht und nichts weiter), — diese Klage des trotz seiner, auch für Theologen bestimmten Vorlesungen über Eleganz und Eloquenz wenig gehörten Cellarius weist auf die Anziehungskraft der Hallenser Rechtsstudien hin, neben denen die philosophischen Studien sehr zurücktraten; auch Buddeus scheint darin wenig glücklich gewesen zu sein: erst Christian ¶ Wolff (seit 1706; s. 2 b) wurde der Magnet, der die philosophischen Hörer nach H. zog, während das erste Dezennium für die Philosophen keine Blütezeit bedeutete.

2. a) Die Hauptführer dieser Gründungsperiode haben das wissenschaftliche Leben H.s verhältnismäßig lange beherrscht. Von den Juristen blieb Stryck bis 1710, Thomasius gar bis 1728; die Mediziner Hoffmann und Stahl wirkten bis 1742 bezw. 1734; die Theologen Breithaupt bis 1732, Aug. H. Francke bis 1727, Anton bis 1730, ersterer freilich durch seine kirchenregimentlichen Aemter, der zweitgenannte durch seine H.schen Anstalten in der akademischen Tätigkeit sehr behindert, sodaß schon 1709 der seit 1698 in der philosophischen Fakultät als Orientalist tätige Joh. Heinr. ¶ Michaelis (bis 1738) und Joachim ¶ Lange (bis 1748) die Lücken auszufüllen berufen wurden. Durch sie blieb der Geist der Gründer der theologischen Fakultät bis in die vierziger Jahre hinein erhalten, obwohl sich der Umschwung innerhalb der Theologie bereits längere Zeit angekündigt und in den andern Fakultäten gar schon vollzogen hatte. — Eine Blüte erlebte der Hallenser Pietismus nur bis etwa 1730. Die Männer dieser Periode haben aber den bisherigen theologischen Unterrichtsbetrieb wirklich umzugestalten vermocht; es war eine „neue Schule" entstanden. Der alten Schule hatte Thomasius (in seinen „Freimütigen . . . Gedanken über allerhand neue Bücher") vorwerfen können, daß sie den Theologen Jahre lang in die aristotelische Philosophie samt der positiven, der scholastischen und der polemischen Theologie hineingetrieben habe: er kennt den Nutzen der Metaphysik und kann disputieren, „ist aber dagegen in der praktischen und Moraltheologie gänzlich fremd". Aehnlich klagt Spener (Pia Desideria, u. a.; vgl. Allgemeine Gottesgelahrtheit; Gestalt eines würdigen Studiosi Theologiä). Die pietistische Betonung der praktischen Frömmigkeit und überhaupt die praktische Orientierung des Pietismus mußte hier Wandel schaffen. Durch Speners Teilnahme an der Organisation war in H. die Herrschaft der biblischen Theologie (natürlich in praktisch-erbaulicher Gestalt) über die dogmatisch-scholastisch-polemische Theologie und die Philosophie von vornherein gesichert. Neben ihr stand im Studienprogramm die praktische Theologie, nicht nur die Homiletik mit ihren von Breithaupt (s. 1) veranstalteten Uebungen, sondern auch die von Spener so geschätzte Katechetik, der Aug. Herm. Francke hernach durch Heranziehung der Studenten zur Mithilfe in seinen Anstalten in diesen eine einzig dastehende Stätte schuf. Die dogmatische Theologie, so versprach es Spener in der Predigt, die er zur Einweihung der H.schen Universität in Berlin hielt, sollte auf Grund des „alleinigen Prinzips des Glaubens der hl. Schrift" so gelehrt werden, „wie daraus notwendig die Früchte des Glaubens und Lebens fließen müssen", um die Studenten „beizeiten von der Einbildung, durch bloßes Wissen selig zu werden oder alle Kraft des Glaubens in dasselbe zu setzen, abzuführen". In dem, was A. H. Francke in seiner „Idea studiosi theologiae oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen" (1713; 1717[3]) und in der „Methodus studii theologici" (1723) ausführte, spiegeln sich die Hallenser Verhältnisse jener ersten Zeit. Durch die Statuten vom 1. Juli 1694 war im wesentlichen diese Neuordnung rechtlich festgelegt, obwohl man bei ihrer Fassung auf Baier (s. 1) hatte Rücksicht nehmen und ausdrücklich betonen müssen, daß die alten sogenannten ökumenischen Symbole und die Augsburger Konfession samt den andern symbolischen Büchern mit der „reinen Lehre des Evangeliums" übereinstimmen, — ein Satz, auf den sich eine aufkommende Reaktion im Kampf gegen die „Neuerung" stützen konnte. Aber die Grundlage für die dogmatischen sowohl wie für die praktischen Vorlesungen sollte doch die Schriftauslegung abgeben. Die Kirchengeschichte spielt in den Statuten eine geringe Rolle; die Einführung in die Dogmengeschichte (Geschichte der Häresien und der Konzilien), sowie in die Kultus- und Verfassungsgeschichte und anderes, „was für die Exegese notwendig ist", wird nur anhangsweise erwähnt. Das historische Interesse ist in H. erst durch die „zweite" theologische Schule, die kritische Schule Baumgartens und Semlers (s. 2 b), gepflegt worden. Anfangs aber hieß es durchaus: Universa Theologia ad praxim tendit; und diese praktische Orientierung der gesamten Theologie unterband zunächst die geschichtliche Forschung. Wieviel dem H.schen Theologen gleichwohl schon Anfangs geboten wurde, zeigen die ersten Vorlesungsverzeichnisse: Baier, damals „Prorektor" der Universität (als „Rektor" galt bis 1718 einer der brandenburgischen Prinzen), las 1694 Polemik gegen die Enthusiasten (besonders die Quäker) und gegen die Katholiken; Breithaupt dozierte über die paulinischen Hauptbriefe, ferner Dogmatik, Ethik, Homiletik, Kirchengeschichte; Kirchengeschichte — diese im Geiste Gottfried ¶ Arnolds — und Moral konnte man auch bei Thomasius hören; Francke, damals noch (bis 1698) der philosophischen Fakultät angehörig, verglich Luthers Bibelübersetzung mit dem griechischen und hebräischen Urtext (ein beliebtes Thema, das hernach auch Joh. Heinr. Michaelis öfter behandelt hat; es führte zur historisch-kritischen Behandlung der Schrift hinüber); von Franckes Kolleg können wir uns auf Grund seiner Observationes biblicae (1695) ein Bild machen. In demselben Semester las Buddeus Ethik und Politik, dazu ein Kolleg über Hugo ¶ Grotius, der auch (neben ¶ Pufendorf) in der juristischen Fakultät mit Vorlesungen bedacht war, bei den Theologen dagegen erst durch Semler zur Anerkennung kam. 1695 setzten Breithaupt, Francke, Buddeus die angefangenen Kollegien fort; Breithaupt fügte eine Einleitung in die Propheten hinzu und Disputationsübungen über ethische Fragen; Anton kündigte Kanones des Konzils von Trient, Augsburger Konfession und, wenn nötig, Kirchengeschichte an; Thomasius las evangelisches Kirchenrecht mit polemischer Berücksichtigung des „papistischen"; Cellarius will Quintilians Dialog über die Eloquenz erklären, — ein relativ reichhaltiges Programm, das seit Anfang des 18. Jhd.s infolge des Ein-

tritts jüngerer und nicht praktisch in Anspruch genommener Kräfte noch vermehrt erscheint. Wir können die Anziehungskraft H.s verstehen und begreifen, daß von 1694—1724 die hohe Zahl von 6032 Theologen eingeschrieben werden konnte (die Zahl der Juristen belief sich während derselben Zeit auf 8052). — Wissenschaftlich wirklich hervorragend waren übrigens von den genannten Theologen nur wenige; im Unterschied von Spener und vor allem dem württembergischen Pietismus hielt man doch in H. oftmals eindringende Denkarbeit und von der Praxis wegführende Forschung für nicht angängig: Theologie ist die Anweisung zur Seligkeit; der Theologe und auch der akademische Theologe ist der Seelenleiter, der fromme Christen zu erziehen berufen ist und sich von der „kalten" Wissenschaft fernhält, — eine Anschauung, die es verschuldet hat, daß der H.sche Pietismus der eindringenden Wissenschaft der philosophischen und theologischen Aufklärung nichts entgegenzusetzen hatte und darum seit etwa 1730 an Werbekraft viel verlor. Unter den Aelteren war aber Francke selber trotz seiner praktischen Neigungen ein auch wissenschaftlich tüchtiger Exeget. Auf alttestamentlichem Gebiet übertraf ihn der oben schon genannte Joh. Heinrich Michaelis, auf den vorzugsweise der Plan von Franckes 1702 begründetem Collegium orientale zurückgeht: seine aus gemeinsamer Arbeit dieses Seminars hervorgegangene kritische Handausgabe des AT (1720) zeigt trotz der Verschiedenwertigkeit der einzelnen Teile dieser textkritischen Leistung, eine wie treffliche Schulung hier den jungen Theologen zuteil wurde. In demselben Geiste arbeitete sein Neffe Christian Benedikt ¶ Michaelis, der seit 1713 in der philosophischen, seit 1731 auch in der theologischen Fakultät tätig war und bis 1764 gewirkt hat. Der gelehrte, besonders von den beiden Michaelis geschulte Joh. Jakob ¶ Rambach, der 1723 nach dem Tode des nur praktisch bedeutsamen Professors und Waisenhausinspektors Joh. Daniel Herrnschmidt (1716—1723) als Adjunkt nach H. berufen war, gehörte der Fakultät als Professor nur 1726 bis 1731 an: seine bedeutendste Arbeit, die Institutiones hermeneuticae sacrae (1724; 1764[6]), fällt in die Hallenser Zeit; daß die dort vorliegende Verbindung erbaulicher und wissenschaftlicher Exegese, die Betonung des allegorischen Sinnes (¶ Allegorische Auslegung) und der „emphatischen Erklärung" den Studenten gefiel, zeigt die Tatsache, daß Rambach in H. oft 400 bis 500 Hörer gehabt hat. Von den Vertretern außerbiblischer Disziplinen verdient, obwohl der philosophischen Fakultät angehörend, wegen seiner Gelehrsamkeit ¶ Buddeus genannt zu werden, während Joachim ¶ Lange trotz seiner Oeconomia salutis und seiner exegetischen wie historischen Schriften weniger als Förderer wissenschaftlicher Theologie, denn als polemischer Wortführer des H.schen Pietismus gegen Orthodoxie und gegen Aufklärer (s. 2 b) in Betracht kommt; einst hoch gefeiert und von Hunderten von Studenten gehört, las er seit 1730 vor fast leeren Bänken und war derjenige von den pietistischen Theologen, der von dem Aufkommen der neuen Schule am meisten betroffen ward. Seine Bücher wurden von den H.schen Pietisten noch lange den Vorlesungen zugrunde gelegt. Das H.sche Grundbuch der systematischen Theologie, das dort bis zu Baumgarten (s. 2 b) hin die Stelle von ¶ Hutters Kompendium einnahm, war übrigens nicht von einem der akademischen Theologen geschrieben, sondern von ¶ Freylinghausen, der auch als Franckes Adjunkt im Predigtamt durch seine vorbildliche Predigttätigkeit auf die studierenden Theologen eingewirkt hat. — Das Jahr 1732 bedeutet für die Geschichte des H.schen Pietismus einen großen Einschnitt: die erste Generation war dahin gegangen; hatten Lange und J. H. Michaelis auch noch mit ihr zusammengewirkt, so gehörten doch auch sie bereits der zweiten Generation an, in der die Francke und Breithaupt keinen ebenbürtigen Nachfolger fanden. Auch Gotthilf Aug. ¶ Francke, der Sohn, der 1726 in die Fakultät eingetreten war (bis 1769), und alle Neuberufungen der dreißiger Jahre konnten an dieser Tatsache nichts ändern. Den oben genannten jüngeren Michaelis (seit 1731 Theologe) kann man ebenso wenig wie seinen Onkel zum reinen Pietismus zählen; hatten sie doch, wenn auch in der Stille, selbst den Hugo ¶ Grotius zu benutzen gewagt. Die pietistischen Theologen aber wußten durchweg gegen die von Baumgarten eingeleitete „szientifische" Theologie (s. 2 b) nichts auszurichten; der schon seit etwa 1720 vorgenommene Frontwechsel, infolge dessen der Pietismus sich statt gegen die Orthodoxie gegen die Aufklärung wandte, hat ihm vielmehr die allerschwersten Wunden geschlagen und seinen Niedergang besiegelt. Von den Neuberufenen gehört der früh verstorbene Johann Liborius Zimmermann (1731—1734) zu den ganz Vergessenen. Johann Georg Knapp, der Aeltere, Vater von G. Chr. ¶ Knapp, Direktor der H.schen Stiftungen (1737 a.o., 1739—1771 o. Professor), wurde zwar von den Pietisten als Heiliger gefeiert und auch von anders Denkenden, wie Semler oder Niemeyer, wegen seiner Frömmigkeit wie wegen seiner humanistischen Kenntnisse mit größter Hochachtung genannt, aber er stieß nicht selten auch durch Engherzigkeit ab und war zu ängstlich, als daß er imponieren konnte. Neben ihm wirkten seit 1738 Benedikt Gottlieb Clauswitz (bis 1749; Syntagma doctrinae, 1748) und seit 1739 Joh. Heinr. Callenberg (bis 1760), der schon seit 1727 in der philosophischen Fakultät tätig war und sich besonders durch sein 1728 in H. gestiftetes ¶ Institutum judaicum (bestand bis 1792) verdient gemacht hat: aber er las wenig, war kränklich, und nach dem Urteil Semlers (s. 2 b), der bei ihm gehört hat, konnten seine Vorlesungen „kaum den ganz kleinen Anfängern" nützen. Als späte Nachzügler des Pietismus sind endlich Gottlieb Anastasius Freylinghausen, der Sohn des bekannten ¶ Freylinghausen 1753 a.o., 1771—85 o. Professor; gleichzeitig Leiter des Waisenhauses) und Joh. Ludwig Schultze (1769—99) zu nennen, die beide, durch orientalistische Kenntnisse ausgezeichnet, friedlich mit den aufgeklärten Theologen zusammen zu wirken verstanden haben (s. 2 b). Eine Macht bedeutete der Pietismus für die Universität H. damals schon längst nicht mehr. Es verdient aber gesagt zu werden, daß die H.sche Aufklärung, die jenem den Garaus gemacht hatte, in ihren theologischen Hauptträgern auf den Schultern des Pietismus gestanden hat: der scheinbar vorhandene ausschließliche Gegensatz darf nicht darüber täuschen, daß die Aufklärung in H. den Pie-

tismus seinen wertvollsten Bestandteilen nach aufgesaugt und sich an ihm bereichert hat, und daß die Theologie der Baumgarten, Semler, Nösselt, Niemeyer usw. (s. 2 b) allmählich und organisch aus dem H.schen Pietismus unter Einwirkung anderer Faktoren herausgewachsen ist, sodaß dieser durch sie in H. das ganze 18. Jhd. fortbestanden hat.

2. b) Die Aufklärung war in H. durch Gelehrte wie Thomasius (1691—1728; s. 1) und Christian ¶ Wolff (seit 1706) fast von Anfang an vertreten. Wurde Thomasius von den Pietisten trotz seiner oft recht starken Vorstöße und seiner nicht selten humoristischen Polemik gemeinhin als Bundesgenosse und im Blick auf die ihm wie Francke und Anton in Leipzig seitens der Orthodoxie bereiteten Schwierigkeiten als Leidensgefährte empfunden, so kam es mit Wolff bald zu Reibereien. Hatte jener in seiner skeptischen und eklektischen Behandlung der scholastischen Philosophie über die Kräfte der menschlichen Vernunft oft recht abschätzig geurteilt und in seiner auf Gnade und heilige Schrift zurückgreifenden Moralphilosophie der natürlichen Theologie widersprochen, so schien Wolffs Bestreben, alles rational, mathematisch (geometrice) zu „demonstrieren", Glauben und Offenbarung völlig auszuschalten und war um so gefährlicher, als Wolff diese rationale Philosophie nicht, wie Spinoza, lateinisch oder, wie Leibniz, französisch abhandelte, sondern, wie Thomasius, im Streben nach Gemeinnützigkeit die deutsche Vortrags- und Schriftsprache bevorzugte. Daß Wolff in seiner Polemik die „asketischen" H.schen Theologen nicht schonte und samt der Autorität der Schrift auch das Ansehen der Schriftlehrer in den Augen der ihm reichlich zuströmenden Theologiestudierenden herabsetzte, verschärfte den Gegensatz zwischen den Pietisten und ihm. Während Francke, längst darunter leidend, geschwiegen hatte, ging Lange zum Angriff über, als Wolff am 12. Juli 1721 bei Niederlegung seines Prorektorats die Moralphilosophie der Chinesen so verherrlichte, daß daraus geschlossen werden konnte, daß die menschliche Vernunft auch ohne göttliche Offenbarung die sittlichen Wahrheiten zu finden vermöge. Lange begnügte sich nicht damit, seine Causa Dei adversus atheismum et pseudophilosophiam praesertim Stoicam, Spinoz. et Wolfianam und andere Streitschriften zu schreiben, sondern arbeitete, gestützt auf die Klageschrift der theologischen Fakultät, bei Hofe gegen Wolff, der wegen seines vermeintlichen Atheismus und seines staatsgefährlichen Determinismus durch Kabinettsordre vom 8. November 1723 aus Preußen verwiesen wurde, ohne daß damit der Wolffsche Geist aus H. verschwand. Ja, Lange mußte es noch erleben, daß trotz seiner bis 1736 fortgeführten Polemik gegen Wolff dessen Schriften noch von Friedrich Wilhelm I (1739) den Kandidaten zur Lektüre empfohlen wurden, und daß zu Beginn der Regierung Friedrichs des Großen Wolff selbst 1740 nach H. zurückkehrte: die weitere Polemik wurde verboten; mit um Wolffs willen mußte seit 1749 jeder preußische Theologe zu zweijährigem Studium nach H. gehen. Wolff — er wirkte nur bis 1754 — hatte freilich durch eintönigen Vortrag seiner alten Gedanken bald seine Zugkraft verloren und trat völlig hinter seine Schüler, vor allem Siegmund Jacob ¶ Baumgarten, den Theologen, zurück, der als Wolffianer übrigens auch schon in den dreißiger Jahren bei Hofe angeschwärzt worden war und 1736 vom König hatte hören müssen, daß er „von aller Singularität in der Methode seines Vortrages und seiner Schriften zu abstrahieren" habe! Baumgarten (bis 1757 wirkend) bildet für die H.sche Theologie den Uebergang vom Pietismus zur Aufklärung. Auch von Nichttheologen hochgeschätzt — Voltaire rühmte ihn als „die Krone deutscher Gelehrten" seiner Zeit — hat Baumgarten mit dem Pietismus, von dem er ausgegangen ist, die Wolffsche philosophische Methode verbunden und vor allem zur Weckung des die Aufklärungstheologie kennzeichnenden historisch-kritischen Interesses beigetragen durch sein Studium des Auslandes, besonders Englands, dessen Schriften er als Rezensent in seinen „Nachrichten von einer H.schen Bibliothek" (1748—51) und „von merkwürdigen Büchern" (1752—58) und durch Uebersetzungen, die er anregte, in Deutschland bekannt zu machen gesucht hat. Pietismus, Wolffsche Philosophie, deistische Theologie (¶ Deismus: I), — dies sind die drei Elemente, aus denen sich die H.sche Aufklärungstheologie ergeben hat; religiöses Verständnis, rationales Streben, wenn auch ohne Bruch mit der Offenbarung, und historisches Interesse stehen auch in den fortgeschrittensten Schülern Baumgartens mit einander in engster Verbindung. — Wie in Helmstedt und Göttingen durch ¶ Mosheims Wirken, so hat sich in H. erst durch Baumgarten und seinen ihn überragenden Schüler Semler das Bewußtsein ausgebildet, daß der akademische Gelehrte, auch der akademische Theologe vom Diener der Kirche unterschieden, und daß, wie Semler sagt, „ein Professor nicht bloß ein erbaulicher Lehrer" sei. Baumgarten hat daher in der Dogmatik sowohl, wo er Anfangs Freylinghausens Grundriß (s. 2 a) folgte, wie in der Exegese — er schrieb 1742 die erste deutsche „Hermeneutik" — eigne Wege zu gehen gesucht; viele seiner Vorlesungen sind von seinen Schülern herausgegeben und noch längere Zeit beachtet, obwohl man bald in ihnen die philologische Schulung und den historisch-pragmatischen Geist vermißte und seinen Verstand „mehr regelrecht und scharf, als lebendig und schaffend" nannte (Niemeyer). Schärfer als er hat Johann Salomo ¶ Semler (1753—91 ord. Professor) den Kampf geführt gegen die negative Stellung des Pietismus zur Wissenschaft, die sich verschärft hatte, seitdem Wolff zurückgekehrt war und Baumgarten mit Offenheit seine als „kahl" verschrieene und daher von pietistischen Studiosen, die lieber den „Unterricht des Heilandes" genießen wollten, geschwänzte Theologie vortrug, und seitdem ¶ Bogatzky (1746) persönlich nach H. übergesiedelt war und die aus pekuniären Gründen an die H.schen Anstalten gebundenen Theologen als geistlicher Berater vor Baumgartens „kalter Subtilität" warnen und zu den Kollegien, „wo Saft und Kraft wäre", führen konnte. Gegen dieses Treiben richtet sich Semlers „Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit" (1757; 1758²), sowie seine Institutio ad liberalem eruditionem theologicam (1762 u. ö.; Versuch einer freien theologischen Lehrart, 1777), — die Studienprogramme der neuen kritischen (Semler sagt: „liberalen") Theologie in H., um deren willen man Semler, nicht schon Baumgarten, als den „Reformator der gangbaren

Theologie" betrachtete. Er hat die Theologen in dem Seminar, das 1757 ihm unterstellt war, zu streng wissenschaftlicher Tätigkeit erzogen. Durch Ausbildung dieser historisch-kritischen Theologie, die als religiöse Erfahrungswissenschaft vor allem historisch und psychologisch, nicht dogmatisch orientiert ist, hat H. zum zweiten Male in Deutschland die Führung übernommen und behielt sie in der Theologie trotz der Konkurrenz ¶ Göttingens und ¶ Leipzigs längere Zeit: in H. hat die neuere deutsche Bibelwissenschaft trotz des Leipziger Joh. Aug. ¶ Ernesti und des Göttinger Joh. David ¶ Michaelis, der übrigens vor 1746 in H. als Gräzist und Orientalist gewirkt hatte, ihren Ursprung, und dasselbe gilt trotz ¶ Mosheim von der neueren Kirchen- und vor allem der Dogmengeschichtsschreibung. Daneben wurde, wenn auch von der „gelehrten" Theologie geschieden, die „populäre und praktische" Theologie eifrig gepflegt; schon um den Bruch mit der Kirche und der „öffentlichen" Religion zu vermeiden, galt es einen Ausgleich der wissenschaftlichen Ergebnisse und der „Privatreligion" mit den Bedürfnissen der Praxis zu schaffen; Semlers Anregungen sind hier von seinen Schülern Griesbach, Niemeyer u. a. aufgenommen worden. — Was H. in dieser Zeit geleistet hat, zeigen nicht nur die Namen seiner Dozenten, sondern auch die ¶ Teller, ¶ Steinbart, ¶ Spalding, Büsching, Corrodi u. a., die dort ihre Bildung gefunden hatten und die Aufklärung ihrerseits weitertrugen. Von den H.schen Theologen verdienen außer Semler zunächst Erwähnung der Textkritiker Joh. Jakob ¶ Griesbach, der aber nur von 1770—75 dem H.schen Kreis angehörte, und Johann Friedrich Gruner (bis 1778), den Semler 1764 berief, ausgezeichnet durch patristische und dogmengeschichtliche Kenntnisse, aber von den Studenten nicht viel gehört und selbst von Niemeyer der Unvorsichtigkeit geziehen, weil er das christliche Dogma wegen der platonischen und aristotelischen Entstellungen allzu sehr kritisierte und es bewußt durch Rückgang auf die historisch-grammatisch ausgelegte Schrift und durch (maßvollen) Gebrauch der Vernunft revidieren wollte (vgl. seine Praktische Einleitung in die Religion der hl. Schrift, 1773). Aus der damaligen philosophischen Fakultät stand der theologisch gebildete Joh. Aug. ¶ Eberhard Gruners Kritik nahe. An Bedeutung überragte jene beiden Theologen ¶ Nösselt (1757—1807), der als Methodologe neben Semler gestellt zu werden verdient: seine „Anweisung zur Bildung angehender Theologen" (1785; 1818—19[3] von Niemeyer) führt den Theologen von Philologie, Philosophie und Geschichte geschickt hinüber zur Theologie. Nösselt hat als Erster Apologetik gelesen (Verteidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Religion, 1766, 1783[5]), im Gegensatz zu Gruner stets darauf bedacht, im Geiste Baumgartens und Semlers die Gefahren der auch von ihm anerkannten Kritik abzuwenden. Endlich ragen auch der jüngere ¶ Knapp (Georg Christian, 1775 Dozent, 1777 a.o., 1782—1825 o. Prof.) und der ältere ¶ Niemeyer (August Hermann; 1779—1828) noch in das 18. Jhd. hinein, beide aufgewachsen einerseits unter pietistischer Tradition und wohl von daher durch das starke pädagogische und ethische Interesse gekennzeichnet — Niemeyer war seit 1779 Inspektor des pädagogischen Seminars —, andererseits beide erfüllt von aufgeklärten Gedanken, die bei Niemeyer den Pietismus stärker überwuchern. Aber beide zeigen, daß die beiden Richtungen nach heftiger Befehdung zu einem friedlichen Nebeneinander gekommen waren. Auch die pietistischen Freylinghausen und Schultze (s. 2 a) wirkten noch, von den Aufgeklärten geachtet, bis in das letzte Viertel des Jhd.s, standen aber weit hinter Knapp, der in seinen Vorlesungen überhaupt die größte Hörerzahl versammelte, zurück. — Um so ungerechtfertigter schien bei dem in H. herrschenden Frieden der Schlag, den die Regierung gegen die sich doch nirgends überstürzende Entwicklung gerade damals führen zu müssen glaubte, obwohl die Hallenser eben erst durch ihr Auftreten gegen den durch Minister v. Zedlitz in H. zugelassenen ¶ Bahrdt (1779—1786) gezeigt hatten, daß sie sich von dem Naturalismus geschieden wußten. Das Wöllnersche Edikt (¶ Wöllner), das durch seine Unterbindung der Lehr- und Redefreiheit tatsächlich die theologische Wissenschaft seit Semler in Frage stellte, war noch von Semler verteidigt worden. Er erlebte die weiteren Maßregeln Wöllners, welche die Gemüter auch in H. stärker erregten, nicht mehr. Wöllner wollte der neuen Prüfungsordnung und dem neuen Katechismus eine neue, an allen preußischen Universitäten einzuführende Dogmatik folgen lassen, welche die H.schen Theologen nach Reskript vom März 1791 unter strenger Beobachtung der altorthodoxen Lehre ausarbeiten sollten. Als die Hallenser zögerten und 1792 gar offen ablehnten, führte Wöllner des ¶ Morus Epitome ein. Durch jene Ablehnung gereizt, verbot er bald darauf auf Grund einer Klage der von ihm eingesetzten Examinationskommission Niemeyer, seine „Populäre und Praktische Theologie" in den Vorlesungen zu verwenden, — Niemeyer gab damals seine dogmatischen Vorlesungen ganz auf. 1794 folgte das königliche Reskript, das Niemeyer und Nösselt mit „Kassation" bedrohte, falls sie noch ferner „neologische Principia" äußerten, und bald darauf jene „Instruktion der Examinationskommission für die Theol. Fakultät in H." vom 30. April 1794, die den Dogmatiker an „die in der Augsburgischen Konfession enthaltenen biblischen Wahrheiten" band und ihn verpflichtete, diese Wahrheiten, unter Verzicht auf den „bisher gewöhnlichen, bloß historischen Vortrag", auch zu erweisen; dem Exegeten werden Textkritik, Quellenhypothesen, Umdeutungen, dem Homileten der „romanhafte Ton" und das Moralisieren verboten. Hatten Nösselt und Niemeyer schon vor dem Eintreffen der „Instruktion" es für unmöglich erklärt, eine andere Lehrart anzunehmen, so veranlaßte Wöllners rigoroses Vorgehen am 29. November 1794 die Gesamtfakultät — auch der pietistische Schultze beteiligte sich — zu einer Beschwerde beim Staatsrat, der am 22. Januar 1795 den Streit äußerlich beilegte, ohne freilich in seinem Antwortschreiben von den in der Instruktion enthaltenen dogmatischen Forderungen, denen sich ja auch die Hallenser „ganz konform erklärt" hätten, abzugehen. Die Beunruhigung fand ein Ende erst durch die Thronbesteigung ¶ Friedrich Wilhelms III, der besonders Niemeyer sehr gewogen war, und durch Wöllners Entlassung. Haben dessen Polizeidekrete auch die H.sche Theologie und die Aufklärung überhaupt nicht

vernichtet, so haben sie doch deren Trägern das letzte Dezennium des alten Jahrhunderts arg verbittert.

3. a) Eine Zeit ruhiger Entwicklung brachte auch das 19. Jhd. zunächst nicht. Die politischen Ereignisse wirkten auch auf H. Erst mußte die Universität nach der Einnahme H.s durch die Napoleonischen Truppen vom Oktober 1806 bis Mai 1808 geschlossen gehalten werden. Als sich danach die Zahl der Studierenden allmählich wieder gehoben, aber bei weitem noch nicht wieder die alte Höhe erreicht hatte (1808: 174 [theol. 81]; 1809: 210 [118]; 1810: 304 [179]; 1811: 318 [199]; 1812: 342 [220]), führte der Ausbruch der Befreiungskriege die meisten Studenten in das preußische Heer, sodaß die Universität wohl hätte geschlossen werden müssen, auch wenn Jérôme Napoleon als König von Westfalen, dem H. ebenso wie Marburg und Göttingen angehörte, sie nicht im Blick auf die antifranzösische Haltung der Studenten von neuem aufgehoben hätte. Erst mit der Wiedereröffnung im Jahre 1814 beginnt der Aufstieg. Freilich griffen einerseits die durch die Demagogenfurcht der Regierung veranlaßten Untersuchungen und Zwangsmaßregeln seit 1819 oft störend in das akademische Leben ein; andererseits hatten von den Dozenten einige der besten Kräfte inzwischen H. verlassen. In der theologischen Fakultät war Nösselt im März 1807 im Gram über das Unglück gestorben. Mehr noch bedeutete es, daß ¶ Schleiermacher, den der König 1804, im Interesse seiner Unionspolitik, als reformierten außerordentlichen Professor und zur Leitung des in dem allgemeinen Organisationserlaß vom 10. April 1804 wiederhergestellten akademischen Gottesdienstes nach H. gesandt hatte, 1807 nach Berlin gegangen war — wie anders wäre wohl die H.sche Theologie in der ersten Hälfte des Jhd.s gelaufen, wenn er der Organisator der Fakultät geworden wäre! Aus Anhänglichkeit an Preußen verließen H. neben andern auch Friedrich August ¶ Wolf, der Altertumsforscher, und Heinrich Ludwig Jakob, der Kantische Philosoph, die seit 1783 bezw. 1787 in der philosophischen Fakultät neben dem inzwischen auch gestorbenen Eberhard (gest. 1809) eine Rolle gespielt hatten. Ihnen folgte der Freund Schleiermachers ¶ Steffens, der idealistische Naturphilosoph, der 1811 nach ¶ Breslau übersiedelte. Um so dankbarer, wenn er auch die Gegangenen nicht zu ersetzen vermochte, sondern mehr die Fortdauer des alten Geistes garantierte, wurde es allgemein begrüßt, daß Niemeyer (s. 2 b) geblieben war. Er hatte sowohl den Ruf an die Berliner Universität als auch den Auftrag, die Leitung des öffentlichen Unterrichtswesens im preußischen Ministerium (1807) zu übernehmen, abgelehnt, um sich der H.schen Universität und den H.schen Stiftungen, insbesondere seinem Pädagogium, zu erhalten; Knapp allein hätten sie damals nicht überlassen werden können. Hatte sich Niemeyer schon seit 1808, zum Kanzler und (bis 1816) zum Rector perpetuus ernannt, um die Wiederaufrichtung H.s verdient gemacht, so hat er auch nach 1814 die theologische Fakultät wieder auf die Höhe geführt: in seinem Todesjahr 1828 erreichte die Theologenfakultät die Höchstziffer, die sie auch in den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jhd.s nicht wieder erreicht hat: 944 Theologen (neben 239 Juristen, 58 Medizinern, 89 Philosophen), — eine Zahl, die zeigt, daß die Existenz H.s von seiner theologischen Fakultät abhing. Als zweiter Ordinarius neben Niemeyer wirkte in dieser noch bis 1825 der alte Knapp (s. 2 b). Unter den Neugewonnenen ist der durch seine Sprachkenntnisse ausgezeichnete Joh. Severin ¶ Vater zu nennen, der 1820—26 in H. als Theologe und Orientalist lehrte, nachdem er schon 1799—1809 der Universität angehört hatte, ferner der 1804 zum Extraordinarius (bis 1838) berufene H. Balthasar Wagnitz, der als Moraltheologe und Homilet (seit 1777 Pfarrer an der Marienkirche) tätig war und sich mit A. H. Niemeyer zusammen an der Herausgabe mehrerer, damals einflußreicher Zeitschriften beteiligt hat (Bibliothek für Prediger und Freunde der theol. Literatur 1796—1812, Journal für Prediger 1789—1823). Als Homilet stand neben ihm der Pfarrer der Ulrichskirche Benj. Adolf Marks, der 1815 zum Universitätsprediger und Mitdirektor des theologischen Seminars berufen ward (wirkte bis 1847, seit 1828 als Ordinarius). Bald darauf trat auch, infolge der Vereinigung der Universität ¶ Wittenberg mit H. (1816), Michael Weber von Wittenberg, wo er seit 1784 Ordinarius war und sich durch Herausgabe der Libri symbolici (1809) im wesentlichen als Glied der Wittenberger Orthodoxie erwiesen hatte, nach H. über (bis 1833). Er paßte also dogmatisch in den Kreis der Hallenser nicht recht hinein, erfüllte aber andererseits, wenn er etwa, wie der 1791 berufene philosophische Ordinarius Joh. Heinrich ¶ Tieftrunk (bis 1837), als Gegengewicht gegen die Neologie gedacht war, diese Aufgabe keineswegs, sondern blieb friedlich, obwohl die kritische Theologie besonders in dem 1810 aus dem aufgehobenen ¶ Rinteln berufenen, an Kant mehr moralisch und rationalistisch als kritisch gebildeten ¶ Wegscheider (bis 1849) eine stark auf die Bedürfnisse des „gesunden Menschenverstandes" berechnete, gefühlsarme Richtung genommen hatte. Durch ihn und den als Orientalist verdienten, freilich weniger für Popularisierung interessierten Wilhelm ¶ Gesenius (1810 a.o., 1811—42) hat der Rationalismus in H. bis in die vierziger Jahre Bestand gehabt (¶ Rationalismus: III); besonders hat Gesenius bis zuletzt viele Studenten nach H. gezogen: ¶ Hupfeld, ¶ Vatke, ¶ Knobel, ¶ Tuch, ¶ Rödiger gehörten zu seinen dortigen Schülern.

b) Der Kampf gegen den Rationalismus in H. ist nicht sowohl durch die der Mittelrichtung angehörigen Joh. Karl ¶ Thilo (1819 Privatdozent, 1822 a.o., 1825—53 ord. Professor), Chr. Friedrich ¶ Fritzsche (1827—50) und den nur kurze Zeit in H. wirkenden Karl ¶ Ullmann (1829—36) geführt worden, sondern einerseits durch den vom Kreis der Berliner Erweckung (¶ Pietismus: II) beeinflußten August ¶ Tholuck (1825—1877), andererseits mit mehr Ungestüm und weniger Takt von dem streng lutherisch-orthodoxen ¶ Guericke (1829—1835; 1840—1877). Eine unangenehme Episode in diesem Kampf gegen den Rationalismus in H., auf den auch Hegel bei Tholucks Weggang aus Berlin ein „Pereat" ausgebracht hatte, ist die sogenannte Hallische Denunziation, die einen dem Wöllnerschen (s. 2 b) entsprechenden Eingriff in die Lehrfreiheit H.s herbeizuführen drohte. In ¶ Hengstenbergs Evangelischer

Kirchenzeitung erschien 1830 ein Aufsatz über den Rationalismus auf der Universität H., der durch Mitteilungen aus den Vorlesungen von Wegscheider und Gesenius deren Unglauben, Frivolität und unheilvollen Einfluß zu zeigen suchte. Hierzu hatte der genannte Professor Guericke seine bei seinen jetzigen Kollegen einst nachgeschriebenen Kollegheste Ludwig ¶ v. Gerlach, dem ungenannten Verfasser jenes Aufsatzes, der nach Guerickes Gefühl „inneren Beruf" zu diesem Vorgehen hatte, zur Verfügung gestellt, und dieser hatte darin Auslese gehalten und aus mündlichen Erzählungen manches hinzugefügt; Tholuck, den man zuerst hier und dort als Autor verdächtigte, hatte tatsächlich die Veröffentlichung des Artikels, um den er wußte, widerraten. Friedrich Wilhelm III ordnete sofort eingehende Untersuchung an. Obwohl die auf die Vorgänge bezügliche Denkschrift ¶ Altensteins über die Ausbildung der Geistlichen (s. Literatur) zeigt, daß Neigungen zur Beschränkung der theologischen Lehrfreiheit vorhanden waren, so enthält doch der den Streit beilegende königliche Erlaß vom 23. Sept. d. J. die Zusage, daß der König weit entfernt sei, „auf die theologischen Wissenschaften und auf den Unterricht in denselben durch direkte Maßregeln der landesherrlichen Gewalt einen direkten Einfluß auszuüben", — zugleich freilich wird gefordert, die Lehrstühle nur mit solchen zu besetzen, „von deren Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der evangelischen Kirche (im Sinne der Augsburgischen Konfession)" der Minister „hinreichende Ueberzeugung" habe! — Durch jenen Aufsatz wurde die Arbeit in der Fakultät noch lange gestört, da die Studentenschaft über Tholuck und Guericke empört und durch diese Vorgänge von Tholuck fortgezogen, d. h. aber zu dem bekämpften Rationalismus hingedrängt war.

Erst durch allmähliche friedlichere Arbeit ist Tholuck, weniger durch seine gelehrten Leistungen als durch seinen Einfluß auf das religiöse Denken seiner Hörer — er war seit 1839 alleiniger Universitätsprediger — der Führer einer neuen H.schen Schule geworden, ohne daß es ihm freilich gelungen wäre, die H.sche Fakultät, über die als den Sitz des Unglaubens er schon vor seiner Berufung öffentlich geklagt hatte, und gegen deren Votum er 1825 als Knapps Nachfolger nach H. gekommen war, völlig neuzugestalten. Noch lange war er besonders durch Gesenius' „Allmacht", über die er wohl gelegentlich klagte, stark behindert. Nach dessen Tod wirkten dessen Gesinnungsgenossen Karl Christian Leberecht Franke (a.o. seit 1833; zugleich Archidiakon an der Marienkirche; seit 1837 Herausgeber des Journals für Prediger) und Aug. Ferd. Daehne (a.o. seit 1835; Jüdisch-alexandrinische Religions-Philosophie, 1834), deren Habilitation Tholuck nicht hatte hindern können, noch bis zum Jahre 1879 und neben ihnen Herm. Agathon ¶ Niemeyer, der dem Vater gleichgesinnte Sohn (a.o. 1829), bis 1851. Freilich stieg keiner der dreien zum Ordinariat auf. — Als Ullmann ging, war Tholucks Macht schon so groß, daß er durch seinen Einfluß beim Kronprinzen (dem späteren ¶ Friedrich Wilhelm IV) die von Altenstein betriebene Berufung Ferd. Chr. ¶ Baurs abwehren und den von ihm beeinflußten Julius ¶ Müller (1839—78) als Ordinarius nach H. ziehen konnte, obwohl Müllers Berufung in Berlin wegen seiner vorhergegangenen literarischen Polemik gegen Hegel und Schleiermacher Schwierigkeiten machte. Auch viele andere Ordinariate, die während seiner Wirksamkeit frei wurden, kamen an Gesinnungsgenossen, ohne daß doch über Engherzigkeit zu klagen gewesen wäre. Es muß Tholuck und besonders Julius Müller nachgerühmt werden, daß sie da, wo ein strenger Konfessionalismus drohte, Einspruch erhoben; die H.sche Theologie entwickelte sich schon damals als Theologie der mittleren Linie. Gesenius' at.lichen Lehrstuhl erhielt 1843 Herm. ¶ Hupfeld, trotz kritischer Stellung zu manchen Fragen des AT vornehmlich durch Müllers, seines früheren Marburger Kollegen, Vermittlung berufen (bis 1866); sein Fach wurde bei seinem Tode doppelt besetzt durch Konst. ¶ Schlottmann (1866 bis 87) und Ed. ¶ Riehm (1866—88; schon seit 1862 a.o.). Für die Kirchengeschichte wurde 1847 nicht ohne Tholucks Zutun der reformierte Joh. Jak. ¶ Herzog, der Begründer der bekannten Realenzyklopädie, gewonnen, dann nach seinem Fortgang 1855 ein Lieblingsschüler August ¶ Neanders, Justus Ludw. ¶ Jacobi (bis 1888). Als Dogmatiker wurde zur Unterstützung des erkrankten Müller 1861 Adolf ¶ Wuttke berufen, dem 1870 Julius Th. ¶ Köstlin (gest. 1902)) folgte; der 1849—1856 in H. als systematischer Extraordinarius wirkende Karl ¶ Schwarz hatte sich inmitten der Fakultät, die seiner Tendenz entgegen keinerlei Verwandtschaft mit spekulativ-kritischer Theologie fühlte, nicht halten können. Zur Pflege der praktischen Theologie endlich und als Universitätsprediger war Tholuck schon 1850 in Karl Bernh. Moll ein zweiter Ordinarius zur Seite gestellt worden (System der Praktischen Theologie, 1853); als Moll 1860 als Generalsuperintendent nach Königsberg ging, übernahm Willibald ¶ Beyschlag (bis 1900) das Doppelamt (die akademische Predigt erst noch neben Tholuck) und hat dann, je länger je mehr, einen den des alternden Tholuck ablösenden Einfluß auf die Entwicklung der H.schen Theologie in der Richtung der freilich nicht alleinherrschenden ¶ Vermittlungstheologie geübt. Als Honorarprofessor für christliche Pädagogik wirkte neben den Genannten lange Zeit (1853—1888) der Direktor der Franckeschen Stiftungen und Biograph A. H. Franckes Gustav Kramer.

c) Als Scheidejahre innerhalb der neueren Entwicklung H.s kommen einerseits 1877/78, der fast gleichzeitige Tod Tholucks und Julius Müllers, in Betracht, andererseits 1888, das mit dem weiteren Ausscheiden der Alten erstmals eine große Reihe von Neubesetzungen nötig machte. Damit erhielt die Fakultät das Gesicht, das sie ohne wesentliche Aenderungen bis vor kurzem zeigte. 1879 rückte Martin ¶ Kähler, der Biblizist, Beyschlags entschiedener Gegner, der der Fakultät als Extraordinarius für systematische Theologie seit 1867 angehörte, auf Müllers Lehrstuhl auf; er hat ihn noch gegenwärtig inne. Ein Jahr zuvor war Herm. ¶ Hering als Nachfolger von Albrecht ¶ Wolters (seit 1874) für praktische Theologie berufen worden; Hering liest nicht mehr; sein Nachfolger (seit 1908) ist Paul ¶ Drews. 1888 übernahm Emil ¶ Kautzsch das AT (gest. 1910); als Nachfolger ist ¶ Cornill berufen. Friedr. ¶ Loofs (seit 1887 a.o.) vertritt seit 1888 die Kirchengeschichte. Indem zur selben Zeit Erich ¶ Haupt, Beyschlags Kampfgenosse, eigens für das NT berufen wurde,

dessen Vertretung bisher Beyschlag, Köstlin, Kähler neben ihren anderen Lehraufgaben besorgt hatten, wurde endlich die im Lauf des 19. Jhd.s allmählich vorgenommene Spezialisierung der theologischen Fächer auch in H. vollendet, — Haupt (gest. 1910) hat kürzlich in ¶ Feine einen Nachfolger erhalten. Um die verschiedenen theologischen Richtungen zu Wort kommen zu lassen, und mit Rücksicht auf den starken Zulauf, den die H.sche Fakultät sich auch in der Gegenwart bewahrt hat — sie konkurriert durch ihre Besuchsziffer mit Leipzig, Berlin und Tübingen — sind mehrere Fächer doppelt besetzt: In das zweite Ordinariat für systematische Theologie wurde 1897 als Nachfolger Köstlins Max ¶ Reischle berufen, der in Ferd. ¶ Kattenbusch 1906 seinen noch wirkenden Nachfolger fand; für das NT rückte der 1901 nach Beyschlags Tod ernannte Extraordinarius Wilh. ¶ Lütgert 1902 zum Ordinarius auf. H. hat endlich auch einen Lehrstuhl für Missionswissenschaft; seine bisherigen Inhaber waren Gust. ¶ Warneck (seit 1896; ord. Honorarprofessor) und Gottl. ¶ Haußleiter (seit 1908; Ordinarius). — Als Extraordinarien amtieren gegenwärtig Wilhelm ¶ Rothstein (AT; seit 1889), Heinrich ¶ Voigt (KG; seit 1901), Hans ¶ Achelis (KG; seit 1907), Karl ¶ Steuernagel (AT; seit 1907; seit 1895 Privatdozent); endlich hat die Fakultät eine ganze Reihe von Privatdozenten: Max ¶ Scheibe (1897), August ¶ Lang (1900), Gustav ¶ Hölscher (1905), Karl ¶ Heim und Emil ¶ Weber (1907), Herm. ¶ Mulert und Wilhelm Goeters (seit 1909). Von früheren Extraordinarien sei wegen seiner längeren und tief greifenden Wirksamkeit wenigstens Albert ¶ Eichhorn genannt (1886 habilitiert; 1888 bis 1901 a.o. Professor). Vor allem durch ihn und durch Herm. ¶ Gunkel, der 1889—94 in H. als Privatdozent wirkte, ist H. eine Zeit lang auch Pflanzstätte der neueren ¶ Religionsgeschichtlichen Schule gewesen.

Wilhelm Erman und Ewald Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 354—404; — Wilhelm Schrader: Geschichte der Friedrichs-Universität zu H., 2 Bde., 1894; — ‡ Reinhold Brode: Die Friedrichs-Universität zu H., 1907; — J. Conrad: Die Statistik der Universität H. während der 200 Jahre ihres Bestehens, 1894; — A. Heubaum: Geschichte des deutschen Bildungswesens seit der Mitte des 17. Jhd.s, Bd. I, 1901; — P. Redlich: Kardinal Albrecht und das Neue Stift zu H. 1520—41, 1900; — Paul Grünberg: Speners Bemühungen um die Reform des theologischen Studiums (ZThK IV, 1894, S. 418—436); — ‡ Horst Stephan: Der Pietismus als Träger des Fortschritts, 1908; — Aug. Herm. Niemeyer: Die Universität H. nach ihrem Einfluß auf gelehrte und praktische Theologie in ihrem ersten Jhd., 1817. — Hermann Hering: Der Akademische Gottesdienst und der Kampf um die Schulkirche in H. (bis Friedrich Wilhelm III), 1909; — W. Kawerau: Kulturbilder aus dem Zeitalter der Aufklärung, Bd. II: Aus H.s Literaturleben, 1888; — (Ludwig von Gerlach): Rationalismus auf der Universität H. (in Hengstenbergs Evangel. Kirchenzeitung 1830, Nummer 5—6; vgl. Tholucks und Guerickes Erklärungen ebenda Nr. 38 und 35; die königlichen Erlasse bei Schrader a. a. O. II, S. 545 ff; Altensteins Denkschrift vom 10. August 1830 bei E. Förster: Die Entstehung der preußischen Landeskirche II, 1907, S. 484 ff); — Adolf Zahn: Was lehrt man gegenwärtig auf der Universität H.-Wittenberg über das AT, 1894 (orthodoxe Streitschrift); — Hallesches Akademisches Vademekum I, 1909: Bio-Bibliographien der aktiven Professoren, Privatdozenten u. Lektoren.

Zscharnack.

Hallēl, jüdischer religiöser Terminus, = Lob. Man faßt unter diesem Namen die Psalmen 113 bis 118 zusammen. Im sogen. „halben H." läßt man Pslm 115_{1-12} und 116_{1-13} weg. Ueber die Verwendung des H. am Pesach- und Laubhüttenfest ¶ Gottesdienst: IV, 3.

Genaueres besonders in The Jewish Encyclopedia, Art. Hallel, und bei J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums II, 1896, S. 353 ff.

Fiebig.

Halleluja, hebräisch = „Preiset Jah(ve)" ist die Unter- oder Ueberschrift von Pslm 104—106. 111—113. 115—117. 135. 146—150. Das „H." ist also am Anfang oder Ende der gottesdienstlichen Hymnen gesungen worden. Die Art dieses „H."-Singens erfahren wir aus Pslm 106_{48} (I Chron 16_{36}), wonach am Ende einer Doxologie „alles Volk" Amen und „H." anstimmt; die Hymnen selbst werden also von einem Chore gesungen, während die ganze Gemeinde mit „H." antwortet. Vgl. dazu die Beschreibung eines Festes Esra $3_{10\,ff}$, wonach auf das Singen und Musizieren der Priester und Leviten, das Volk mit seinem Jubelschrei (teru'a) d. h. dem „hallēl lejahve", d. i. dem „H."-Singen (I Chron 16_{36}) einfällt; vgl. auch Neh 5_{13}. Ein solches, immer wiederholtes Singen und Rufen des Wortes „H." geschieht unter gewaltigem, brausendem Getöse: so entspricht es der Größe des Gottes und der Begeisterung seiner Verehrer, wie es denn auch wiederum die Begeisterung weckt. — Literaturgeschichtlich ist das „H." sehr interessant. Solche gottesdienstliche Jubelrufe finden sich in vielen andern Religionen; aber auch außerhalb der Religion ist das gemeinsame Rufen und Singen eines Wortes oder ganz kurzen Satzes auf ältester Stufe sehr häufig. Derartige Ausrufe sind die älteste Form und eine Urzelle der Dichtung, und pflegen, wenn eine höhere Gesittung geordneten Gesang hervorgebracht hat, als Refrain der Masse stehen zu bleiben. Dahin gehört das „Jē (Jō) paiān" der Griechen, das „Axie taure" der Dionysospriester, das „Triumpe" des römischen Arvalliedes, das „hnw" genannte ekstatische Jauchzen der alten Aegypter, das altarabische, „tahlil" genannte, Freudengeschrei „Labhaika", ebenso das „Kyrie eléison" als Schlachtruf des Mittelalters, der alte französische Weihnachtsruf „Noël", der mittelalterliche Ruf von Yorkshire „Yule, Yule" beim Julholzbrande u. a. m. — Besonders bemerkenswert ist, zu sehen, daß sich in den Psalmen das „H." oder das gleichbedeutende „Hallelu eth Jahve" (Pslm 135_{3} 117_{1} $148_{1.7}$ vgl. 150_{1}) oder wenigstens „Hallelu" = „Preiset" als Anfangswort der Hymnen oder Hymnenverse findet (Pslm 113_{1} 135_{1} $148_{1b\,ff}$ $150_{1b\,ff}$), und daß es zum allermindesten Stil ist, mit einer Aufforderung zu Jahves Preis wie „Singet", „Preiset", „Danket" den Hymnus zu beginnen. Auch das Singen solcher Hymnen heißt „hillēl lejahve", d. h. Jahve den Jubelruf singen, Esra 3_{10} II Chron 29_{30} Neh 12_{24}. Wir beobachten hier also, wie am hellen Tage, wie aus der Urform des „H." der spätere ausgeführtere Hymnus entsteht (¶ Psalmen). — Aus den Psalmen ist das H. in den christlichen Gottesdienst übergegangen (¶ Formeln, liturgische, 1 c), zuerst Offb Joh $19_{1.3.4.6}$ in eschatologischen Hymnen. — So ist H. eines der

ehrwürdigsten Worte unserer Sprache: aus dem Dunkel des ältesten israelitischen Gottesdienstes stammend und noch heute im Gebrauche, wohl wert, daß es unsere Gemeinde in Ehren hält.

Ueber kultische und andere Rufe vgl. Otto Böckel: Psychologie der Volksdichtung, 1906, S. 5 f; — Erich Schmidt: Anfänge der Literatur (in der „Kultur der Gegenwart" I, 7, 1906, S. 8—13). — Im Aegyptischen Adolf Erman: Aegyptische Religion, (1905) 1909², S. 61; — Im Altarabischen Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, (1887) 1897², S. 110 f; — W. Robertson Smith: Religion der Semiten, deutsch von R. Stübe, 1899, S. 330 f, und A. 746. **Gunkel.**

Hallelujamädchen ¶ Heilsarmee, 1.

Hallelujasieg ¶ England: I, 1.

Haller, 1. Bertold (1492—1536), der Reformator Berns, geboren in Aldingen bei Rottweil, durch seinen Lehrer Rubellus und seine Studienfreunde Melchior Volmar und Melanchthon für die Ideen eines freien Humanismus gewonnen. 1513 kam er durch Vermittlung des Rubellus als dessen Gehilfe nach Bern, wo ihm im Verkehr mit dem Humanisten Thomas ¶ Wyttenbach die reformatorische Erkenntnis des Evangeliums zuteil wurde. 1519 zum Leutpriester gewählt, führte er durch „evangelische Predigt" nach dem Vorgang und der Auslegung Luthers die Reformation unter der Bürgerschaft von ¶ Bern durch, gemeinsam mit dem Barfüßer Lesemeister Sebastian Meyer und einigen evangelisch gesinnten Laien, dem Dichter Niklaus Manuel und dem Stadtarzt Valerius Anshelm. Da der Boden in Bern durch den ¶ Jetzerhandel vorbereitet war, gelang es 1523 trotz des Widerstandes der Altgläubigen, vom Rate ein Mandat zu erhalten, das die freie Predigt des Evangeliums schützte. In den folgenden Jahren gewannen die Gegner der Reformation Oberwasser, so daß H. einen schweren Stand hatte, besonders seit dem Badener Gespräch 1526 (¶ Zwingli), auf dem H. nicht gerade geschickt disputiert hatte. Aber der Versuch des Rates, den beim Volke beliebten H. zu maßregeln, führte 1527 zu einer drohenden Zusammenrottung des Volks, welcher der Rat weichen mußte. Die neuen evangelisch gesinnten Räte ordneten 1528 die Berner Disputation an, auf welcher nach einer glänzenden Verteidigung der evangelischen Lehre durch Zwingli die neue kirchliche Ordnung durchgeführt wurde. 1530 versuchte H. während einiger Zeit vergeblich die Bürgerschaft von Solothurn für das Evangelium zu gewinnen. H., auf dessen Schultern alle Arbeit lag, half noch die Organisation der Berner Kirche vollenden und die Reformation in der Waadt einführen. Dann brach er unter der Last der Arbeit und allerlei Mißhelligkeiten, zu denen noch die Gegnerschaft der Wiedertäufer kam, zusammen (1536), bald nach dem Tode seines langjährigen und treuen Mitarbeiters und Freundes Franz Kolb.

RE³ VII, S. 366 ff; — W. Hadorn: Kirchengeschichte der reformierten Schweiz, 1907, S. 61 ff. **W. Hadorn.**

2. Max, evangel. Theologe, aus dem alten Berner Patriziergeschlecht, geb. 1879 in Freiburg (Schweiz), seit 1905 Pfarrer in Herzogenbuchsee bei Bern, seit 1906 Privatdozent für AT in Bern.

Veröffentlichte: Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen, 1905; — Haller (der Naturforscher und Dichter, ¶ v. Haller, 1) als religiöse Persönlichkeit, 1909. **Gunkel.**

v. Haller, 1. Albrecht (1708—1777), als Naturforscher, Dichter und Apologet eine der edelsten Gestalten des 18. Jhd.s. Geb. in Bern, studierte er in Tübingen und Leyden Arzneiwissenschaft. In Bern bekleidete er eine Zeitlang, da man seine Verdienste nicht zu schätzen wußte, die Stelle eines Bibliothekverwalters. 1736 wurde er Professor der Anatomie, Chirurgie und Botanik in Göttingen, wo er sich eine glänzende Stellung schuf (¶ Göttingen, 1; ¶ Akademie, 4), sodaß ihn Friedrich der Große nach Berlin ziehen wollte. 1753 gab er die Professur auf, um in Bern die Stelle eines Rathausammanns anzunehmen. 1758 wurde er Salzdirektor von Aigle (bis 1764). Den Rest seines Lebens verbrachte er in Bern. — Als Naturforscher hat er die moderne empirische Methode besonders auf dem Gebiet der Physiologie angebahnt, als Dichter die deutsche Dichtkunst von der unwürdigen Nachäfferei französischer Vorbilder befreit und ihr ernste Gedanken als Inhalt gegeben. Seine Gedichte, ausschließlich lehrhaften Inhalts (Die Alpen, Falschheit der menschl. Tugenden, Ursprung des Uebels, Die verdorbenen Sitten), die alle der Jugendzeit angehören und ihn mit einem Schlage berühmt machten, zeigen uns H. als frommen Verehrer der göttlichen Offenbarung in der Natur und als gewaltigen Sittenprediger. Im Alter wandte er sich mehr und mehr religiösen Fragen zu. Obschon ursprünglich von der Aufklärung beeinflußt, fühlte er sich doch instinktiv von der französischen Aufklärung eines ¶ Rousseau und ¶ Voltaire abgestoßen und zur Verteidigung der wesentlichen biblischen Offenbarungswahrheiten gedrängt. Sein Hauptwerk sind die „Briefe über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung".

RE³ VII, S. 365 ff; — L. Hirzel: H.s Gedichte mit biogr. Einl., 1882; — Max Haller: H. als religiöse Persönlichkeit, 1909. **W. Hadorn.**

2. Karl Ludwig (1768—1854), Staatsrechtslehrer, Konvertit, Enkel Albrecht v. H.s (s. 1), geb. zu Bern, stand in diplomatischen Diensten seiner Vaterstadt, schied nach Begründung der helvetischen Republik 1798 aus seinem Amt, wandte sich in seinen „helvetischen Annalen" gegen die Revolution, schrieb in österreichischen Diensten gegen Frankreich, wurde 1806 Professor des Staatsrechts an der Berner Akademie, gab 1808 sein „Handbuch der allgemeinen Staatenkunde" heraus, kam durch seine konservative Richtung in immer schärferen Gegensatz zu seinen Kollegen, legte 1817 seine Professur nieder und veröffentlichte 1816 ff seine „Restauration der Staatswissenschaft", sein Hauptwerk, in dem er, ¶ Rousseaus Contrat social entschieden bekämpfend, die Staatsordnung nicht durch Vertrag entstanden denkt, sondern aus der Tatsache der von jeher ungleichen Macht und des Schutzbedürfnisses. Die Sache der Autorität vertritt er dabei mit direkt religiösem Eifer; daß nun dieser Staatsrechtslehrer, dessen Werk in viele Sprachen übersetzt wurde und neben der Hegelschen Staatslehre (¶ Hegel, 3) die größte Bedeutung als Programm und Rechtfertigung der Restauration und Reaktion jener Zeit gewann, 1820 zum Katholizismus übertrat, weil er sich überzeugte, auf kirchlichem Gebiet denselben Idealen folgen zu müssen, wie auf staatlichem, erregte großes Aufsehen. Seine Stelle in der bernischen Regierung wurde ihm entzogen. Er ging nach Paris, war dort 1825—30 im Ministerium des Aeußern tätig, lebte dann auf seinem Landgut bei Solothurn, noch

längere Zeit in der Regierung dieses Kantons und namentlich literarisch tätig (in den Historisch-Politischen Blättern, der Kreuzzeitung u. a.).

ADB X, S. 431 ff, dort weitere Lit. **Mulert.**

Hallesche Anstalten, Gründung A. H. ¶ Franckes; über die vom Freiherrn ¶ v. Canstein begründete Bibelanstalt ¶ Bibelgesellschaften, 1 a.

Hallescher Bund ¶ Joachim I.

Halljahr = ¶ Jobeljahr.

Ham, einer der Söhne ¶ Noahs, ¶ Völkertafel.

Haman, nach der Legende des ¶ Estherbuchs Minister des Achaschverosch, Feind des Mardochai, der ihm den Gruß verweigert, und darum Gegner der Juden überhaupt, versucht, durch königlichen Erlaß einen großen Pogrom hervorzurufen, wird aber noch rechtzeitig durch Esthers Eingreifen gestürzt und kommt an den Galgen, den er Mardochai bestimmt hatte. Die Gestalt H.s ist der Natur abgelauscht: es ist die Figur des Ministers des Weltreichs, den der Despot erhebt und stürzt, der seinen Herrn klug nach seinem Willen lenkt, bis er durch die Intrigue eines schlauen und schönen Weibes fällt. Die jüdische Auffassung schreibt nicht dem Könige, sondern ihm die feindliche Haltung des Staates gegen die Juden zu und läßt an ihm kein gutes Haar: im Glücke hoffärtig und prahlerisch, winselt er im Unglück vor seiner erbarmungslosen Feindin. Gedacht wird er — wie es der Natur der Sache entspricht — als vornehmer Perser, was der Name seines Vaters Hamedath, hebr. Hamdatha, griech. Amadathes, altpersisch Haomadata, der von Haoma Gegebene, zu beweisen scheint; sein Geschlechtsname „der Agagiter" hat mit dem Amalekiterfürsten ¶ Agag, Sauls Feinde I Sam 15, sicherlich nichts zu tun. — Jensens Vermutung, daß Haman = dem elamitischen Gott Humman sei, und Hamdatha = Hummadata, der von Humman Gegebene, ist bestritten; Oppert denkt an iranisches Hamâna, der Geehrte. Die Versuche, in ihm ein Nachbild des Antiochus Epiphanes oder einer andern bestimmten historischen Person zu finden, sind gescheitert. — ¶ Estherbuch, woselbst Literatur. **Gunkel.**

Hamann, Johann Georg (1730—88), in Königsberg als Sohn eines Chirurgen und Baders geboren. Nach einer pietistisch-frommen und sehr vielseitigen, aber unregelmäßigen Ausbildung trieb der geniale, mehr von Gefühl und Einbildungskraft als von strenger Zucht des Denkens und Wollens geleitete Jüngling seit 1746 auf der Universität die mannigfachsten, oft ungeordneten und methodenlosen Studien, pflegte aber auch sonst allerhand moderne Interessen, z. B. an der schönen Literatur. Er wurde 1752 Hauslehrer und trat dann, voll von nationalökonomischen Wohlfahrtsideen, in die Dienste eines befreundeten Rigaer Handelsherrn. Sie führten ihn nach London, wo er 1758 aus dem Himmel weitausschauender Gedanken durch geschäftliche Mißerfolge in die elendste Lage und zugleich durch innere Krisen in eine seelische Katastrophe geriet. Als „Bekehrter" tauchte er wieder empor und zentralisierte nun sein Innenleben durchaus um das neue religiöse Bewußtsein. Er verlor dabei, so weit wir seine Entwicklung überschauen können, nichts Wesentliches von den früheren Errungenschaften. Er behielt aus der ¶ Aufklärung, die er gründlich kennen gelernt hatte, die innere Unabhängigkeit von allen Formen auch der Kirche und Theologie (so weit sie ihm als solche zum Bewußtsein kamen), sowie die positive Würdigung der weltlichen Güter und Aufgaben; aber der pietistische Untergrund seiner Erziehung brach wieder hindurch und gab seiner Frömmigkeit vielfach die Form, vor allem auch eine scharfe Kampfesfront gegen den Vernunftstolz der Aufklärung. So ist sein Christentum eine von einer genialen Persönlichkeit vollzogene schöpferische Synthese der religiösen Kraft und biblischen Orientiertheit des Pietismus mit der aufklärerischen Weltoffenheit. Schon dadurch und außerdem durch die Unmittelbarkeit und männliche Kraft seines Seelenlebens gewann er auch ein stärkeres Verständnis für Luther als irgend jemand vorher seit der Reformation. So ist er vielleicht das interessanteste Beispiel für das Aufsteigen einer neuen Art protestantischer Frömmigkeit. — Sein weiteres Leben verlief einfach. 1759—66 weilte H. in der Heimat, um den kranken Vater zu pflegen; dann war er bei der Akzise angestellt, seit 1777 Packhofverwalter. Diese subalternen Aemter erhoben ihn nicht über materielle Sorgen, ließen ihm aber innere Muße für eine weitverzweigte Lektüre. An großen sieghaften Werken hinderten ihn Zeitmangel, Familienverhältnisse (Gewissensehe), vielfache schmerzhafte Krankheit, vor allem aber die Eigenart seines Geistes: er war kein Held des diskursiven Denkens, der logischen und wissenschaftlichen Entwicklung, sondern der genialen prophetischen Tiefblicke. So kam er nur zu kleinen Schriften, die Sachliches und Persönliches, Polemisches und Positives, Eintagsgedanken und Ewigkeitswerte, Religiöses, Theologisches, Historisches, Sprachphilosophisches, Aesthetisches u. a. bunt durcheinander woben. Am bekanntesten sind die „Sokratischen Denkwürdigkeiten" (1759), „Aesthetica in nuce" (1761), „Golgatha und Scheblimini" (1784). Ein großes Publikum fanden sie infolge ihrer formlosen sibyllinischen Darstellungsweise und wegen des von der Aufklärung beherrschten Zeitgeists nicht, wirkten aber desto tiefer auf die Führer der Sturm- und Drangperiode, auf die Träger des werdenden deutschen ¶ Idealismus, wie Fr. H. ¶ Jacobi und ¶ Goethe, aber auch auf die katholische Fürstin ¶ Gallitzin, als deren Gast H. in Münster 1788 starb. Vor allem vermittelte sein Einfluß sich durch einen persönlichen Schüler, durch ¶ Herder. Die Freundschaft ¶ Kants suchte H. vergeblich; er verstand seine Bedeutung nicht in der Tiefe, wurde aber erst recht von Kant nicht in seinem wahren Wesen gewürdigt. Der außerreligiöse Hauptinhalt seiner Prophetie ist: Bedeutung der Erfahrung für die Erkenntnis, Betonung von Gefühl, Willen und Phantasie im menschlichen Geistesleben, Zusammenhang von Vernunft und Sprache, Poesie als Muttersprache des Menschengeschlechts, Individualismus. Ueberall war er der „Magus des Nordens", der den Stern einer besseren Zukunft sah.

H.s Schriften [Werke und zahlreiche Briefe], hrsg. v. Friedrich Roth und Gust. Ad. Wiener, 9 Bde., 1821—43; — Neue Hamanniana, hrsg. von Heinr. Weber, 1905; — ‡ Auswahl von H.s Briefen und Schriften von Franklin Arnold 1888 (Bibl. theol. Klassiker, B. 11); — ‡ J. G. H., Sibyllinische Blätter, ausgewählt v. Rud. Unger, 1905 (Erzieher zu Deutscher Bildung, 5. B.); — E. Kühn: H., Der Magus des Nordens, 1908 (Derselbe bot auch in der Reklambibliothek eine Auswahl); — Einc erste wissenschaftliche Ausgabe der Hauptschriften wird vorbe-

reitet von Rud. Unger (in der Philos. Bibliothek); — Zahlreiche Briefe u. a. sind gesammelt in dem stoffreichen, aber weitschweifigen Werke von C. H. Gildemeister: H.s Leben und Schriften, 6 Bde., 1857—73 (Bd. 5: der wichtige Briefwechsel mit Fr. H. Jacobi). — Die ältere Literatur ist meist überaus parteiisch bis zur vollen Verzeichnung der Tatsachen. H. galt als Prophet einer pietistischen Neuorthodoxie und wurde daher von den Vertretern dieser Richtung kritiklos gefeiert, dagegen von den Liberalen, besonders auch Literarhistorikern, wie Gervinus, Hettner usw., als unklarer Schwärmer gebrandmarkt. Am wertvollsten davon ist noch heute trotz grober Einseitigkeiten Jul. Disselhoff: Wegweiser zu H., 1871. — Erst neuerdings sucht man objektiver zu urteilen. So Franklin Arnold: RE³ VII, S. 370—75; — Horst Stephan: H.s Christentum und Theologie (ZThK 12, 1902, S. 345—427); — Jakob Minor: H. in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode, 1881; — Heinr. Weber: H. und Kant, 1904; — Rud. Unger: H.s Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens, 1905 (auch über die geistesgeschichtliche Gesamtstellung; neueste und umfassendste Bibliographie). **Stephan.**

Hamath. H. am Orontes (nördlich von Damaskus) scheint eine alte Gründung der ¶ Hethiter zu sein, da man dort hethitische Inschriften gefunden hat. König Thou von H. schickte Geschenke an David, als dieser den König Hadadeser geschlagen hatte II Sam 8 $_{9}$ f. H. wird mehrfach als die Nordgrenze Kanaans bezeichnet IV Mose 13 $_{21}$ I Kön 8 $_{65}$ Amos 6 $_{14}$ II Kön 14 $_{28}$. Die Stadt wurde später von den Assyrern erobert II Kön 18 $_{34}$. Unter den fremden Ansiedlern, die nach Samarien verpflanzt wurden, befanden sich auch Einwohner aus H. (II Kön 17 $_{24}$), die ihre Gottheit Asima mitbrachten (II Kön 17 $_{30}$). Nach den Keilinschriften ist H. neben Damaskus im 8. Jhd. v. Chr. die bedeutendste Stadt Nordsyriens. — ¶ Nachbarvölker Israels. **Greßmann.**

Hamberger, Julius (1801—85), ev. Theologe, geb. in Gotha, wirkte als protestantischer Religionslehrer mehr als 50 Jahre am Kgl. Kadettenkorps in München. Stark angeregt durch den katholischen Theosophen F. v. ¶ Baader und mit ihm gemeinsam von Jakob ¶ Böhme, suchte er in verschiedenen Werken Glauben und Wissen in ihrer Harmonie darzustellen. Wie er Jakob Böhme in einer Auswahl seiner Aeußerungen und ¶ Oetinger durch die Wieder-Herausgabe oder Uebersetzung ganzer Schriften seiner Zeit wieder nahe zu bringen suchte, so hat er auch „Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie" (1857) und eine Ausgabe von ¶ Taulers Predigten (1864) erscheinen lassen. Dem Begriff der himmlischen Leiblichkeit ist seine Physica sacra (1869) gewidmet.

RE³ VII, S. 375 ff. **Mehlhorn.**

Hamburg. Uebersicht.

I. Erzbistum H.-Bremen; — II. Staat H.

I. Erzbistum Hamburg-Bremen.

1. Entstehung und Gebiet; — 2. Streitigkeiten mit Köln wegen der Metropolitanrechte über Bremen; — 3. Wahl resp. Ernennung der Erzbischöfe; — 4. H.-Bremer Kapitelstreit; — 5. Erwerb der Landeshoheit; — 6. Missionstätigkeit und Suffraganbistümer; — 7. Einführung der Reformation und Ende des Erzstiftes; — 8. Versuch einer Neugründung.

1. Bereits Karl der Große war dem Gedanken näher getreten, das von ihm befestigte H. durch Erhebung zur Metropole zu einem Stützpunkte der christlich-germanischen Kultur zu machen und hatte deshalb Nordalbingien keinem der sächsischen Bistümer zugeteilt, vielmehr dort durch einen fremden Bischof eine Hauptkirche weihen lassen und diese dem Priester Heridag übertragen, und nur sein Tod hatte des letzteren Erhebung zum Bischof verhindert. Kaiser Ludwig der Fromme dagegen hatte zunächst Nordalbingien unter die benachbarten Bistümer Bremen (die ersten Bischöfe waren: 787—789 ¶ Willehad, bis 837 Willerich) und ¶ Verden geteilt. Durch ¶ Anskars Erfolge sah er sich aber veranlaßt, 831 auf dem Reichstage zu Aachen unter Zustimmung Papst Gregors IV und der Bischöfe von Bremen und Verden, deren Diözesen durch die Neuerung geschmälert wurden, (Bremen verlor Ditmarschen, Verden verlor H.), das Erzbistum H. zu begründen und den gesamten germanischen und slavischen Norden demselben unterzuordnen. Anskar, der Apostel des Nordens, der erste Erzbischof, war vom päpstlichen Stuhle vorbehaltlich der dem Erzbischof ¶ Ebo von Rheims bereits früher verliehenen Rechte mit der Würde eines Legaten in seiner Kirchenprovinz bekleidet worden. Als H. 837 verwüstet und somit (¶ Anskar) der Bestand des neugegründeten Erzbistums sehr gefährdet schien, und als anderseits im Jahr 845 der dritte Bischof von Bremen Leuderich gestorben war, vereinigte Ludwig der Deutsche H. und Bremen zu einem Erzbistum. Das Bistum Bremen bestand seit dem Jahre 804 und umfaßte den Wichmodesgau, den Bardengau und einige friesische Gaue, also das Land zwischen Nordsee, Elbe und Weser. Die Verschmelzung beider Diözesen wurde 847 beschlossen und 848 ausgeführt. Noch vor dem Jahre 850 waren die Beziehungen zu dem Bistum Verden geregelt. Anskar regierte bis 865.

2. Die Abtrennung des Bremischen Bistums von der Kölnischen Kirchenprovinz, zu welcher dasselbe bisher gehört hatte, führte zu einer Einsprache des dortigen Erzbischofs. Indessen wurde der hierüber entstandene Streit bereits 858 durch Papst Nikolaus I zu Gunsten H.s entschieden. Kaum hatte aber der Erzbischof Hermann von Köln im Mai 890 sein Amt angetreten, so erneuerte er seine Ansprüche auf Bremen. Sowohl er wie Erzbischof Adalgar von H. (888—909 vgl. RE³ I, S. 156 f) wandten sich nach Rom. Papst Stephan betraute den Erzbischof Fulco von Rheims mit Schlichtung des Prozesses. Papst Formosus suchte einen Ausgleich der beiderseitigen Interessen dadurch zu erzielen, daß er verfügte, Bremen solle zwar einstweilen bei H. bleiben; erhalte letzteres aber durch die Bekehrung der Heiden Suffraganbistümer, so müsse Bremen an seine frühere Metropole Köln zurückfallen; der H.er Erzbischof habe auf Wunsch des Kölner an dessen Provinzialsynoden teilzunehmen, allerdings nicht als Untergebener, sondern als Bruder. Ein abermaliges Wiederaufleben des Zwistes erfolgte, als 953 ¶ Bruno von Köln den erzbischöflichen Stuhl bestiegen hatte. Sich auf den Umstand stützend, daß H. mittlerweile Suffraganbischöfe erhalten hatte, forderte Bruno nunmehr Bremen ganz entschieden zurück. ¶ Adaldag blieb in diesem Streite dadurch Sieger, daß er eine falsche Bulle von Sergius II unterschob, durch welche jener Erlaß des Formosus scheinbar kassiert war. Um das Jahr 1040 machte der Kölner Erzbischof Hermann II einen letzten vergeblichen Versuch, seine verlorenen Rechte über Bremen wiederzugewinnen, wurde aber vom Kaiser abgewiesen, da er durch Schweigen sein Klagerecht verwirkt habe.

3. Wie damals allgemein üblich, wurden die Erzbischöfe anfangs von Geistlichkeit und Volk gewählt, erhielten hierauf die landesherrliche Bestätigung, sodann die Weihe und schließlich vom Papste das Pallium. Oft schlug der sterbende Erzbischof einen Nachfolger vor. Bald gewann der Kaiser entscheidenden Einfluß auf die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles. So hatte nach dem Tode des Reginward im Jahre 916 Volk und Geistlichkeit Leidradus von Bremen gewählt; als dieser aber in Begleitung seines Kaplans Unni zum Kaiser kam, um dessen Bestätigung zu empfangen, überreichte der Kaiser Konrad I statt dem Leidradus dem hinter diesem stehenden, von Gestalt unansehnlicheren Unni den Stab und machte ihn so zum Erzbischof (916—936; ¶ Dänemark, 2). Otto I ernannte den ¶ Adaldag ohne weiteres. 1013 verwarf der Kaiser den von Geistlichkeit und Volk gewählten Oddo und ernannte Unwan und ließ ihn von dem Erzbischof von Magdeburg weihen. Liemarus wurde 1072 aus der Zahl der kaiserlichen Räte ernannt. Die Wirkung des Wormser Konkordates (¶ Deutschland: I, 4) ist schon sofort 1123 zu spüren, indem es von Adalbert nur heißt, er sei gewählt worden. Später war der wichtigste Faktor der Bischofswahl das Domkapitel, dessen Macht so weit ging, daß es wagen konnte, Hartwich II 1207 abzusetzen und an dessen Stelle Waldemar von Schleswig (1207—12) zu wählen.

4. Das H.er Domkapitel war nach seiner Wiederherstellung durch Adalbert (1123—1148) wahrscheinlich in den gleichen Rang und die gleichen Rechte mit dem bremischen eingetreten, faktisch aber hatte das letztere, weil Bremen die Residenz war und den Mittelpunkt der Territorialmacht bildete, überwiegenden Einfluß gehabt. Während die erzbischöfliche Kanzlei im Gegensatz zu den Päpsten bis zum Jahre 1160 den Titel an H. knüpfte, geschieht dies seit jenem Jahre nur noch in den für Nordalbingien bestimmten Erlassen. Seit 1180 wird auch in letzterem Falle nur noch Bremen genannt. In dem zwischen H. und Bremen ausbrechenden Kapitelstreite kam 1223 ein Vergleich zustande. Der Titel und die erzbischöfliche Würde blieben bei Bremen; der Propst, der Dechant, der Scholastikus des H.er Kapitels sollten das Recht haben, sich in Bremen an der Wahl des Erzbischofs beteiligen zu dürfen. Während das Domkapitel zu Bremen bei der Einführung der Reformation beseitigt wurde, erhielt sich das H.er bis zum Reichsdeputationshauptschlusse.

5. Anfangs war der weltliche Besitz und die Macht gering. Zuerst erfolgte die Verleihung der ¶ Immunität, und zwar durch Otto I 937. Weitere kaiserliche Privilegien von 965 und 967 sicherten den Erzbischöfen die Grafengewalt; die von ihnen eingesetzten Vögte sollten über jedermann jegliche Gerichtsbarkeit ausüben unter Königsbann. Wie in anderen Diözesen behielten die Erzbischöfe auch in H.-Bremen lange das Recht der freien Verfügung über die Vogteien. Durch Unwan (1013—1029), der als Immendinger über große Reichtümer verfügte, wurde dem Erzbistum viel Grundbesitz zugeführt. ¶ Adalbert v. Bremen strebte nach dem Erwerbe sämtlicher Grafschaften in seinem Sprengel — ein Plan, den er in der engeren Bremer Diözese zur Verwirklichung brachte. Außerdem erwarb er Ditmarschen und mehrere friesische Grafschaften. Zeitweise kam der Erzbischof in starke Abhängigkeit von der herzoglichen Gewalt. Allmählich erfolgte dann die Einengung der erzbischöflichen Gewalt durch die drei Stände, welche urkundlich als Beirat des Erzbischofs zuerst 1206 genannt werden.

6. Ueber die Missionstätigkeit H.s, die unter ¶ Anskar und unter Rimbert (865—888) ihre erste Blüteperiode hatte, dann 50 Jahre in Verfall geriet, unter Unni (s. 3) neues Leben empfing, um unter ¶ Adalbert v. Bremen (1045—72) ihren Höhepunkt zu erreichen, vgl. ¶ Dänemark, ¶ Norwegen, ¶ Island, ¶ Schweden, ¶ Heidenmission: III, 2 (Wenden) und ¶ Ostseeprovinzen (Livland). Was die Errichtung der Suffraganbistümer betrifft, so ist folgendes zu bemerken: a) Dänemark. 948 wurden die Bistümer zu ¶ Schleswig, Ripen und Aarhus gegründet, einige Zeit später Odense und Roeskilde. Das Bistum Aarhus ist nach dem Tode Adaldags zeitweise wieder eingegangen. Nach der Neueinteilung, die Erzbischof Adalbert und König Sven (¶ Dänemark, 2) vornahmen, gab es folgende Bistümer: auf Jütland: Ripen, Aarhus, Wendsyssel und Wiborg; auf Fühnen Odense, auf Seeland Roeskilde; auf Schonen: Lund und Dalby und schließlich Schleswig. Aber gerade das Aufblühen der Kirchenverfassung in Dänemark wurde dem Erzstifte gefährlich, indem schon Papst Gregor VII mit Eifer, wenn auch vergeblich, daran arbeitete, die dänische Kirche von H. unabhängig zu machen. Erst unter König Erich kam es aus Anlaß eines persönlichen Streites mit dem H.er Erzbischof 1104 zur Errichtung eines Erzbistums in ¶ Lund, welchem der gesamte germanische Norden untergeordnet wurde. — b) Norwegen. Der erste Bischof war Sigurdu hinn riki, welcher als Hofbischof des Königs Olaf Tryggvason aus England kam. Im 3. Viertel des 11. Jhd.s gab es noch keine Diözeseneinteilung, sondern nur eine Mehrheit von Bischöfen ohne bestimmt abgegrenzte Bezirke. Die eigenen Bistümer für das Frostuding, Gulading und Eidsifjading entstehen in der Zeit des stillen Olaf. Die Titel der Bistümer wechseln mit der Begründung einer festen Residenz, welche von der Vollendung des Baues der betreffenden Kathedralkirche abhängig war; so tritt um das Ende des 11. Jhd.s Nidaros an die Stelle von Throndheim und etwas später Oslo an die Stelle von Vikin. 1104 wurde Norwegen Lund zugeteilt. Das Abhängigkeitsgefühl der norwegischen Bischöfe gegenüber H. war schon vorher stellenweise sehr schwach, denn als Adalbert 1063 seine Suffragane zu einer Synode nach Schleswig entbot, erschien von den überseeischen Bischöfen niemand. — c) Island. Auch in Island gab es zuerst Bischöfe ohne festen Sitz, aber bereits um die Mitte des 11. Jhd.s, also früher als in Norwegen, erfolgte die Begründung eines bleibenden Bistums. Dies ältere Bistum Skálholt umfaßte den südlichen, westlichen und östlichen, das jüngere zu Holar den nördlichen Teil der Insel. Beide Diözesen kamen 1104 an die Metropole Lund. — d) Die Orkneys. Die Bekehrung der Inseln war im großen und ganzen um die Mitte des 11. Jhd.s vollendet. Adalbert weihte um 1050 im Auftrage des Papstes den Bischof Thorolfu, trotzdem jene Inseln ursprünglich dem englischen und schottischen Episkopate zugehörten. Der Sitz des Bistums war Birgisherad, wo der Jaul Thorfinn ein Münster erbaute. — e) Schweden. Erst

kurz nach 1000 wurde das Bistum zu Skara gegründet und der dortige Bischof vom Erzbischofe Unwan geweiht. Bald kam es in Schweden zu Wühlereien des englischen und norwegischen Klerus, um die Rechte H.s zu beseitigen. Der von Adalbert geweihte Bischof Adalward wurde mit Schimpf und Schande zurückgesandt, doch um 1060 unterwarf sich Schweden wieder dem H.er Metropoliten. Auch hier machte die Erhebung Lunds der Stellung H.s ein Ende. — f) Wenden. Bei der Errichtung der drei wendischen Bistümer (948) kam ¶ Brandenburg und ¶ Havelberg an Mainz, während H. Aldenburg erhielt. Die dort ansässigen Völkerschaften waren die Wagrier, Polaben, Obotriten, Chizzinen, Warnaben und Circipanen. Adalbert zerlegte die Diözese nach dem ethnographischen Gesichtspunkte in drei Bistümer: Aldenburg (¶ Oldenburg, Bistum) für die Wagrier, für die Polaben ¶ Ratzeburg, für die Obotriten das Bistum ¶ Mecklenburg. 1158 wurde der Aldenburger Bischofssitz nach ¶ Lübeck und der Mecklenburger nach ¶ Schwerin verlegt. — g) Finnen. Adalbert errichtete in Birka ein Bistum für die Finnen, welches aber bald wieder einging. — h) Livland. Schon 1186 wurde von Hartwich II (1184—1207) ein Bistum gegründet und Uexkull zum Kathedralsitz bestimmt; 1206 wurde der Sitz nach ¶ Riga verlegt. Am 20. Januar 1255 erhob Alexander IV Riga zur ständigen Metropole der livländischen und preußischen Kirche, und damit löste sich die letzte außer den Grenzen Deutschlands erwachsene Tochterkirche von H. Zur Zeit seiner Erhebung umfaßte das Erzbistum Riga folgende Diözesen: Esthland (1211), Reval (1219), Dorpat (1224), Oesel (1228), Kurland (1234). — i) Rußland. Als Gesandte aus Rußland an den deutschen Hof kamen, welche im Namen ihrer Fürstin Olga baten, ihnen einen Bischof mitzugeben, wurde am Weihnachtstage 959 in dem Dome zu Frankfurt Libutius durch Adaldag in Gegenwart des Königs zum Bischofe der Russen geweiht. Libutius starb schon im nächsten Jahre, und sein Nachfolger Adalbert, der übrigens von Mainz geweiht wurde, kehrte schon nach kurzer Zeit wieder zurück, ohne etwas erreicht zu haben. — Als Adalbert auf dem Höhepunkte seiner Macht stand, trachtete er danach, den Verlust, den er durch die zu erwartende Erhebung von Lund zum Erzbistum in Aussicht hatte, dadurch auszumerzen, daß in H. ein nordisches Patriarchat errichtet werde. Nach dem Tode des Papstes Leo IX ließ er diesen Plan fallen.

7. Einführung der Reformation und Ende des Erzstiftes. Nach dem Siege bei Drakenburg, den die Bremer als Mitglieder des Schmalkaldischen Bundes 1547 über die Kaiserlichen erfochten, wurde der Katholizismus bis auf einige kleine Reste beseitigt. Nach Christophs (Herzog von Braunschweig-Lüneburg; Erzbischof 1511—1558) Tode wurde dessen Bruder Georg (1558—1566) gewählt, welcher zwar als letzter die Bestätigung des Papstes erhielt, aber die Durchführung der Reformation nicht aufhielt. Unter seiner Regierung wandte sich die Bevölkerung dem Calvinismus zu. Zur Zeit Johann Adolfs (Herzog von Holstein-Gottorp; Erzbischof 1585—1596) wurden zwar einzelne Gegenden des Erzstiftes durch die kaiserlichen Truppen mit Gewalt dem Katholizismus wieder zugeführt, jedoch ohne dauernden Erfolg. Unter Friedrich II (von Dänemark; Erzbischof 1636—1648) drangen die Schweden in das Gebiet des Erzstiftes ein und eroberten es. Durch den Westfälischen Frieden wurde das Erzbistum säkularisiert und fiel an die Krone Schweden. — Teils gehören heute die früher hamburgischen Gebiete zu ¶ Hildesheim, teils zu ¶ Osnabrück, teils zum Bistum ¶ Münster. Bremen gehört zu dem apostolischen Vikariat der ¶ nordischen Missionen.

8. Den Versuch einer Neugründung eines katholischen Bistums H. machte Gregor XVI (1839), um so dem apostolischen Vikariate der nordischen Missionen wieder einen eigenen Bischof zu geben. Johann Theodor Laurent wurde zum Bischof von Chersones geweiht mit der Bestimmung, sich nach H. zu begeben und die Leitung der Missionen zu übernehmen. Infolge der entstehenden Schwierigkeiten hat Bischof Laurent nie sein Amt ausgeübt.

RE³ III, S. 375 und VII, S. 378 f (dort ältere Literatur); — Adam von Bremen: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum (MG Scriptores VII, S. 267 ff); — Fr. Cramer: De ecclesiae Metropolitaneae Coloniensis in Bremensem jure metropolitico primitivo, Bonn 1792; — G. Dehio: Geschichte des Erzb. H.-Bremen bis zum Ausgang der Mission, 1877; — Ders.: Hartwich v. Stade, Erzb. v. H.-Bremen, Göttinger Diss. 1872; — Ders.: Waldemar, Bisch. v. Schleswig und Erzb. v. Bremen (HZ 30, 1873); — Hammerich: De Rimberto archiepiscopo Hamb.-Brem., Hafniae 1834; — K. Koppmann: Der Erzb. Rimbert v. Hamburg (Jahrb. für Landeskunde, X Heft 1); — Ders.: Die ältesten Urkunden des Erzbist. Hamb.-Bremen, 1866; — J. M. Lappenberg: Hamb. Urkundenbuch, 1842; — Konr. Maurer: Die Bekehrung des norweg. Stammes zum Christentum, 1855; — Tamm: Die Anfänge des Erzb. Hamb.-Bremen, 1888; — Adalbert Müller: Das Bremische Domkapitel im Mittelalter, 1908.

van Bleuten.

II. Staat Hamburg.

1. Kirchengeschichte seit der Reformationszeit; — 2. Verfassung; — 3. Kirchliches Leben; Statistik.

1. Ein Franziskaner Stephan Kempe beginnt Ostern 1523 in einer Klosterkirche evangelisch zu lehren, darnach Johann Zegenhagen an Katharinen und Nikolai. Der Rat gibt 1526 auf Drängen der Bürgerschaft die evangelische Predigt frei, trotzdem das Domkapitel, das nur allmählich evangelisch wird (vgl. I, 7), und der Kaiser Einspruch erheben, und beruft nach einer Disputation zwischen beiden Parteien auf dem Rathause (1528) ¶ Bugenhagen zur Ordnung des Kirchenwesens, dessen Kirchenordnung am 19. Mai 1529 von Rat und Bürgerschaft angenommen wurde. Erster Superintendent wurde 1532 Johannes ¶ Aepinus, der seit 1529 in H. wirkte und Bugenhagens Werk vollendete. H. tritt 1536 in den Schmalkaldener Bund, nimmt am schmalkaldischen Kriege teil, wofür es schwer büßen muß, verwirft das ¶ Interim, unterschreibt 1583 das ¶ Konkordienbuch und schließt sich streng gegen den Calvinismus und die ¶ Kryptocalvinisten ab. Unter Führung Paul von Eitzens, Joachim ¶ Westphals und Philipp ¶ Nicolais, des Liederdichters, wird H. das „lutherische Zion des Nordens". Das von Bugenhagen begründete Johanneum wird zum akademischen Gymnasium erweitert; Joachim ¶ Jungius wurde 1628 Rektor. Auch das 17. Jhd. sah viele einflußreiche Pastoren, darunter Joh. Balthasar ¶ Schupp an St. Jakobi 1649—1661. Der Geist blieb lutherisch; die neuen Bewegungen wurden be-

kämpft. Um die Mitte des 17. Jhd.s wurde schon gegen „Fanatiker, Schwärmer, Böhmisten und Atheisten" geeifert. Gegen Ende des 17. Jhd.s führte der Pietismus zu einem erbitterten, langen „Priesterstreit", in den zuletzt der Kaiser eingriff, zwischen den Lutheranern (Joh. Friedr. ¶ Mayer, Christian Krumbholtz) und den Pietisten (Joh. Henr. Horbius, Joh. ¶ Winckler), welche gegen die Opern auftraten, die Mayer als Adiaphora verteidigte (¶ Adiaphoristischer Streit, 1); Horbius wurde als Unruhestifter aus der Stadt verwiesen, später auch Mayer. Ebenso eifrig war man gegen Katholiken und Reformierte. Noch 1719 wurde die kaiserliche Gesandtschaftskapelle, in welcher von Jesuiten kath. Gottesdienst gehalten wurde, von einem Volkshaufen zerstört, wofür die Stadt hart bestraft wurde. Für die meist aus Niederländern bestehende reformierte Gemeinde, die zunächst in Stade und Altona ihre Erbauung suchen mußte und erst 1689 in H. Fuß faßte, mußten reformierte Fürsten, das reformierte Bremen und die holländischen Generalstaaten noch im 18. Jhd. oftmals Fürsprache einlegen gegen eifernde Lutheraner, wie Erdmann ¶ Neumeister und ¶ Goeze, bis sie 1785 volles Hausrecht gewann. Inzwischen hatte endlich die Aufklärung (¶ Reimarus, ¶ Lessing, ¶ Basedow), von Goeze, dem Senior, befehdet, aber vom Rate begünstigt, den Konfessionalismus erweicht. Der Rationalismus gewann die Oberhand, wenngleich der alte Glaube noch in Joh. Jak. ¶ Rambach, 1780—1818 an Michaelis, einen angesehenen Vertreter hatte. 1788 werden rationalistisches Gesangbuch und Agende eingeführt, Sonntagsschulen für Arme begründet, das Armenwesen auf neue Grundlagen gestellt (Prof. Büsch und Christoph Christian Sturm an St. Petri). Aber das positive Christentum erringt wieder Boden, besonders durch Joh. Wilh. Rautenberg, an St. Georg 1820—65 (geb. 1791), einen eifrigen Seelsorger und geistlichen Liederdichter (vgl. RE³ XVI, S. 473 ff), im Bunde mit bekenntniseifrigen Laien (Senator Hudtwalcker); der „Friedensbote" 1821. Heftige Kämpfe mit dem Direktor des Johanneums D. Joh. Gurlitt, Diakonus Herm. Rentzel, Hauptpastor D. Bernh. Klefeker und anderen Gegnern des neuen „Mystizismus" erschwerten ihm die Arbeit. Rautenberg begründete 1825 die St. Georger Sonntagsschule zum Unterricht, besonders religiösem, der Armen, die in der Woche keine Schule besuchten; in ihr half (seit 1832) Joh. Heinr. ¶ Wichern. Ferner entstanden die niedersächsische Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erbauungsschriften (Traktate) und 1827 der evangelische Missionsverein, der 1848 in die norddeutsche Missionsgesellschaft (¶ Heidenmission: III, 4) aufging. Von Rautenberg wurden beeinflußt Amalie ¶ Sieveking und J. Heinr. ¶ Wichern, der 1833 das „Rauhe Haus" begründete, von 1844 an die „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause" erscheinen ließ und 1848 den Verein für Innere Mission ins Leben rief. In der Gegenwart will der Kirchliche Verein den Bekenntnisstand der H.schen lutherischen Kirche erhalten gegen die kritische Theologie, die von der Mitte des Jahrhunderts ab sich wieder erhob, und gegen die liberalen Gemeinden. Der ¶ Protestantenverein hat seit den achtziger Jahren des vorigen Jhd.s in H. eine Reihe von trefflichen Geistlichen gehabt (Joh. ¶ Cropp, Albrecht ¶ Krause, Ludwig ¶ Klapp, ¶ Manchot, Eduard ¶ Grimm, Curt Stage [¶ Bibelübersetzungen, 5], Herm. Spörri, Joh. ¶ Hanne, Ernst Schmaltz, Friedr. Rode [s. Literatur] u. a.), die dem kirchlichen Liberalismus daselbst eine bedeutende Stellung schufen (über die Verfassungsreform s. 2); heute stehen ihm viele liberale Laien und auch jüngere Theologen kühler gegenüber. Von andern für die Entwickung einflußreichen Geistlichen sei wenigstens der über den Parteien stehende Nicolai v. Ruckteschell und der zu den Freunden der Christlichen Welt gehörende Arnold ¶ Köster genannt, der in dem literarischen Kampf nach rechts einer der Führer gewesen ist. In letzter Zeit gab es heftige Kämpfe über die Geltung der Bekenntnisse und den Religionsunterricht in der Schule. Neue Wege in der ¶ Jugendfürsorge (: 5) haben Walter ¶ Classen und Clemens ¶ Schultz eingeschlagen.

2. Staat und Kirche waren bis etwa 1860 in H. eng verbunden. Der Superintendent stand unter dem Rate; das geistliche Ministerium hatte in kirchlichen Dingen beratende Stimme. An die Stelle des Superintendenten trat 1593 der Senior, um den geistlichen Einfluß einzuschränken. Die Teilnahme der Bürgerschaft an der Kirchenleitung war gewährleistet durch die Oberalten und die Diakonen. Es waren das je 12 Vertreter aus den 4 Hauptkirchspielen Petri, Nikolai, Katharinen, Jakobi, zu denen 1669 Michaelis hinzukam. Sie waren zugleich die Repräsentanten der Bürgerschaft dem Rate gegenüber. Die einzelnen Kirchen wurden verwaltet durch die Beede, 2 auf Lebenszeit gewählte Lichnamsgeschworene und 2 auf 2 Jahre gewählte Kirchgeschworene, und durch die Kirchenkollegien aus Ratsherrn und Bürgern, welchen auch die Wahl der Prediger (Kirchherren) oblag. Im Scholarchat (Schulverwaltung) hatten die Hauptpastoren Sitz und Stimme, desgl. hatten sie die Inspektion der Kirchen- und Privatschulen. Der Ratseid schloß das Bekenntnis zu den luth. Bekenntnisschriften in sich, und bis in die Franzosenzeit, welche H. schwer traf, wurden nur Lutheraner in den Rat gewählt. Von 1848 an begannen die Verhandlungen über eine neue Staats- und Kirchenverfassung, die zu einer Lockerung der engen Verbindung zwischen Staat und Kirche führten, wobei der Staat seine Verpflichtungen gegen die Kirche durch Gewährung von Geldmitteln aus ehemals geistlichen Gütern ablöste, ohne sich doch der Bereitstellung staatlicher Mittel für Kirchenzwecke gänzlich zu entziehen (Ueberlassung von Plätzen zu Kirchenbauten, Neubau der Michaeliskirche). — Nach der Verfassung vom 26. Febr. 1896 besteht ein Oberaufsichtsrecht und Schutzrecht des Staates über die Kirche. Die evang.-luth. Mitglieder des Senats haben das Patronat, Bestätigung der Beschlüsse der Synode, der Pastorenwahlen, Ernennung von 2 Präsidialmitgliedern für den Kirchenrat, Sitz in den Kirchenvorständen („Kirchspielsherren"), Wahl des Seniors aus den 5 Hauptpastoren. 4 Kirchenkreise, je 2 in Stadt und Land. Verpflichtung der Geistlichen, „das Ev. von Chr. J. zu verkündigen nach den Grundsätzen der luth. Kirche". Dem städtischen Ministerium und den geistlichen Kollegien steht der Senior vor, z. Z. D. ¶ Behrmann. Die 5 Hauptpastoren haben die Prüfung der Kandidaten und andere Vorrechte. Die Synode ist allein berechtigt, allgemein verbindliche kirchliche Ver-

ordnungen und Gesetze zu erlassen. Der Kirchenrat (Aufsichts- und Verwaltungsbehörde) besteht aus 9 Mitgliedern: 2 Senatoren, dem Senior und 2 geistlichen, 4 nichtgeistlichen, von der Synode erwählten Mitgliedern. Von der Kirchensteuer fallen $^{2}/_{5}$ an die Kirchenhauptkasse, $^{3}/_{5}$ an die Gemeinden. Die Emeritierung ist einheitlich geregelt, desgl. das Amtseinkommen der Hauptpastoren, der Stadt- und der Landgeistlichen (daneben freiwillige Liebesgaben).

3. Der Kirchenbesuch ist schwach, die kirchliche Arbeit schwer in der großen Handelsstadt. Der Gottesdienst trägt lutherisches Gepräge; (Agenden von 1787 und 1890 zum freien Gebrauch). In den meisten Gemeinden eine gute Gemeinde- und Krankenpflege; in den positiven durchschnittlich reichere Vereinstätigkeit, Stadtmission. Zahlreiche humane Stiftungen und kirchliche Anstalten (Rauhes Haus [s. 1], Alsterdorfer Anstalten). Von Gemeindeblättern ist der „Nachbar" am verbreitetsten; der von den Protestantenvereinlern herausgegebene „Norddeutsche Gemeindebote" ist eingegangen. — Der H.sche Staat hatte 1908 944 370 E. Davon waren lutherisch 867 404 = 91,48%, reformiert 0,74; katholisch 5,93; israelitisch 1,40; anderer christl. Konfessionen 0,28; ohne Konfession 0,17; (nach den ehelichen Geburten berechnet). Es gibt 35 luth. Gemeinden (3 „Kapellengemeinden"), davon 18 städtisch mit 66 Geistlichen, 1 deutsche und 1 französische reformierte Gemeinde, 2 luth. Frei-, Mennoniten-, Baptisten-, Methodistengemeinden und viele andere Gemeinschaften, darunter auch 200 Mormonen. Getraut wurden 81,88; getauft 88,89 (häufig langer Taufverzug bis zur Konfirmation); 8,07 Kommunikanten; kirchliche Bestattungen, abgesehen von den ungetauft Gestorbenen, 45,37; die Ziffer steigt. Zurückhaltung von der Konfirmation ist selten. Ein Rückgang der Geburtsziffer bemerkbar; 13,65 unehelich Geborene. Die Austritte aus der lutherischen Kirche sind stärker geworden (1908 489 Austritte, davon 100 zu den Neuapostolikern; ¶ Irving).

Joh. Heinr. Höck: Bilder aus der Geschichte der H.er Kirche, 1900; — Ders.: Kirchliches Leben in H. vor und nach den Freiheitskriegen, 1900; — K. Röhlk: Geschichte des Hauptgottesdienstes in der evang.-luther. Kirche H.s, 1899; — Karl Mönckeberg: Gesch. der Freien und Hansestadt H., 1867; — H.s fünf Hauptkirchen. Vorträge der H.er Hauptpastoren, 1906; — Jak. Müller: Zur Feier des 300j. Bestehens der ev.-ref. Gemeinde in H., 1902; — Friedr. Rode: Die Trennung von Staat und Kirche in H., 1909; — Friedr. Wiegand: Kirchliche Bewegungen der Gegenwart II, 1, 1909: Der H.sche Schul- und Kirchenstreit; — Arthur von Broecker: Kirchlich-statistische Zusammenstellungen, 44. Jahrgang, 1908; — Statistik und Verfassung auch RE³ VII, S. 379 ff. **D. Beeck.**

Hamburger Volksheim ¶ Volksbildungsbestrebungen.

Hamelmann, Hermann (1525—1595), lutherischer Theologe, geb. zu Osnabrück, 1554 Prediger in Bielefeld, 1555 in Lemgo, 1568 Superintendent in Gandersheim als Nachfolger ¶ Selneckers, mit dem zusammen er die 1573 veröffentlichte KO. für Oldenburg ausgearbeitet hat (auf Grund der mecklenburgischen von 1552 und braunschweigischen von 1569). 1573 bis 1595 Hauptpastor in Oldenburg und Superintendent der Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst, deren Landeskirche er nach Lehre (¶ Konkordienformel) und Kultus in streng lutherischem Sinne organisierte. — ¶ Oldenburg, 2.

Vgl. Literatur über ¶ Oldenburg, besonders die Schriften von L. Schauenburg; — RE³ VII, S. 385; — Rauschenbusch: H.s Leben, 1830; — W. Rotscheidt: H. H.s Religionsgespräch zu Düsseldorf am 14. August 1555 (Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte III, 7, 1909). — Eine kritische Ausgabe der zahlreichen Schriften H.s wird im Auftrage der Histor. Kommission der Provinz Westfalen besorgt. **Lueken.**

Hamilton, Patrick (1504 bis 1528), in Stanehouse bei H. einer der ersten Familien Schottlands entsprossen, eignete sich in Paris eine gründliche altklassische Bildung an, erfuhr aber nicht nur den Einfluß des Erasmus, sondern auch Luthers, studierte seit 1523 auf der heimischen Universität St. Andrews weiter, verwarf die Scholastik, trieb biblische Studien und bekannte sich, als ¶ Tindales Uebersetzung des NT von Holland aus nach Schottland gelangte, als Lutheraner. Vor den Drohungen seiner Feinde wich er im Frühling 1527 nach Deutschland, lernte in Wittenberg Luther und Melanchthon, auf der eben gegründeten Universität Marburg ¶ Lambert von Avignon kennen, auf dessen Anregung hin er seine Loci communes — im Zentrum steht die lutherische Rechtfertigungslehre — verfaßte. In demselben Jahre noch nach Schottland zurückgekehrt, machte er furchtlos Propaganda für das Evangelium, wurde vom Erzbischof gefangen gesetzt, verhört und, da er standhaft den Widerruf weigerte, am 29. Febr. 1528 verbrannt — der erste lutherische Märtyrer auf britischem Boden. — ¶ Schottland.

RE³ VII, S. 386 f; — T. P. Johnston: P. H., 1882. **O. Clemen.**

v. Hammerstein, 1. Ludwig (1832—1905), Konvertit, geb. auf Schloß Gesmold b. Osnabrück, trat 1855 vom Protestantismus zum Katholizismus über, schied aus dem hannöverschen Justizdienst aus, wurde 1859 Jesuit, 1868 Priester, 1870 Professor in Maria Laach, dann in Ditton Hall (England), war 1875—77 in Tervueren (Belgien) in der Redaktion der Stimmen aus Maria Laach tätig, lebte dann, schwer leidend, an verschiedenen Orten, von 1883 an bei den barmherzigen Brüdern in Trier.

H. schrieb zahlreiche wissenschaftliche und populäre polemische Schriften gegen den Protestantismus, gegen die Staatsschule, Broschüren in der Sammlung „Zu Lehr und Wehr", Aufsätze in den StML; — Vgl. seine „Erinnerungen eines alten Lutheraners", (1882) 1903⁵; — Ausgew. Werke, Volksausg. in 6 Bdn., 1898—1900. — Ueber H. vgl. StML, Bd. 69, 1905, S. 233 ff.

2. Wilhelm Frhr. (1838—1904), Politiker, geb. zu Retzow (Mecklenburg), seit 1876 Mitglied des preuß. Abgeordnetenhauses, seit 1881 auch des deutschen Reichstags, Führer des rechten Flügels der konservativen Partei, seit 1881 Chefredakteur der Kreuzzeitung, besonders auch auf kirchenpolitischem Gebiet tätig. Hatte er schon früh eine Revision der Maigesetze (¶ Kulturkampf) zugunsten der protestantischen Kirche gefordert, so machten ihn besonders bekannt die gewöhnlich nach ihm benannten, 1886/87 von ihm und ¶ Kleist-Retzow im preußischen Abgeordneten- und Herrenhaus eingebrachten Anträge, deren Hauptinhalt war, daß die ev. Kirche gegenüber dem Staat selbständiger werden, zugleich aber von ihm stärker finanziell unterstützt werden sollte (¶ Apostolikumstreit; ¶ Evg. Bund, 2). Von ¶ Stöcker und seinen Gesinnungsgenossen wurden

sie lebhaft begrüßt (landeskirchl. Versammlung in Berlin 1887); eine Mehrheit im Landtag war dafür, aber Bismarck lehnte sie im wesentlichen ab, sodaß die Frage gar nicht erst akut wurde, wie sich der evangelische Oberkirchenrat selbst (Hermann v. d. ¶ Goltz u. a.) dazu stellen würde. Die Bismarcksche Kartellpolitik, die eine Annäherung zwischen Konservativen und Nationalliberalen mit sich brachte, bekämpfte H. energisch (Stöcker schrieb, von gleichem Streben bestimmt, an ihn den sogenannten Scheiterhaufenbrief); 1890 unterlag er zwar bei den Reichstagswahlen, wurde aber bei einer Ersatzwahl 1892 in Herford gewählt. Im selben Jahre verschaffte der Tivoliparteitag der antisemitisch-sozialen, dem Liberalismus besonders scharf entgegen gerichteten Strömung in der konservativen Partei das Uebergewicht, wodurch sein Einfluß noch wuchs. 1895 stellte sich heraus, daß er zur Deckung der Kosten anstößigen Privatlebens Urkundenfälschungen vorgenommen hatte. Er floh, wurde in Brindisi verhaftet, 1896 mit Zuchthaus bestraft, und starb, ein vergessener Mann, 1904 in Charlottenburg.

Hans Leuß: W. Frhr. v. H., 1905; — Materialien zum Antrage H. betreffend Selbständigkeit und Dotation der evangelischen Kirche, Brandenb., Ev. Buchh., 1889. **M.**

Hammurabi war der sechste König aus der sogenannten ersten babylonischen Dynastie und regierte nach den neueren Aufstellungen von Poebel, Ranke und Eduard Meyer 1958 bis 1916 v. Chr. Diese spätere Ansetzung H.s (anders ¶ Amraphel) und damit der ganzen älteren babylonischen Geschichte ergibt sich aus der immer sichereren Erkenntnis, daß die zweite Dynastie der Königsliste, die vom Meerlande, mit ihren auch noch zu hoch gegriffenen 368 Jahren chronologisch nicht mitzurechnen ist, weil sie mit der ersten und dritten (kassitischen) Dynastie gleichzeitig war. H. verband nach Beseitigung der kleinen Stadtkönigreiche das ganze Land Sinear zu einem einheitlichen Staatswesen, in dem er selbst alle Zweige der Verwaltung und Rechtsprechung leitete. Von der Art seiner Regierung gibt seine Korrespondenz mit einem hohen Beamten Siniddinam von Larsa eine ziemlich deutliche Vorstellung. Der König kümmert sich persönlich und energisch z. B. um die Schiffbarkeit der Wasserstraßen, den richtigen Eingang von Steuern und Abgaben, die Handhabung des Rechtes, die sachgemäße Erledigung von Beschwerden. Diesem persönlichen Regiment entspricht der rasche Niedergang seines Reiches unter seinen Nachfolgern, die Gleiches nicht leisten konnten oder wollten. Das gewaltigste Denkmal, das H. uns hinterlassen hat, ist sein Gesetz, das, auf einem Dioritstein eingegraben, 1901 in Susa wiedergefunden ist (RGG I, Tafel 4, Abbildung 3; ¶ Ausgrabungen, 2). Es ist ausgezeichnet durch strenge Systematik und den Versuch, bei möglichster Vollständigkeit den Grundsatz der Billigkeit überall durchzuführen. Entsprechend dem komplizierten Aufbau des babylonischen Wirtschaftslebens ist das Recht trotz allen Strebens nach Einfachheit viel komplizierter als z. B. das auf einfachere Verhältnisse passende israelitische Recht des Bundesbuches, mit dem es sich in manchen Punkten berührt (¶ Bundesbuch, 3), während es in anderen, z. B. besonders in der starken Wertung und Schützung des Eigentums aufs stärkste von ihm abweicht. — Jedenfalls ist H. der glänzendste Herrscher Babyloniens gewesen. — ¶ Babylonien und Assyrien, 3 b, ¶ Amraphel.

Leonard William King: The Letters and Inscriptions of H., 1898—1900; — ‡ Eduard Meyer: Geschichte des Altertums I, 2, 1909[2]. **Küchler.**

Hampden, Renn Dickson (1793—1868), Theologe der engl. Staatskirche, geb. zu Barbados, studierte in Oxford, seit 1816 als Geistlicher an verschiedenen Orten tätig, von 1829 an wieder in Oxford, 1834 Professor daselbst, von 1848 an Bischof von Hereford, starb zu London. H. veröffentlichte Predigten, moralphilosophische und theologische Schriften; am bekanntesten wurde er als Gegner der katholisierenden Strömung in der Staatskirche (¶ England: II, 2); bei ihr fand, weil er in seiner Schrift The scholastic philosophy considered in its relations to christian theology (1833) die Autorität der Schrift über die der kirchlichen Tradition gestellt hatte, seine Ernennung zum theologischen Professor heftigen Widerstand, und ebenso führte der Kampf dieser Kreise gegen seine Ernennung zum Bischof später zu einem langwierigen Rechtsstreit.

L. Stephen: Dictionary of National Biography, Bd. 24, S. 264 ff. **M.**

Hand, tote, ¶ Vermögensfähigkeit.

Handauflegung.

1. Im NT; — 2. In der Kirche.

1. Die H. wird im NT oft erwähnt. Und zwar dient sie verschiedenen Zwecken. Am häufigsten wird sie bei der Krankenheilung verwendet. Mehrmals heilt Jesus, indem er den Kranken die Hände oder die Hand auflegt, vgl. Mtth 9_{18} Mrk 5_{23} 6_{5} 7_{32} $8_{23\,ff}$ Luk 4_{40} 13_{13}. Auch von den Aposteln und andern Männern ihrer Zeit wird berichtet, sie hätten durch H. Kranke gesund gemacht: Apgsch $9_{12.\,17}$ 28_{8}. Ferner gehört hierher das Anrühren und Anfassen des Leidenden mit der Hand, das Ergreifen seiner Hand, wie Mtth $8_{3.\,15}$ 9_{25} $12_{13.\,49}$ 14_{31} Mrk $1_{31.\,41}$ 3_{5} 5_{41} 8_{23} 9_{27} Luk 5_{13} 6_{10} 8_{54}, wobei in einigen der hier aufgezählten Krankheitsfälle die Hand der leidende Körperteil des zu Heilenden ist. — Eine andere Art von H. hat die Aufgabe, den Besitz des Geistes zu vermitteln. Dahin dürfte wohl schon Mrk $10_{13—16}$ zu rechnen sein: Jesus segnet die Kinder unter H. Und sicher ist hierher Apgsch $8_{17\,ff}$ 19_{6} I Tim 5_{22} Hebr 6_{2} zu stellen. Eng mit dieser Art der H. hängt endlich ihre Verwendung zusammen, wo es sich um feierliche Einsetzung in ein Amt, um ausdrückliche Bestellung zu einer bestimmten Tätigkeit handelt, wie Apgsch 6_{6} 13_{3} I Tim 4_{14} II Tim 1_{6}. — Der Sinn der Handlung ist in jedem Fall der, daß durch sie, auch schon durch die Berührung mit der Hand, das Anfassen, eine Kraft von dem ausströmt, der die Tätigkeit vornimmt, und in den eingeht oder doch auf ihn wirkt, an dem sie vorgenommen wird. Der die Hand Auflegende muß der Gebende, der Stärkere sein, der von seiner Kraft und seinem Ueberfluß mitteilt. Das gilt klar schon für die Heilungen. In Jesus, in den Aposteln, in andern Männern, die Heilungen vollbringen können, ist der Geist Gottes, der heilige Geist oder wie es Luk 5_{17} heißt: die Kraft Gottes. Diese Kraft Gottes oder des Geistes ist nach Mrk 5_{30} materiell, als etwas, was wir jetzt etwa Fluidum nennen würden, vorgestellt.

Durch Berührung, wie sie beim Anfassen, Handauflegen stattfindet, geht sie in den zu Heilenden über und verursacht seine Genesung. Die Berührung braucht nicht einmal eine unmittelbare, ja braucht nicht von dem die Heilung Bewirkenden gewollt zu sein. Auch Gegenstände, vor allem Kleidungsstücke, die mit dem Körper des Mannes Gottes in Berührung sind oder in Berührung waren, ziehen die Kraft der Heilung an sich. Das blutflüssige Weib rührt ohne Wissen und Willen Jesu sein Gewand an und wird geheilt (Mrk 5_{27} ff vgl. auch 6_{56}); Schweißtücher und Umhänge des Paulus bringt man von seinem Leibe weg zu den Kranken, worauf die Krankheiten von ihnen weichen und die bösen Geister ausfahren (Apgsch 19_{12}); ja man bringt die Kranken auf die Straßen hinaus und legt sie auf Bahren und Betten, damit, wenn Petrus vorüberkommt, vielleicht sein Schatten auf einen von ihnen fallen und ihn heilen möge (Apgsch 5_{15}). So versucht auch Elisa vom Karmel her durch seinen Stab, den er sendet und auf das Antlitz des Toten legen läßt, den Sohn der Sunamitin aus dem Tode zu erwecken (II Kön 4_{29} ff). — Und ähnlich wie bei den Heilungen ist der Hergang auch bei der Uebertragung der Geistesbegabung vorgestellt. Durch die H. wird von dem großen Geistesträger, der diese Fähigkeit hat, der Geist auf andere übertragen. Durch H. vermitteln die Apostel Petrus und Johannes den Samaritanern den Geist, ebenso Paulus den Johannesjüngern (Apgsch 8_{17} ff 19_{6}). Und bei der H., die Hebr 6_{2} erwähnt wird, haben wir sicher an eine die Taufe begleitende Handlung zu denken: daß aber gerade bei der Taufe der heilige Geist mitgeteilt wird, ist allgemein herrschende Vorstellung im frühen Christentum (¶ Taufe: I). Auch die I Tim 5_{22} erwähnte H. ist wohl mit der Taufe verknüpft. Möglich ist freilich auch, daß die H., mit deren Vornahme Timotheus vorsichtig sein soll, sich auf die Amtseinsetzung der Presbyter bezieht. Dann gehört die Stelle mit den gleich zu besprechenden zusammen. Apgsch 6_{6} wird berichtet, daß die Apostel den neugewählten sieben Armenpflegern unter Gebet die Hände auflegen. Da die Sieben schon vorher (6_{3} vgl. auch 6_{5}) als Männer voll heiligen Geistes und Weisheit bezeichnet werden, so kann hier die Handlung nicht den Sinn haben, ihnen den göttlichen Geist erst mitzuteilen; wahrscheinlicher ist die Annahme, daß ihnen durch die H. die besondere Ausrüstung zu ihrer neuen Tätigkeit vermittelt werden soll. Aehnlich wird es 13_{3} liegen: Barnabas und Paulus gelten bereits als Propheten und Lehrer der Gemeinde zu Antiochien, sie sind also schon hervorragende Geistesträger. Sie ziehen aber jetzt als Apostel zu höherer Tätigkeit hinaus, und da werden ihnen von ihren bisherigen Genossen die Hände aufgelegt. Dem Timotheus wurde sein besonderes Charisma, die Begabung zur Führung seines Amtes, durch H. des Presbyteriums zuteil, und die Stimme der Gemeindeprophetie erhob sich dabei (I Tim 4_{14}). An anderer Stelle (II Tim 1_{6}) hat Timotheus sein Amtscharisma durch H. des Apostels bekommen.

Die Sitte der H. und die damit verbundenen Vorstellungen sind nicht erst im Christentum entstanden. Verwandte Vorstellungen finden sich im Judentum: der Rabbi, der Lehrer des Gesetzes, wird in sein Amt eingeführt durch die H. (s^emikha); auch hier ist der zugrunde liegende Gedanke, daß dadurch der Geist Gottes vermittelt werde. Aber auch im AT begegnet der Brauch mit mehrfacher ähnlicher Bedeutung. Jakob segnet seine Söhne durch H. I Mose 48_{14} ff, und den priesterlichen Segen erteilt Aaron mit erhobenen Händen III Mose 9_{22}. Die Leviten werden zum Eigentum Jahves geweiht durch H. IV Mose 8_{10}. Nicht ganz durchsichtig ist die Bedeutung des gleichen Ritus beim Opfer III Mose 1_{4} 3_{2-13} u. ö. (vgl. 16_{21}). Eine Amtseinsetzung mit der Bedeutung der Mitteilung des Geistes ist es, wenn Moses Josua zu seinem Nachfolger durch H. bestellt (V Mose 34_{9} IV Mose 27_{18}). Auch außerhalb des israelitisch-jüdischen Gebiets weiß man von der eigenartigen Kraft und Bedeutung der Hand und der H. Glaube und Brauch gehören primitiver Volksreligion an. Man wird zu deren Erklärung zurückzugehen haben auf die Bedeutung der Hand, besonders der Hand der Gottheit. Für das griechisch-römische Gebiet vgl. Material bei Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, 1909, S. 1 ff. **Knopf.**

2. Die sakramentale Auffassung der H. in der katholischen Kirche konnte sich wohl anknüpfen an Stellen des NT wie II Tim 1_{6}: „Die Gnadengabe, die in dir ist vermittelst meiner H.“, die eine mehr als symbolische, das Amt sinnbildlich übertragende, eine mechanisch-magische Deutung nahe legt (s. 1). Indem die Kirche nun die Ordination als Sakrament in Parallele zu der Taufe stellte, erhöhte sie immer mehr die Bedeutung der H. Augustin deutete sie noch als symbolisches Zeichen der Fürbitte; später faßte man sie als Symbol der Aneignung des Betreffenden für die Kirche, genauer für den Stand derer, welche die Hand auflegen; ¶ Thomas von Aquino aber wandte darauf den Sakramentsbegriff an: sie ist unentbehrlich für die Mitteilung übernatürlicher Kräfte vom Bischof auf den Priester, der danach erst die Verwandlung der Oblate in den wahren Leib Christi vollbringen kann. Indem sie mit dem Wort: „nimm hin den heiligen Geist!“ (Joh 20_{23}) verbunden ist, erscheint sie deutlich als Geistübertragung. — Evangelische Kirche: Luther lehnte jede magisch-mechanische Deutung der H. wie das ganze katholische Sakrament der Ordination ab, sah in der H. nur die Zueignung der Person an die Gemeinde und der Fürbitte der Gemeinde an die Person, hielt sie auch nicht für unerläßlich. Erst den Neulutheranern, obenan ¶ Kliefoth, aber auch ¶ Zezschwitz, war es vorbehalten, zur Erhöhung des geistlichen Amts über die Gemeinde die H. in selbständiger Weiterbildung von Anwandlungen Chemnitz' und Joh. Gerhards zwar nicht ein Sakrament, aber doch mit eigentümlich verdrehtem römischem Begriff „ein Sacramentale“ d. h. „ein Handeln des Wortes Gottes über den Ordinanden“ zu nennen. Sie soll die Fürbitte der Gemeinde erst wirksam machen und eine spezielle Amtsgnade nicht bloß zusichern, sondern spenden und übertragen. So hörte sie auf, ein Adiaphoron zu sein, wofür sie Melanchthon ausdrücklich erklärt. Es bedarf keiner weiteren Ausführung dessen, daß diese Auffassung durch und durch katholisch und eines der sichersten Zeugnisse dafür ist, daß die Verherrlichung des Amts bei den Neulutheranern vom lutherischen Boden völlig abgewichen ist

(¶ Neuluthertum). Die H. kann für den Protestanten bei Ordination, Taufe, Konfirmation, Trauung, wie bei jeder Fürbitte und Segnung nur die symbolische Handlung spezieller Zueignung der Fürbitte an den Gesegneten sein; auch die Deutung als symbolische Aneignung des Ordinanden an den Lehrstand, der in seinen Vertretern ihm die Hände auflegt, ist wohl zu künstlich, um sich behaupten zu können. Alles Nähere ¶ Ordination, liturgisch.

G. v. Zezschwitz: Art. Ordination, in: RE[2] XI, S. 76 ff; — — Cremer: H., in: RE[3] VII, S. 387 ff; — Kliefoth: Liturgische Abhandlungen I, 1869[2], S. 341 ff; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie I, 1898[2], S. 140 ff; — H. v. Soden im Handkommentar zum NT, Bd. 3, 1893[2], S. 185 ff. **Baumgarten.**

Handel. Uebersicht.

I. Im AT und Judentum; — II. H. volkswirtschaftlich. — Ueber die hier vorliegenden allgemeinen ethischen Probleme und die kirchliche Beurteilung des H.s handelt der Artikel ¶ Beruf (vgl. auch ¶ Arbeit).

I. Im AT und Judentum. Das H.svolk des Altertums waren die Phönizier, nicht die Israeliten. Bei diesen hören wir erst in der Königszeit von H.sunternehmungen, ohne daß jedoch dadurch der damalige Charakter Israels als eines vorwiegend Ackerbau treibenden Volkes irgendwie geändert worden wäre. Zu der Seefahrt nach Ophir (wohl an der Südküste Arabiens gelegen) mußte Hiram von Tyrus Schiffsleute, die mit dem Meer vertraut waren, mit Salomos Leuten mitsenden, auch scheinen diese Fahrten nach dem Goldlande sehr bald wieder aufgehört zu haben (vgl. I Könige 9 $_{26}$ bis $_{28}$). ¶ Josaphats, des Königs von Juda (um 860 v. Chr.), Versuch, sie wieder aufzunehmen, scheiterte (I Kön 22 $_{49}$ ff). Um 760 v. Chr. weist der steigende Luxus auf ein Anwachsen des H.s hin (Jes 2 $_{6}$ ff Amos 8 $_{5}$ f). Noch Neh 13 $_{16-22}$ treffen wir jedoch tyrische Kaufleute in Jerusalem. Nach I Makk 14 $_{5}$ „gewann der Makkabäer Simon Joppe zum Hafen und schuf so für die Inseln des Meeres einen Zugang". Herodes der Große „schuf in Cäsarea einen Hafen, der den Piräus an Größe übertraf, sowie im Innern desselben eine Reihe vortrefflicher Ankerplätze". (Josephus: Jüd. Krieg I, 21, 5). Zur Zeit des Josephus lieferte Johannes von Giscala den Syrern Oel, da sie daran Mangel litten, und zwar viel teurer, als er selber es eingekauft hatte (Josephus: Jüd. Krieg II, 21, 2). Gewiß haben die Juden der persischen und der griechisch-römischen Zeit sowohl in Babylonien als in Palästina, in Antiochien und in Alexandria sich am Welthandel beteiligt, aber man kann nicht sagen, daß sie bis in die rabbinische Zeit hinein vorwiegend ein H.svolk gewesen seien. Immerhin ist es unverkennbar, daß das Judentum der Diaspora (¶ Diaspora: I) schon seit der persischen Zeit (vgl. den Reichtum der Juden in Elephantine) von dem Handels- und Wandergeist mehr ergriffen werden mußte als das palästinensische Judentum, was sich durch den Zusammenbruch des makkabäischen Staatswesens, besonders durch mehrfache Deportationen, noch verstärkte. Dabei fehlt es nicht an Widerstand gegen diese Entwickelung: wie JSir 26 $_{29}$ 27 $_{2}$ f die Gefahren des Kaufmannsberufes hervorhebt, so sagt Josephus (gegen Apion 1 $_{12}$) ausdrücklich: „wir Juden haben keine Freude am H. und dem dadurch begünstigten Verkehr mit den Fremden"; auch die Rabbinen in Mischna und Talmud warnen vor dem Kaufmannsstand, gehören selber meist dem Handwerkerstande an und preisen Ackerbau und Handwerk (vgl. z. B. die im Traktat Sabbath vorkommenden Berufe, ferner S. Funk, Die Juden in Babylonien, 1902, S. 22). — Im Mittelalter und in der Neuzeit sind die Juden im Abendland vorwiegend Kaufleute oder stehen sonst zum Geschäftsleben als Fabrikanten, Aerzte und Juristen in näheren Beziehungen, während sie im Orient, auch in Rußland, noch immer dem Handwerkerstand angehören und vor allem in Palästina Ackerbau treiben. Die seit dem Mittelalter deutlich zu beobachtende Neigung der Juden zum H. und zu Geldgeschäften hängt mit Charaktereigenschaften ihrer Rasse wie Schlauheit, Abneigung gegen körperliche Anstrengungen und dem Wandertrieb zusammen; auch legte ihnen am Anfang des Mittelalters die noch niedrige, vorwiegend ländliche Kultur der Deutschen den Handel nahe.

L. Herzfeld: Handelsgeschichte der Juden des Altertums, (1879) 1894[2]; — J. Benzinger: Hebräische Archäologie, (1893) 1907[2], S. 154 ff; — Ders.: H., in: RE VII, S. 389 ff; — J. Hamburger: Realenzyklopädie des Judentums I, 1896, S. 491 ff; — G. Caro: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit I, 1908. **Fiebig.**

II. Volkswirtschaftlich.

1. Geschichtliches; — 2. Volkswirtschaftliche Bedeutung und soziale Stellung des H.sstandes; — 3. Technik des Warenhandels. — Handelsfreiheit ¶ Gewerbe: I, 4.

1. Mit der Herstellung der Ware (¶ Gewerbe: I—II) ist der technische Produktionsprozeß beendigt. Damit sie aber ein wirtschaftliches Gut werde, muß die Ware ein Bedürfnis befriedigen. Der Gang von der technischen Produktion zur Bedürfnisbefriedigung vollzieht sich am einfachsten in der geschlossenen Hauswirtschaft. Das Bild ändert sich in der Volkswirtschaft. Das wesentliche ist, daß bei ihr der Produzent durch Austausch der von ihm produzierten Waren die Mittel zur Befriedigung des eigenen Bedarfs erhält. Als weitere Formen der Verkehrswirtschaft können wir unterscheiden: 1. Der Güteraustausch vollzieht sich unmittelbar von Produzent zu Konsument (Kundenproduktion; ¶ Gewerbe, geschichtlich, 1). — 2. Der Warenabsatz erfolgt auf fremden Märkten, Produzent und Konsument stehen in keiner unmittelbaren Verbindung. Diese Wirtschaftsform charakterisiert die Gegenwart, und der H. hat in ihr die wirtschaftliche Aufgabe, die verbindende Kette zwischen der Gütererzeugung und dem Güterverbrauch zu bilden. Seine Tätigkeit wird umschlossen durch die Absatzorganisation. — Soweit wir auch in der neueren Kulturgeschichte zurückgehen können, immer finden wir Anzeichen davon, daß es einen H. gegeben hat; und in der mittelalterlichen Städtegründung (¶ Agrargeschichte: II, Mittelalter und Neuzeit, 9), wie in der Entwicklung des Städtewesens übte der H.sstand einen maßgebenden Einfluß aus. Es war ein kleiner, aber sehr einflußreicher Kreis. Man kann leicht verführt werden, bis zum 18. Jhd. die Zahl der Kaufleute, den Umfang ihrer Geschäfte und die wirkliche Bedeutung des H.s innerhalb des Rahmens des gesamten Wirtschaftslebens zu überschätzen. Die Grundlagen des neueren H.s lassen sich bis in das 16. Jhd., vereinzelt noch weiter, zurückverfolgen. Wir können da schon streng geschieden

die Formen des Warenhandels, des Geld- und Wechselverkehrs, die Anfänge des Börsenverkehrs und des Effektenhandels unterscheiden. Erst das 19. Jhd. hat in immer steigendem Maße das Anwachsen des H.s, das Steigen seines wirtschaftlichen Einflusses über die ihm zustehenden wirtschaftlichen Funktionen hinaus gesehen. Noch lassen sich die Grenzen des H.s nicht ziehen; in den Unternehmerbanken, in der Vergesellschaftung des Industrie-Kapitals (¶ Gewerbe: II, 2) sind ihm neue Aufgaben zugefallen, während andererseits in der Industrie das Bestreben hervortritt, den H. auszuschalten, mit dem Konsumenten unmittelbar oder nur durch ein Zwischenglied (Detailgeschäft) in Verbindung zu treten (¶ Kartelle und Trusts usw.).

2. Auch die Statistik weist ein unausgesetztes Anwachsen des H.sstandes nach. In Dresden mit Vororten gab es z. B. 1831 nur 246 Handlungen mit 281 Geschäftsinhabern, 170 Handlungsdienern und 225 Lehrlingen. Das Bild unserer Straßenzüge hat sich seitdem völlig geändert, jetzt weist es in den Hauptstraßen Laden an Laden auf. Erst durch die neueren Berufszählungen von 1882, 1895—1907 können wir statistisch den Handel erfassen, wir geben nur die Zahlen der letzten Zählung. Nach dieser gehörten dem Handelsgewerbe an:

	Erwerbstätige	Angehörige ohne Hauptberuf
Selbständige	667 238 (38,4%)	1 135 549
Bureaupersonal	268 386 (15,4%)	203 451
Lehrlinge, unteres Dienstpersonal	804 286 (46,2%)	420 721
	1 739 910	1 759 721

Von 1000 Erwerbstätigen kamen nach der Zählung von 1907 auf das Handelsgewerbe:

Selbständige	22,1
Bureaupersonal	8,9
Lehrlinge, unteres Dienstpersonal	26,6
	57,6

Mit diesen Zahlen ist aber der Anteil des Kaufmannsstandes an der Bevölkerung noch nicht erschöpft. Die Industrie, weniger die Landwirtschaft, kann ohne kaufmännisch gebildetes Personal nicht auskommen. Einen großen Teil der leitenden Stellen in der Industrie nehmen Kaufleute ein. Ebenso zahlreich finden wir sie als Verwaltungspersonal. In dem industriellen Sachsen wurden in Industrie einschließlich Bergbau und Bauwesen 1907 gezählt:

	Männlich	Weiblich	Zusammen
Technisch gebildete Betriebsbeamte	8 736	12	8 748
Kaufmännisch gebildetes Verwaltungspersonal	26 088	2 138	28 226

Weitaus überwiegt das kaufmännische Personal das Technische! Unsere ganze Wirtschaft ist von kaufmännischem Geiste durchzogen, und es gehört zu den vielen Widersprüchen, die unser soziales Leben aufweist, daß der Kaufmann an gesellschaftlichem Ansehen hinter Klassen zurücktritt, die ihm an Einfluß weit nachstehen. — Die Bedeutung der kaufmännischen Ausbildung geht schon aus diesen Erwägungen hervor. Da die kaufmännische Tätigkeit mit den oft niedrigen Dienstleistungen beim Warenverkauf einsetzt und sich steigert bis zu der beherrschenden Stellung, die hervorragende Finanzleute (Frau Rothschild: wenn mein Mann nicht will, kann König Ludwig Philipp keinen Krieg führen; neuerdings die Trustmagnaten in Amerika) oder Leiter großer H.shäuser einnehmen, so muß auch die kaufmännische Ausbildung sich den praktischen Bedürfnissen anpassen und sich in Schulen niederer und höherer Ordnung gliedern. Immerhin ist die kaufmännische Ausbildung freier, die einzelnen Stufen scheiden sich nicht so streng wie in den Lehranstalten und Hochschulen. Man kann von Schulen niederer Ordnung kommen und doch die höchsten kaufmännischen Stellen und Ehren erlangen. Neuerdings sind H.shochschulen als Schlußstein des Lehrganges hinzugekommen (zuerst Aachen, jetzt wieder eingegangen, dann Leipzig, Köln, Berlin, Mannheim und in gewissem Sinne auch Frankfurt a. M.). Sie haben sich rasch eine bedeutende Stellung erobert, und bei zielbewußter Arbeit ist es vielleicht möglich, daß sie eine ähnliche Bedeutung für den Kaufmannsstand erlangen, wie die technischen Hochschulen für die Industrie. Mehr Anerkennung als das Inland bringt das Ausland der Bildung, den Kenntnissen und dem Fleiße unseres H.sstandes entgegen.

3. Der Warenhandel kann, was den Absatz betrifft, nach zwei Grundsätzen erfolgen. Der Käufer kommt zu der Ware, oder die Ware muß an den Käufer herangebracht werden. Je nachdem der eine oder andere Grundsatz befolgt wird, ändern sich die Formen, unter denen sich der H. vollzieht, wesentlich. Vom Mittelalter bis in die Gegenwart hinein galt der Grundsatz: der Käufer muß zur Ware kommen. Die Waren werden in den Läden ausgelegt, locken den Käufer zur Besichtigung und reizen ihn damit zum Kaufe, auf den Jahrmärkten und Messen werden die Waren und Muster ausgelegt, und prüfend konnte unter der Menge der Käufer seine Auswahl treffen. An den großen Markttagen, an den Industriezentren trafen sich vor Beginn der Saison die Einkäufer aus allen Ländern der Welt, um sich zu versorgen und Bestellungen abzugeben. — Der zweite Grundsatz: die Ware an den Käufer heranzubringen, ist in den letzten beiden Jahrhunderten von dem deutschen H. befolgt und ausgebildet worden. Er hat recht eigentlich die Grundlage für unsern erfolgreichen Außenhandel abgegeben. Man wartet nicht ab, ob jemand zur Besichtigung des Gutes kommt, man sendet Reisende aus, die den Käufer aufsuchen, ihm die Ware vorlegen, seine besonderen Wünsche erforschen sollen. Dies alles hat wesentliche Verschiebungen in den H.sformen zur Folge. Will man Waren im Ausland verkaufen, so muß der Reisende die dortigen Sprachen sprechen, den Preis unter Einrechnung der Zölle nach Landesmünze berechnen, sich nach den Landesgewohnheiten im allgemeinen richten. Der Reisende, der Bestellungen aufsucht, hat weiter nicht nur die Aufgabe, Käufer für seine Ware zu finden, er muß beobachten, wie man nach nationaler Eigenart die Waren zu gebrauchen pflegt, welcher Geschmack vorherrschend ist, welche besonderen Ansprüche man an die Ware erhebt. Demgemäß hat er seinen Auftraggeber zu unterrichten, der Kaufmann gibt dann die Aufträge entsprechend weiter an die Industrie ab. Der Reisende ist einem Fühlfaden vergleichbar, den der H. aussendet. Während alle Waren, die England er-

zeugt, einen englischen Charakter tragen, suchen wir z. B. Umschlagtücher, Shawls und dergl. für norwegische oder russische Bauernfrauen, für den südamerikanischen oder ostasiatischen Markt herzustellen. Der Ware wird der jeweilige Charakter des Einkaufslandes gegeben. Der H. gewinnt so wieder eine enge Verbindung zwischen Produzent und Konsument, er kann unter ganz veränderten Verhältnissen wieder besondere Wünsche der Kunden erfüllen. Die Ueberlegenheit des deutschen H.s in der Gegenwart beruht im wesentlichen auf diesen H.sformen. — Nach der Form des Betriebes, nach der Anzahl der beschäftigten Personen, nach der Menge des im Geschäft umlaufenden Kapitals pflegt man Groß-H. und Klein-(Detail)-H. zu unterscheiden. Während der Groß-H. stetig an Macht gewonnen hat und erst im letzten Jahrzehnt eine ihm feindliche Tendenz eingesetzt hat, arbeitet der Klein-H. unter äußerst schwierigen Verhältnissen; die weitgehende Kreditgewährung, das Lagerhalten von geborgten Waren, die geringe kaufmännische und allgemeine Bildung ermöglichen vielen den Versuch, ein eigenes Kleingeschäft zu eröffnen. Es winkt ihnen die Aussicht, eine selbständige Existenz zu führen, ja im besten Falle zum Wohlstand sich emporzuarbeiten. Die Leichtigkeit, mit der ein Ladengeschäft eingerichtet werden kann, erleichtert den Wettbewerb; die hohen Mieten, mangelnde Waren- und Geschäftskenntnisse führen aber bei nur zu vielen zum Verderben. Die überaus große Zahl von kaufmännischen Konkursen fällt vorwiegend auf den Kleinhandel. — Eine besondere Stellung nehmen innerhalb des H.sstandes die Agenten oder Kommissionäre ein. Sie sind Vertreter eines oder mehrerer Geschäfte, oder sie spielen eine Vermittlungsrolle zwischen H. und Industrie, oder zwischen Groß-H. und Klein-H. Sie blicken in Deutschland auf eine sehr junge Entwicklung zurück und haben noch nicht das Ansehen errungen, das sie z. B. in England genießen. Sie arbeiten meistens mit sehr wenig Kapital, ihr Fortkommen hängt von der kaufmännischen Befähigung ab, aber auch viele gescheiterte, zweifelhafte Existenzen finden sich unter ihnen. Ueber die Geschäfte, deren volkswirtschaftliche Funktion in der Geldbeschaffung und Kreditgewährung besteht ¶ Geld und Kredit.

Richard van der Borght: H. und H.spolitik, 1907[2]; — Rudolf Sonndorfer: Die Technik des Welt-H.s, 1905; — Wilhelm Lexis: H., in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie, 1898[4]. **Wuttke.**

v. Handel-Mazzetti, Enrica, Freiin, geboren 1871 in Wien, katholische Schriftstellerin, lebt in Steyr (Oesterreich), ist durch ihren Roman „Jesse und Maria“ (1906) 1908[10] auch in weiteren protestantischen Kreisen bekannt geworden. Mit ungemeiner Kraft und Plastik wird die Bedeutung des Marien- und Bilderdienstes für das katholische Gemüt und die Gewalt des Aberglaubens über die Volksseele geschildert. So stark der Verdacht der katholischen Tendenz ist, so wird die konfessionelle Engigkeit doch überboten durch den milden, humanen Jesussinn. Zum Verständnis der Gegenreformation und der katholischen Frömmigkeit gibt es wenige bessere Hilfsmittel.

Von ihren weiteren Schriften (Romanen, Novellen, dramatischen Dichtungen) seien genannt: Meinrad Helmpergers denkwürdiges Jahr, (1900) 1907[5]; — Novellen (mit biogr. Einleitung von Ranftl), 1907; — Deutsches Recht und andere Gedichte, 1908; — Die arme Margaret, 1910. **Kübel und Baumgarten.**

Handlexika und **Handwörterbücher**, theologische, ¶ Bibellexika ¶ Nachschlagewerke, kirchliche.

Handlungen, kirchliche.

1. Wesen; — 2. Einteilung und Aufzählung der k.n H.

1. Bei den k.n H., die außerhalb des Gemeindegottesdienstes von und an den einzelnen Gemeindegliedern vollzogen werden, treten die Bedenken und Schwierigkeiten, die beim Gemeindegottesdienst hervortreten (¶ Liturgik), mit noch größerem Recht und Nachdruck auf. Im Gemeindegottesdienst wird eine gläubige Gemeinde vorausgesetzt, und wie ist sie oft tatsächlich zusammengesetzt! Im Gemeindegottesdienst leitet eine feste Ordnung und eine sinnreiche Folge der einzelnen Stücke die jedesmalige Erbauung, und wie verschieden und unberechenbar ist die tatsächliche Stimmung der versammelten Gemeinde! Aber die ideelle Größe der Gemeinde kann schon eher als Träger idealer Attribute hingestellt werden; dagegen ist die Kluft zwischen dem gedachten Ziel und der tatsächlichen Wirklichkeit tiefer, wenn die Handlung von oder an einer einzelnen Person vollzogen wird. Wenn eine Weihe vollzogen oder ein Segen gespendet wird, tritt der Widerspruch zwischen Gedanke und Verwirklichung in den einzelnen Menschen am deutlichsten hervor. So nehmen die k.n H. Anteil an der Quadratur des Kreises, an deren Lösung alles kirchliche Wesen sich immer wieder versuchen muß: Die bloße Relativität des kirchlichen Wesens mit dem Anspruch des Christentums auf Absolutheit in Einklang zu bringen. — In der katholischen Kirche ist diese Lösung — angeblich — längst gefunden: was dort z. B. in der Beichte auf Erden gebunden oder gelöst ist, soll auch im Himmel gebunden oder gelöst sein. Das kirchliche Wesen ist dort nicht bloß relativ wirksam, sondern es deckt sich mit der religiösen Absolutheit: die Sakramente wirken ex opere operato, d. h. wenn sie äußerlich, kirchlich-korrekt vollzogen sind, dann sind sie wirksam. Die k.n H. werden als sacramenta minora oder ¶ Sakramentalien von den Sakramenten zwar dem Range nach unterschieden; aber die Art ihrer Wirksamkeit ist ähnlich, wenn nur diese H. irgendwie von der Priesterschaft gelenkt werden. Die starke Unterlage dieser magischen Anschauung ist die tägliche Darstellung der Transsubstantiation in der Messe. Wenn der Priester dort die Macht hat, die Oblate in den geopferten Gott umzuwandeln, so ist kein Grund vorhanden, ihm die Macht dazu abzusprechen, daß er durch andere k. H. die Leiblichkeit verändert. Die körperliche Wirkung der geistlichen Segnungen und Verfluchungen kann nicht geleugnet werden, wenn die priesterliche Macht in der Messe zugegeben ist. Darum ist in der römischen Kirche, wie die Wirkung der k. H. absolut, so ihr Gebiet keineswegs auf den menschlichen Geist beschränkt, sondern auch Sachen und Veranstaltungen können geweiht und gesegnet werden. Die Messe kann gelesen werden pro vivis ac mortuis et pro aliis necessitatibus (d. h. für Lebende und Tote und in allerlei denkbaren Notlagen) — an diese Definition kann sich vieles, sogar die in vielen bäuerlichen Gegenden übliche „Kuhstall-Weihe“ anschließen, wenn der katholische Priester mit Weihwasserkessel und Wedel auf-

geboten wird, um eine Krankheit oder geringeren Milchertrag der Tiere zu bannen. — Die evangelische Auffassung kann sich nur an dem Gegensatze dieser Magie orientieren; einen Priesterstand, dem die Verwaltung der göttlichen Gnaden und Kräfte als Monopol verliehen wäre, darf es hier nicht geben. Gott allein segnet wirklich durch die Mitteilung seiner Geisteskräfte, des Menschen Segen ist nur ein für andere an Gott gerichtetes Gebet. Ein christlicher Segen ist immer ein Gebet. Richtet sich dieses Gebet besonders auf die Zukunft, auf das Gelingen eines neuen Zustandes, einer neuen Einrichtung, so vollziehen wir damit eine Weihe; aber solcher Einweihung tatsächliche Erfüllung geschieht erst dadurch, daß viele Menschen geistlichen Segen von und in dieser neuen Einrichtung erhalten. Daraus ergibt sich weiter die evangelische Forderung, daß niemals Sachen geweiht oder gesegnet werden können, sondern nur Menschen. „Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht"; aber die Stätten, Kirchen und Sachen können den Menschen nicht heiligen und weihen. Ist aber alles Segnens und Weihens Wesen nur die Fürbitte, so ist die Hauptsache dieses Gebetes das Wort und der Glaube, der sich im Worte kundtut. Die Zeichensprache der Zeremonien ohne das hinzukommende Wort ist leicht unverständlich und wird leicht mißverständlich; das Wort ist das feinste und erfolgreichste Mittel, den Geist zum Glauben zu bringen. Luther hat das unverrückbar festgelegt in der Erklärung der Taufe im kleinen Katechismus: „Wasser tuts freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist, und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet". In ähnlicher Weise haben die nachreformatorischen Dogmatiker die dem Worte ähnliche Zeichensprache der Sakramente ein „sichtbares Wort" genannt, und Mart. ¶ Kähler legt neuerdings den Sakramenten auf, daß sie „irgendwie des Wortes Art haben müßten" (Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903). Was von den Sakramenten, gilt ebenso von den Sakramentalien, d. h. den anderen k.n H., die sich im Verlauf der Geschichte der Kirche als sinnenfälliger Ausdruck eines besonderen Gebetswunsches ein Gewohnheitsrecht unter den Gebräuchen der Gemeinde erworben haben. K. H. sind demnach die durch ein äußerliches Tun zum Ausdruck gebrachten Gebetswünsche, die in bestimmter Weise zu einem besonderen Zweck über und von Menschen an Gott gerichtet werden.

2. Darüber, was als eine kirchliche Handlung anzusehen ist, wird man in den einzelnen kirchlichen Landschaften und im Wechsel der Zeiten verschieden urteilen; k. H. entstehen und vergehen, und die landschaftliche Sitte spricht hier sehr mit. Je nach dem, was man alles dazu rechnet, hat man sie verschieden eingeteilt. K. J. ¶ Nitzsch teilt die k.n H. in liturgischer Hinsicht ein in solche 1. der Kommunion, in denen „die Gemeinde sich selbst, ihre Begründung, Erhaltung, Vervollkommnung feiert", 2. der Initiation, „in denen sie sich Personen weihend aneignet", und 3. der Benediktion, in denen „sie den Verhältnissen und Bestimmungen des Natur- und Staatslebens den Segen ihrer Gemeinschaft gibt". Diese letztere Definition ist nicht genügend vor katholisch-heidnischer Magie verwahrt; sie müßte lauten: „in denen die Gemeinde den Segen Gottes auf die in den Verhältnissen des Natur- und Staatslebens arbeitenden Personen und ihre Wirksamkeit herabwünscht". Aber die Einteilung selbst ist folgerichtig und umfassend. Neuere Schriftsteller (Ernst Christian ¶ Achelis und Georg ¶ Rietschel), ausgehend von der richtigen Erwägung, daß es auf evangelischer Seite eigentlich gar keine „Liturgik" d. h. keine prinzipielle Wertung der Formen des Gottesdienstes, als seien sie an sich etwas, geben dürfe, stellen die k.n H. als solche nicht zusammen, sondern behandeln zuerst den Gemeinde-Gottesdienst, in dem auch mancherlei k. H. vorkommen, sodann die sogenannten ¶ Kasualien, die eigentlichen „k.n H." im engeren Sinne. Demgegenüber spannt Nitzsch den Rahmen zu weit, indem er unter den zuerst aufgeführten „H. der Kommunion" auch Gebetsstunden, liturgische Andachten und Predigtgottesdienste, sowie Bibelstunden einschließt. Halten wir die Nitzschsche Einteilung fest, lassen aber a) nur diejenigen „H. der Kommunion" gelten, bei denen ein äußeres Tun, nicht bloß das Wort, hervortritt, so sind heute als H. der Gemeinschafts-Feier neben dem ¶ Abendmahl (: IV. Liturgisch) hauptsächlich folgende im Gebrauch der meisten deutsch-evangelischen Landeskirchen: Die Entblößung des Hauptes in der Gemeinde-Versammlung; sie ist nicht eine bewußte Uebertragung des morgenländischen Brauches, die Schuhe beim Betreten der Häuser und also auch der Gotteshäuser (II Mose 3 $_5$) auszuziehen, wiewohl Bingham (Origines s. antiquitates eccles. III, 348) in Aethiopien diese Sitte von Christen bewahrt weiß, sondern sie stammt aus der früh-mittelalterlichen Sitte, wonach der Unfreie vor dem Freien nicht bedeckten Hauptes stehen dürfte. Ebenso legten schon früher die Könige ihr Diadem vor der Kirche ab, und ihre Wachen mußten vor der Kirche abtreten. In der katholischen Kirche ist der Eintritt in die Kirche noch mit dem bekannten Gebrauch des Weihwasserbeckens (¶ Weihwasser) verbunden, ebendahin gehört auch die alsbald nach dem Eintritt erforderliche Kniebeugung vor der Hostie. — Der Eintritt in die evangelische Gemeindeversammlung wird meistens noch durch ein stilles Gebet geweiht, das mit gefalteten Händen (¶ Händefalten), in einigen Gemeinden auch so, daß der Hut vor das Gesicht gehalten wird, um das Antlitz des Betenden unsichtbar werden zu lassen, gesprochen wird. — Nur in wenigen Gemeinden ist das Niederknien und dann auch nur bei dem Bußgebet und bei Teilen der Abendmahls-Feier noch im Gebrauch. Die Bänke in den katholischen Kirchen sind überwiegend für das Niederknien eingerichtet, die in den evangelischen Kirchen nur für das Stehen und Sitzen. Daher fassen die evangelischen Kirchen bei gleichen Größen-Verhältnissen sehr viel mehr Zuhörer, als die katholischen. In einigen Gemeinden herrscht noch die Sitte, daß der Prediger vor der Predigt auf der Kanzel niederkniet und ein stilles Gebet spricht. Dieses stille Gebet gehört in die Sakristei; das Gebet eines Christen nur durch eine Gebärde, nicht durch Worte auf andere wirken zu lassen, bleibt ein verfehltes Tun. — Viele Gemeinden pflegen, obwohl sie sonst sogar während des Gebetes sitzen bleiben, während der Vorlesung der Schrift von Altar und Kanzel aufzustehen, — ein Rest der alten Ehrerbietung vor dem Schriftworte als

dem „Worte Gottes“ (¶ Sitten, kirchliche). — Gänzlich verfehlt ist die immer noch zu beobachtende Unsitte vieler Geistlicher, sich bei bestimmten Teilen der Liturgie dem Altar zuzuwenden und also der Gemeinde den Rücken zuzuwenden. Die nach dem Katholizismus schielende Neigung, die Gottheit auf dem Altar wohnend zu glauben, ist die Quelle dieses unchristlichen „kirchlichen Handelns“. Luther hat gewünscht, daß der Geistliche hinter dem Altar stehe und über ihn weg zu der Gemeinde Gebet und Schriftwort spreche. — Die Sitte des Segnens mit erhobenen Händen, während der erst durch Luther unserem evangelischen Gottesdienst wiedergewonnene Aaronitische Segen (IV Mose 6 $_{24-26}$) gesprochen wird, erfährt die verschiedenste Ausübung: beide Hände erhoben oder nur eine, die Handfläche nach unten oder auch, wie bei einem Gaben erbittenden, nach oben gehalten; die rechte Hand schlägt das Kreuz, oder auch nicht. Der Segen müßte nach evangelischer Weise als ein Gebet gesprochen werden: Herr, segne uns usw., und dann würden am richtigsten die Hände als die Gebärde eines Bittenden nach oben ausgestreckt. — Die evangelische Gemeinde und ihre Pfarrer dürfen diesen Aeußerlichkeiten keine Wichtigkeit beilegen. Als der Kurfürst Joachim von Brandenburg 1539 die prunkvollen Gewänder der Geistlichkeit beibehalten wissen wollte, schrieb der Berliner Propst Buchholzer darüber an Luther um Rat. Luther antwortete, wenn sein Kurfürst nur das Evangelium rein predigen lasse, dann möge er einen Chorrock von Sammt, Seide oder Leinwand tragen: „Und hat euer Kurfürst an einem Chorrock nicht genug, so ziehet deren drei an“. — b) Bei den k.n H. der Initiation sind die wichtigsten die ¶ Taufe (: IV, praktisch), die ¶ Konfirmation und die ¶ Ordination (: I, liturgisch). Bei diesen wie auch bei der in manchen Gegenden üblichen Aussegnung der Wöchnerinnen spielt die ¶ Handauflegung eine Rolle. Bei dieser letzteren Handlung tritt das Wesen der Segnung als eines Fürbitt-Gebetes deutlich hervor. — c) Die k.n H. der Benediktion sind zuhöchst die ¶ Trauung und die Bestattungsfeier (¶ Begräbnis: II, 3—4). Kirchliche Gemeinden feiern aber auch die Einweihung neuer Kirchen-Gebäude. Hier wird ersichtlich, daß das steinerne Haus nicht gesegnet werden kann; man kann nur Gebete tun für die Personen, die lehrend oder hörend, betend und singend in dieses Haus kommen werden (I Kön 8 $_{22-54}$). Ebenso wird ein Gottesacker durch seine „Einweihung“ nicht zu einem „heiligen Ort“, zur „geweihten Erde“, in der zu ruhen schon ein Hilfsmittel mehr sei für die Erlangung der Seligkeit, sondern die rechte Weihung eines Gottesackers geschieht dadurch, daß er in Gebrauch genommen wird. Wenn die entseelte Hülle eines Menschen unter Gebet und Bekenntnis der christlichen Hoffnung in ein Stück Land gebettet ist, dann ist dieses Land dadurch für jeden nachdenklichen Menschen geweiht (¶ Kirchhof ¶ Kirchhofsrecht).

Chr. Gerber: Historie der Kirchen-Zeremonien in Sachsen, 1732; — E. L. Th. Henke: Liturgik und Homiletik, herausgeg. von Zschimmer, 1876, S. 187—189. 252 bis 254; — Georg Rietschel: Liturgik, 1900, Bd. I, S. 4—10; Bd. II, S. 3—4; — V. Thalhofer: Katholische Liturgik, 1883—93 (Bd. I, 1 1894[2]). Thümmel.

Handmann, Rudolf, ev. Theologe, geb. 18[illegible]2 zu Basel, seit 1890 Pfarrer der St. Jakobsgemeinde in Basel, seit 1898 zugleich Professor der praktischen Theologie daselbst.

Vf. u. a.: Das Hebräerevangelium, 1890. M.

Handschriften der Bibel, alttestamentliche, ¶ Bibel: I, 3—4 ¶ Bibelwissenschaft: I, B 2a; neutestamentliche ¶ Bibel: II, B 2.

Handwerker.

1. Heutige Notlage; — 2. Sozialpolitische Forderungen.

1. Die üble wirtschaftliche Lage, unter der heute Teile des Handwerks leiden, ist die Folge der technischen Entwicklung (¶ Gewerbe: I, 1. 4) und der kapitalistischen Entpersönlichung des Wirtschaftslebens. Mit Gesetzen ist ihr nur in beschränktem Umfange beizukommen. In einem großen Teil von Gewerben haben Maschine und Chemie die Menschenarbeit ausgeschaltet: sie arbeiten billiger, rascher, zuverlässiger, ja besser als der Mensch. Nagelschmied, Seifensieder, Weber u. a. werden als H. bei allen Gesetzen nicht bestehen können. Die kapitalistische Entwicklung im Großbetrieb drückt sie an die Wand. Der Verlust an selbständigen Wirtschaftsexistenzen ist aus kulturellen Gründen beklagenswert; deshalb sind alle Versuche gut, die den H.stand als solchen lebensfähig erhalten wollen. Nur darf dies nicht so geschehen, daß es einem Privileg der technischen Rückständigkeit gleichkommt. Denn dann bedeutet es eine volkswirtschaftliche Verschwendung.

2. Gewisse Strömungen erwarten das Heil von einer neuen Art Zunftordnung. Die Erfahrungen freilich, die man anderswo mit dem sogenannten Befähigungsnachweis gemacht hat, sind nicht eben ermutigend; die Gewerbe lassen sich heute nicht mehr so an den Grenzen scheiden wie früher und greifen vielfach ineinander. Wo beginnen und enden dabei die Kompetenzen? Das Handwerk wird dort weiter blühen können, wo es einen lokalen Markt hat, der nicht allzusehr der Konkurrenz ausgesetzt ist, also besonders in den kleineren Städten und auf dem platten Land. Zum guten Weiterbestand bedarf es aber auch einer kaufmännischen Methode der Arbeitserledigung, die dem Publikum sich anpaßt. Vielfach heißt im Volksbewußtsein H.arbeit verschleppte und unpünktliche Arbeit. So schadet sich der H., wo er seine Leistungsfähigkeit nicht übersieht. Damit wird es freilich unter dem Einfluß der gewerblichen ¶ Fortbildungsschulen besser. Eine kaufmännische Rechnungsführung läßt auch die „Submissionsblüten“ verschwinden: bei öffentlichen Aufträgen an H. pflegen für dieselbe Arbeit die Angebote der H. bisweilen unsinnig auseinanderzugehen. Ein Mißstand einzelner Gewerbe ist die Lehrlingszüchterei, die Ausnützung junger Arbeitskräfte. Die Bedeutung des Handwerks liegt, bei guten Verhältnissen, in der technischen Allgemeinbildung, die namentlich beim Kunstgewerbe wertvoll wird. Nationalwirtschaftlich und kulturell ist es höchst wichtig, einen tüchtigen und selbständigen gewerblichen Mittelstand zu erhalten, aus dem oft die besten Männer hervorgehen; die künstliche „Rettung“ eines kleinbürgerlichen Proletariats aber ist verwerflich und führt leicht zur Unredlichkeit.

Gottfried Traub: Ethik und Kapitalismus, 1908[2]; — Wilhelm Stieda: Die Lebensfähigkeit des deutschen Handwerks, 1897. Heuß.

Haneberg, Daniel (1816—76), katholischer Bischof, geboren bei Kempten, wurde 1839 Prie-

ster, 1840 Privatdozent, 1841 a.o., 1844 ord. Prof. für alttestamentliche Exegese an der Universität München und blieb seinem akademischen Beruf auch treu, nachdem er zum Abt des Benediktinerstiftes von St. Bonifaz in München gewählt worden war (1854). Er war ein gründlicher Kenner der orientalischen Sprachen, namentlich des Hebräischen und Arabischen, genoß wegen seiner Gelehrsamkeit, Selbstlosigkeit und herzlichen Frömmigkeit das unbedingte Vertrauen seiner zahlreichen Schüler und übte als Prediger und Seelsorger viel Einfluß auf gebildeten Katholiken aus. 1868 wurde er zu den Vorarbeiten für das ¶ Vatikanum nach Rom berufen; anfangs gehörte er zu den Gegnern der päpstlichen Unfehlbarkeit, unterwarf sich aber nach Verkündigung des neuen Dogmas. 1872 zum Bischof von Speyer ernannt, verwaltete er sein Amt in streng ultramontanem Geist.

P. Schegg: Erinnerungen an H., 1877; — KL² V, S. 1490—95; — ADB X, S. 502 ff. **Kübel.**

Hanefiten, Mitglieder einer der orthodoxen Rechtsschulen (Riten) des ¶ Islam.

Haner, Joh. (gest. 1544 oder Anfang 1545), stammte aus Nürnberg, studierte in Ingolstadt, wirkte seit Februar 1525 kurze Zeit als Domprediger in Würzburg, weilte dann vorübergehend am Hofe Landgraf Philipps von Hessen, seit Herbst 1526 in Nürnberg, wo er eine kleine Pfründe erhielt, aber Ende 1534 vom Rate verabschiedet wurde, wurde Dezember 1541 als Domprediger in Bamberg angenommen und starb vor Februar 1545. Anfangs Erasmianer, näherte er sich während seines Würzburger Aufenthalts dem Standpunkte der Reformatoren, neigte aber mehr Zwingli als Luther zu (¶ Philipp von Hessen brachte er auf den Gedanken, die Zwinglianer und Lutheraner durch ein Religionsgespräch zu einigen); Aerger über die mit der Reformation einziehende Verwirrung und Abneigung gegen die lutherische Rechtfertigungslehre trieben ihn aber in Nürnberg wieder zum Katholizismus zurück; er knüpfte mit ¶ Aleander an und stellte seine Feder in den Dienst der alten Kirche.

RE³ VII, S. 400—402; — ADB X, S. 615. **O. Clemen.**

Hanna, 1. Samuels Mutter H. und der Hannapsalm. Von H. erzählt die gemütsvolle Kindheitsgeschichte ¶ Samuels: Weib des Elkana, zuerst kinderlos, von ihrem Manne geliebt, aber von dessen zweitem, kinderreichem Weibe geärgert und deshalb beim schönen Opfermahl zu Silo in tiefer Trauer, schüttet sie an heiliger Stätte dem Gott ihr bedrängtes Herz aus und gelobt ihr künftiges Kind dem Heiligtum; da empfängt sie aus Priesters Mund die Bestätigung und im nächsten Jahr den erflehten Sohn, den sie dann dem Heiligtum stiftet: so wurde Samuel Priester (I Sam 1). — Die Späteren legen ihr einen schönen, wenn auch nicht besonders originellen Psalm in den Mund: es ist ein pathetischer Hymnus, der Jahves Unvergleichlichkeit, sein selbstherrliches Schalten unter den Menschen, seine Schöpfermacht über die Welt und seine Vergeltung für Gute und Böse feiert und mit einem patriotischen Wunsch für den regierenden König schließt; dieser Schluß zeigt, daß das Lied aus der Königszeit stammt (I Sam 2_{1-10}). Der H. ist es — etwas gedankenlos — zugeschrieben, weil es u. a. (V. $_5$) davon redet, daß nach Jahves Rat die weiland Unfruchtbare sieben Kinder gebiert.

‡ Hugo Greßmann: Schriften des AT II, 1909, S. 1 ff; — ‡ Hermann Gunkel: Ausgewählte Psalmen, (1905) 1905³, S. 265 ff. **Gunkel.**

2. Prophetin, ¶ Simeon und H.

Hannas, Luk 3_2 Apgsch 4_6 Joh $18_{13.24}$, bei Josephus Ananos (vgl. Altert. $18,2_{1.2}$) war Hoherpriester in Jerusalem 6—15 n. Chr. Auch nach seiner Amtsenthebung offenbar sehr einflußreich; vier Söhne bekleideten, wenn auch jeder nur kurze Zeit, das hohepriesterliche Amt, lange Zeit, etwa 18—36, sein Schwiegersohn Joseph, genannt Kaiaphas, der Hohepriester des Prozesses Jesu. Aus dem großen Einfluß des H. dürfte es sich vielleicht erklären, daß er in den lukanischen Schriften auch in der Amtszeit des Kaiaphas als der eigentliche Hohepriester erscheint (Luk 3_2: „unter dem Hohepriester H. und Kaiaphas"; Apgsch 4_6). **Heitmüller.**

Hanne, 1. Johann Wilhelm (1813—89), ev. Theologe, geb. zu Harber b. Lüneburg, zuerst Privatgelehrter in Wolfenbüttel und Braunschweig, war von 1851 an Landgeistlicher im Hannoverschen, wurde 1861 ord. Prof. der praktischen Theologie und Pastor an Jakobi in Greifswald, trat 1886 in den Ruhestand, starb in Hamburg, Vertreter eines „spekulativen Rationalismus" (¶ Spekulative Theologie) im Gegensatz sowohl zum vulgären Rationalismus wie zu D. Fr. ¶ Strauß, zum Pietismus wie zur konfessionellen Orthodoxie, um seiner Zugehörigkeit zum ¶ Protestantenverein willen zahlreichen Angriffen ausgesetzt.

Vf. u. a.: Der moderne Nihilismus und die Straußsche Glaubenslehre im Verhältnis zur Idee der christlichen Religion, 1842; — Der ideale Protestantismus, 1845; — Antiorthodox, 1846; — Vorhöfe zum Glauben oder das Wunder des Christentums im Einklang mit Vernunft und Natur, 1850/1; — Bekenntnisse, (1861) 1865²; — Die Idee der absoluten Persönlichkeit, (1861/62) 1865²; — Der Geist des Christentums, 1867; — Die Kirche im neuen Reiche, 1871. — Ueber H.: Autobiographisches in den soeben genannten „Bekenntnissen"; — RE³ VII, S. 403 ff. **M.**

2. Johannes Robert, Sohn von 1, geboren 1842 in Braunschweig, Pastor in Eppendorf bei Hamburg (¶ Hamburg: II, 1; jetzt pensioniert).

Vf. u. a.: Der ideale und der geschichtliche Christus, (1871) 1871²; — Blätter christlicher Lebensanschauung, 1895; — Gab 1898—1900 den Kalender: Der Wegweiser heraus; — Uebersetzte Génestets Gedichte, (1886) 1890² und ¶ Rauwenhoffs Religionsphilosophie, 1889. **Zsch.**

Hanneken, Philipp Ludwig (1637—1706), lutherischer Theologe. Geboren in Marburg als Sohn des Theologieprofessors Meno H. (1595—1671), der 1646 als Superintendent nach Lübeck übersiedelte, studierte H. nach Besuch der Lübecker Schule in Gießen, Leipzig, Wittenberg, Rostock, wo er in der vom Vater, einem eifrigen Verfechter der Konkordienformel, ererbten Orthodoxie bestärkt und zu dem streng doktrinär gerichteten Streittheologen herangebildet wurde, dem auch die göttliche Inspiration (Theopneustie) der symbolischen Bücher feststand (vgl. De vera Augustanae confessionis aestimatione, 1697). Seit 1663 wirkte er im Geiste ¶ Haberkorns, ¶ Mislers und seines Onkels Balth. ¶ Mentzer in ¶ Gießen als Professor (1667 a.o., 1670 ord.) der Rhetorik und hebräischen Sprache und zugleich als Homilet und (1671—77) Stipendiatenephorus. Obwohl 1683 zum Superintendenten befördert, gefiel dem vielfach Be-

fehdeten der Boden der trotz seiner Gegenbemühungen pietistisch umgestalteten Universität nicht mehr; er ging 1693 als Superintendent und Professor nach Wittenberg, wo er und Neumann schon 1694 mit einem scharfen Angriff auf ¶ Spener, den Träger des von ihm längst befehdeten „enthusiastischen Geistes", hervortraten, noch bevor dann im Namen der Fakultät ¶ Deutschmann seine „Christlutherische Vorstellung" schrieb. H. und Deutschmann waren die Lehrer Valentin ¶ Löschers, der ihr Erbe (seit 1701) übernahm.

Schriften: Josua, 1665 (mit einer Abhandlung über die hebräischen Akzente); — Catena doctrinae christianae, 1667, u. a.; — Vor allem Antipietistisches: De necessitate doctrinae christianae, 1677; — De moribus regni Christi; — De vero verae pietatis exercitio, 1696 usw. — Ueber H. vgl. Strieders Hessische Gelehrtengeschichte V, 1785, S. 254 ff (ebenda S. 242 ff über Meno H.); — Walther Köhler: Die Anfänge des Pietismus in Gießen 1689 bis 1695, 1907. **Zscharnack.**

Hannover.

1. Vorreformatorische Zeit; — 2. Nach der Reformation.

1. Die Provinz H. bildet den Hauptstock des ehemaligen Sachsenlandes zwischen Rhein und Elbe, welches in Ostfalen, Engern und Westfalen zerfiel. In Südsachsen (Fürstentum Göttingen) und Nordthüringen (¶ Eichsfeld) führte bereits Pipin um 750 die durch Winfried ¶ Bonifatius' Mission vorbereitete Evangelisierung durch und gliederte dies Gebiet dem Bistum ¶ Mainz an. Für das mittlere und nördliche Sachsen ließ ¶ Karl d. Gr. unter dem Druck seiner Heeresmacht 782 das Lippspringer kirchl. Grundgesetz beschließen, dessen Härte durch das sächsische Kapitular von 797 in etwas gemildert wurde. Der 30 jährige Widerstand der Sachsen wurzelte nicht so sehr in dem Festhalten an den alten Göttern Wodan, Sachsnôt und Ziu, als in dem blutigen Zwange, mit dem die Religion der Liebe aufgenötigt wurde. Es galt weniger dem von geisterfüllten Glaubensboten, wie ¶ Sturmi, ¶ Willehad und ¶ Liudger gepredigten Christentum, als der fränkisch-röm. Kirche, die durch Einführung eines Klerikerstandes, Aussonderung privilegierten Kirchenguts und Auflegung des Zehnten in die sozialen Grundlagen der Nation einschnitt. Wenn trotzdem das Christentum tiefe Wurzeln schlug (¶ Heliand), sodaß die junge sächsische Kirche bald unter ¶ Anskars Führung zur Missionskirche für Normannen und Wenden wurde, so lag das nicht nur in der überlegenen fränkischen Kultur, sondern in der systematischen kirchlichen Volkserziehung und in dem mächtigen Eindrucke des Gottesdienstes, für den die Muttersprache zugelassen ward. Sachsen wurde in acht den Stämmen und Gauen angepaßte Bistümer geteilt: für Westfalen ¶ Osnabrück und ¶ Münster (: I); für Engern Bremen (¶ Hamburg: I) und ¶ Minden (diese vier kölnisch), ferner ¶ Verden und ¶ Paderborn; für Ostfalen und Nordthüringen Elze-¶ Hildesheim und ¶ Halberstadt (diese vier mainzisch). Um einen ständigen Missionsmittelpunkt für den Norden zu schaffen, vereinigte Nikolaus I 864 Hamburg mit Bremen und erhob es zum Erzbistum (¶ Hamburg: I). — Unter den sächsischen Kaisern wurden die Bischöfe, um die Krone gegen die erblich gewordenen Grafen und Herzöge zu stützen, mit Immunitäten, einzelnen Regalien und Grafschaftsrechten, schließlich ganzen Grafschaften ausgestattet und so aus Beamten zu Fürsten. Daß die Salier vorzugsweise Nichtsachsen zu diesen Würden erhoben, steigerte den Unmut der ohnehin gekränkten sächsischen Großen. Als ¶ Gregorius VII 1076 die Machtprobe gegen ¶ Heinrich IV unternahm, fielen die sächsischen Bischöfe vom Könige ab und entschieden dadurch die Reichspolitik. ¶ Adalberts von Bremen großartiger Plan eines nordischen Patriarchats endete mit seiner Niederlage 1066. Heinrich d. Löwe, von dem Gedanken eines unabhängigen Welfenreichs erfüllt, beanspruchte die Kirchenhoheit über die sächs. Bistümer; indes ihre Träger verbanden sich 1180 abermals mit den Magnaten zu seinem Sturze und teilten seinen Raub. Nun aber schob sich wie ein Keil das 1235 als Reichslehen errichtete Herzogtum Braunschweig-Lüneburg in die Bistümer hinein. Mehr als durch die Kapitulationen der Domkapitel und die Uebergriffe der Kurie wurden die Bischöfe eingeschränkt durch das landeskirchliche Nebenregiment der welfischen Herzöge. Diese suchten ihre Söhne auf die Bischofsstühle zu bringen und verfügten 1511 über sämtliche sächs. Bistümer außer Hildesheim, welches 1518 den Verzweiflungskampf um seine Selbständigkeit in der Stiftsfehde wagte, aber, wiewohl sieghaft, doch um den größten Teil seines Gebiets (Großes Stift) geschmälert ward, das nun ebenfalls den Welfen zufiel. — Die innere Entwickelung bietet das Eigentümliche, daß die Seelsorge anfangs in den Händen der von den Domstiften abgezweigten Klerikerstationen lag, aus denen sich um 1050 Taufkirchen (ecclesiae publicae) mit eigenen z. T. beweibten, aber durch Gregor VII zum Zölibat gezwungenen Priestern entwickelten, deren Gegensatz zu dem Regularklerus erst um 1190 in dem Namen Pleban zum Ausdruck kam. Unter den Pflegern der kirchlichen Kunst ragt ¶ Bernward, unter denen der kirchlichen Askese ¶ Godehard, beide Hildesheimer Bischöfe, hervor. Nachdem das Mönchtum 822 in Corvey und Herford Eingang gefunden, erhielt Sachsen 18 ältere Benediktiner- und etwa 140 Cluny'sche Reformklöster, erschloß 1122 Deutschland den Zisterziensern und Prämonstratensern und ließ seit 1223 die Bettelmönche zu, durch deren Eindringen in Beichtstuhl und Kanzel das ohnehin durch Pfründenhäufung und Inkorporation geschädigte Pfarramt ebenso aufgelöst wurde, wie das kirchliche Aufsichtsamt durch Vergabung der Archidiakonate an Klöster, Propsteien und Domkanonikate. Der Druck der Vögte, verheerende Fehden, unproduktive Meierwirtschaft und stellenweise Ueppigkeit führten zum finanziellen und sittlichen Verfall der Klöster, die sich vielfach durch Exemptionen der bischöflichen Visitation und Zucht entzogen, von denen aber die Benediktiner durch Johann Dedenroth zur ¶ Bursfelder Kongregation zusammengeschlossen, die Augustiner durch Johannes ¶ Busch auf Anregung des Baseler Konzils reformiert wurden. Inzwischen waren in den seit 1200 unter der Gunst der Herzöge aufblühenden, durch ihre Geldwirtschaft und ihre Bündnisse überlegenen sächsischen Städten, namentlich Lüneburg, Braunschweig, Hannover, Göttingen, neue Kulturmittelpunkte entstanden, welche jugendliche, am Erfurter und Heidelberger Humanismus genährte Kräfte für die Kirche heranzogen.

2. Luthers Reformation hatte den ersten Gährungsprozeß durchgemacht, als sie

mit dessen Liedern, Katechismen, deutscher Messe und deutscher Bibel ihren Siegeszug durch Niedersachsen hielt. Nach heißen Kämpfen drang sie zuerst in den Städten durch: Celle 1526, Goslar und Braunschweig 1528, Eimbeck 1529, Göttingen 1530, Lüneburg 1531, Bremen 1532, Hannover 1533, Meppen 1538, Northeim 1539, Hildesheim 1542, Osnabrück (durch Herm. ¶ Bonnus) 1543. Die Landbevölkerung zeigte, abgesehen von den Klöstern, keinen Widerstand. Herzog ¶ Ernst der Bekenner ließ schon 1527 vom Lüneburger Landtage die Reformation beschließen und durch Urbanus ¶ Rhegius durchführen. Die Grafen von Hoya und Diepholz folgten seinem Beispiel. Im Braunschweigschen und Großen Stift gelangte die 1542 nach Vertreibung Herzog Heinrichs d. J. vom Schmalkaldischen Bunde durch ¶ Bugenhagen eingeführte, aber nach Rückkehr des Herzogs wieder unterdrückte reine Lehre erst unter Herzog Julius 1568 zum Durchbruch. Im Kalenberg-Göttingischen beauftragte die Herzogin ¶ Elisabeth von Münden ihren Superintendenten ¶ Corvinus mit Durchführung der Reformation. Dem bigotten Erzbischof Christoph von Bremen-Verden gelang die Zurückdrängung der Kirchenverbesserung nur im Gebiet von Verden, das erst unter seinem Nachfolger 1555 evangelisch wurde. Auch das Osnabrücksche fiel dem Luthertume zu, wenngleich die schwankende Haltung des Bischofs Franz den vollen Sieg des Evangeliums hemmte. — Anders vollzog sich der Umschwung in Ostfriesland. Während bereits 1519 Graf Enno in Aurich und Norden luth. Predigt einführte, setzte sich gleichzeitig in Emden durch von Doren (Aportanus) und später durch Johannes ¶ Laski der Calvinismus fest, der dann 1578 durch das Haus Oranien auch der Grafschaft Lingen und durch den Landgrafen von Hessen 1607 der Herrschaft Plesse aufgenötigt wurde. — Ueberall schien der neue Bestand durch feste Kirchenordnungen gesichert, als durch die 1576 in Hildesheim, 1621 in Osnabrück eingeführten Jesuiten ein Rückschlag erfolgte. Die Gegenreformation eroberte das ganze ¶ Eichsfeld, einen Teil des Hildesheimischen und Osnabrückschen und namentlich das Meppener Gebiet der katholischen Kirche zurück. Die durch Lehrstreitigkeiten bedrohte Einigkeit der Lutheraner wurde 1576 für Braunschweig durch das Corpus Julium, für Lüneburg durch das Corpus Wilhelminum gewahrt, hier auch die in Braunschweig abgelehnte ¶ Konkordienformel aufgenommen, während für die Laien Johann ¶ Arndts „Wahres Christentum" der Wegweiser wurde. — Kalenberg-Göttingen, 1548 an Braunschweig gefallen, seit 1634 aber wieder unter eigenen Fürsten stehend, war zum Haupterben der Fürstbistümer bestimmt. Zunächst freilich wurde das Bistum Hildesheim 1643 restituiert und nur die luth. Kirche durch das 1651 dort errichtete Konsistorium gesichert. Auch fiel von den vier 1648 säkularisierten Bistümern Halberstadt und Minden an Brandenburg, Bremen und Verden an Schweden; aber Kalenberg mit der Residenz H. behauptete nicht nur Hoya-Diepholz, sondern erlangte auch, daß ¶ Osnabrück nun abwechselnd lutherische und katholische Bischöfe erhielt, erwarb 1693 die neunte Kurwürde, erbte 1705 die Lande Lüneburg nebst Lauenburg und Hadeln, erlangte 1715 auch Bremen und Verden und nach Säkularisierung der vier übrigen Bistümer (1803) das von Preußen 1814 abgetretene Hildesheim, sowie 1815 noch Ostfriesland, die Niedergrafschaft Münster, die Grafschaften Lingen und Bentheim und die Reichsstadt Goslar. Dem entsprach es, daß auch die verschiedenen Konsistorien (außer Aurich) allmählich von dem H.schen aufgesogen wurden: das Osteröder 1689, das Celler 1705, das Hildesheimer 1818, das Osnabrücker 1885, das Stader mit dem ihm einverleibten Otterndorfer 1902, doch gingen die Schulsachen 1885 an die Regierung über. Der Kurstaat H., 1714 zum Anhängsel von Großbritannien gemacht, 1814 zum Königreich erhoben, kirchlich wie politisch von Geheimräten regiert, hatte also noch keine evangelische Landeskirche. Dieser Name begegnet zuerst im Staatsgrundgesetz von 1833, welches bestimmt, daß der Summepiskopat des Königs nicht nur durch konsistoriale, sondern auch durch presbyteriale Behörden ausgeübt werden solle. Die 1848 und 1862 stürmisch geforderte Erfüllung dieser Bestimmung wurde erst durch die Kirchenvorstands- und Synodalordnung vom 9. Oktober 1864 gebracht. Das am Vorabend der preußischen Okkupation den 16. Juni 1866 errichtete Landeskonsistorium (Präsident seit 1904 Heinr. Franz ¶ Chalybaeus) stellt die selbständige Einheit der ev.-luth. Landeskirche der Provinz H. dar, welche bald auch, besonders unter ¶ Uhlhorns Einfluß, in gemeinsamer Prüfungsordnung, Kandidatur, Pfarrwahlgesetz, Emeritierungsordnung, Gesangbuch, Agende, Besoldungsgesetz usw. ihren Ausdruck fand. An Stelle der früheren acht nebenamtlichen traten 1902 drei hauptamtliche Generalsuperintendenturen mit den Sitzen H., Hildesheim und Stade. Das Kgl. Konsistorium zu Aurich wurde 1881 für die reformierten Teile der Provinz als kirchliche Oberbehörde bestellt, für die lutherischen Gemeinden dagegen dem Kgl. Landeskonsistorium unterstellt.

Was die innerkirchlichen Verhältnisse betrifft, so bildete nach der Verwüstung des 30jähr. Krieges der Katechismus (¶ Soetefleisch 1600, Justus ¶ Gesenius 1631, Walther 1653, H.scher Landeskatechismus 1790) die Grundlage der kirchlichen Erziehung. Die von Rom aus durch Spinola und Bossuet 1683 eingeleiteten ¶ Unionsbestrebungen (kath.) scheiterten an ¶ Molanus' und ¶ Leibniz' Festigkeit. Doch vermochte die straffe Kirchenpolizei, wenn sie gleich die Einbürgerung des Enthusiasmus (¶ Felgenhauer), Chiliasmus (¶ Petersen) und Pietismus (bei diesem seit 1703 in oft plumper und das geistliche Leben zerstörender Weise) vereitelte, nicht der Aufklärung zu wehren, welche seit 1760 in die Landesuniversität ¶ Göttingen und in die Konsistorien eindrang und einen, wenn auch gemäßigten, dürren Rationalismus zur Folge hatte, der erst durch die seit 1830 von einzelnen frommen Kreisen (Philipp ¶ Spitta) ausgehende Erweckung überwunden ward. Als aber diese durch Pastor ¶ Petri in H., den Begründer der Pfingstkonferenz, in konfessionell-kirchliche Bahnen geleitete Bewegung ohne Rücksicht auf die Entwicklung der Theologie die altlutherische Orthodoxie zu erneuern suchte, erhoben sich auf Betreiben des ¶ Protestantenvereins 1862 so bedrohliche Unruhen, daß der bereits erlassene neue Katechismus zurückgezogen und seitdem liberaleren Anschauungen (Albrecht ¶ Ritschl) Raum geschafft

wurde. Einig in der Abneigung gegen die preußische Union, sind die alten Gegensätze orthodox und liberal seitdem verschwommener und gegeneinander toleranter geworden. Dem nicht sehr zahlreich vertretenen kirchlichen Fortschritt (Freunde der christlichen Freiheit, Organ: Die kirchliche Gegenwart, her. v. P. Grethen in Hotteln b. Hildesheim) steht bei Geistlichen und Gemeinden ein zäher niedersächsischer Konservatismus gegenüber, der zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart eine mehr abwartende Stellung einnimmt (Organ: H.sche Pastoralkorrespondenz, her. v. P. Hardeland in Lüneburg). — Den seit 1833 neu erwachten Missionssinn regte die 1849 von Louis ¶ Harms gegründete Hermannsburger Missionsanstalt mächtig an (Organe: Hermannsburger Missionsbl. her. v. Miss.-Dir. D. Haccius; H.sches Missionsbl. her. v. P. Wendebourg in Kl. Mahner b. Liebenburg u. a. ¶ Heidenmission: III, 4), wurde aber auch 1876 ein Herd der infolge der Zivilstandsgesetzgebung entstandenen Separation der ¶ Altlutheraner (Organ: Luth. Kreuzblatt, her. v. P. Dreves in Hermannsburg). — Die im letzten Jahrhundert erblühten zahlreichen Anstalten der innern Mission, darunter die Pestalozzistiftung (1846), 2 Diakonissenmutterhäuser (H. und Rotenburg), 2 Brüderanstalten (H., Stephansstift und Strackholt), 7 Rettungshäuser, 9 Kinderhospitäler, 33 Herbergen zur Heimat, 101 Jünglings-, 178 Jungfrauenvereine usw. erhielten in dem 1865 gegründeten Evang. Vereine einen wirksamen Mittelpunkt (Organ: H.sches Sonntagsbl. her. v. P. Fleisch in H.). — Das Evangelisierungswerk wird neben dem luth. ¶ Gotteskasten in Hannover und dem Stader Lutherverein durch den in 4 Haupt- und 4 Provinzial-Vereinen organisierten ¶ Gustav Adolf-verein und zahlreiche Mitglieder des ¶ Evang. Bundes (Organ: Evang. Wacht für Niedersachsen, her. v. S. Wachsmuth in Lüneburg) vertreten. — Die Pflege der Provinzialkirchengeschichte übernahm die Gesellschaft f. niedersächsische Kirchengesch. seit 1895, (Organ: Ztschr. f. Niederſ. K.Gesch. seit 1903 her. v. K.-R. Lic. Cohrs in Ilfeld). — Der Tätigkeit des Pfarrvereins (¶ Pfarrervereine), welcher in H. über die Hälfte der Geistlichen umfaßt (Organ: Mitteil. d. hann. Pfarrver. her. v. P. Oberdieck in Meensen b. Oberscheden) ist das Zustandekommen des neuen Pfarrbesoldungsges. (Minimalgeh. 2400, Maxim. 6000 M.) wesentlich mit zu verdanken. — Statistisches: Um den aus der Entwicklung der Industrie erwachsenen kirchlichen Notständen zu begegnen, ist seit 1870 die Zahl der evang. Pfarrstellen (zus. 1113) um etwa 90 vermehrt, wie auch die Zahl der kath. Pfarrkirchen in gleichem Verhältnis gewachsen ist. Von den am 1. Dez. 1905 gezählten 2 759 516 Einwohnern der Prv. H. waren 2 361 803 evang. (davon 130 332 reform.), 371 537 kath., 10222 andere Christen (darunter etwa 4500 Baptisten, Methodisten, Irvingianer, Adventisten), 15 581 Juden, 373 anderen und unbestimmten Bekenntnisses. In den zu ⅓ auf das Fürstentum Hildesheim entfallenden 9096 Mischehen (davon 58% mit kath. Ehefrau) werden die Kinder zu 61% luth., 39% kath. erzogen. Von 1899 bis 1904 traten zur luth. Kirche über 1161 Kath., 63 Israel., 234 aus sonstigen Gemeinsch., andererseits traten aus zur kath. Kirche 58, zu sonstigen Gemeinsch. 546 Personen. Die Ziffern der Kirchenbesucher sind an Festtagen 21,5%, an Sonntagen 12,5%, der Abendmahlsgäste 57% (Männer 26,6, Frauen 30,4%), der Taufen aus evang. Ehen 98,9%.

J. K. F. Schlegel: Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den hannov. Staaten, 3 Bde., 1828—32; — Karl Kayser: Abriß d. hannov.-braunschw. Kirchengeschichte (Zeitschr. f. niedersächs. Kirchengesch. III. IV. VII, 1898. 1899. 1902); — Gerh. Uhlhorn: Hannov. Kirchengeschichte, 1902; — Wilh. Rothert: Die innere Mission in der Prov. H., 1909[3]; — Aktenstücke der 7. ord. Landessynode der evang.-luth. Kirche der Prov. H., 1905. **Kayser.**

Hans von Küstrin, Sohn ¶ Joachims I, Reformator der Neumark, ¶ Joachim II.

Hansen, Theodor, ev. Theologe, geb. 1837 zu Kiel, 1865 Pastor, 1874 Propst daselbst, seit 1879 Oberhofprediger in Oldenburg. **M.**

Hansjakob, Heinrich, katholischer Theologe und Schriftsteller, geboren 1837 in Haslach (Baden), 1863 Priester, machte im gleichen Jahre sein philologisches Staatsexamen, 1864 Gymnasiallehrer in Donaueschingen, 1865 Vorstand der höheren Bürgerschule in Waldshut, wurde wegen politischer Tätigkeit zweimal zu Festungsstrafe verurteilt und 1868 aus dem Staatsdienst entlassen, 1869 Pfarrer in Hagenau am Bodensee, seit 1885 Stadtpfarrer in Freiburg i. Br. H. ist ein geschätzter ¶ Volksschriftsteller; zuerst hat er geschichtliche Schriften veröffentlicht, dann Reise- und Lebenserinnerungen und Tagebuchblätter; sein eigentliches Gebiet ist die Volkserzählung. Er schildert das Leben und Leiden des Volkes, vornehmlich der Schwarzwälder Bevölkerung, mit innerem Anteil, mit tiefer Empfindung und freimütigem Scherz und Ernst.

Ausgewählte Schriften, 8 Bde., 1895—96; — Ausgewählte Erzählungen, 5 Bde., 1907; — Auch wurden mehrere Bände seiner Kanzelreden wiederholt aufgelegt. **Kübel.**

Haphtharen sind Abschnitte aus den alttestamentlichen Propheten, welche nach feststehender Ordnung, bestimmten Abschnitten des Gesetzes entsprechend, in der Synagoge verlesen werden.

E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. II, 1907[4], S. 533 f. **Fiebig.**

Harald Blaatand (Harald Blauzahn) ¶ Dänemark, 2 (Christianisierung).

Haran (besser Harran, griechisch Kárrhai) war eine Stadt in Mesopotamien am oberen Belichos, wie es scheint, eine alte semitische (oder hethitische?) Gründung, in der historischen Zeit Israels jedenfalls von Aramäern bewohnt und Provinzialhauptstadt im assyrischen Reich (¶ Babylonien und Assyrien, 1). Der Hauptgott von H. war der Mondgott Sin, auch unter dem Beinamen „Baal v. H." verehrt (¶ Babylonien und Assyrien, 4 Bf); als seine Gemahlin galt Nikkal (oder Scharratu?), als seine Tochter Ischtar (oder Malkatu?), als sein Sohn Nusku. Da Sin zugleich der Stadtgott von Ur in Südbabylonien ist, so müssen alte Zusammenhänge zwischen Ur und H. vermutet werden: wahrscheinlich ist das sumerische Pantheon Urs nach H. übertragen worden. Beide Städte, Ur und H., spielen eine Rolle in der Geschichte der Erzväter; Abraham soll von Ur über H. nach Kanaan gewandert sein I Mose 11 $_{31}$ ff. Auf welchen historischen Tatsachen diese Nachricht beruht, läßt sich bis heute nicht ausmachen. Die Vermutung, daß ¶ Sara, das Weib Abrahams, und Milka, die

Tochter Harans, das Weib Nahors, ursprünglich Göttinnen von H. gewesen seien, ist zwar möglich, aber nicht mit Sicherheit zu erweisen (¶ Abraham, 4 c). Die Religion der Harranier lebte bis ins Mittelalter, und manche interessante Einzelheiten über sie sind von arabischen Schriftstellern bewahrt.

A. Mez: Geschichte der Stadt Harrân, 1892. **Greßmann.**

Hardenberg, eigentlich Albert Rizaeus aus Hardenberg in Ober-Yssel (1510—1574), kam aus dem Kloster Aduard bei Groningen nach Löwen, das er 1538 wegen evangelischer Neigungen verließ. Nach kurzem Aufenthalte in Mainz, wo er mit ¶ Laski Freundschaft schloß, nach Löwen zurückgekehrt, wurde er angeklagt und suchte Zuflucht in Aduard, von wo er 1541 auch zum Erzbischof Hermann von ¶ Wied nach Bonn reiste. Hiernach hielt er sich zwei Jahre in Wittenberg auf und gewann die Hochschätzung Melanchthons. Darauf nahm er im Dienste des Erzbischofs am Kölner Reformationsentwurfe teil und knüpfte Beziehungen zu Bucer, Bullinger, Calvin an. 1547 vom Domkapitel zum Domprediger ohne Parochie in ¶ Bremen berufen, und 1555 von ¶ Timan an St. Martini wegen seiner calvinischen Abendmahlslehre angegriffen, wurde er 1561 durch Beschluß des niedersächsischen Kreistages zu Braunschweig, bei dem auch ¶ Heßhus in Magdeburg, Joachim ¶ Mörlin und Martin ¶ Chemnitz in Braunschweig mitwirkten, nach langwierigem Streite, in dem das Domkapitel und der Erzbischof zu seinen Gunsten beim Rate vermitteln wollten, aus Bremen verwiesen und fand bei Christoph von Oldenburg Schutz. Von 1567—1574 war er Superintendent in Emden, ein gelehrter, friedfertiger Theologe und hervorragender Prediger, dem seine Gegner oft mit Unrecht viele Ketzereien nachsagten.

Karl Bertheau: RE³ VII, S. 408 ff; — W. Krafft: ADB X, S. 558 ff; — Bernhard Spiegel: A. R. H., 1869; — C. Rottländer: Der Bürgermeister Daniel von Büren und die Hardenbergischen Religionshändel in Bremen 1555—62, 1892; — O. Veeck: Geschichte der reformierten Kirche Bremens, 1909. **Veeck.**

v. Hardenberg, Friedrich (1772—1801), bekannt unter seinem Dichternamen Novalis, geb. zu Oberwiederstadt (Prov. Sachsen), studierte in Jena Philosophie, in Leipzig und Wittenberg die Rechte, in Jena von Schiller, in Leipzig von dem nur wenig älteren Fr. ¶ Schlegel beeinflußt, lernte dann, als Verwaltungsbeamter in Tennstedt tätig, auf dem benachbarten Gut Grüningen Sophie von Kühn kennen; die 13 jährige, mit der er sich verlobte, hat auf viele bedeutende Menschen, die ihr nahe kamen, den tiefsten Eindruck gemacht; daß sie 15 jährig nach schwerem Leiden starb, hat Novalis Seele und Leben den eigentümlichen Charakter gegeben: Ahnung eines unverlierbaren höheren Lebens und Sehnsucht nach der Nacht. Auch seine Zeit war nur kurz: 1797—99 studierte er in Freiberg Bergwissenschaften, arbeitete dann in Weißenfels in der Salinenverwaltung und starb hier im Hause seiner Eltern an der Schwindsucht 1801. Schon früh hatte man ihn auf Grund seiner Gedichte als die stärkste poetische Kraft unter den Romantikern geschätzt. Sein Roman Heinrich von Ofterdingen ist unvollendet; aus N.s „Fragmenten" (Aphorismen in Prosa) können wir die umfassende, Naturphilosophie wie Religionsphilosophie verarbeitende Weltanschauung, der er zustrebte, am sichersten ahnen. Auch die religionsphilosophische oder kirchengeschichtliche Betrachtung „Die Christenheit oder Europa" (erst nach N.s Tode durch Fr. Schlegel veröffentlicht) und die naturphilosophische „Die Lehrlinge zu Sais" tragen fragmentarischen Charakter. Seinen Platz in der Geschichte des Christentums hat N. vor allem durch seine religiösen Lieder (Was wär ich ohne Dich gewesen? Wenn alle untreu werden; Wenn ich ihn nur habe; Ich sag es jedem, daß er lebt, u. a.), in denen innigste Empfindung mit der ganzen Hoheit der Sprache unserer klassischen Dichterzeit zum Ausdruck gebracht ist; über die charakteristische Art, wie bei N. die religiösen Züge der Romantik, besonders das Katholisierende (vgl. seine Marienlieder) hervortreten, ¶ Romantik.

N.s Werke, krit. Ausgabe von Heilborn, 3 Bde., 1900; — N.s Briefwechsel mit den Schlegels, hrsg. von Raich, 1880; — Ausgew. Werke mit guter Einleitung von Bölsche (Leipzig, Hesse). — Ueber H.: W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, 1907²; — Ernst Heilborn: N., 1900 (mit scharfer Kritik); — Fr. Nippold: Das deutsche Christuslied des 19. Jhd.s, 1903; — Rud. Haym: Die romantische Schule, 1870; vgl. überhaupt die Schriften über die ¶ Romantik. **Mulert.**

Hardouin, Jean (1646—1729), jesuitischer Schriftsteller (meist philologische Schriften über die klassischen Dichter der Antike, die er fast sämtlich für gefälscht hielt). Ueber seine Konzilien-sammlung (von 34—1714 reichend) ¶ Nachschlagewerke, kirchl.

von der Hardt, Hermann (1660—1746), ¶ Helmstedt, 2.

Hardy, Edmund (1852—1904), kath. Theologe, Philosoph und Religionshistoriker, geb. zu Mainz, 1875 Kaplan in Heppenheim, 1885 Privatdozent in Freiburg i. B., 1887 a.o. Prof. daselbst, hier auch politisch im Sinne der Zentrumspartei tätig. Legte 1893 sein Amt nieder, trat ins Kloster ¶ Beuron ein, verließ es jedoch schon nach zwei Monaten wieder. In Freiburg in der Schweiz, wohin er 1894 als Professor übergesiedelt war, geriet er 1897 mit der ultramontanen Leitung der Hochschule in Konflikt, was eine Anzahl deutscher Professoren veranlaßte, diese zu verlassen. H. lebte nun seiner Schriftstellerei, erst in Würzburg, seit 1903 in Bonn, wo er starb.

Von seinen Schriften seien genannt: F. Ozanam, 1878; — Der Buddhismus nach älteren Paliwerken, 1890; — Indische Religionsgeschichte, 1898; — König Asoka, 1902; — Buddha, 1903; — Größere Vorarbeiten hinterließ er zu einem Pali-Wörterbuch. — Aufsätze im AR. — Ueber H.: W. Streitberg, im Biogr. Jahrb. 1905, S. 337 ff; — A. Gottlob, im Hochland VII, 7 (dort weitere Lit.). **M.**

Hare, Julius Charles (1795—1855), englischer Theologe, seit 1834 Geistlicher der Staatskirche. Als Führer der ¶ Broad-Church Party trat er mit Gerechtigkeit und Weitherzigkeit für manche in England verkannte Namen ein, anfangend mit Niebuhr, dessen Geschichte Roms er mitübersetzte, und den er gegen den Vorwurf des Skeptizismus verteidigte, ferner auch für Coleridge und Luther.

Weitere Werke sind: Guesses at truth, 1827; — Victory of Faith, 1840; — The mission of the comforter, (1836) 1876³. — Ueber H.: RE³ VII, S. 420. **Wollschläger.**

(v.) **Harleß**, Adolf (1806—79), ev. Theologe, geb. zu Nürnberg, 1829 Privatdozent, 1833 a.o., 1836 ord. Professor und Universitätsprediger in Erlangen, wurde zuerst bekannt durch den

kräftigen Widerstand, den er, seit 1840 von der Universität in die bayrische Ständekammer entsandt, der ultramontanen Politik des Ministeriums v. ¶ Abel u. a. im ¶ Kniebeugungsstreit leistete, was ihn in literarische Kämpfe mit ¶ Döllinger verwickelte. Das Ministerium versetzte ihn deshalb 1845 als Konsistorialrat nach Bayreuth, doch wurde er schon im selben Jahre als Professor nach Leipzig berufen; zugleich übernahm er hier 1847 das Pfarramt an Nikolai, in beiden Stellungen von mächtiger Wirkung für die Erneuerung des Luthertums in Sachsen. Die Regierung, eine konfessionelle Kirchenpolitik begünstigend, ernannte ihn 1850 zum Oberhofprediger in Dresden, vortragenden Rat im Kultusministerium und Vizepräsidenten des Konsistoriums. So erfolgreich in dieser Zeit unmittelbar nach der Niederwerfung der Revolution sein Wirken in der neuen Stellung war, so ist doch anzunehmen, daß der scharfe Gegensatz, in den H. zu den milden sächsischen Traditionen trat (sein Vorgänger war ¶ Ammon gewesen), im Laufe der Zeit zu großen Schwierigkeiten und Kämpfen geführt haben würde. H. wurde jedoch schon 1852 nach Bayern zurückberufen, als Präsident des Oberkonsistoriums in München. Hier hat er die Gefahr einer Separation der streng lutherischen Kreise um ¶ Löhe überwinden helfen; begegneten einige im Geist der Restauration geplante Maßregeln (Wiedereinführung der Privatbeichte usw.) in Bayern mancherlei Widerstand, so siegte doch das konfessionelle Luthertum im ganzen völlig in dieser Landeskirche, und H. genoß höchstes Ansehen bei allen Lutheranern Deutschlands; er war Präsident der ersten Versammlungen der allgemeinen ev.-luth. Konferenz. Bereits in Sachsen war er in die Leitung der Leipziger Mission eingetreten. Theologisch gehört er der ¶ Erlanger Schule an.

Von seinen Schriften ist am bekanntesten geworden: Christliche Ethik, (1842) 1893[8]; — Besondere Bedeutung gewann die von ihm 1838 begründete hervorragende „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" (später von Chr. K. v. ¶ Hofmann, F. ¶ Frank u. a. herausgegeben, bestand bis 1876). — H. schrieb außerdem u. a.: Kommentar zu dem Briefe Pauli an die Epheser, (1834) 1858[2]; — Theol. Enzyklopädie und Methodologie, 1837; — Das Verhältnis des Christentums zu Kultur- und Lebensfragen der Gegenwart, (1863) 1866[2]; — Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln (mit Th. ¶ Harnack), 1869; — Staat und Kirche, 1870; — Jakob Böhme und die Alchymisten, 1870. — Seine Predigten sind gesammelt unter dem Titel „Sonntagsweihe", 1846 ff, 7 Bde. — Selbstbiographie: Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen I, 1862; II, 1875. — Ueber H.: ADB X, S. 763 ff; — RE[3] VII, S. 421 ff; — Wilh. von Langsdorff: A. v. H., 1898. **M.**

Harmonie, Prästabilierte, ¶ Leibniz.

Harmonisten (auch Harmoniten) ist der Name einer Sekte, die durch den schwäbischen Bauern Joh. Georg Rapp (1757—1847) zunächst in seiner Heimat begründet und dann (1803) nach Nordamerika verpflanzt worden ist. Schwäbische Eigenbrödelei und die chiliastischen Gedanken des württembergischen Pietismus (¶ Bengel, ¶ Chiliasmus, 3), französische revolutionäre Einwirkungen und Ungeschick der Behörden wirkten zusammen, so daß der „Räpple" für seine christlich-sozialen Umtriebe gegen Kirche, Schule und Staat (Störung des Gottesdienstes; gegen Kindertaufe, Konfirmation und Sonntag) eine große Anhängerzahl fand, bis er durch ein Reskript von 1803 vertrieben wurde. Samt 700 Getreuen (dem „Leibkorps des Heilands") gründete er in der neuen Welt Harmony bei Pittsburg, 1815 New Harmony (1825 an Rob. Owan verkauft) und später Ohio Economy. Sein rücksichtsloses Regiment hat sich in Urbarmachung der Wildnis und in Sammlung eines Millionenvermögens bewährt. Die erzwungene Ehelosigkeit hat der Sekte einen eigenartigen Charakter verliehen und sie heute dem Aussterben nahe gebracht. Ihre Gemeinden gehörten zu den sogenannten millenischen ¶ Exodusgemeinden.

RE[3] VII, S. 432 f; — K. Knortz: D. christl. kommunist. Kolonie der Rappisten in Pennsylvanien und neue Mitteilgn. über Nik. Lenaus Aufenthalt unter d. Rappisten, 1892; — Rauscher in: Theol. Stud. aus Württemberg 6 (1885), S. 253 ff. **Hermelink.**

Harms, 1. Claus (1778—1855), ev. Theologe, geb. in Fahrstedt (Süderdithmarschen), der Bauernbevölkerung entstammend. Erst Müllerbursche, dann Gymnasiast, seit 1799 Student in Kiel, 1806 Diakonus in Lunden, 1816 Archidiakonus in Kiel an St. Nicolai, 1835 ebendort Hauptpastor und Propst, bis zu seiner 1849 wegen Erblindung erfolgten Amtsniederlegung. Einen Ruf nach Petersburg 1819 und einen an die Dreifaltigkeitskirche in Berlin 1834 als Nachfolger Schleiermachers lehnte er ab. Wie weit die geschichtliche Wirkung H.s gegangen ist, darüber haben wir bisher eigentlich nur Vermutungen und Behauptungen; sicher über Schleswig-Holstein hinaus. Durch seine Winter- und Sommerpostillen (1808, 1811) und seine beiden Katechismen (1809—1810) hatte er sich einen Namen gemacht, besonders auch in Württemberg, und durch seine Aufsehen erweckende „Friedens"predigt (1814 gegen ungetreue Beamte), die den Krieg nach dem Kriege zum Thema hatte, den Anstoß zur Beseitigung mancher Uebelstände im Lande gegeben. Seine 95 Thesen von 1817, die er mitsamt den lutherschen Thesen zum Reformationsjubiläum veröffentlichte, waren ein lauter Protest gegen den Rationalismus, in dem er selbst aufgewachsen war, ohne doch ein sonderliches Interesse an dessen Dogmatik bekundet zu haben. Sie wurden ein von vielen gepriesenes, von den Rationalisten hart angefochtenes Dokument der theologischen Restauration und des Widerstandes gegen die ¶ Union. Man hat in der Lebensgeschichte H.s, fußend auf seine eigene Lebensbeschreibung, eine allmähliche Entwicklung vom Rationalismus über Schleiermacher, dessen Reden über die Religion ihn gewaltig packten, zur Schrifttheologie und Orthodoxie hin gefunden. Die kürzlich (von Zillen) publizierte Briefsammlung hat jedoch zu der Behauptung Anlaß gegeben, daß die Thesen einen völligen Bruch in seiner Entwicklung bedeuteten, daß Twesten berechtigt gewesen sei zu erklären, H.s Christentumsauffassung hätte eine solche Sprache wie die der Thesen verboten, und der spätere H. habe in dithmarsischer Starrheit an seiner Orthodoxie von 1817 festgehalten. Diese Gegenthese ist offenbar zu extrem. Freilich war H. vor 1817 nicht ein konfessionell lutherischer Theologe. Aber es waren doch schon die Bedingungen für seine Hinwendung zum Konfessionalismus da. Vom Rationalismus wurde er, der zufolge seiner Jugenderziehung ohnehin nicht son-

derlich für den Rationalismus disponiert war und als Student tiefgehende, einer bestimmten Dogmatik sicher zuführende Studien nicht getrieben hatte, durch Schleiermacher gelöst, auch durch Schiller. Doch ein rechter Schüler Schleiermachers wurde er nie. Vielmehr versenkte er sich in die Romantik und Mystik (¶ v. Hardenberg, ¶ Tauler, Jakob ¶ Boehme), lernte von den antirationalistischen Schriften Fichtes, wandte sich dann Schelling zu, gewann am Priester- und Sakramentsgedanken eine katholisierende Tendenzen bekundende Freude und wuchs so — in Kiel wohl auch beeinflußt durch den ihm befreundeten und für die Geltung der Bekenntnisse eintretenden Juristen Falck — in die Restauration und neue Gläubigkeit hinein, mag er auch noch 4 Jahre vor den Thesen den Buchstabendienst der Schrift verabscheuen. In seinen Thesen tritt nun auch grade die schon vorher lebendig gewordene Kampfesstimmung gegen den Rationalismus und „Pelagianismus" hervor. Sündenvergebung und Sakrament sind deren positiver Inhalt. Wenn ferner H. sich bereit erklärte, nachgewiesene Irrtümer einzugestehen, und nun doch an den Thesen festhielt, dann kann schwerlich von einem in den Thesen sich offenbarenden wirklichen Bruch in seiner Entwicklung gesprochen werden. Zu einer durchgearbeiteten Theologie hat er es freilich nicht gebracht. Er selbst hat diesen Mangel empfunden. — Gewirkt hat H. in Schleswig-Holstein vornehmlich durch seine Predigten und das Theologenkränzchen, zu dem Kieler Theologiestudierende Montag abends in seinem Haus zusammenkamen. Die Frucht dieser Besprechungen ist die heute noch viel gelesene Pastoraltheologie (1830—34, 3 Bde.).

Verzeichnis der Schriften H.s und der Literatur über ihn in: Zeitschrift der Gesellschaft f. schleswig-holst. Geschichte, Bd. IX; — Lebensbeschreibung von ihm selbst, 1852[2]; — RE[3] VII, S. 433 ff, hier auch ältere Literatur; — H. Zillen: C. H.s Leben in Briefen, 1909 (in: Schriften des Vereins f. schleswig-holst. Kirchengeschichte, I. Reihe, 4. Heft); — G. Schlichting: C. H. als Volkserzieher, 1909; — H. Behrendt: Der junge C. H. (ChrW 1909, Nr. 11). Scheel.

2. Louis (1808—65), geb. in Walsrode, verdient nicht nur wegen seiner Bedeutung für die Missionsgeschichte Erwähnung, sondern auch wegen seiner Wirksamkeit in Hermannsburg, wo er seit 1844 als Gehilfe, seit 1849 als Nachfolger seines Vaters tätig war. Aufgewachsen unter den hannoverschen Bauern, hat er sie wie selten ein Geistlicher in ihrer Denk- und Sprechweise verstanden und für sie in Amt und Missionswerk („Bauernmission") gelebt. Aus einem rationalistischen, sittlich ernsten Pfarrhause stammend, erlebte er in Göttingen am Ende seiner Studienzeit seine Erweckung; nachdem er schon als Hauslehrer an mehreren Stellen (Lauenburg und Lüneburg) im Kreise von Erweckten hervorgetreten war, verstand es H., der Vertreter einer streng lutherisch-konfessionellen Richtung, in seiner Gemeinde, auf deren Umwandlung und Heiligung er mit rücksichtslosem Freimut und tiefem Ernste drang, als Seelsorger und vor allem als volkstümlicher Prediger segensreich zu wirken, so daß er Luther an die Seite gestellt wird. Seine konkreten und klaren Predigten, insbesondere die Evangelienpredigten gehören zu den zur Zeit am weitesten verbreiteten Predigtsammlungen. Die Missionsgesellschaft, die H., der schon 1834 einen Missionsverein in Lüneburg gegründet hatte, 1849 in Hermannsburg ins Leben rief, wünschte er der Landeskirche eingegliedert; die Besonderheit seiner Mission sah er darin, daß die in die Missionsgebiete hinausgesandten Missionare zusammenbleiben und Kolonien gründen, die sich immer neue angliedern: beides wurde nicht verwirklicht, aber H.s Werk hat Bestand gehabt und sich unter allerlei Wandlungen mit Erfolg bewährt (¶ Hannover, 2).

RE[3] VII, S. 439—445; — Georg Haccius: Hannoversche Missionsgeschichte, 2. Teil, 1907; — W. Wendebourg: L. H. als Missionsmann, 1910.

3. Theodor (1819—85), geb. in Hermannsburg, Pfarrer, übernahm 1865 nach dem Tode seines Bruders (s. 2) das Direktorat der Hermannsburger Missionsanstalt. Wegen seiner Opposition gegen die Einführung der Zivilehe 1877 seines Amtes entsetzt, gründete er eine separierte lutherische Kirche (¶ Altlutheraner). 1884 führte er eine neue Missionsordnung ein. Glaue.

Harnack, 1. Adolf, ev. Theologe, geb. 1851 zu Dorpat als Sohn von Theodosius H. (s. Nr. 2), wurde 1874 Privatdozent der Kirchengeschichte in Leipzig, 1876 a.o. Prof. daselbst, 1879 ord. Professor in Gießen, 1886 in Marburg, 1888 in Berlin, ist seit 1905 zugleich Generaldirektor der Kgl. Bibliothek in Berlin. Wie H. bereits in den ersten Jahren seiner akademischen Tätigkeit in Leipzig einen Kreis persönlicher Schüler aufs stärkste anregte, indem er sie nicht nur zu historischen Studien anleitete, sondern die theologische Arbeit überhaupt unter Gesichtspunkten treiben lehrte, die damals in Leipzig von anderen nicht zur Geltung gebracht wurden und die er z. T. von A. ¶ Ritschl übernommen hatte, lese man Bd. I, Sp. 1703 in Rades Bericht über die Anfänge des Kreises nach, aus dem später die ¶ „Christliche Welt" hervorging. — H.s Hauptleistung für die Weiterentwicklung der theologischen Wissenschaft ist sein umfassendes Lehrbuch der Dogmengeschichte (in 3 Bänden, I 1886, II 1887, III 1890; 1909[4]). Ueber seine Anschauungen von Aufgabe und Methode dieser Wissenschaft ¶ Dogmengeschichte, 3. Die außerordentliche Wirkung des Buches beruhte, abgesehen von einigen Partien, wie dem Abschnitt über Luther, die auch von anders Urteilenden als originell und bedeutsam anerkannt wurden, vornehmlich 1. auf dem Nachweis, wie starke Bedeutung für die Lehrbildung in der altchristlichen Kirche griechisches Geistesleben, griechische Philosophie gehabt haben: ist der ¶ Gnostizismus als akute Hellenisierung des Christentums ausgeschieden worden, so ist es doch in der Kirche zu einer tiefgreifenden Hellenisierung des Evangeliums gekommen; H. bezeichnet das Dogma als Produkt des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums (wobei man natürlich dies „auf dem Boden des Evangeliums" in H.s Sinne nicht weglassen darf, was manche seiner Gegner gelegentlich getan haben); 2. war die Art, wie H. Zusammenhänge zwischen den Wandlungen der Lehre und den Wandlungen und verschiedenen Typen der christlichen Frömmigkeit zeigt, ein beträchtlicher Fortschritt. Entschiedene Vertreter der kirchlichen Tradition fühlten freilich richtig heraus, daß jene Anschauung vom Dogma als einer Verbindung des Evangeliums mit ursprünglich ihm fremden Elementen der Geltung des altkirchlichen Dreieinigkeitsdogmas und der altkirchlichen Christologie in der heutigen Kirche ge-

fährlich werden mußte; zudem erhoben sie scharfen Widerspruch gegen einige kritische Urteile in neutestamentlichen Fragen, die der 1. Band der Dogmengeschichte enthielt. (Z. B. I, 56: „Mtth 28 19 ist kein Herrenwort".) An die Oeffentlichkeit trat dieser Gegensatz, als H. 1888, nachdem vorher aus diesen Gründen seine Rückberufung nach Leipzig sich zerschlagen hatte, von der Berliner Fakultät fast einstimmig für die kirchengeschichtliche Professur vorgeschlagen worden war, der Oberkirchenrat aber sich, unter dem Beifall der kirchlich konservativen Kreise, in seiner Mehrheit dagegen aussprach. Das Gesamtministerium, vor das der Kultusminister ¶ Goßler die Angelegenheit gebracht hatte, entschied sich unter Bismarcks Vorsitz für die Berufung, die denn auch erfolgte; Bismarck wurde von der Gießener Fakultät zum Doktor der Theologie ernannt. — Noch stärker beschäftigte man sich im kirchlichen Kampf mit der Person H.s, als er nach einigen Jahren akademischer Wirksamkeit in B. von Studenten der Theologie, denen aus Anlaß des Falles ¶ Schrempf Bedenken gegen den kirchlichen Gebrauch des Apostolikums kamen, um seinen Rat gefragt, sich im Kolleg über das Apostolikum ausgesprochen hatte (¶ Apostolikumstreit); die Schrift, in der er seine wissenschaftliche Auffassung des Apostolikums gemeinverständlich darlegte, „Das apostolische Glaubensbekenntnis", (1892) 1896[27], veranlaßte zahlreiche Gegenschriften. — Am kirchlichen Parteileben hat H., seine wissenschaftliche und literarische Tätigkeit fortsetzend, sich nicht beteiligt, ist insbesondere auch nie Mitglied einer Synode gewesen. Dagegen hat er von Anfang an die ¶ Evangelisch-sozialen Bestrebungen gefördert, seit 1902 als Vorsitzender des Evangelisch-sozialen Kongresses; er ist ein Vorkämpfer der Mädchenschulreform und überhaupt für Frauenfragen und Schulfragen lebhaft interessiert. — Die Angriffe aus kirchlich-konservativen Kreisen heraus auf ihn erneuten sich am stärksten, als er 1900 seine im W.S. 1899/1900 gehaltenen Vorlesungen über „das Wesen des Christentums" herausgab. Sie enthalten eine kurze gemeinverständliche Darlegung des Evangeliums Jesu und der Entwicklung der christlichen Kirche; namentlich H.s Auffassung von ersterem wurde in Gegenschriften und -artikeln (s. über diese ChrW 1901 [vgl. Register] und JB 1901, S. 991 ff; 1902, S. 1124 ff) und auf kirchlichen Versammlungen leidenschaftlich bestritten, vor allem der Satz: „Nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehört in das Evangelium, wie Jesus es verkündigt hat, hinein", wobei wiederum zu betonen ist, daß man in H.s Sinn den Zusatz: „wie Jesus es verkündigt hat" nicht übersehen darf. Erklärte die (Hengstenbergische) Evangelische Kirchenztg. diese Schrift höhnisch für „das kanonische Buch der Ritschlschen Sekte", so liegen von der anderen Seite zahlreiche Zeugnisse solcher vor, denen es religiös wertvoll geworden ist. Die Schrift ist in zahlreiche fremde Sprachen übersetzt und von H. 1908 mit Anmerkungen versehen worden; bis Anfang 1910 sind, die Uebersetzungen eingerechnet, 100 000 Expl. gedruckt. — H.s akademische und literarische Tätigkeit gilt neben der Kirchen- und Dogmengeschichte dem NT. Ueber H.s neutestamentliche Forschungen ¶ Bibelwissenschaft: II, 8.

Werke (außer den oben charakterisierten): Dem Studium der alten Kirchengeschichte dient neben der von ihm mit ¶ v. Gebhardt und Theodor ¶ Zahn veranstalteten Ausgabe der apostol. Väter (Patrum apostolicorum opera, 1876 ff) vor allem die große Sammlung „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur", 1883 ff, von H. und v. Gebhardt, seit 1907 von H. und Karl ¶ Schmidt herausgegeben (bisher 32 Bände, darin viele Beiträge von H. selbst), und H.s (noch unvollendete) „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius" (I: Die Ueberlieferung und der Bestand, 1893; II, 1: Die Chronologie der Literatur bis Irenäus, 1897; II, 2: Die Chronologie von Irenäus bis Eusebius, 1904), ferner: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, (1902) 1906[2]. — Neutestamentliche Forschungen enthalten: Das NT um das Jahr 200, 1889; — Beiträge zur Einleitung ins NT: I. Lukas der Arzt, 1905 (hier sucht H. zu beweisen, daß das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte wirklich von Lukas verfaßt sind, etwa 62; entsprechend müssen die anderen synoptischen Evangelien datiert werden; so käme man also zu einer erheblich früheren Ansetzung dieser Schriften, als sonst von der kritischen Forschung der neueren Zeit angenommen wurde (¶ Evangelien, synoptische); — II. Sprüche und Reden Jesu, 1907; — III. Die Apostelgeschichte, 1908. — Eine Anzahl historischer und grundsätzlicher Erörterungen sind zusammengefaßt in: Reden und Aufsätze, 2 Bde., (1903) 1906[2]. — Der Geschichte der neueren Wissenschaft überhaupt dient die von H. zum 200jährigen Jubiläum der Berliner Akademie der Wissenschaften (deren Mitglied er seit 1890 ist) in ihrem Auftrag bearbeitete: Geschichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin, 3 Bde., 1900 (die 1 bändige Ausgabe, 1901, bietet den Text ohne Anmerkungen und Urkunden). — Worauf H.s Tätigkeit in der Konferenz für das höhere Schulwesen 1900 gerichtet war, sagt sein Vortrag: Die Notwendigkeit der Erhaltung des alten Gymnasiums in der modernen Zeit, 1905. — Von H.s sonstigen Schriften seien hier genannt (zum Teil in den „Reden und Aufsätzen" abgedruckt): Grundriß der Dogmengeschichte, (1889) 1905[4]; — ‡ Martin Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung, (1883) 1901[3]; — ‡ Augustins Konfessionen, (1887) 1903[3]; — ‡ Das Christentum und die Geschichte, (1896) 1904[5]; — ‡ Das Mönchtum, (1880) 1907[7]; — ‡ Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, 1896; — ‡ Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, 1901; — Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten 3 Jahrhunderten, 1905; — ‡ Protestantismus und Katholizismus in Deutschland, 1907; — Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910; — Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem 1. Jhd., 1910. — H. übersetzte ¶ Hatchs „Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum" (1883) und „Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter" (1888). — Mit ¶ Schürer, seit 1910 mit Hermann ¶ Schuster und ¶ Titius, gibt er die Theologische Literaturzeitung heraus.

2. Theodosius (1817—89), ev. Theologe, geb. zu St. Petersburg, wurde 1843 Privatdozent, 1847 a.o. Prof., 1848 ord. Professor der prakt. Theologie in Dorpat, 1853 in Erlangen, 1866 wieder in Dorpat, trat 1875 in den Ruhestand, starb in Dorpat 1889. Er gehörte der lutherisch-konfessionellen Richtung an. Von seinen Schriften sind am bekanntesten geworden: Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre (I 1862; II 1886), und Praktische Theologie, 1877/78.

H. vf. außerdem u. a.: Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter, 1854; — Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeine, 1860; — Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment, 1862; — Katechetik und Erklärung des kl. Katechismus Luthers, 1882; — Liturgische Formulare zur Vervollständigung und

Revision der Agende für die evg. Kirche in Rußland, 1872 bis 74; — RE² VII, S. 445 ff; — ADB 50, S. 8 ff. **Mulert.**

Harnisch, Wilhelm (1787—1864), pädagogischer Schriftsteller und Schulmann. Geb. zu Wilsnack. 1809 Lehrer an der Plamannschen Erziehungsanstalt in Berlin. Hier lernte er die Grundsätze Pestalozzis studieren und erproben. Zugleich trat er in den Kreis der Berliner Patrioten ein, die die Erhebung Preußens vorbereiteten (Fichte, Schleiermacher, auch Jahn und Friesen usw.). 1812 wurde er erster Lehrer am Seminar zu Breslau. Hier verkehrte er in dem entsprechenden Kreise (¶ Steffens, K. v. Raumer, Passow) und begann seine Schriftstellerei für die Volksschule: Die deutsche Volksschule mit besonderer Rücksicht auf die Pestalozzischen Grundsätze, 1812 (umgearbeitet in: Handbuch für das deutsche Volksschulwesen, 1820, 1829², 1839³), und die Zeitschrift: Der Schulrat an der Oder, 1814—1820. Ein Turnplatz, den H. 1815 eingerichtet hatte, wurde zur Zeit der Demagogenverfolgungen gesperrt, doch hatte H. nur vorübergehend unter dem Mißtrauen der Regierung zu leiden. 1822 wurde er Direktor des Seminars zu Weißenfels und gestaltete dieses, unterstützt von hervorragenden Methodikern (August Lüben: naturkundlicher und deutscher Unterricht; — Ernst Hentschel: Rechnen und Musik; — Amadeus Stubba: Mathematik) zu einer Musteranstalt. In kirchlicher Beziehung hielt er sich zu dem neulutherischen Pietismus, half ihn in der Schule kräftig verbreiten und hatte damit auch großen Erfolg. 1842 wurde er Pfarrer und erhielt die fetteste Pfründe der Provinz Sachsen, Elbei bei Magdeburg. Das bedeutete das Ende seiner pädagogischen Fruchtbarkeit.

H. vf. außer den oben genannten Schriften u. a.: Das Leben des 50jährigen Hauslehrers Felix Kaskorbi oder die Erziehung in Staaten, Ständen und Lebensverhältnissen, 1817; — Vollständiger Unterricht in der deutschen Sprache, 4 Bde., 1818; — Die Weltkunde, 1817 ff; — Das Turnen, 1819; — Raumlehre, 1822; — Der Volksschullehrer (Zeitschrift), 1824—28; — Die deutsche Bürgerschule, 1830; — Das Weißenfelser Schullehrerseminar und seine Hülfsanstalten, 1838; — Frisches und Firnes zu Rat und Tat, 1835—39, 3 Bdchn.; — Ueber den jetzigen Standpunkt des Volksschulwesens, besonders der Seminare im preußischen Staate, 1824; — Der jetzige Standpunkt des gesamten preußischen Volksschulwesens, 1844; — Das preußische Schulwesen unter dem Ministerium Altenstein, 1844; — Die künftige Stellung der Schule, vorzüglich der Volksschule, 1848; — Vollständiger Unterricht im evang. Christentum, 1831; — Entwürfe und Stoffe zu Unterredungen über Luthers Katechismus, 1834 ff, 3 Teile; — Luthers kleiner Katechismus (Lehrbuch und Lernbuch), 1844; — Zwei Schreiben an Wislicenus und Uhlich, 1845; — Nach seinem Tode, 1865, erschien die Selbstbiographie: Mein Lebensmorgen, hrsg. v. Schmieder. — Ueber H. vgl. R. Rißmann: W. H. in seiner Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Volksschulpädagogik, 1887; — Metzmacher: Weiter- und Umbildung der Pestalozzi'schen Grundsätze durch H., Greifswalder Diss, 1901. **Schiele.**

Harper, William R. (1856—1906), bekannt als erster Präsident der Chicago University. Ehe er in diese Stellung eintrat, war er Prof. des Hebräischen am baptistischen theol. Seminar in Chicago, dann in Yale, und gab in dieser Zeit sein Buch „Elements of Hebrew" heraus (1882). 1891 wurde er als Präsident an die neu gegründete Chicago University berufen, die nominell baptistischen Charakter trägt, jedoch in so milder Form, daß man sie grade so gut interdenominationell nennen kann. In den fünfzehn Jahren, in denen H. der Universität vorstand, gelang es ihm, die Anstalt zu einer der größten des Landes zu machen. Er verstand es, eine glückliche Vereinigung des älteren Typus der amerikanischen Universität, die nach einer allgemeinen Bildung strebte, mit dem charakteristischen der deutschen Universität, die strenge und vorurteilslose Wissenschaft pflegen will, zu vollziehen. Aus dieser Vereinigung entstand das heute allgemein angenommene Ziel der „amerikanischen Universitäten". H. selbst sah die Erfolge seines Strebens in dem ungemein schnellen Wachstum seiner Universität, die in wenigen Jahren Legate in unglaublicher Höhe erhielt, die dann wieder zur Erweiterung ihrer Ziele und Leistungsfähigkeit angelegt wurden. **H. Haupt.**

Harpyien ¶ Griechenland: I, 4.

v. Harrach, Karl Philipp, Graf (1795—1878), schlesischer Gutsherr, trat 1852 vom Katholizismus zum Protestantismus über, hat sich verdient gemacht durch reiche Förderung der christl. Liebestätigkeit und durch Begründung des schlesischen Konvikts an der Universität Halle. **M.**

Harran = ¶ Haran.

Harris, Howel (1714—1773), ¶ Methodisten.

Hart, Heinrich und Julius, ¶ Mystik, neue.

Hartlib, Samuel († 1662), als Sohn eines Kaufmanns in Elbing geboren, in Danzig erzogen, siedelte 1628 nach England über und widmete sein Leben den verschiedensten gemeinnützigen und wissenschaftlichen, politischen und religiösen Bestrebungen. Er war mit den bedeutendsten englischen Zeitgenossen, ¶ Hobbes, ¶ Boyle, Oldenburg, ¶ Milton u. a. befreundet und unterhielt einen gelehrten Briefwechsel über ganz Europa. Für ¶ Duries Unionspläne trat er unermüdlich literarisch ein, ebenso für ¶ Cromwells Reformideen. Zu letzterem stand er in besonders vertrautem Verhältnis (Umfangreiche Korrespondenz). Warme Freundschaft und großes Verständnis für seine pädagogischen Ziele brachte er ¶ Comenius entgegen; er veranstaltete eine englische Uebersetzung seines Prodromus und seiner Dilucidatio und bereitete dem großen Pädagogen in England den Boden.

Seine Drucke und Manuskripte im Britischen Museum. H. Dircks: A biographical memoir of S. H., 1865; — Fr. Althaus: S. H. Ein deutsch-englisches Charakterbild (im Histor. Taschenbuch, 1884); — A. Stern in ADB X, S. 672 f; — Vgl. auch J. Kvacsala: J. A. Comenius, 2 Bde., 1892. **Moldaenke.**

Hartmann, 1. Anton Theodor (1774—1838), ev. Theologe, geb. zu Düsseldorf als Sohn eines Kaufmanns, studierte in Göttingen, wo er namentlich unter den Einfluß Joh. Gottfried ¶ Eichhorns kam. Nach mehrjährigem Schuldienst in Soest, Herford und Oldenburg, 1811 Ordinarius der Theologie in Rostock, wo er sich um Auslegung und Kritik des AT wie um die Kunde der morgenländischen Sprachen verdient machte. Mit dem Sinn für das Sprachliche verband er ein lebhaftes Interesse an den biblischen Realien; davon zeugt sein Werk: die Hebräerin am Putztisch und als Braut I—III 1809 f. In der Geschichte der Pentateuchkritik nehmen eine wichtige Stellung ein seine „Historisch-kritischen Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher

Moses" 1831. Er erweist sich darin als überzeugten Vertreter der sogenannten „Fragmentenhypothese" (¶ Mosesbücher, 2); aber zugleich zeigt sein Standpunkt die ganze Unzulänglichkeit dieser Lösung des literarischen Problems (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e).

Weitere Werke: Der Prophet Micha, neu übersetzt und erläutert, 1800; — Linguistische Einleitung in das Studium der Bücher des AT, 1818; — Die enge Verbindung des AT mit dem Neuen, 1831. — Außerdem verdankt man ihm verschiedene Wiedergaben orientalischer Dichtungen, z. B. eine „morgenländische Blumenlese", 1802. — Ueber H. vgl. ADB X, S. 680 f von Redslob; — H. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 51. **Bertholet.**

2. Pater H. (Paul von An der Lan-Hochbrunn), kath. Priester und Komponist, geb. 1863 in Salurn (Tirol), trat 1879 in Salzburg in den Franziskanerorden, 1886 Priester, 1893 Musikdirektor in Jerusalem, 1895 in Rom, 1901 Direktor des römischen Konservatoriums zu S. Chiara, 1904 Organist von S. Maria Araceli in Rom.

H. komponierte eine Reihe Oratorien: St. Petrus, 1899; — St. Franziskus, 1900; — Das letzte Abendmahl, 1902; — Der Tod des Herrn, 1904; — Die sieben letzten Worte Christi am Kreuz, 1905. — Außerdem viele Messen, Motetten und Orgelstücke. — Als Prosaschrift verfaßte er: P. Peter Singer. Ein Gedenkblatt, 1910. **Kübel.**

v. Hartmann, Eduard (1842—1906), hervorragender Philosoph, der ¶ Schopenhauers Pessimismus und ¶ Hegels optimistischen Pantheismus in seiner „Philosophie des ¶ Unbewußten" zur Einheit zu verschmelzen suchte. Geboren in Berlin als Sohn eines Offiziers, trat er 1858 in das Garde-Artillerie-Regiment ein. Wegen eines rheumatischen Leidens nahm er 1865 den Abschied als Premier-Leutnant. Seitdem setzte er seine schon vorher betriebenen philosophischen Studien fort, ohne je ein Lehramt zu bekleiden. Seit 1868 bis an sein Lebensende veröffentlichte er eine große Zahl philosophischer Bücher (zur Naturphilosophie, Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Religionsphilosophie, Aesthetik, Psychologie), sowie eine Reihe populärwissenschaftlicher Schriften über Tagesfragen. — H. ging aus von dem Pessimismus Schopenhauers. In der Welt überwiegt nach ihm dermaßen das Leiden, daß er das Weltall nicht als Schöpfung eines weisen, liebenden Gottes ansehen kann. Die Welt sei vielmehr durch die Untat eines blinden Urwillens ins Leben gerufen. Das Endziel der Welt sieht er wie Schopenhauer und des Buddhismus in der Erlösung vom Dasein, in der Vernichtung der unseligen Welt, in ihrer Rückkehr in das Nichts. Mit dem Christentum stimmt er überein in dem Urteil, daß die Welt erlösungsbedürftig und erlösungsfähig ist. Aber die christliche Gewißheit, daß ein positives Ziel der Erlösung, ein überweltliches Gottesreich und ewiges Leben erreicht werden könne, hält er für ein falsches Glücksstreben, das die Reinheit des sittlichen Lebens gefährde. — Mit diesem Pessimismus verbindet H. einen optimistischen Pantheismus. Er will in dem obersten Weltgrund nicht bloß mit Schopenhauer einen blinden Willen sehen, aber auch nicht mit Hegel einen logischen Prozeß, sondern Wille und Verstand soll in dem Absoluten oder Gott vereinigt sein, der Verstand aber als unbewußte und doch Zwecke verwirklichende Funktion. Die Bedeutung des Unbewußten im tierischen Instinkt wie in der unbewußt bleibenden Grundlage des menschlichen Geistes hat H. in seinen Werken umfassend darzulegen gesucht. Große Verdienste hat er sich hierbei erworben in der Bekämpfung der naturalistischen und mechanistischen Weltansicht, mit der der Darwinismus sich besonders bei ¶ Haeckel verband. H. zeigte schlagend, daß die rein mechanistisch gedeutete Kausalität (¶ Naturgesetze) zur Erklärung der Vorgänge im pflanzlichen und tierischen Organismus wie im Geistesleben nicht genügt (¶ Vitalismus). H. meinte, daß die in der Natur und im geistigen Leben wirkenden teleologischen (zielstrebigen) Kräfte auf das der Welt zu Grunde liegende unbewußte Wollen und Denken Gottes zurückweisen. H. gewinnt aber keine rechte Einheit in der Verbindung des Schopenhauerschen blinden Willens und der Hegelschen logischen Weltidee. Denn das logische Denken Gottes soll erst in Funktion treten, nachdem der blinde, unvernünftige Wille zuvor den unseligen Schritt vom Nichtsein ins Sein getan hat. Dann erst schafft Gottes unbewußte Vernunft die zweckmäßige, vernünftige Welt aus ihrem Wesen heraus. Der Pessimismus Schopenhauers hat somit für den Weltanfang und für das Weltende seine Bedeutung. Für die dazwischen liegende Weltperiode vertritt H. eine optimistisch-evolutionistische Weltbetrachtung. In dem unbewußten Grunde unseres Geisteslebens ist Gott wirksam. Es soll unsere Pflicht sein, uns an den schaffenden Weltprozeß hinzugeben, damit durch die Entwicklung des Weltlebens und unsere Teilnahme an ihm das Endziel erreicht werde. Dies Ziel soll darin bestehen, daß die Menschen durch intensive Teilnahme am Kulturstreben immer mehr einsehen, daß die Kultur das von ihnen sehnlichst erhoffte Glück nicht gibt. So soll die Einsicht immer mehr wachsen, daß alles Glücksstreben illusorisch ist, und die Erlösungssehnsucht, das Verlangen nach Aufhebung des Daseins soll sich mehren. Wenn diese Erkenntnis allgemein geworden sei, so werde der dem Leben zu Grunde liegende Wille zum Dasein und Drang zum Glück verneint werden und damit die Welt in den Gottesfrieden des Nichtseins zurückkehren. Im Lauf seiner Entwicklung trat für H. die pessimistische Grundlage seines Denkens zurück und der für die Gegenwart geltende pantheistische Optimismus gewann größere Bedeutung. Er meinte, daß nur eine pantheistische Zukunftsreligion mit pessimistischem Einschlag dem religiösen Bedürfen der Menschheit genügen könne. Von hier aus beurteilte er auch die liberale Theologie. Bei der popularisierenden „vulgär-liberalen Theologie" eines Heinrich ¶ Lang vermißte er eine geschlossene philosophische Metaphysik. Denselben Mangel nahm er auch bei der Theologie Albrecht ¶ Ritschls und Adolf ¶ Harnacks wahr und urteilte überaus ungünstig über sie (¶ Ritschlianer). Gewaltigen Respekt hatte er dagegen vor den liberalen Theologen ¶ Biedermann und Otto ¶ Pfleiderer, auch vor R. A. ¶ Lipsius, weil diese auf der mit ihm gemeinsamen Grundlage der Philosophie Hegels ein spekulatives Gedankengebäude aufzurichten suchten. Besonders Biedermanns Dogmatik hat H.s Religionsphilosophie stark beeinflußt. H. urteilte, daß diese Denker den Uebergang vom Christentum zu einer pantheistischen Zukunftsreligion bildeten. Er wollte das Pantheistische bei ihnen

verstärken und die Elemente des geschichtlichen Christentums bei ihnen zurückdrängen. Er wollte im Gottesbegriff den „Heiligen Geist" des Christentums als immanenten Weltgeist auffassen und Gott-Vater in ihn aufgehen lassen. Der Person Jesu konnte er gar keine religiöse Bedeutung abgewinnen. Wenn die neuere Theologie das menschliche Wirken des geschichtlichen Jesus in seiner ewigen religiösen Bedeutung herauszustellen suchte, so meinte H. mit Hegel gerade entgegengesetzt: Das Wertvolle in der Christologie sei die alte Kirchenlehre von der Gottmenschheit. Nur müsse sie von der Person Jesu losgelöst werden (¶ Person Christi und christliches Prinzip). In ihr liege die Erkenntnis, daß jeder Mensch ein Gottmensch sei, also sich eins mit dem Wesenskern oder Grund der Welt fühlen müsse. — Gott soll nach H. kein Selbstbewußtsein haben und doch allmächtig, allwissend sein, erlösende Gnade üben und ein Vertrauensverhältnis des Menschen zu ihm begründen. Diese Widersprüche haben seine Kritiker oft herausgestellt und ihn zur Anerkennung des bewußten Lebens- und Liebeswillens Gottes zu drängen gesucht. — Da Gott nach H. der Welt immanent ist und in allen Weltwesen sein Leben hat, so ist es begreiflich, daß H. meint, Gott müsse das unendliche Weltweh fühlen und selber erlösungsbedürftig sein. Diese Erlösung soll durch die Weltentwicklung bis zu ihrem Ziel, der Aufhebung ins Nichts, erreicht werden. Für uns Menschen aber soll daraus als höchstes ethisches Motiv folgen, daß wir Mitleid mit dem in der Tragik des Weltprozesses sich unglücklich fühlenden Gott empfinden und durch dies Mitleid bewogen an der Erlösung Gottes arbeiten, d. h. im Weltprozeß mittätig sind, damit dieser zu Ende geführt und das Ziel, die Aufhebung des Daseins und Erlösung, erreicht werde. — ¶ Idealismus: II.

Von H.s Schriften seien die wichtigsten genannt: Philosophie des Unbewußten, (1869) 1904[11]; — Das sittliche Bewußtsein, (1878) 1886[2]; — Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, (1880) 1888[2]; — Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 1874; — Das Christentum des Neuen Testaments, (1870) 1905[2]; — Die Religion des Geistes, 1882; — Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902; — Kategorienlehre, 1897. — Seit 1906 erscheint das System H.s in kurzen Grundrissen der Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Metaphysik, Religionsphilosophie, die zur ersten Uebersicht geeignet sind. — Ueber H. berichten sein Schüler Arthur Drews: H.s philosophisches System, 1902; — ‡ Th. Kappstein: E. v. H., 1907; — Otto Braun: E. v. H., 1909; — Otto Pfleiderer: Geschichte der Religionsphilosophie, 1893[3], S. 522—543; — Bernh. Pünjer: Geschichte der Religionsphilosophie II, 1883, S. 127—141. **J. Wendland.**

Hartmut von Cronberg ¶ Cronberg.

Hartung, Bruno, ev. Theologe, geb. 1846 zu Bernstadt O. L., 1871 Pastor in Borna b. Leipzig, 1876 an der Petrikirche in Leipzig, seit 1902 zugleich Superintendent, Vorsitzender des Zentralvorstands des ¶ Gustav-Adolf-Vereins.

Vf. u. a.: Konfessionalität und Nationalität in ihrem gegenseitigen Verhältnisse, 1899; — Konfession und Schule, 1910.

Hartwig, Georg, ev. Theologe, geb. 1840 zu Hassel b. Hoya, seit 1865 hannöverscher Geistlicher, war Superintendent in Sulingen und Göttingen, wurde 1890 als Nachfolger M. ¶ Frommels Generalsuperintendent in Celle, 1901 Oberkonsistorialrat in Hannover und 1902 Abt von Loccum. **M.**

v. Hartzheim, Joseph (1694—1762), jesuitischer Gelehrter. Außer Arbeiten über die Kirchen-, Literatur- und Gelehrtengeschichte Kölns, wo er als Gymnasialleiter und Prediger wirkte, schrieb er die verdienstliche Sammlung deutscher Konzilsakten. ¶ Nachschlagewerke.

Harvard, John (1607—38), englischer Geistlicher in den Neu-England-Staaten und Gründer der H.-Universität. Er studierte in Cambridge Theologie und wanderte 1637 als einer der ersten Ansiedler nach Massachusetts aus. Kaum ein Jahr war es ihm vergönnt, hier als Pfarrer zu arbeiten; er erlag dem Klima. In seinem Testament vermachte er seine Bibliothek (gegen 360 Bände) und sein Vermögen von 400 Pfund einer bald zu gründenden Universität in New-Town, dem späteren Cambridge, Mass. Zum Dank für die Stiftung wurde ein Jahr nach seinem Tode die gegründete Anstalt „H."-Universität benannt. Auf die Entwicklung dieser Universität hat jüngst Charles W. ¶ Eliot entscheidend eingewirkt. **H. Haupt.**

Hasael. H. soll schon von ¶ Elias im Auftrage Jahves zum König über Damaskus bestimmt gewesen sein (I Kön 19_{15}), doch ist hier fälschlich auf Elia übertragen, was ältere Ueberlieferung von ¶ Elisa berichtet. Als H., ein Vasall des Königs Benhadad, — so berichtet die hebräische Sage — zu Elisa kam, ihn um ein Orakel für seinen kranken Herrn zu bitten, weissagte ihm Elisa den Tod des Königs und seine eigene Thronfolge. Am selben Tage, wo H. zurückkehrte, starb Benhadad, gewiß nicht ohne Hilfe H.s, obwohl dies nicht ausdrücklich berichtet wird II Kön $8_{7\,ff}$ (¶ Elisa, 1). Um die Stadt Ramoth entbrannte bald ein Kampf zwischen H. und den verbündeten Königen Israels und Judas, in dem die Aramäer siegreich waren (II Kön $8_{28\,f}$ $9_{15\,f}$). ¶ Jehu von Nordisrael mußte fast das ganze Ostjordanland abtreten (II Kön $10_{32\,f}$). Als H. die Philister gedemütigt hatte, wollte er auch gegen Jerusalem ziehen und ließ sich nur durch große Geschenke des Königs ¶ Joas zum Abzug bestimmen (II Kön $12_{18\,f}$). Erst nach dem Tode H.s, der etwa 45 Jahre regierte (um 845—800 v. Chr.), eroberte Joas von Nordisrael einige Städte zurück. — ¶ Nachbarvölker Israels. **Greßmann.**

v. Hase, 1. Karl August, der Jenaer Theologe, wurde als Sohn einer alten Pfarrerfamilie am 25. August 1800 zu Nieder-Steinbach bei Penig (Sachsen) geboren, studierte seit 1818 in Leipzig und seit 1821 in Erlangen (Einfluß Schellings), mußte als ein Führer der burschenschaftlichen Bewegung beide Universitäten verlassen und noch als (seit 1823) Tübinger Privatdozent eine elfmonatige Festungshaft (bis August 1825) auf dem Hohenasperg erdulden; nachdem er sich 1828 von neuem in Leipzig habilitiert hatte, siedelte er 1830 als außerordentl. Professor nach Jena über. Hier ist er, seit 1836 Ordinarius, erst im 83. Lebensjahre seine Vorlesungen einstellend, als Patriarch der Stadt und Universität verehrt, von den thüringischen Fürsten mit den für einen Theologen ungewöhnlichen Ehren der Exzellenz (als Weimarischer Wirkl. Geheimerat) und des erblichen Adels (durch das Großkreuz des Ernestinischen Hausordens) bedacht, am 3. Januar 1890 gestorben. — In der rastlosen Schaffenslust, mit der er noch als 85 jähriger den ersten Band seiner „Kirchengeschichte auf Grund akademischer Vorlesungen" (Bd. 1, 1901[3]; Bd. 2

und 3, hrsg. von G. ¶ Krüger, 1890—92, 1895 ff ^{2}) selbst herausgab, hat H. eine ebenso reiche wie vielseitige schriftstellerische Tätigkeit entfaltet, die sich auch auf das politisch-nationale, kirchenrechtliche und kirchenpolitische Gebiet und (in seiner Jugend) auf Unterhaltungs- und Erbauungsschriften erstreckt, vor allem aber, entsprechend seinen akademischen Vorlesungen, der Glaubenslehre und dem Leben Jesu, der Kirchengeschichte und der „Polemik" gegolten hat. Mit einer Kühnheit, die in unserer Zeit der Spezialforschung unerhört wäre, hat er es in jungen Jahren gewagt, alsbald über die verschiedenen Disziplinen, denen er sich zuwandte, zusammenfassende Lehrbücher zu schreiben; dank seiner eigenartigen Begabung sind diese kecken Würfe doch sämtlich gelungen, und in der Vervollkommnung, die H.s Lehrbücher von Auflage zu Auflage erfuhren, sind sie jahrzehntelang theologisches Gemeingut gewesen. Als 26jähriger veröffentlichte er sein während der Festungshaft entworfenes „Lehrbuch der evang. Dogmatik" (seit 1860^{5} unter d. Titel „Evang.-protest. Dogmatik"; 1870^{6}), in den folgenden Jahren die „Gnosis oder protest.-evang. Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde wissenschaftlich dargestellt" (3 Bde., 1827—29; 1869^{2} völlig umgearbeitet, 2 Bde.; 1892^{3} als Bd. 7 der „Gesammelten Werke") und den vielgebrauchten „Hutterus Redivivus, Dogmatik der ev.-luth. Kirche" (1829, 1883^{12}), in dem er eine objektive Darstellung der altprotestantischen Dogmatik und, unter dem Gesichtspunkt der Vorgeschichte und des Schicksals derselben, einen Abriß der Geschichte des theologischen Denkens gab. Im gleichen Jahre erschien „Das Leben Jesu" (1865^{5}; in erweiterter Form als „Geschichte Jesu" 1875; 1891^{2} in Bd. 4 der „Ges. Werke"), die erste rein wissenschaftlich-gelehrte Behandlung dieser neuen Disziplin, der schon die erste Vorlesung H.s gegolten hatte. — Zu der Kirchengeschichte, dem Gebiet, auf dem doch eigentlich H.s bleibender Ruhm beruht, wurde er erst durch die aus den Verhältnissen der Jenaer Fakultät sich ergebende Notwendigkeit, über sie zu lesen, geführt. Schon mit dem ersten Kolleg (1831) erwuchs ihm der Plan, ein Kompendium der Gesamt-Kirchengeschichte zu schreiben. Es erschien 1834 als „Kirchengeschichte, Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen" (1886^{11}); in seiner neuen, durch Weglassung der Anmerkungen des Charakters als Lehrbuch entkleideten Gestalt (von G. Krüger, 1900) wird es für den Historiker eine klassische Fundgrube prägnanter Urteile und Charakteristiken von seltener Feinheit bleiben, während die breiter erzählenden, gern durch Episoden schildernden „Vorlesungen" (s. oben) in ihrer edlen Allgemeinverständlichkeit sich besonders als Lektüre für die Gebildeten eignen. Die Stärke beider Werke liegt weder in der Vollständigkeit der äußeren Daten noch in der Hervorhebung der großen Zusammenhänge, sondern vielmehr in dem liebevollen Eindringen und der feinen Charakteristik des Geistes und der Frömmigkeit der einzelnen Zeiten und Persönlichkeiten. Ihre Eigenart im Unterschiede von anderen Lehrbüchern läßt sich in dem Bilde verdeutlichen: sie sind für den Wanderer durch die Kirchengeschichte nicht das, was dem Touristen das Reisehandbuch bedeutet, in dem er über alles einzelne nachschlagen und sich orientieren, aus dem er aber kein Bild der Landschaft gewinnen kann; sie leisten auch nicht die Dienste einer Landkarte, auf der man sich die Lage der Orte zu einander klar macht und die Wege, die vom einen zum anderen führen, feststellt; sie gleichen vielmehr der Bildersammlung, die man sich anlegt zur Erinnerung und zur Freude, von vollem Werte nur für den, der den Gegenstand schon kennt. H. ist auch als Kirchenhistoriker, entsprechend seiner ganzen Gelehrtennatur, die schauender und zusammenfassender Art war, kein im einzelnen tiefbohrender Forscher im Sinne der modernen Quellen- und Spezialarbeit gewesen. Zwar hat er die Kleinarbeit nie gescheut, seine reiche Quellen- und erstaunliche Literatur-Kenntnis tritt uns überall entgegen, und gerade seine kirchengeschichtlichen Monographien, wie die „Neuen Propheten" (die Jungfrau von Orleans, Savonarola, das Reich der Wiedertäufer; 1851, 1860^{3}, „Ges. Werke" Bd. 5), „Franz von Assisi, ein Heiligenbild" (1856; „Ges. Werke", Bd. 5), „Caterina von Siena" (1862, 1894^{6} in „Ges. Werke", Bd. 5) beweisen, wie eindringend er sich in das Einzelne vertiefen konnte. Aber das Geheimnis seines Schaffens (und zugleich die Erklärung für dessen Vielseitigkeit) ist doch, daß er das besondere Charisma feinsten historischen Taktgefühls besaß, mit dem er das objektiv Richtige, das Andere mühsam aus dem Rechenexempel ihrer Quellenforschung als Resultat folgern, gleichsam intuitiv erfaßte. Zu dieser Treffsicherheit der historischen Auffassung gesellt sich als anderes Charisma H.s künstlerische Gestaltungskraft; in seiner Meisterschaft, mit wenigen Worten plastisch zu charakterisieren, besteht der Hauptreiz seines eigenartigen knappen Stils. Neue Bahnen, etwa wie Ferd. Chr. ¶ Baur, hat H. auch auf kirchengeschichtlichem Gebiet der Forschung nicht gewiesen, es sei denn, daß man die Erweiterung der Aufgabe der Kirchengeschichte, die er dieser durch seine reiche Heranziehung der Literatur, Kunst und mannigfachen kulturellen Auswirkungen des religiösen Geistes gestellt hat, hierher rechnen will. H. gleicht als Kirchenhistoriker nicht dem Bergmann, der aus dunklem Schachte neue Schätze fördert, sondern dem Künstler, der das Edelmetall, jedes Stück klug auswählend und an rechter Stelle verwertend, zum fein empfundenen und ausgeführten Kunstwerk gestaltet. — In besonderem Maße offenbart sich die Gabe der feinen Anempfindung an andersgeartetes Wesen in H.s letztem größeren Werke, dem „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche" (1862; 1894^{6}; 1900^{7} ohne den gelehrten Apparat); durch ¶ Möhlers „Symbolik" veranlaßt, ist sie die wuchtigste protestantische Antwort auf diese gewesen, trotzdem mehr irenisch als polemisch gestimmt, indem sie unbeschadet ihres mannhaft protestantischen Standpunktes doch vor allem das Wesen der katholischen Kirche und Frömmigkeit verstehen lehren will. Daß H. selbst in Italien und Rom, wohin er 17mal gezogen, heimisch war und manchem Katholiken (Ferdinand ¶ Herbst, ¶ Möhler, ¶ Hefele, Kardinal Gustav Adolf ¶ Hohenlohe) persönlich nahestand, hat ihn besonders hierzu befähigt.

H.s theologischer Standpunkt ist nicht mit einem Schlagwort zu kennzeichnen. Er ist Vermittlungstheologe gewesen in dem allgemeinen Sinne, daß er die Versöhnung der

christlichen Frömmigkeit (die bei ihm johanneische Züge trug) mit der modernen Bildung erstrebte. Aber er hat, gewarnt durch sein inneres Gesetz gerechter Objektivität und durch seine allem Parteiwesen abholde vornehme Natur, sich nie einer theologischen und kirchlichen Partei zugerechnet; es ist bezeichnend, daß er schon 1857 seinen Namen aus der Reihe der Mitherausgeber der Protestantischen Kirchenzeitung (¶ Presse, kirchl.), deren treuer Mitarbeiter er trotzdem geblieben ist, streichen ließ, um „nicht für alles verantwortlich zu sein, was mitunter recht trivial oder ungeschickt darin steht". Auf freier Warte hat er über den Parteiungen und Streitigkeiten gestanden, konservativ und pietätvoll gegenüber dem historisch Gewordenen und der kirchlichen Ueberlieferung, immer den supranaturalen Charakter der Religion betonend, aber auch stets das Recht des modernen Denkens verfechtend und für die Freiheit des wissenschaftlichen Forschens eintretend. Gegen Aug. ¶ Hahn hat er das gute Recht des rationalen Prinzipes verteidigt („Die Leipziger Disputation" 1827, 1893 [2] in „Ges. Werke" Bd. 8) und doch in seiner Fehde mit ¶ Röhr dem Vulgär-Rationalismus den wissenschaftlichen Todesstoß gegeben („Theologische Streitschriften" 1834—37, 1893 [2] in „Ges. Werke" Bd. 8). Er hat, um seine „Bestimmung zu erfüllen, mitten im Kampf für die Befreiung der Geister ihr Uebermaß zu dämpfen", gegen F. Chr. Baur („Die Tübinger Schule" 1855; 1892 [2] in „Ges. Werke" Bd. 8) geschrieben, und er ist doch das Haupt der liberalen Jenaer Fakultät, wenn auch nie liberaler Parteimann, gewesen. H. war ein homo pro se; darum hat er auch keine Schule gebildet, so groß auch die Zahl seiner Schüler und Getreuen bis über Deutschlands Grenzen hinaus war. — So vielseitig wie sein theologisches Wirken und so abgeklärt wie sein Standpunkt war auch H.s Persönlichkeit, der nichts Menschliches, soweit es edel ist, fremd war, und die sich durch straffe Selbstzucht in einem langen gesegneten Leben zu seltener Harmonie verklärt hatte. Die Universalität seiner Bildung hat ihn vor der Enge des Fachmanns bewahrt. Es ist merkwürdig, wie diese Persönlichkeit über ihrer Zeit gestanden hat und darum klassisch ist, wie dieser Mann, dessen Lebensjahre mit dem vorigen Jahrhundert zählen, noch für uns nichts Altmodisches an sich hat: man lese (zum Beweis — und seltenen Genuß) seine 1829 geschriebenen „Erinnerungen aus Italien in Briefen an die künftige Geliebte" (1890, 1897 [3]). H. hat in der Theologie und Geschichtsforschung nicht epochemachende Bedeutung, aber er ist als Gelehrter wie als Persönlichkeit eine der anziehendsten Gestalten unter den großen deutschen Theologen des 19. Jhd.s und als Schriftsteller der Klassiker unter ihnen.

Die Geschichte seiner Jugend bis zur Berufung nach Jena hat H. selbst in seinem schönen Buch „Ideale und Irrtümer", (1872) 1908[6], beschrieben, die spätere Zeit in den „Annalen meines Lebens", (1891, hrsg. v. K. Alfred v. Hase). — „Gesammelte Werke", in welche aber die Lehrbücher und anderes nicht aufgenommen sind, erschienen 1890—93 in 12 Bänden (Verzeichnis sämtlicher gedruckten Schriften H.s am Schlusse des 12. Bandes). — Biogr. von Rich. Bürkner, 1900; — Vorzügliche Skizze in RE[3] VII, S. 453—461 von G. Krüger. **Joh. Werner.**

2. Karl Alfred, ev. Theologe, geb. 1842 in Jena als Sohn des vorigen, 1865 Geistlicher in Weimar, 1870/71 Feldprediger, seitdem Militärgeistlicher, 1889 Hof- und Garnisonprediger in Potsdam, 1894 ord. Honorarprofessor in Breslau und Mitglied des dortigen Konsistoriums.

Veröffentlichte u. a.: Wormser Lutherbuch, 1867; — Seb. Frank von Wörd, 1869; — Die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion, 1874; — Die Innere Mission, 1877; — Herzog Albrecht und sein Hofprediger, 1879; — Die Hausandacht, 1891; — Briefe eines Feldgeistlichen aus dem Kriege 1870/71, 1896; — Unsere Hauschronik, 1899. **M.**

Hasenkamp, Johann Gerhard (1736—1777), der bedeutendste der drei Brüder H., die von der Mitte des 18. Jhd.s an im preußischen Westfalen gegen den Rationalismus ankämpften und als Vertreter eines milden kirchlichen Pietismus unter dem bestimmenden Einfluß von ¶ Collenbusch eine Erneuerung des religiösen Lebens in Kirche und Schule anbahnten. Er geriet, wie fast die meisten seiner pietistischen Gesinnungsgenossen, wiederholt in Konflikte mit seinen kirchl. Behörden, und schließlich wurde wegen seiner theol. Stellung das Anklageverfahren gegen ihn eingeleitet. Erst 1763 erhielt er, nachdem er einen von der Frankfurter theol. Fakultät aufgestellten Revers unterzeichnet hatte, das Recht zu predigen wieder zurück. Von 1766 bis 1777 war er Rektor des Gymnasiums von Duisburg, wo er durch seine Predigten und erzieherische Tätigkeit einen tiefgreifenden Einfluß ausübte. Interessant ist sein Verkehr mit ¶ Woltersdorf, ¶ Tersteegen, ¶ Lavater, ¶ Jung-Stilling und anderen führenden Männern dieser religiös angeregten Kreise.

RE[3] VII, S. 461 ff; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 504 ff, 570—581. **W. Hadorn.**

Hashagen, Friedrich, ev. Theologe, geb. 1841 zu Leuchtenburg (Hannover), 1865 hannöverscher Geistlicher, 1879 theol. Lehrer am Missionsseminar in Leipzig, 1886 Stiftsprediger in Eisenach, seit 1888 ord. Professor der prakt. Theologie in Rostock.

Vf. u. a.: Seelsorgerliche Kreuzfahrten im Kampf wider kräftige Irrtümer I, 1895; II, 1899; — Kirche, Kultur, Staat, 1903; — Ernst Curtius, 1904; — Nefanda-Infanda. Der moderne Roman und die Volkserziehung, 1905; — Aus der Jugendzeit eines alten Pastors, 1906; — Aus der Studentenzeit eines alten Pastors, 1908; — Aus der Kandidaten- und Hauslehrerzeit eines alten Pastors, 1910. **M.**

Hasler (Haßler), Hans Leo (1564—1612), berühmter Kirchenmusiker, geb. zu Nürnberg, der erste deutsche Musiker, der seine Studien in Italien machte, indem er in Venedig den Unterricht Andrea Gabrielis aufsuchte und mit dessen Neffen, dem großen Giovanni Gabrieli, innige Freundschaft schloß. Wurde Organist im Dienste des Octavianus Fugger in Augsburg und kam später an den Hof Rudolfs II zu Prag, wirkte dann wieder in Nürnberg (1601—08), trat in kursächsische Dienste und starb auf einer Reise zu Frankfurt a. M. Galt als bedeutendster Organist seiner Zeit und genoß auch als Komponist höchstes Ansehen bei Zeitgenossen und Nachwelt.

Seine uns erhaltenen Werke sind: Canzonette a 4 voci, 1590; — Cantiones sacrae, 4, 8 etc. voci, 1591. 1597. 1607 (erscheinen in Neuausgabe als Bd. 2 der Denkmäler deutscher Tonkunst); — Madrigali a 5—8 voci, 1596; — Neue teutsche Gesang nach Art der welschen Madrigalien und Canzonetten, 4—8 v., 1596. 1604. 1609; — Missae 4—8 v., 1599; — Lustgarten usw. 1601. 1605. 1610 (Neuausgabe in Eitners Publikationen, B. 15); — Psalmen und christl. Ges., 4 v., 1607 (Neuausgabe von Kirnberger, 1777); — Kirchenge-

sänge, Psalmen und geistl. Lieder, 4 v., 1608. 1637 (Neuausgabe v. Teichner, 1865); — Litaney deutsch Herrn Dr. Martini Lutheri, 7 v., für Doppelchor, 1619; — Venusgarten, 1615; — Werke für Orgel und Klavier in Bd. 2 des 4. Jahrg.s der Denkmäler deutscher Tonkunst in Bayern; — Ebd. (Bd. 2, 5. Jhg.) die Canzonette von 1590; — A. Sandberger: Biogr. Einleitung z. Herausgabe H.scher Werke (ebd. Bd. 1, 5. Jhg.); — Rud. Schwarz: H. L. H. unter dem Einfluß der italienischen Madrigalisten (Vierteljahrschr. für Musikwissenschaft IX). **Wilh. Weber.**

Hasmonäer ist der Familienname der makkabäischen Dynastie, so genannt (wie J. Wellhausen: Pharisäer und Sadduzäer, 1874, S. 94 A. vermutet), nach Hasmon, vermutlichem Stammvater des Geschlechts. ¶ Makkabäer. **G.**

Hasse, Friedrich Rudolf (1808—62), ev. Kirchenhistoriker, geb. in Dresden, wurde 1834 Privatdozent in Berlin, 1836 a.o. Professor in Greifswald, 1841 a.o., 1849 o. Professor in Bonn. Durch Aug. ¶ Hahn für einen biblischen Supranaturalismus gewonnen, ließ er sich formell von G. W. Fr. ¶ Hegel anregen. Von historischer Kritik wenig beschwert, legte er seine Vorlesungen (Kirchengesch., hrsg. v. Köhler, (1863) 1872²) nach dessen dreiteiligem Schema an: Ausbildung der Kirche für sich; Entäußerung an die Welt; Rückkehr zu sich. Dabei wurde die ¶ Aufklärung als innerlich unberechtigte, unorganische Erscheinung von dem Entwicklungsprozeß der Kirche und den Vorlesungen über ihre Geschichte ausgeschlossen. Sein bedeutendstes Werk, von dauerndem Wert, war die zweibändige Monographie über Anselm von Canterbury (1843—52).

Aus seinem Nachlaß erschien auch eine Geschichte des Alten Bundes, 1863; — RE³ VII, S. 472—474. **Eck.**

Hastings, James, schottischer Theologe, geb. 1852 zu Huntly, seit 1884 im Dienst der United Free Church (¶ Freikirchen: II, 6), seit 1902 Geistlicher an St. Cyrus Montrose (Schottland).

Gab heraus: Dictionary of the Bible, 1898—1904 (¶ Bibellexika); — Leitet seit 1889 die Expository Times; — Ferner Dictionary of Christ and the Gospels, 1906 bis 1908; — Dictionary of the Bible (in 1 Bd.), 1909; — Encyclopaedia of Religion and Ethics, I 1908; II 1909 (weitere Bände folgen). **Wollschläger.**

Hatch, Edwin, (1835—89), anglikanischer Theologe, geb. in Derby, 1859—66 Lehrer in Toronto, Quebec und an der Universität zu Montreal, seit 1867 in Oxford, 1881—85 Vice-Principal of St. Mary's Hall, las über Septuaginta (seit 1880) und Kirchengeschichte (seit 1883) und hat durch eindringliche Betonung des Einflusses griechischer Ideen und Gebräuche auf das Urchristentum und die älteste Kirche besonders die deutsche Forschung nachhaltig befruchtet.

H. schrieb u. a.: The Organisation of the Early Church (Bampton Lectures), 1881, deutsch von Adolf Harnack u. d. T.: Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum, 1883; — The Growth of Church Institutions, 1887, deutsch von A. Harnack u. d. T.: Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter, 1888; — The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church (Hibbert Lectures), 1890, deutsch von Erwin Preuschen u. d. T.: Griechentum und Christentum, 1892; — Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament, mit H. A. Redpath, 1892—97, 6 Tle., Suppl., 1900. — Vgl. Memorials of E. H., edited by his brother (S. C. Hatch), 1890; — C. R. Gregory: in RE³ VII, S. 474 f. **Krüger.**

Hathor, ägyptische Himmelsgöttin, zugleich Liebesgöttin, Beschützerin der Frauen, Tochter der Re; Hauptkultstätte Dendera; heiliges Tier die Kuh. ¶ Aegypten: II, 2. **G.**

Hathormythus ¶ Aegypten: II, 2 (Sp. 181 f); ¶ Drache, 1.

van Hattem, Pontiaan (1641—1706), reformierter Mystiker, geboren zu Bergen op Zom, in Leyden und Saumur gebildet, nach kurzer Auslandsreise (England) seit 1672 Pastor in Philipsland (Seeland). In einem 1680—1683 dauernden kirchlichen Prozeß wegen Irrlehre seines Amtes entsetzt, lebte H. fortan in seiner Heimatsstadt, von der aus er aber größere Predigtreisen (auch nach Amsterdam und dem Haag) unternahm und trotz der kirchlichen Polemik an Anhang (Hattemisten) ständig gewann. Es war die Zeit, in der die Mystik unter dem Einfluß der in Holland lebenden ausländischen Mystiker nach Art von Breckling, ¶ Gichtel, ¶ Poiret daselbst weite Kreise gewann. Mit Ueberspannung der reformierten Lehre von der ¶ Prädestination (: II) und Rechtfertigung predigte H. ein schlechthin passives quietistisches Christentum (¶ Mystik, gesch.: Quietismus) und eine rein deterministische Weltanschauung (¶ Willensfreiheit), die in Vielem mit calvinistischen Grundgedanken übereinstimmte, — deshalb fühlte sich H. als gut reformiert — obwohl seine Lehre von den Gegnern als Freigeisterei, Spinozismus, (wegen der vorgekommenen sittlichen Zügellosigkeiten bei seinen Anhängern) auch als Antinomismus angegriffen und als Aufhebung aller Ethik empfunden wurde: Gottes Willen gilt es nicht zu tun, sondern zu leiden; der Wiedergeborene ist der von Christus Gesuchte und Gefundene, der nicht etwa selber durch sittliche Leistungen nach der Seligkeit jagen darf; andererseits auch Sünde gottgewollt und notwendig. Mit dieser Grundanschauung verband H. eine interkonfessionelle, tolerante Stellung gegenüber allen Konfessionen. Unter seinen Anhängern sind die bekanntesten der Weber und frühere Katechisiermeister (in Leyden) Jakob Brill (1639 bis 1700; vgl. RE³ III, S. 408; ¶ Mystik, gesch.), der den „Christus in uns" und das „innere Licht" in Anlehnung einerseits an die Schrift, andererseits an die ¶ deutsche Theologie in zahlreichen Schriften verkündet hat, und der Entdeckungsreisende Jakob Roggeveen, der 1718 bis 1727 H.s nachgelassene Schriften herausgab (4 Bde.: Den val van's werelts Afgod). Die Sekte wurde noch lange hart verfolgt. Wir wissen z. B. von der Absetzung des seeländischen Pfarrers Goswin van Buitendyck 1711, ferner von einem Gotteslästerungsprozeß gegen einen gewissen Steven Kloet 1714 (3 Jahre Zuchthaus) und hören noch um 1732 von einem Vorgehen gegen Hattemisten in Cadzand, deren Heterodoxie im Mai 1733 ein allgemeines Edikt der holländischen Generalstaaten besonders gegen die ethische Stellung der Hattemisten, ihre Leugnung der Sünde und der Verantwortung, veranlaßte.

Von Einzelschriften H.s sei genannt: Verhandeling of lessen over den Catechismus, Verantwording aan den Coetus (1685). — Ueber H. und die Hattemisten: W. C. van Manen: P. v. H. (in: De Gids 1885, Bd. III, S. 357 ff; Bd. IV, S. 84 ff; — Dazu vor allem Aufsätze im Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis, z. B. I, S. 51—128 (über den Middelburger Schuster Marinus Adr. Booms); S. 273—348 (Prozeß gegen H.), und im älteren Nederlandsch Archief voor kerkelijke Geschiedenis I, 1841, S. 287—362 (über Roggeveen); VIII, 1848, S. 57—169,

besonders S. 136 ff (über den Antinomismus; Absetzung Buitendycks); — J. de Hullu: Hérésies Hattemistes dans l'église wallonne de Cadzand vers 1720 à 1733 (in: Bulletin de l'histoire des églises wallonnes, 2. Reihe, Bd. 4, 1908, S. 201 ff); — Vgl. RE³ VII, S. 475—477; — Van der Aa's Biographisch Woordenboek der Nederlanden VIII 1, 1867, S. 277 f. **Zscharnack.**

Hatto, 891—913 Erzbischof von ¶Mainz.

Hauck, Albert, ev. Theologe, geb. 1845 zu Wassertrüdingen (Mittelfranken), 1874 Pfr. in Frankenheim (Mittelfranken), 1878 a.o. Prof. in Erlangen, 1882 ord. Prof. daselbst, seit 1889 ord. Professor der Kirchengeschichte in Leipzig. Gab (z. T. noch mit J. J. ¶Herzog und ¶Plitt) die 2. Auflage, und von 1896—1909 die 3. Auflage der Realenzyklopädie für die protestantische Theologie und Kirche heraus (¶Nachschlagewerke, kirchliche). H.s eigene Forschung gilt besonders der deutschen Kirchengeschichte im Mittelalter; von seiner umfassenden „Kirchengeschichte Deutschlands" (für die ihm 1899 von der preuß. Akademie der Wissenschaften der Verdunpreis verliehen wurde) liegen bisher vor: Bd. I (bis Bonifatius, 1887) 1904⁴, II (Karolingerzeit, 1890) 1900², III (Zeit der sächsischen und fränkischen Kaiser, 1896) 1908⁴, IV (Hohenstaufenzeit) 1904.

H. vf. außerdem u. a.: Tertullians Leben und Schriften, 1877; — Die Entstehung der bischöflichen Fürstenmacht, 1891; — Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII, 1904; — Die Innere Mission in ihrer nationalen Bedeutung für Deutschland, 1905; — Die Entstehung der geistlichen Territorien, 1909. **M.**

Haudryetten, eine im 13. Jhd. von Mad. Haudry, der Gattin des Geheimsekretärs König Ludwigs des Heiligen (¶Frankreich, 4) gestiftete Genossenschaft von ¶Hospitaliterinnen, später „Töchter von Mariä Himmelfahrt" genannt und über ganz Frankreich verbreitet, in der Revolution untergegangen.

Heimbucher² II, S. 259 f. **Joh. Werner.**

Haug, Johann Heinrich, Verfasser des Berleburger Bibelwerks (¶Bibelübersetzungen, 5), ¶Inspirationsgemeinden.

Hauge, Hans Nielsen (1771—1824), norwegischer Laienprediger, hat durch die von ihm ausgegangene Erweckungsbewegung nachhaltig auf die kirchliche Entwicklung ¶Norwegens im 19. Jhd. eingewirkt. Ein Bauernsohn und bis zu seinem 25. Lebensjahr selbst als Bauer auf dem väterlichen Hofe Hauge (Smaalenenes-Amt, südöstlich von Kristiania) lebend, nur dürftig gebildet, frühzeitig religiös stark interessiert, zugleich übrigens mit ausgeprägtem praktischen Sinn, speziell für Handelsunternehmungen, veranlagt, fühlte H. am 5. April 1796 seine Erweckung und seitdem den Beruf in sich, im Sinne von Jes 6 für die Bekehrung der Brüder und Erneuerung der Kirche zu wirken. Von 1797—1804 hat er dann als Wanderprediger Norwegen durchzogen und durch erbauliche Ansprachen und seelsorgerliche Gespräche im ganzen Lande eine tiefgehende religiöse Bewegung hervorgerufen, die durch seine zahlreichen (35) volkstümlichen Schriften, wie durch seine Briefe und durch Anhänger, die als Wanderprediger in seine Fußstapfen traten, erhalten und weiterverbreitet wurde. Die Bewegung, deren (meist den unteren Ständen angehörende) Anhänger sich in Konventikeln sammelten und erbauten, bedeutet eine elementare Reaktion gegen die in der Staatskirche und unter ihrer Geistlichkeit vielfach herrschende religiöse Schläfrigkeit. H.s Predigt, die mündlich wie schriftlich die formellen Mängel seiner unzureichenden Bildung trug, aber von eindringender Kraft war, drang vor allem auf Bekehrung und Wiedergeburt des Einzelnen, sowie auf ein kräftiges Gemeindeleben, unter starker Betonung der Notwendigkeit der guten Werke. Von größter Bedeutung ist, daß H. die Bewegung nicht in separatistische Bahnen geleitet, sondern von seinem ersten Auftreten bis zu seinem „Testament an seine Freunde" seine Anhänger ermahnt hat, der Kirche treu zu bleiben. Ueber die weitere Entwicklung des Haugianismus und die aus ihm entstandenen Organisationen der kirchlichen Laienarbeit ¶Norwegen. H.s Treue gegen die Kirche ist um so höher zu würdigen, als er selbst unter der Engherzigkeit des Staatskirchentums ein schweres Martyrium erduldet hat. Auf Grund des aus dem Jahre 1741 stammenden sogenannten Konventikelplakats, das alle privaten Erbauungsversammlungen und Laienpredigten verbot, wurde H. 1804 verhaftet, bis 1811 in Untersuchungshaft festgehalten und nach einem durch 10 Jahre in die Länge gezogenen Prozeß 1814 wegen Uebertretung jenes Plakates und Beleidigungen der Geistlichkeit zu 2 Jahren Festungsarbeit verurteilt, die dann in zweiter Instanz in eine hohe Geldstrafe umgewandelt wurden. Seine letzten 10 Jahre verlebte H., dessen Gesundheit durch die lange Untersuchungshaft gebrochen war, auf seinem Hofe Bredtvedt (bei Kristiania).

H.s Udvalgte Skrifter, 1900³. — Biogr. von A. Chr. Bang (Auszug von Michelsen in Zeitschrift für Diakonie, 1880); — RE³ VII, S. 478—481. **Joh. Werner.**

Haupt, 1. Erich (1841—1910), ev. Theologe, geb. zu Stralsund, Gymnasiallehrer in Kolberg und Treptow a. R., 1878 ord. Prof. in Kiel, 1883 in Greifswald, seit 1888 in Halle, 1884—88 Mitglied des Konsistoriums in Stettin, seit 1902 des Konsistoriums in Magdeburg. H.s wissenschaftliche Arbeiten galten dem NT., kirchenpolitisch ist er als einer der Führer der ¶Evangelischen Vereinigung hervorgetreten. Ließ ihn namentlich in den letzten Jahren ein schweres Gichtleiden nicht mehr zu größeren literarischen Veröffentlichungen kommen, so wirkte er doch bis zuletzt nachhaltig vom Katheder aus durch seine hervorragende Lehrgabe.

Vf. u. a.: Der erste Brief des Johannes, 1869; — Die at.lichen Zitate in den 4 Evangelien, 1871; — Johannes der Täufer, eine bibl. Betrachtung, 1874; — Der Sonntag und die Bibel, 1877; — Die pädagogische Weisheit Jesu in der allmählichen Enthüllung seiner Person, 1880; — Die Kirche und die theol. Lehrfreiheit, 1881; — Pilgerschaft und Vaterhaus (Predigten), (1880) 1890²; — Plus ultra. Zur Universitätsfrage, 1887; — Die Bedeutung der hl. Schrift für den evang. Christen, 1891; — Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1895; — Zum Verständnis des Apostolats im NT, 1896; — Die Aufgabe der religiösen Erziehung des Volks im Katholizismus und im Protestantismus, 1899; — Was unsere Universitäten der Gründung der Universität Wittenberg verdanken, 1902; — Mein Reich ist nicht von dieser Welt (Predigten), 1903. — H. bearbeitete neu in H. A. W. ¶Meyers Kommentar die Gefangenschaftsbriefe, 1897 u. 1902; — Gab 1901—1908 (mit ¶Kahl und ¶Hackenberg) die DEBl, seit 1892 (mit ¶Kautzsch u. a.) die ThStKr heraus und begründete noch 1910 mit ¶Schian die Monatsschrift „Deutsch-evangelisch". — Ueber H.: Kawerau in Deutsch-Evangelisch 1910, Nr. 3 ff. **M.**

2. Herman, Historiker, geb. 1854 zu Markt Bibart (Mittelfranken), 1875 Bibliothekar in Würzburg, seit 1885 Direktor der Universitäts-Bibliothek in Gießen.

H. vf. außer anderen Schriften namentlich zur mittelalterlichen Geschichte: Geschichte der religiösen Sekten in Franken, 1882; — Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser, 1885; — Waldensertum und Inquisition im südöstl. Deutschland, 1890; — Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms, 1897. M.

3. Paul, Professor der semitischen Sprachen und Direktor des orientalischen Seminars an der John Hopkins Universität in Baltimore. Geb. 1858 in Görlitz, 1880 Privatdozent in Göttingen, 1883 Prof. in Baltimore. H. ist schriftstellerisch ungemein tätig, auch als Mitherausgeber der Zeitschrift „Hebraica".

Vf. u. a.: Die sumerischen Familiengesetze, 1879; — Das babylonische Nimrodepos, (1884) 1891²; — Koheleth verdeutscht und erklärt, 1905; — H. gibt mit Friedr. ¶ Delitzsch „Beiträge zur Assyriologie" und die „Assyriologische Bibliothek", heraus, ferner seit 1898 mit anderen Forschern die sog. Regenbogenbibel (The sacred books of the Old Testament. A critical edition of the Hebrew text printed in colours usw.; ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e; vgl. darüber: [Fr. Jeremias:] Die Regenbogenbibel, 1906), sowie (mit Furneß) The sacred books of the old and new testament. A new english translation. H. Haupt.

4. Wilhelm, ev. Theologe, geb. 1846 zu Stralsund (Bruder von Erich H.; s. 1), 1872 Schloßprediger und Religionslehrer in Putbus, 1881 Pastor in Stargard i. P., 1882 zugleich Superintendent daselbst, 1900 Konsistorialrat und Hofprediger in Stettin, seit 1905 Generalsuperintendent in Breslau (für den Bezirk Liegnitz). M.

Hauptgottesdienstordnung, deutsche evangelische.

1. Haupt- und Nebengottesdienste; — 2. Der Hauptgottesdienst: a) Die Verbindung von Predigt und Abendmahlsfeier; — b) Der Predigtgottesdienst; — 3. Kritik. — Geschichtliches ¶Gottesdienst: II, ¶Agende. — Ueber die H. der anglikanischen Kirche ¶Common Prayer Book, 2—3; über die katholische ¶Messe: II; über die griechisch-orthodoxe ¶Orthodox-anatolische Kirche: II.

1. Ein Blick in die ¶Agende einer evangelischen Landeskirche zeigt, welche Mannigfaltigkeit der evangelische Gottesdienst trotz aller „Ordnungen" und bei der gewollten Festlegung in bestimmte einheitliche Formen sich bewahrt hat, sogar innerhalb eines geschlossenen Kirchenkreises. Noch augenfälliger wird diese oft übersehene Tatsache in dem Nebeneinander der verschiedenen evangelischen Kirchenkörper, die nach einer eigenen Ausgestaltung des gottesdienstlichen Lebens gestrebt haben. Landschaftliche und geschichtliche Eigenart spricht dabei mit und hat es verstanden, sich bei allem Drang zur Uniformierung zu behaupten. Am beweglichsten sind überall die sogenannten ¶Nebengottesdienste geblieben. Sie begegnen uns häufig als reine Predigtgottesdienste ohne irgendwelche liturgische Ausgestaltung (Predigt, eingerahmt vom Gemeindegesang), dies am populärsten auf dem Boden, der vom Calvinismus beeinflußt ist und sich in der Gottesdienstordnung gerne ein puritanisches Element bewahrt. Anderswo treten sie auf mit einer reichen Liturgie aus dem Schatz der Geschichte und beschränken die Wortverkündigung auf eine kurze Ansprache oder schalten die Predigt vollständig aus. In diesen Gegensätzen treten dann deutlich die beiden Tendenzen des evangelischen Gottesdienstes, das darstellende und das wirkende Handeln, die Andacht und die Erbauung auseinander, wenn auch nicht in ausschließlicher Einseitigkeit. Sie sind verkettet durch eine Fülle von Uebergangsbildungen, bei denen nicht nur die Tradition, sondern auch die Subjektivität der Verfasser von Agenden eine wesentliche Rolle gespielt hat, und in denen auch die Persönlichkeit des Geistlichen in größerer Freiheit wirkt und Einfluß ausübt. Ihre intimere Form, wie sie aus den äußeren Umständen leicht erwächst, da es sich meist um Früh- und Abendgottesdienste handelt, hat diese Entwicklung begünstigt. In diesem Sinne bieten die Nebengottesdienste eine schätzbare Ergänzung und ein unentbehrliches Gegengewicht gegen die ausschließliche und beengende Herrschaft einer bestimmten Gottesdienstordnung, die sich am stärksten im Hauptgottesdienst ausgeprägt hat. Diesen wird die breite Masse der Kirchenglieder allerdings stets als den eigentlichen Typus des evangelischen Gottesdienstes auffassen, und man wird sagen dürfen, daß er sich gerade durch Festigkeit seiner Ordnung, die zugleich die Aufgaben des Gottesdienstes umfassend zu lösen suchte, diese Schätzung erobert hat. Ueber die Gefahren der festen Formen ¶Agende, 3.

2. a) Der Hauptgottesdienst hat auch in seiner evangelischen Form seine Wurzel in der römischen Messe (¶Agende, 2, ¶Abendmahl: IV, 2), doch nicht so, daß er sich von da aus ganz selbständig entfaltet hätte. Er arbeitet mit dem von dort überkommenen Gut, hat die echtchristlichen Bestandteile aus ihr aufgenommen und nur den Opfergedanken bewußt ausgeschieden. Deutlich wird das auch dem Laien daran, daß der Hauptgottesdienst auf dem Boden der lutherischen Reformation als eine Vereinigung von Predigt- und Abendmahlsgottesdienst auftritt. Diese Vereinigung ist bis in die Gegenwart hinein als ein Ideal festgehalten worden, und es fehlt nicht an liturgischen Theoretikern, die diese Auffassung des Gottesdienstes mit gutklingenden Gründen zu stützen suchen. Es sei nicht gerechtfertigt, den bloßen Predigtgottesdienst zur Regel zu erheben, unsere Kirche werde daran festhalten müssen, daß der innere Fortschritt des Hauptgottesdienstes erst in der sakramentalen Feier seinen Höhepunkt erreiche. Das zähe Festhalten daran ist mitbestimmt durch das Streben, gegenüber dem reformierten Bekenntnis und gegenüber der Union das wirklich oder vermeintlich Echt-Lutherische festzuhalten. Indes hat die Macht der Tatsachen die evangelische Kirche in Wirklichkeit andere Wege geführt, die in eine Trennung von Predigt und Abendmahlsfeier auslaufen. Dieser Entwickelung steht nicht einmal das Zeugnis der Geschichte entgegen; schon die alte Kirche hat einen zweifachen Gottesdienst gehabt, je nachdem Schriftwort und Predigt oder das Abendmahl im Mittelpunkt stand. Die Theorie aber, daß im Sakrament wesentlich andere und inhaltlich höhere Gaben dargereicht werden, als in der Verkündigung des Wortes, ist von Hause aus unevangelisch. Schließlich braucht man nur zu beachten, wie die Vereinigung von Predigt- und Abendmahlsgottesdienst in ihrer Wiederholung an jedem Sonntag sich gestaltet, um zu merken, daß er sich mit den tatsächlichen Verhältnissen der Gemeinden in grellem Widerspruch befindet. So hat man denn

auch auf lutherischem Boden sich genötigt gesehen, dem Rechnung zu tragen, und die Abendmahlsfeier selbständig gestaltet (¶ Abendmahl: IV. Liturgisch). Für die wirkliche, nicht für eine geträumte Gemeinde, ist der Hauptgottesdienst Predigtgottesdienst.

2. b) Der Predigtgottesdienst interessiert uns hier nur nach seiner liturgischen Gestaltung, nicht nach dem Ziel und der Bedeutung der Predigt, also im wesentlichen nach seinem ersten und dritten Teil, Eingangs- und Schlußliturgie. Seit Jahren steht die Ordnung dieses Gottesdienstes zu lebhafter, oft erregter Diskussion, wenigstens aus Anlaß der Schaffung neuer Kirchenagenden in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts (¶ Agende, 2—3). Besonders scharf ist dabei häufig gegen die agendarische Bindung gekämpft worden, und man muß deshalb besonders betonen, daß in Deutschland die Dinge weithin noch im Fluß sind. Es gibt eine ganze Reihe von Landeskirchen, in denen eine verpflichtende H. ausgesprochenermaßen fehlt. Sogar in wichtigen Punkten behauptet sich dabei eine starke Verschiedenheit: es gibt Landeskirchen, in denen das Glaubensbekenntnis (¶ Apostolikum ¶ Apostolikumstreit), auch die Bibellektion (¶ Perikopen) in der H. keinen Platz gefunden haben, oder in denen man keine Responsorien kennt. Zudem bleiben unter den Liturgikern, auch wo die liturgische Entwicklung kirchenrechtlich abgeschlossen ist, noch eine ganze Reihe von Fragen strittig, z. B. Recht und Bedeutung des Sündenbekenntnisses, das allsonntäglich den Gottesdienst eröffnen soll, und des Apostolikums, das ebenfalls Sonntag für Sonntag rezitiert wird. Es ist kennzeichnend, daß gerade die Sachkundigen, ganz abgesehen von ihrer theologischen oder kirchlichen Stellung, im Gegensatz zu den Tendenzen der kirchlichen Parteien, denen die H. zum Kampfobjekt geworden ist, einer Weiterentwicklung der liturgischen Ordnung am unbefangensten gegenüberstehen. — Bei diesem Tatbestand ist es unmöglich, ein einheitliches Bild der H. zu zeichnen oder neben dem gemeinsamen Minimum die Fülle der Verschiedenheiten auszubreiten. Wir geben deshalb die H. hier im wesentlichen nach der Preußischen Agende von 1894, umsomehr, als diese, geschichtlich angesehen, schon in ihrer ersten Gestalt (1816; ¶ Agende, 2) auf liturgischem Gebiet anregend gewirkt hat. Sie „bewahrt den Anschluß an die römische Messe nach dem Typus der lutherischen Reformation". Die Ordnung ist folgende: (Eingangsliturgie) 1. Eingangslied der Gemeinde. — 2. Geistlicher: Im Namen des Vaters u. d. S. u. d. h. G. Amen. Unsere Hilfe stehet im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat (Adiutorium). Darauf der Eingangsspruch (¶ Introitus), auf den Gemeinde oder Chor mit „Ehre sei dem Vater" (kleines Gloria; ¶ Formeln, 1b) antwortet. — 3. Geistlicher: Sündenbekenntnis (s. 3), aufgenommen von der Gemeinde mit dem dreifachen „Herr, erbarme dich" (auch in der Form: Kyrie eleison; ¶ Formeln, 1d) und beantwortet mit einem Gnadenspruch (Absolutionsformel), von dem der Geistliche mit „Ehre sei Gott in der Höhe" zu dem „Gloria" der Gemeinde überleitet, das vom Chor in der großen Doxologie (Wir loben dich, wir benedeien dich usw.) weiter geführt werden kann (¶ Formeln, 1b). — 4. Geistlicher: „Der Herr sei mit Euch" (Salutatio) beantwortet von der Gemeinde mit: „und mit deinem Geiste" (¶ Formeln, 1f), darauf (an Festtagen nach einem Festspruch) Gebet vor der Schriftlesung (sogenannte Kollekte; ¶ Gebet: V, 6), von der Gemeinde mit einmaligem Amen beantwortet, dann Verlesung der sonntäglichen Bibellektionen (Epistel oder Evangelium oder beides nacheinander; ¶ Perikopen) mit anschließendem dreimaligem ¶ Halleluja der Gemeinde. — 5. Geistlicher: Das Glaubensbekenntnis (s. 3) mit dreimaligem „Amen" der Gemeinde. — 6. Nach einem Gemeindegesang (Predigtlied) folgt die Predigt, eingeleitet durch den Kanzelgruß (Gnade sei mit Euch usw.) und vielfach abschließend mit freiem Gebet, danach Fürbitten und Abkündigungen, Kanzelsegen (Und der Friede Gottes, welcher höher ist denn alle Vernunft bewahre Eure Herzen und Sinne in Christo Jesu) und Gesang der Gemeinde. — 7. Schlußliturgie, wieder vom Altar aus, eingeleitet vielfach durch das „Erhebet eure Herzen" und das dreimalige Sanctus (Heilig, Heilig, Heilig), und das „Allgemeine Kirchengebet" oder Fürbittengebet (s. 3) mit ¶ Vaterunser (danach Amen der Gemeinde) und den Segen (mit dreimaligem Amen der Gemeinde) umfassend.

3. In dieser Ordnung ist dem doppelten Zweck des Gottesdienstes, den religiösen Besitz der Gemeinde darzustellen und ihn doch auch zu vertiefen und zu vermehren, Rechnung getragen. Anbetung und Erbauung kommen beide zu ihrem Recht, allerdings so, daß sich die einzelnen Stücke nicht dem einen oder anderen Zweck restlos einordnen. Man kann höchstens sagen, daß der Gnadenspruch, die Schriftlesung und die Predigt ausgesprochen den Zweck haben, die Gemeinde zu erbauen, während die gemeinsamen Gebete, die Lobgesänge, das Glaubensbekenntnis den inneren Besitz der Gemeinde zur Anschauung bringen und in die Anbetung überleiten. Aber, wie bei den Gesängen, so ist es auch bei dieser zweiten Gruppe: die Aussprache liegt doch erheblich über dem Haben des Durchschnitts der Gemeinde und soll zugleich die Gemeinde über sich selbst erheben, — und, auf der anderen Seite, die Stücke der ersten Gruppe müssen wiederum in dem wirklichen Zustand der Gemeinde ihre Wurzel haben, wenn sie fördernd wirken sollen. Die Ansprüche der Idealgemeinde und der wirklichen Gemeinde fließen eben ineinander, so doch, daß die Ordnung im ganzen mehr vom Standpunkte der Idealgemeinde orientiert ist. — Gibt man das einmal als berechtigt zu, — und das darf man vom Standpunkt der religiösen Psychologie, auch der Massenpsychologie, — dann schließt die H. allerdings alle wesentlichen Elemente des christlichen Lebens in sich: Sünde und Gnade, Bitte und Fürbitte, Wort Gottes und Glauben, göttliche Gabe und menschliche Empfänglichkeit, und alles das in einer lebendigen, oft dramatischen Bewegung, die, der Theorie nach, in der wechselnden Tätigkeit von Liturg und Gemeinde deutlich zum Ausdruck kommt. Der Theorie nach! Achtet man auf die grobe Wirklichkeit, dann wird man sagen müssen, daß doch wohl nur ein kleiner Teil der Gemeinde diesen Reichtum lebhaft und ehrlich mit empfinden kann, geschweige tatsächlich empfindet. Das wird deutlich, wenn man einzelne Stücke der Agende auf ihre mögliche oder

wirkliche Volkstümlichkeit näher prüft. — Mit dem Sündenbekenntnis den Gottesdienst zu beginnen, ist der Theorie nach gewiß ein ernster und schöner Gedanke. Es klingt in ihm auf, was im Angesichte Gottes durch eine Menschenseele gehen kann, das Gefühl des Abstandes, der Unwürdigkeit. Ist es nicht von selbst da, so gehört es gewiß zum Dienst der Gemeinde an ihren Gliedern, dieses Gefühl in ihnen wachzurufen. Aber dazu gibt es auch andere Wege, die die Gemeinde als weniger gesucht empfinden wird. Man möchte gerade für den Beginn des Gottesdienstes eine Aussprache, die natürlicher an die wirklichen Stimmungen der Teilnehmer anknüpft, wie sie aus Gleichgültigkeit und Gewohnheit, in Sorge und Not, mit dem Bedürfnis nach innerer Ruhe oder mit dem Gefühl freudiger Feier kommen. Davon liegen die schweren, stereotypen Formen des Sündenbekenntnisses, wie es heute zumeist in den agendarischen Gebeten ist, zu weit ab, als daß sie mit subjektiver Wahrhaftigkeit mitgesprochen werden könnten. Ist dies aber doch das Ziel, dann muß zum mindesten die Ueberleitung bis dahin vorsichtiger und allmählicher sein. Sonst wird der Akt eines Bekenntnisses und einer Bitte der Gemeinde zu einer kultischen Begehung, die als opus operatum im evangelischen Gottesdienst keine Stätte haben darf. — In noch stärkerem Maß gilt das von dem „Glaubensbekenntnis", für das fast ausschließlich das Apostolikum im Gebrauch ist. Die Kämpfe um die Kirchenagende haben sich hauptsächlich um dies Stück gedreht (¶ Apostolikumstreit). Natürlich deshalb, weil es eben als Bekenntnis der Gemeinde sich anbot, und die Gemeinde, wie viele behaupten, in ihrer Wirklichkeit dies Bekenntnis nicht als genau zutreffenden Ausdruck ihrer Glaubensüberzeugungen ansehen kann; das könne sie nur bei einem historisch geschulten Verständnis des alten Symbols, und ein derartiges Verständnis sei doch nun einmal nicht zu erwarten. Demgegenüber wurde von der andern Seite erst recht der Wert des Apostolikums behauptet und das altkirchliche Symbol als Schutzmittel gegenüber der Häresie in die Agende hineingebracht. Daran scheitert auch im wesentlichen die Propaganda für den hier und da schon üblichen Ersatz der Rezitation durch ein Glaubenslied. Man wird diesen polemischen Gebrauch des Bekenntnisses doch für ein fremdes Element in der H. halten müssen. Ob man auf mehr Zustimmung rechnen kann, wenn man das Rezitieren des Bekenntnisses als „Lobopfer" oder Gebet faßt, ist sehr zweifelhaft. Viel ansprechender ist der Gedanke, es historisch in dem Sinne zu werten, daß man es als überliefertes Bekenntnis der Kirche betrachtet, mit dem uns noch innere Verwandtschaft verknüpft. Das läßt sich deutlich zum Bewußtsein bringen, wenn man daneben aus dem reichen Schatz der christlichen Kirche auch andere „Stimmen der Väter" zur Geltung bringt. Für die ausschließliche Verwendung des Apostolikums spricht eigentlich nur die Gewohnheit und eine vielfach gewaltsam hergestellte Tradition: nur wenigen Worten Jesu tut man dann so viel Ehre an, wie dem Apostolikum, das man in jeden Hauptgottesdienst hineinbringt. Daß es sich bei diesen andern Glaubenszeugnissen nicht um Gotteswort handele, und daß im Gottesdienst allein Gottes Wort eine Stelle haben dürfe, sollte man in einer Kirche, in der das Lied so wesentlich zum Gottesdienst gehört, nicht mehr zu widerlegen brauchen. Wie die Dinge heute liegen, weiß das Kirchenvolk weithin mit dem Bekenntnis nichts rechtes anzufangen; man beugt dabei das Haupt, als wenn es ein Gebet wäre, statt es freudig zu erheben, wenn es doch ein Bekenntnis ist, und denkt am Ende überhaupt nichts Klares dabei, sondern hat nur das Gefühl, daß am Altar etwas Frommes getan würde, was nun einmal sein müßte. — Am volkstümlichsten wird wohl das allgemeine Kirchengebet oder Fürbittengebet (¶ Gebet: I, 2b—3; V, 6) sein, aber dies auch nur wegen des Passus, in dem an Kaiser und Reich, Volk und Vaterland gedacht ist. Augenscheinlich deshalb, weil er fühlbar in die Welt der Wirklichkeit hinüberleitet. Aber das wird aufgewogen durch die vielfach ungebührliche Länge des Gebetes und die ermüdende Aufreihung von Einzelheiten. Hier, am Schlusse des Gottesdienstes, tut, wenn irgendwo, Kürze not. — Unverstanden bleibt dafür um so mehr die Kollekte, das Gebet vor der Schriftverlesung, das zu einer Formel erstarrt ist (s. das Nähere ¶ Gebet: V, 6).

Alle diese Erwägungen halten gegenüber der H. eine kritische Stimmung wach. Sie darf sich gewiß so weit durchzusetzen suchen, daß man eine größere Beweglichkeit zu behaupten oder wieder zu gewinnen trachtet. Man mag noch so hoch von dem Gedanken halten, ein einheitliches Kirchenwesen auch in einer einheitlichen H. zusammenzufassen. Dieses einheitliche Kirchenwesen ist im deutschen Protestantismus eigentlich nicht da und auch nicht einmal erstrebenswert. Es sind auch gar nicht etwa nur theologische Unterschiede, die diese Einheitlichkeit stören. Es sind mindestens eben so stark scheinbar äußerliche Dinge, die ernste Beachtung verlangen. Man muß es als einen Mißstand ansehen, daß im Dom einer Großstadt dieselbe H. gilt, wie im dürftigen Kirchlein oder Betsaal einer Diasporagemeinde, in einer Massengemeinde, wie in der Kirche einer geschlossenen, wenig beweglichen Dorfgemeinde. So gewiß gerade im Gottesdienst altes Erbgut eine Stätte haben muß und unschätzbar bleibt, so gewiß wird es nur dann ein Gewinn für das religiöse Leben von heute sein, wenn die Gemeinde es in freierer Beweglichkeit verwalten darf. — ¶ Liturgie: I.

RE³ X, S. 344 ff; — Georg Rietschel: Lehrbuch der Liturgik, 1900; — Julius Smend: Der evangelische Gottesdienst. Eine Liturgik nach evangelischen Grundsätzen, 1904. **Wolff.**

Hauptkirchen Roms heißen die Kirchen St. Peter, Maria Maggiore, Laurentius außer den Mauern, St. Johann im Lateran, St. Paulus, St. Sebastian außer den Mauern und die Kirche des Hl. Kreuzes von Jerusalem. Alle diese Kirchen wurden von manchen Heiligen, wie Philipp von Neri, Joseph von Calasanz häufig, ja täglich besucht, um das Andenken der Apostel und Märtyrer zu ehren. Auf den Besuch der sieben Kirchen nach ihrem Beispiel steht zahlreicher Ablaß. Teilweise können diese Ablässe der einzelnen H. auch an vielbesuchte Kirchen außerhalb Roms übergehen, die sich an eine der H. „aggregieren" (anschließen) lassen. Auch kann der Bischof in seiner Diözese sieben Kirchen bestimmen, durch deren Besuch nach stattgehabter Beichte und Kom-

munion die römischen H.=Ablässe erworben werden. Seit Pius IX erwirbt man außer dem Ablaß der einzelnen H. noch einen vollkommenen Ablaß durch deren Gesamtbesuch, wenn man diesen zwischen der ersten Vesper und dem Sonnenuntergang absolviert. — In jeder der sieben H. sind sieben ¶ privilegierte Altäre, deren Besuch mit großen Ablässen verbunden ist. Es genügt dabei die „moralische Gegenwart" an den Altären, d. h. man kniet an einer Stelle der Kirche und richtet sich beim Gebet mit dem Herzen und der Meinung nach jenen Altären. Auch in Kirchen außerhalb Roms können durch päpstliches Privileg sieben Altären die nämlichen Ablässe verliehen werden. Die Originaldokumente für die Ablässe sind verloren gegangen. Doch nimmt man glaubwürdig an, daß außer 7 Jahren für den Besuch jedes Altars (an Sonn- und Festtagen das Doppelte) alle Ablässe, welche für den Besuch der 7 Kirchen Roms, und alle, die für den der übrigen Kirchen Roms und der Kirchen der ganzen Welt verliehen wurden, dadurch erworben werden. Solchen gewaltigen Ablässen gegenüber verzichtet man freilich auf alles Berechnen.

M. Attilius Serranus: De septem Urbis Romae ecclesiis una cum earum reliquiis, stationibus et indulgentiis, 1600; — Ant. de Waal: Die Wallfahrt zu den sieben Hauptkirchen von Rom, 1870; — Fr. Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 1906[13]. **W. E. Schmidt.**

Hauptmann, Gerhart; seine religiöse Stellung ¶ Jesus Christus: IV, 2 g.

Hauptsünden ¶ Mönchtum, 3.

Hauri, Johannes, ev. Theologe, geb. 1848 zu Mönthal (Aargau), 1874—76 und seit 1893 Pfarrer der ev. Kurgemeinde in Davos, 1876—93 Pfarrer in Davos-Dorf.

Vf. u. a.: Das Islam in seinem Einfluß auf das Leben seiner Bekenner, 1881; — Das Christentum der Urgemeinde und das der Neuzeit, 1901; — Tröstet mein Volk! Predigten, 1906; — Die Welträtsel und ihre Lösung, 1909; — Die Religion, ihr Wesen und ihr Recht, 1909; — Goethes Faust, 1910. **M.**

Haus, Rauhes, in Horn bei Hamburg, Gründung ¶ Wicherns, ¶ Rettungshäuser ¶ Diakonen, 2 a.

Haus der Liebe (House of Love) ¶ Familisten.

Hausandacht ¶ Hausgottesdienst.

Hausarbeiten (häusliche Schularbeiten), ¶ Schularbeiten, häusliche.

Hausbesuche ¶ Seelsorge: IV.

Hausbibel (Familienbibel) ¶ Bibelübersetzungen, 3. 5. — Ueber ihre Verwendung zur Hausandacht ¶ Hausgottesdienst, 3.

Hauserziehung ¶ Eltern.

Hausgottesdienst (Hausandacht).

1. Ideal; — 2. Wirklichkeit; — 3. Vorschläge.

1. Der vielbeklagte Mangel an religiöser Beweglichkeit und kirchlicher Regsamkeit unserer evangelischen Laienwelt wird erst weichen, wenn diejenigen Gemeindeglieder, die ein bewußt religiöses Leben in sich tragen, sich nicht daran genügen lassen, es durch die Kirche und ihre Diener im öffentlichen Gottesdienst gepflegt zu sehen, sondern von dem ihnen nach reformatorischem Grundsatze zustehenden Recht Gebrauch machen und seine Pflege als Priester ihres Hauses selbständig in die Hand nehmen. Die gegebene Form für solche religiöse Selbstbetätigung sind regelmäßige Hausandachten, die wenigstens einmal täglich morgens oder abends die Glieder der Hausgemeinde d. h. die Familie und die Dienstboten zu gemeinsamer Erbauung durch Schriftwort und Gebet vereinen; denn das Tischgebet als der schlichteste Ausdruck häuslichen Gottesdienstes kann wegen seiner naturgemäß knappen und stehenden Form einem entwickelten religiösen Bedürfnis auf die Dauer nicht genügen. Vielmehr ist es gerade der Gebetscharakter unserer Religion, das ewig in der Bewegung begriffene persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott, in das uns das Christentum hineinführt, was zu einem freien Austausch der Gedanken und Empfindungen, einer wirklichen Unterredung mit Gott nötigt, bei der der Wechsel der Stimmungen und der Lebensbeziehungen, die kleinen und großen Nöte und Freuden des Tages in bunter Fülle zur Sprache kommen. Gewiß ist solch intensives religiöses Leben und Erleben in letzter Linie eine Sache innerster Herzensbewegung, ein Gegenstand jenes Gebets, das vor Menschen verborgen aus einsamer Stille zu Gott aufsteigt. Und sicherlich ist echte Frömmigkeit eine zarte Pflanze, deren Entfaltung ihren eigenen Gesetzen unterliegt, und die man nicht ungestraft vor der Zeit ans Tageslicht zerrt und in eine künstliche Entwicklung hineinstößt. Aber es kommt die Zeit, wo der verborgene Keim an das Licht des Tages drängt und man ihn nicht zurückhalten darf, ohne ihn zu schädigen. Und wie die edle Pflanze so bedarf der religiöse Trieb einer regelmäßigen, sorgsamen Pflege, um nicht zu erschlaffen; wie die Blüte der Befruchtung bedarf, so auch das individuell regsamste Geistesleben einer beständigen befruchtenden Bereicherung und Ergänzung durch neue Lebenstriebe, um nicht in sich zu verkümmern. — Doch nicht bloß die Befruchtung, sondern sogar die Erzeugung des religiösen Triebs ist eine Sache der Beziehung von Mensch zu Mensch, allem voran des Verhältnisses der Eltern zu den Kindern. Es ist der Geist der Familie, der die Religion in sich aufgenommen haben muß, um sie an ihre einzelnen Glieder weitergeben zu können. Gewiß gilt auch hier wieder, daß geistiges Leben seinem tiefsten Wesen nach sinnlich nicht wahrgenommen und darum an die Innehaltung bestimmter Formen weder gebunden noch darinnen erschöpft werden kann. Um uns eines oft gebrauchten Bildes zu bedienen: der Geist des Hauses ist wie die Luft, die alle Räume erfüllt und sich den Insassen unwillkürlich mitteilt, ohne daß sie es merken. Dieser Geist ist deshalb nicht weniger wirklich und wirksam, weil vielleicht sehr wenig davon geredet wird. Dennoch muß es fast wie ein Manko empfunden werden, wenn man einem so stark pulsierenden geistigen Leben jedes Recht der Verkörperung versagt und jede Möglichkeit der Selbstdarstellung entzieht. Wenn in einem Hause die Glieder betende Menschen sind, dann dient es nicht der Veräußerlichung des inneren Besitzes, sondern der Befestigung der errungenen Position, wenn sie das auch gemeinsam und ohne gegenseitige Scheu zum Ausdruck bringen. Sind aber solche darunter, die noch nicht so weit sind oder schon darüber hinaus zu sein glauben, so werden sie durch das schlichte und aufrichtige Bekenntnis der anderen unwillkürlich in ihr inneres Leben hineingezogen. Daß hierin eine Gefahr der Veräußerlichung und Bevormundung liegt, die unter Umständen mehr abstoßend als anziehend wirken kann, hat Frenssen im „Jörn Uhl" (S. 492) in dem Urteil über das Pastorat am Main mit Recht

hervorgehoben. Es kommt eben darauf an, ob die Sitte ein irgendwie vorhandenes Leben zum Ausdruck bringt. Nur so kann sie ihre segensreiche Macht beweisen, den religiösen Trieb als Anlage von Geschlecht zu Geschlecht zu vererben. Dabei müssen Abweichungen von der Regel mit Rücksicht auf anders denkende Gäste unbedingt in das freie Ermessen des Hauses gestellt werden; denn die Liebe, d. h. nicht die schwächliche Verleugnung der eigenen, wohl aber die gerechte Würdigung der fremden Ueberzeugung, ist auch hier das oberste Gebot. — Eine innerlich lebendige Frömmigkeitsübung ist aber zugleich sozial im höchsten Grade bedeutungsvoll. Während nämlich die klassenbewußte Arbeiterschaft von den übrigen Ständen durch eine immer schroffere Kluft sich scheidet und jede, auch die selbstloseste Beeinflussung im Sinne höherer und höchster Ziele ablehnt, ist es einer der Hauptpunkte sozialer Kleinarbeit geworden, ob es gelingt, das gegenseitige Mißtrauen der Stände wenigstens auf dem Boden engsten, familiären Zusammenlebens im Hause zu überwinden. Hier bietet sich die gemeinsame Andacht der Hausgenossen als soziale Brücke dar. Die Schranke muß ja fallen, wenn beide Teile mit innerer Freiheit darein willigen, sich vor Gottes Angesicht als seine Kinder zu begrüßen. — Endlich bringt es der protestantische Charakter unserer Frömmigkeit mit sich, daß wir nicht darauf verzichten können, allen nach religiöser Selbständigkeit ringenden Gemeindegliedern einen persönlichen Umgang mit der heiligen Schrift als der Urkunde unseres Glaubens immer von neuem so warm als möglich ans Herz zu legen. Sonst bleibt es dabei, daß bestimmte, durch die dogmatische Tradition früherer Jahrhunderte bevorzugte Abschnitte, die einer Materialisierung der religiösen Grundvorstellungen (Wunder, Gottessohnschaft, Auferstehung) günstig sind, auch den religiösen Vorstellungskreis der Gemeindeglieder ausschließlich beherrschen und bei den kirchlich Interessierten die Neigung zu dogmatischer Engherzigkeit, bei den der Kirche Entfremdeten die Abneigung gegen alle Religiosität verstärken. Hier hat der H. den großen Beruf, den Gemeinden das Ganze der heiligen Schrift, welches im sonntäglichen Gottesdienst nicht zu seinem vollen Rechte kommen kann, und damit auch ihre durch die bisherige Praxis ungebührlich vernachlässigte menschliche Seite durch persönliche Berührung mit ihrem Inhalt wieder vor Augen zu führen und eine von aller pastoralen Bevormundung unabhängige, selbständige protestantische Glaubensüberzeugung zu begründen.

2. Aber wird es denn möglich sein, die unterbrochene Tradition in unserer von materiellen Kämpfen erregten, von sozialen Gegensätzen unterwühlten modernen Gesellschaft wieder zum Leben zu erwecken? Denn dagegen sollte sich niemand die Augen verschließen: die häusliche Frömmigkeitsübung beschränkt sich heute, abgesehen von dem geistlichen Stande, der nun einmal durch seinen Beruf darauf hingelenkt wird und sich naturgemäß für die Aufrechterhaltung der Sitte doppelt verantwortlich fühlt, auf ganz kleine, teils dem überlieferten Kirchentum zugetane, teils dem Pietismus, dem ¶ Gemeinschaftschristentum oder den Sekten nahestehende Kreise. Man darf in der Tat nicht behaupten, daß es der Reformation gelungen sei, ihrem hochstrebenden Idealismus gemäß die Religion aus einer bloß kirchlichen zu einer wahrhaft häuslichen, das Volk in seinen Tiefen bewegenden Angelegenheit zu machen; man müßte denn stillschweigend das gemeinbürgerliche mit dem Pfarrhaus oder etwa mit dem Gutshaus verwechseln, wo ja freilich eine keineswegs bloß äußerliche, sondern vielfach erhebend innerliche Religiosität gepflegt worden ist. Auch dem Pietismus (¶ Spener), dem ja zweifellos das Verdienst gebührt, den Schaden erkannt und seine Heilung energisch angegriffen zu haben, ist es nicht gelungen, über bestimmt abgegrenzte Kreise hinaus ins Volk zu dringen. — Nun erleben wir ja heute gerade in den Kreisen, die der Pietismus nicht berührt hat, ein Wiedererwachen des religiösen Interesses, das zu erneuten Hoffnungen auf Verwirklichung des reformatorischen Ideals an unserem Volke Anlaß gibt. Aber stehen nicht der Betätigung dieses Interesses in selbständiger Frömmigkeitsübung ganz andere Schwierigkeiten gegenüber als in früheren Zeiten? Es wäre ungerecht, das zu verkennen. Die dienstliche, geschäftliche, aber auch die gesellige Betriebsamkeit des modernen Lebens in den Großstädten hat nicht bloß die Stunden, sondern die Minuten des Tages derart in Beschlag genommen, daß die stille Viertelstunde, die für eine ernstliche und nachhaltige Sammlung nötig ist, auch da mit Gewalt erkämpft werden muß, wo die Verhältnisse es zulassen. Aber es gibt doch auch Verhältnisse, die eine gemeinsame Andacht am Tage schlechterdings unmöglich machen. Wenn der Kaufmann abends müde und abgehetzt aus seinem Kontor gekommen ist, kann man nicht von ihm erwarten, daß er am andern Morgen vor Tag sich den Schlaf abbricht, um mit seinen Kindern, die in aller Frühe zur Schule aufbrechen, Andacht zu halten. Anders schon der Beamte, der seine fest bemessenen Dienststunden hat, und gar der Pfarrer, der, wenn er auch vielbeschäftigt ist, meist doch in der Lage ist, sich den Tag einzuteilen! Aber darf man an einen Industriearbeiter, der um 6, ½7 Uhr auf dem Arbeitsplatz sein muß, einen derartigen Anspruch stellen? Wer möchte ihm nach getaner Arbeit nicht eine stille Abendfeier wünschen, wenn anders sich nicht der Geltendmachung des religiösen Gefühls nur allzuhäufig eine neue Schwierigkeit hindernd in den Weg stellte, die Not eines geeigneten Raums, die keine Andacht aufkommen läßt, weil jede Ruhe, jede Feierlichkeit einem Zimmer, in dem sich alles zusammendrängt, ein für allemal fremd ist! Und nun stelle man sich so einen Mann der Arbeit und des Kampfes vor einer aufgeschlagenen Bibel vor. Gewiß, sie ist ein ehrwürdiges Buch, man kann wohl allerlei daraus lernen! Aber sie enthält doch auch sehr alte, sehr wunderliche Geschichten und manche schwerfällige, unverständliche Auseinandersetzung. Wie soll man sich dazwischen zurechtfinden und auskennen? Das ist eine Schwierigkeit, die auch der Gebildete empfindet, wenn nicht eine dogmatische Tradition, die alle Unebenheiten ausgleicht, ihm den Blick trübt. Der gebildete Arbeiter empfindet sie doppelt. Er will keine Vermittlungen und Ueberredungen, keinen faulen Frieden. Wenn es keine ehrliche Lösung gibt für seine Zweifel, dann ist es aus mit der Bibel, aus mit Gott. So tut sich hier vor unsern Augen allerdings eine schier unüberbrückbare Kluft auf

zwischen Religion und Haus, Religion und Volk.

3. Gegenüber der Größe und Vielgestaltigkeit der Not versagen alle kleinlichen Mittel. Wie mutet uns heute ein Bescheid des Konsistoriums der Provinz Preußen v. J. 1857 an, in welchem die Sätze stehen „Kirchlichkeit ohne Hausandacht ist als tot verdächtig“.... „Wo Hausandacht fehlt, fehlt dem Hause das geistige Leben“ usw. Gewiß sind auch wir überzeugt, daß ohne häusliche Tradition das religiöse Leben auf die Dauer nicht bestehen kann; aber wir lehnen jeden Versuch, mit äußeren Mitteln inneres Leben zu wecken, wo solches größtenteils verloren gegangen ist, als im Prinzip verfehlt und aussichtslos ab. Wo die Religion im Absterben begriffen oder schon erstorben ist, da gilt es, neues Leben in die erstarrten Glieder zu bringen vor aller Form und ohne Rücksicht auf irgendwelche Organisation. Erst wo wir es mit neu erwachtem Leben zu tun haben, kann die Frage entstehen, durch welche Kanäle es dem Volkskörper zuzuführen sei. Vor dieser Frage stehen wir da, wo die Religion wieder als ein Lebenselement erfaßt und als ein unabweisbares Bedürfnis der Seele erkannt ist. Hier empfehlen wir mit Martin ¶Rade da, wo der Wille, sie regelmäßig durchzuführen, vorhanden ist, tägliche Andachten in der Form, daß eine Schriftbetrachtung aus einem guten Andachtsbuch gelesen und dann abwechselnd das Vaterunser oder der Segen zum Schluß gesprochen wird. Hat man sich an die Betrachtungen gewöhnt, so stellt sich wohl von selbst ein Gedanke ein, dem man in freiem Gebet Ausdruck verleihen mag. Man fasse sich so kurz als man will, aber man überwinde die Scheu, sich auch einmal frei auszusprechen. Dann wird vielleicht zu einer lieben Gewohnheit, was uns zuerst so frostig anmutete. Ein paar Liederverse treten hinzu und rahmen das Ganze lieblich ein. Sie können gesungen, aber auch gelesen werden, wo es an Sangesfähigkeit fehlt. Ist doch das Gesangbuch selbst ein klassisches Andachtsbuch, das für alle Zeiten des Jahres und für alle Lebenslagen Lieder enthält, die man ihrer Melodie nach vielleicht großenteils nicht kennt, deren Texte aber als klassische Andachtszeugnisse der Gemeinde man bei einigermaßen sorgfältiger Auswahl schwerlich ohne inneren Gewinn zu sich sprechen lassen wird. Hat man die Andacht in dieser Form eine Zeitlang durchgeführt, so kann man das Andachtsbuch wechseln oder, was das eigentliche Ziel sein sollte, zu fortlaufenden Lektionen aus der Bibel selbst übergehen. Bedarf es hierzu der Anleitung seitens der berufenen Religionsdiener, wie sie in Religions- und Konfirmandenunterricht vorbereitend, in Predigt, Bibelstunde und Seelsorge nachhelfend geübt werden muß, und ist für eine gründliche Belehrung über die Bedeutung der Bibel im ganzen wie in ihren Teilen die Benutzung nicht nur einer der neueren Uebersetzungen, sondern auch eines wahrhaft zeitgemäßen Bibelwerks (¶ Bibelübersetzungen und Bibelwerke, 5) unerläßlich, so spricht doch der Text in Luthers klassischem Stil weite Partien hindurch so unmittelbar zum Herzen, daß er in der revidierten Ausgabe nach wie vor, allerdings mit Auswahl, zum Gegenstand der häuslichen Erbauung gemacht werden kann. Für den Anfang empfehlen wir mit Müllensiefen (s. Literatur) die Psalmen, und die drei ersten, später das vierte Evangelium, Abschnitte aus den ermahnenden und tröstenden Schlußkapiteln der paulinischen Briefe und des Hebräerbriefs, den Jakobusbrief, ausgewählte Stücke aus den Propheten usw. — Von älteren Andachtsbüchern nennen wir, ohne damit nichtgenannte abtun zu wollen: Tholuck: Stunden christlicher Andacht (etwas lang und nicht ganz leicht); Müllensiefen: Tägliche Andachten; Spengler: Pilgerstab (in seiner Art gut, aber etwas süßlich); Keeser: Unter dem Schatten des Höchsten. Von neueren: Wimmer: Das Leben im Licht (für ringende Geister); P. Wurster: Hausbrot für evg. Christen; Naumann: Gotteshilfe (das Beste für das moderne Bedürfnis); Peabody: Morgenandachten für Studierende; ferner die 1909 erschienenen „Morgenandachten“ der Freunde der Christlichen Welt, welche allerdings zumeist sehr hoch entwickelte geistige Bedürfnisse voraussetzen. Landleuten seien empfohlen: Hesselbacher: Glockenschläge aus meiner Dorfkirche, und Erwin Gros: Auf der Dorfkanzel (hervorgewachsen aus den ¶ Sohnrey'schen Bestrebungen). Weiteres ¶ Seelsorge: V. Der deutsch-evangelische Kirchenausschuß hat ein Hausbuch für Deutsche im Ausland herausgegeben, das eine Reihe beherzigenswerter Winke und alles sonstige Material für häusliche Gottesdienste besonders solcher Familien enthält, die keinen eigenen Geistlichen besitzen; die Gebete bewegen sich jedoch in durchaus traditionell engen Gleisen. Es fehlt noch immer ein wahrhaft volkstümliches Andachtsbuch für weiteste Kreise schlichter Christen auch der modernen Arbeiterwelt. — Ueber die Hausandachten in den Erziehungsanstalten ¶ Erziehungsanstalten, 4; über Erziehung zur Andacht ¶ Andacht, 5.

K. A. v. Hase: Die Hausandacht, 1891; — Julius Müllensiefen: Die häusliche Erbauung und der Hausgottesdienst, 1857; — Wilh. Heinr. Riehl: Die Familie, (1854) 1897[11]; — Otto Baumgarten: Neue Bahnen, (1903) 1909[2]. **Kramm.**

Haushaltungsunterricht ¶ Mädchenschulwesen, 1.

Hausheer, Jakob, ev. Theologe, geb. 1865 zu Zürich, 1890 Prof. für Religion und Hebräisch am Gymnasium in Zürich, seit 1905 ord. Prof. für AT und semitische Sprachen an der Universität Zürich. **Mulert.**

Hausindustrie ¶ Heimarbeiter.

Hausknecht, Johann Peter (1799—1870), geb. zu Petersbach (Elsaß), studierte in Straßburg Theologie und wurde nach zweijährigem Aufenthalt in Paris (als Hauslehrer) Pfarrverweser in Durstel. Hier kam er, schon längst vom Pietismus beeinflußt, ganz in die chiliastische Stimmung (¶ Chiliasmus) hinein, so daß man ihn in einer Heilanstalt unterbrachte, aus der er aber entwich, um fortan in Petersbach und Umgegend als Privatmann zu wirken (Chiliasmus; streng biblizistische Ethik; täuferische Gedanken; Gebetsheilung). Wegen Abhaltung unerlaubter Versammlungen mit Gefängnis bestraft, fand er zunächst nur noch größeren Zulauf, bis ihm seine wiederholte irrige Berechnung des Weltendes (auf 1836, dann 1860) das Vertrauen der Menge raubte und soziale Not manche seiner Anhänger, die angesichts des Weltendes Hab und Gut verkauft und die Arbeit aufgegeben hatten, nach Amerika trieb. Vereinzelt haben sich aber Hausknechtianer im Elsaß bis heute erhalten.

A. Froelich: Sektentum und Separatismus im jetzigen kirchlichen Leben der evangelischen Bevölkerung Elsaß-

Lothringens, 1889, S. 36 ff. Zsch.

Hauskollekten ¶ Kollektenwesen, kirchliches.

Hauskommunion (Privatkommunion) ¶ Abendmahl: IV, 1 e. V, 1, ¶ Krankenkommunion.

Hauskrankenpflege ¶ Krankenpflege.

Hauskult ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3 b ¶ Ahnenkult ¶ Herd.

Hausmann, Nikolaus (1478—1538), einer der ältesten und liebsten Freunde Luthers, von dem dieser urteilte: Quae nos docemus, ille facit (Was wir lehren, tut er), in Freiberg geboren, studierte in Leipzig, wirkte zuerst seit Mitte 1519 als Prediger in Schneeberg, die kirchlichen Mißstände erkennend, aber ohne ihnen beikommen zu können, und sodann seit Mai 1521 als erster evangelischer Pfarrer in Zwickau. Hier hatte er nicht nur mit den Papisten, den Franziskanermönchen, sondern auch den Schwarmgeistern (¶ Zwickauer Propheten), den Anhängern Thomas ¶ Münzers und Nikolaus Storchs, zu kämpfen. Bei Abstellung der Mißbräuche und bei Kultusänderungen ging er sehr vorsichtig zu Werke. In allen wichtigen Fragen holte er Luthers Rat ein. Umgekehrt hat er freilich in einigen Fällen auch die Initiative ergriffen, Luther angespornt und vorwärts getrieben, so zu den Kirchen- und Schulvisitationen und den Katechismen (1529), deren Ausarbeitung H. schon 1525 sehnlichst gewünscht hatte. Seine letzten Zwickauer Jahre wurden verbittert durch Streitigkeiten mit dem Rate, der drei Prediger nach einander, teils wegen maßloser Heftigkeit und Eigensinns, teils wegen schlimmen Lebenswandels entlassen hatte. H. spielt in diesem Streite, der schließlich vom Kurfürsten wesentlich zu Gunsten des Zwickauer Rats entschieden wurde, eine ziemlich klägliche Rolle; seine Unselbständigkeit und Schwäche brachten ihn endlich um alles Ansehen bei Rat und Gemeinde. Tiefgekränkt verließ er Zwickau im November 1531, um zunächst eine Weile Luthers Gastfreundschaft in Wittenberg zu genießen. 1532 siedelte er, von diesem an die fürstlichen Brüder Johann, Georg und Joachim von Anhalt empfohlen, als Hofprediger nach Dessau über. Auch hier ging er bei Einführung der Reformation sehr behutsam vor (¶ Anhalt, 1) und ließ sich immer von den Wittenberger ‚praeceptores' beraten. 1538 folgte er einem Rufe Herzog Heinrichs von Sachsen als Pfarrer in seine Vaterstadt Freiberg, wurde aber während seiner Antrittspredigt auf der „Tulpenkanzel" des Freiberger Doms am 3. November vom Schlage getroffen.

RE³ VII, S. 487 (dort ältere Literatur); — ADB XI, S. 98; — Felician Geß: Die Anfänge der Reformation in Schneeberg (Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde XVIII, 1897, S. 31—55); — F. Bobbe: N. H. und die Reformation in Dessau (Neujahrsblätter aus Anhalt II, 1905); — E. Fabian: Der Streit Luthers mit dem Zwickauer Rate i. J. 1531 (Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend VIII, 1905, S. 71—176); — O. Clemen: N. H. (Wissenschaftl. Beil. der Leipziger Zeitung 1906, Nr. 44); — Ders.: Georg Helts Briefwechsel, 1907 (= Ergänzungsband II zum ARG); — P. Wappler: Thomas Münzer in Zwickau und die „Zwickauer Propheten" (Wissenschaftl. Beil. zu dem Jahresberichte des Realgymnasiums und Realschule zu Zwickau, Ostern 1908). O. Clemen.

v. Hausmann, Julie (1826—1901), Dichterin, geb. zu Riga, lebte als Erzieherin an verschiedenen Orten Rußlands und des Auslands, seit 1870 in St. Petersburg, starb zu Wössö (Esthland).

G. und J. Knak haben unter dem Titel Maiblumen, 1862 ff, 4 Bändchen ihrer Gedichte (ohne Nennung ihres Namens) herausgegeben; — Zu allgemeinster Verbreitung gelangte ihr Lied: So nimm denn meine Hände. — Eine Gesamtausgabe ihrer Dichtungen unter dem Titel: Blumen aus Gottes Garten, 1902. M.

Hausrath, Adolf (1837—1909), ev. Theologe, geb. zu Karlsruhe, wurde 1862 Stadtvikar in Heidelberg, 1864 Oberkirchenratsassessor in Karlsruhe, 1867 a.o., 1872 ord. Professor für neutestamentliche Exegese und Kirchengeschichte an der Universität Heidelberg, wirkte als solcher bis 1907, starb ebenda 1909. Wiewohl infolge seiner zarten Gesundheit der Oeffentlichkeit ferne stehend, fesselte er durch seine in glänzendem Stil und packender Anschaulichkeit gehaltenen geistvollen Vorlesungen, namentlich auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, die akademische Jugend. — H., schon in seiner Jugend vielseitig angeregt, universal und künstlerisch angelegt, wurzelt als religiöse und ästhetische Persönlichkeit wie in der Bibel so ganz besonders in dem Idealismus der deutschen klassischen Philosophie und Literatur. An den öffentlichen Kämpfen der Politik und Kirchenpolitik nahm er zwar nicht aktiv teil, erlebte aber alle ihre Vorgänge als stille Gelehrten- und Dichternatur mit glühender Leidenschaft innerlich mit und hatte über nationale und kirchliche Ereignisse allzeit sein begründetes und scharfgeprägtes Urteil. Als temperamentvoller Gegner aller Restaurations- und Salon-Theologie, als ironischer Bekämpfer alles Hochkirchentums und religiösen Handwerks- und Fabrikbetriebs war er politisch und kirchlich der liberalen Richtung zugetan und die längste Zeit auch Mitglied des Protestantenvereins, nahm aber, indem er sich auch hier das Recht der Kritik bewahrte und als Theologe den Anschluß an eine Schule oder die Bildung einer solchen stets ablehnte, eine isolierte Stellung innerhalb der Theologie ein. In seiner 35 jährigen Heidelberger akademischen Wirksamkeit diente H. als der bewährte Vertreter alter Heidelberger Traditionen mit warmem Herzen der Gesamt-Wissenschaft und den Kultur-Interessen seiner badischen Heimat. — In seinen historischen Werken behandelt er mit Vorliebe einzelne charakteristische Persönlichkeiten, um ihr Bild lebensvoll herauszuarbeiten, oder ganze Zeitalter, um große Gebiete kirchlichen und profanen Stoffes zu meisterhaften Gesamtübersichten zu gestalten. Wenn er sich auch völlig selbständig weiß gegenüber der Tübinger Schule (¶ Baur usw.), aus der er selbst hervorgegangen ist, und die er als mit ¶ Holsten abgeschlossen ansieht, so zeugt doch von ihrem Einfluß H.s Bedürfnis nach philosophischer Begründung und abschließendem Urteil, nach Durchdringung des historischen Stoffes mit Ideen sowie nach Herausarbeitung scharfer Gegensätze und deren Vermittelung. Dazu kommt die poetische Intuition und künstlerische Gestaltung, die nicht bloß seine Dichtungen, sondern auch seine wissenschaftlichen Bücher zu Meisterstücken der Darstellung machen. Darin mit seinem Lehrer Karl August von ¶ Hase verwandt, aber beweglicher und leichter verständlich, als dieser, ist er ein Klassiker unter den modernen Historikern und auch für gebildete Laien einer der anziehendsten und gelesensten theologischen Schriftsteller geworden.

Von H.s wissenschaftlichen Werken seien genannt: Der Apostel Paulus, (1865) 1872²; — Neutestamentliche Zeitgeschichte, 4 Bde., 1868 ff. — Der Vier-Kapitel-Brief des Paulus an die Korinther, 1870; — David Friedrich Strauß und die Theologie seiner Zeit, 2 Bde., 1875—77; — Kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts, 1883; — Weltverbesserer im Mittelalter (Abälard, Arnold von Brescia und Arnoldisten), 1893—95; — Luthers Romfahrt, 1896; — Aleander und Luther auf dem Reichstag zu Worms, 1897; — Richard Rothe und seine Freunde I, 1902; II, 1903; — Luthers Leben, 2 Bde., 1904; — Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller, 2 Bde., 1908/09 (Das Fazit seiner exegetischen und historischen Bearbeitung des NT). — Außerdem zahlreiche Artikel in Zeitschriften und gelehrten Sammelwerken. — Predigten: Religiöse Reden und Betrachtungen, (1872) 1882². — Als Biograph und Essayist gibt er sich in: Alte Bekannte, 1899—1902 (1. Bd. Jolly, Treitschke; 2. Bd. Gelehrte und Künstler der badischen Heimat, z. B. Lessing, Feuerbach, Schirmer usw.). — Seine poetischen Werke, denen meist kirchengeschichtliche Stoffe zugrund liegen, sind Romane und Erzählungen (großenteils oft aufgelegt); die älteren unter dem Pseudonym George Taylor veröffentlicht: Antinous, 1880; — Klytia, 1883; — Jetta, 1884; — Elfriede, 1886; — Pater Maternus, 1898 (poetisches Gegenstück zu Luthers Romfahrt); — Unter dem Katalpenbaum, 1899; — Potamiäna (aus der Märtyrerzeit), 1901; — Die Albigenserin, 1902; — Ueber H.: H. Holtzmann: A. H., Nachruf (PrM 1909, H. 10, S. 369); — O. Frommel: Frankf. Ztg., 7. August 1909. **K. Kühner.**

Haußleiter, 1. Gottlob, ev. Theologe, geb. 1857 zu Löpsingen (bayr. Schwaben), von 1881 an im bayrischen Schul- und Kirchendienst, 1891 Pfr. in Kissingen, 1894 Pfr. in Barmen-Wupperfeld, 1903 erster Inspektor der rheinischen Missionsgesellschaft in Barmen, seit 1908 ord. Prof. der Missionswissenschaft in Halle.

Vf.: Zur Eingeborenenfrage in Deutsch-Südwestafrika, 1906, und zahlreiche andere Missionsstudien.

2. Johannes, ev. Theologe, geb. 1851 zu Löpsingen, Bruder des vorigen, war Gymnasiallehrer in Nördlingen und Erlangen, wurde 1892 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Dorpat, 1893 ord. Prof. für NT in Greifswald.

Vf. u. a.: Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, 1891; — Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube, 1891; — Aus der Schule Melanchthons, 1897; — Der Aufbau der altchristlichen Literatur, 1898; — Melanchthon-Kompendium, 1902; — Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers, 1903; — Zwei apostolische Zeugen für das Joh.-Evangelium, 1904; — Die Autorität der Bibel, 1905; — Die vier Evangelisten, 1906; — Paulus, 1909. **M.**

Haustaufe ¶ Taufe, rechtlich.

Haustiere ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1a γ.

Haustrauung ¶ Trauung, rechtlich.

Hausvater (lateinisch: Paterfamilias) bezeichnet den Vorstand eines Hauswesens, zunächst also den Hausherrn und Familienvater, in übertragenem Sinne üblich für die mit der Leitung von Herbergen, Hospizen und andern Anstalten der Innern Mission beauftragten ¶ Diakonen.

Hausvater im alten Israel. Der H. ist im alten Israel dem Rechte nach der fast unbeschränkte Herr der Familie. Das Weib ist sein erworbenes Eigentum (¶ Ehe: I, besonders 4, 6), dessen er sich entledigen kann, wenn er will. Die Kinder unterstehen durchaus seiner Gewalt: er kann die Tochter verkaufen, den Sohn verstoßen, ja selbst opfern; altisraelitische Erziehung spart die Rute nicht; und selbst die erwachsenen Kinder müssen gehorchen; sie werden vom H. verheiratet; ein Schlag des Sohnes gegen den Vater ist ein todeswürdiges Verbrechen. Bei Vergehen entscheidet der H. über Leben und Tod der Hausgenossen. Diese männliche Herrlichkeit gilt allerdings nur dem Rechte nach und erleidet inoffiziell durch weibliche Beredsamkeit und den Eigenwillen der erwachsenen Kinder wie durch sonstige Rücksichten erhebliche Einschränkungen: die hebräischen H. haben, wie die Sprüche und JSir. zeigen, über das lebhafte Temperament ihrer Gattinen nicht selten geseufzt, und die hebräischen Liebespaare haben sich, wie das Hohelied zeigt, um das Urteil der H. erschreckend wenig bekümmert. — Im Gottesdienst ist der H. in ältester Zeit Priester seines Hauses, wovon noch beim häuslichen Feste des Pascha Spuren hervortreten. Er ist für das religiöse und sittliche Verhalten von Weib und Kind verantwortlich; daher ist das im Gesetz angeredete „Ihr" oder das „Du", sofern damit ein Einzelner gemeint ist, der H. Nur stelle man sich nicht vor, als habe das Eheweib oder der erwachsene Sohn in der Religion keine Stelle gehabt. Vielmehr betet das Weib in ihren Nöten zu Jahve genau so wie der Mann in den seinigen; und aus den „Jünglingen" erwählt sich Jahve Nasiräer und Propheten (Amos 2_{11}) nach seinem Wohlgefallen. Die von den Propheten entfachten religiösen Parteikämpfe haben auch das israelitische Haus ergriffen (V Mose $13_{7\,ff}$). — Höhere Gesittung hat das Recht des H.s eingeschränkt (V Mose $21_{18\,ff}$), um so mehr aber den erwachsenen Sohn zur Ehrerbietung gegen den Vater ermahnt. — ¶ Familie im AT ¶ Individualismus im AT. **Gunkel.**

Have pia anima, leb wohl, fromme Seele, häufige Grabschrift oder Schlußformel von Nachrufen.

Havelberg, Bistum, zusammen mit ¶ Brandenburg von Otto d. Gr. 948 für die Mission unter den Wenden gegründet. Die Gründungsurkunde, interpoliert und schlecht überliefert, hat das falsche Jahr 946 (MG Historica, Diplomata, I Nr. 76 S. 155 f). Der erste Bischof war Dudo. Der Sprengel hatte einen großen Umfang: von der mittlern Elbe nordöstlich bis zum Haff und zur Ostsee; die Insel Usedom gehörte noch dazu. 12 Stämme wohnten darin. Anfangs gehörte das Bistum zu ¶ Mainz. 968 kam es unter das neugegründete ¶ Magdeburg. Der furchtbare Wendenaufstand von 983 zerstörte aber die deutsche Herrschaft und alles, was an das Christentum erinnerte; die Bischöfe wurden noch ernannt, hielten sich aber in Magdeburg auf. Erst um 1136 drang das Christentum wieder vor, und der Prämonstratenser Anselm (vgl. RE³ I, S. 570 f; Schriften MSL 188), der Schüler ¶ Norberts von Magdeburg, seit 1129 Bischof von H., nahm dort als erster wieder seinen Sitz. Das Domkapitel bestand schon 1144; Anselm errichtete 1144 auch ein Prämonstratenserstift in Jerichow und sorgte, soweit er nicht durch seine Teilnahme an den Reichsangelegenheiten in Anspruch genommen war (Gesandtschaft nach Konstantinopel 1135, Römerzüge 1133 und 1136 u. a.), für die Organisation des Ordens und der Kirche, bis Friedrich Barbarossa ihn 1155 zum Erzbischof von Ravenna berief. Seitdem war H. ein Hauptstützpunkt des Deutschtums und des Christentums in der rechtselbischen Mark. Seit etwa 1270 residier-

ten die Bischöfe, mehr „Herren" als Pfaffen", meist in Wittstock, auf der Plattenburg und in ¶ Wilsnack, wo sie die gewinnbringende Wallfahrt zum Wunderblut (seit 1384) sehr begünstigten. Der letzte katholische Bischof war Busso von Alvensleben (seit 1522), der ebenso wie Georg von ¶ Lebus die reformatorische Kirchenordnung ¶ Joachims II ablehnte und an dem Protest bis zu seinem Tode festhielt, gestützt auf das Domkapitel, das der Kurfürst durch Anwendung seiner landesherrlichen Rechte vergebens zu reformieren suchte. Als Busso 1548 starb, brachte Joachim II das Bistum an seinen Sohn Friedrich, nach dessen Fortgang 1153 an Joachim Friedrich, den Sohn des Kronprinzen Johann Georg, der als Vormund die Verwaltung übernahm, und unter dem die katholischen Domherren allmählich ausstarben. 1561 wurde der katholische Gottesdienst eingestellt und das Bistum säkularisiert. Das evang. Domkapitel bestand bis 1817.

RE³ VII, S. 487 f; — KL² V, Sp. 1544 f; — Gams: Series episcoporum, 1873, S. 280 f; — Thdr. Becker: Gesch. d. Bist. Havelberg, 1870; — Eichholz, Solger und Spatz: Die Kunstdenkmäler des Kreises Westprignitz, hrsg. von Goecke, 1909, S. 36—110; — Julius Heidemann: Die Reformation in der Mark Brandenburg, 1889, S. 325 ff. **Löffler.**

Havergall, Frances Ridley (1836—79), englische Dichterin. Durch die von ihr verfaßten Hymnen, die fein und reich empfunden sind, voll Mitgefühl für alles, was leidet, hat sie die evangelistische Bewegung ihrer Zeit wesentlich gefördert.

Ministry of Song, 1870; — Under the Surface, 1874; — Loyal Responses, 1878. **Wollschläger.**

Havila wird in der Völkertafel als Sohn Joktans oder Kuschs neben südarabischen Namen genannt (I Mose 10 $_{7.\ 29}$). Das würde nach Südarabien weisen. Nach anderen Stellen dagegen erscheint H. als Grenze der Ismaeliter (I Mose 25 $_{18}$ I Sam 15 $_{7}$) und muß deshalb weiter im Norden gesucht werden. Man stellt das Wort mit den Chaulotäern des Eratosthenes in der nordarabischen Wüste zusammen. Was richtig ist, läßt sich um so weniger entscheiden, als schon die Israeliten selbst nicht mehr genau wußten, wo H. lag. Sie konnten es daher als das Goldland des Paradieses auffassen, das vom Pison umflossen ist (I Mose 2 $_{11}$ f).

Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 325 f. **Greßmann.**

Hawthorne, Nathanael (1804—64), geb. zu Salem (Massachusetts), in kleinen, engen Verhältnissen lebend, zweimal kurze Zeit im Zolldienst tätig, 1841 für ein kurzes Jahr der Brook-Farm-Bewegung sich anschließend, aber niemals voll überzeugt von den Fourierschen Ideen — ein interessantes, uninteressiertes Bild der kommunistischen Kolonie hat er in der Blithdale romance gezeichnet —, seit 1842 in Concord (Massachusetts) wohnhaft, dem Kreise Emersons und Thoreaus (¶ Dichter und Denker des Auslands, 1) nahestehend, doch nie von ihren Konsequenzen ergriffen, unter seines Freundes Franklin Pierce Präsidentschaft 1853—57 Konsul in Liverpool, dort und noch mehr in Italien, wo er 1857—59 vertrauerte, niemals von der europäischen und ästhetischen Kultur kongenial berührt, 1860 bis zu seinem Tode 1864 wieder in Concord ansässig, ist in Deutschland wesentlich durch seinen bedeutendsten Roman: The scarlet letter (1850 deutsch „der Scharlachbuchstabe", übersetzt von L. du Bois, 1851) berühmt geworden, woneben sein ebenfalls ein tragisches Problem behandelnder Roman The House of the seven gables und seine reizvollen Skizzen aus dem Leben Neuenglands Twice told tales, geschweige seine von geringer ästhetischer Kultur zeugende Reisefrucht aus Italien: The marble Faun (deutsch „Miriam oder Graf und Künstlerin", 1862) bei uns wesentlich unbekannt geblieben sind. The scarlet letter aber ist von erheblicher Bedeutung für das Verständnis der ¶ Puritaner aus der Zeit der Begründung der Neuenglandstaaten, auch als psychologische Studie amerikanischer Eigenart sehr beachtenswert. H., selbst ganz in puritanischen Traditionen großgeworden, doch innerlich darüber hinausgewachsen, behandelt in dem Roman das echt puritanische Problem eines hervorragenden und fein angelegten Geistlichen, der es verschuldet, daß seine Geliebte auf dem Schaffot ausgestellt und durch den scharlachenen Buchstaben A auf der Brust gebrandmarkt wird, der diese Schuld tiefer als wohl ein Anderer empfindet, aber mit Rücksicht auf die Schmach, die er seinem bis ans Ende in vollster Hingabe und mit steigendem Erfolg ausgeübten Beruf antäte, nicht die Kraft findet, die Schuld zu bekennen und so sich in dem furchtbarsten Zwiespalt innerlich verblutet. Wer die tiefen Seelenkämpfe, die ein mit strengster Gesetzlichkeit und Kirchenzucht durchgeführter Puritanismus hervorrufen muß, nacherleben will, sollte neben Walter Scotts Heart of Midlothian diesen Roman studieren, dessen Breiten, Unwahrscheinlichkeiten und sensationelle Uebertreibungen doch nie den Eindruck der erlebten Wahrheit dieser religiösen Kultur zurücktreten lassen.

Eine sehr fesselnde, fast zu objektive Studie über H. hat in Macmillans English men of Letters Henry James jun. 1909 erscheinen lassen. **Baumgarten.**

Haydn, Franz Joseph (1732—1809), wurde zu Rohrau a. d. Leitha geboren. Sein mehr musikliebender als musikalischer Vater — ein unbemittelter Wagenbauer — gab den begabten Knaben im Herbst 1737 in die strenge Zucht des Lehrers Frankh, eines in Hainburg lebenden Vetters, bei welchem der kleine Joseph sich die notwendigsten Kenntnisse im Singen und Spielen der damals gebräuchlichsten Instrumente erwarb, im übrigen aber bei karger Kost Dienste jeder Art zu leisten hatte. Als 1740 der Hofkomponist Reutter, Kapellmeister an St. Stephan zu Wien, nach Hainburg kam, veranlaßte er, daß H. als Chorknabe in die Singschule von St. Stephan eintrat. Hier erhielt er Schulunterricht und Unterweisung im Singen, Violin- und Klavierspiel. Theoretische Uebungen freilich wurden gar nicht vorgenommen; der junge Joseph war daher auf eigene Versuche angewiesen, bei denen ihm die Werke zum Vorbild dienten, welche er im Kapellhause zu hören bekam; in erster Linie Kompositionen von italienischen Komponisten oder solchen, welche durch die italienische Schule beeinflußt waren. Dieser Einfluß war auch für H.s spätere Kompositionsrichtung in gewissem Sinne grundlegend und ausschlaggebend. Er machte sich bei ihm — ähnlich wie bei Mozart — gerade in seinen Kirchenkompositionen in hervorragender Weise geltend und wurde noch verstärkt durch die bald folgende Bekanntschaft mit dem

Gesangsmeister Porpora. 1749 aus dem Kapellhause entlassen und nur von einigen Freunden unterstützt, fristete er „Gassatim musizierend“ sein Leben in der Bodenkammer eines Hauses, in welchem u. a. der Dichter Metastasio, der Zeremonienmeister bei der apostolischen Nuntiatur de Martines und der berühmte Nicola Porpora wohnten. Die freien Stunden nützte er zu Studien, wobei ihm ein Sonatenheft von Ph. E. Bach, das ihm zufällig in die Hände fiel, gute Dienste leistete; zu jener Zeit entstand seine erste Messe. Metastasio verschaffte dem strebsamen Jüngling einigen Klavierunterricht, zunächst bei der begabten Marianne de Martines, und Begleitungsstunden bei Porpora. Von diesem, wenn auch auf die erdenklichste Art ausgenützt, erlernte er die Technik italienischer Sangeskunst und Aussprache, erhielt auch einige theoretische Stunden und wurde durch ihn mit Kapellmeister Bonno, Wagenseil, Gluck, Dittersdorf, der Sängerin Tramontini-Tesi, ferner mit Freiherrn von Fürnberg bekannt, der ihm 1759 eine Kapellmeisterstelle beim Grafen Morzin in Lukavec verschaffte. 1761 berief ihn Fürst Paul Anton Esterhazy nach Eisenstadt. Hier und in den Wintermonaten z. T. in Wien leitete er die unter Fürst Nicolaus Joseph von 16 auf 30 Mann verstärkte Hauskapelle bis 1790. Als in diesem Jahre Fürst Nicolaus starb, wurde das Orchester von dessen Sohne Anton aufgelöst und H., — der seinen dauernden Wohnsitz nach Wien verlegte, — mit einer Pension von jährlich 1400 Gld. beurlaubt. Obgleich H. in der Eisenstädter Zeit bereits die Mehrzahl seiner Instrumentalwerke, 19 Opern, das Oratorium Il ritorno di Tobia, 15 Messen und die 1785 aus Kadiz bestellte Instrumental-Komposition zu den sieben Worten am Kreuz (Text und Chor wurden erst später beigefügt) vollendet hatte, war sein Name noch wenig bekannt. Erst durch seine Reisen nach England, welche er auf Veranlassung des in London geschätzten Violinisten und Konzertagenten Salomon in den Jahren 1790—92 und 1794—95 unternahm, verbreitete sich sein Ruhm auch im Vaterlande. Als er 1795 reich an Geld, Ehren und Würden heimkehrte, um die Leitung der von neuem gebildeten Esterhazyschen Kapelle wieder zu übernehmen, brachte er außer dem Fragment der Oper Orpheus, 12 Symphonien und einer großen Zahl von Quartetten, weltlichen und geistlichen Kompositionen (— nach eigener Angabe 768 Blätter —) auch die Texte zu seinen beiden bedeutendsten Chorwerken, der Schöpfung und den Jahreszeiten, mit. Die so erfolgreichen Erstaufführungen dieser nach van Swietens Textübertragung komponierten Oratorien in den Jahren 1799 (Schöpfung) und 1801 (Jahreszeiten) waren die hervorragendsten Ereignisse in H.s späterem Leben. — Wenn auch H., „der Vater der Symphonie und des Quartettes“, das kostbarste Erbe auf dem Gebiete der Instrumentalmusik hinterließ, so ist er doch auch als Vokalkomponist außerordentlich fruchtbar gewesen: außer einer großen Zahl von Kantaten, Arien, Liedern und gegen 30 dramatischen Werken schrieb er 26 Messen, 36 Graduales, 27 Offertorien, Motetten und kleinere Kirchenkompositionen, ferner die sieben Worte des Erlösers am Kreuze, die Oratorien: Il ritorno di Tobia, die „Schöpfung“ und die „Jahreszeiten“. Die größte Volkstümlichkeit erwarb H. sich unstreitig durch die 1796 verfaßte, später vielfach als Kirchenlied verwendete österreichische Nationalhymne „Gott erhalte Franz den Kaiser“. — Eine sonnige Heiterkeit, die Herzenseinfalt eines frommen Kindergemütes und eine durch die harte Schule des Lebens anerzogene Charakterfestigkeit sind die hervorstechenden Eigenschaften, die sich in allen Werken H.s — teils in der leichtflüssigen Melodik, teils in der Vorliebe für überraschende Modulationen und in seiner bestimmt ausgeprägten Rhythmik — wiederspiegeln. Die Fähigkeit, den Schmerz in der Menschen Brust auszulösen, wie es ¶ Mozart vermochte, oder die Seele im tiefsten Innern zu erschüttern, wie Beethoven, ist ihm nicht in gleichem Maße gegeben. Wie ein Kind zu seinem geliebten Vater, so spricht er in seinen kirchlichen Werken zu Gott; mit einer Freimütigkeit, die eben nur dem reinen Kindersinn eigen, schlägt er darin Töne an, die in sich die Gefahr bergen, daß sie — von andern ausgenützt und angewandt — profan, ja verletzend wirken. Daher ist der einst geführte Kampf gegen die weitere Entwickelung einer solchen Richtung verständlich, die damit Hand in Hand gehende völlige Unterdrückung seiner Kompositionen bei Kirchenaufführungen, sowie das Bemühen ihnen die Existenzberechtigung abzusprechen, ungerecht. Marx sagt u. a. bei Besprechung einiger „anstößiger“ Messen von ihm: „Der kühle Verstand bemerke hier sehr weise, daß die äußerlichen Vorstellungen den Künstler ganz von seiner eigentlichen Aufgabe entfernt haben; es sei aber fruchtbarer, darin den getreuen Ausdruck jener naiven, gescheuten, aber nicht der Zucht des Gedankens, sondern der kindlichen Natürlichkeit anvertrauten Volksgesinnung zu erkennen, die das Leben aus dem vollen schöpft, sei es in Freuden, in Sittlichkeit oder Gebet“. H.s kirchliche Kunst mit der eines ¶ Bach vergleichen zu wollen ist verkehrt, da er ihr gänzlich fernsteht und nicht aus ihr herausgewachsen ist; und doch finden wir andererseits gerade bei Bach häufig denselben kindlichen Frohsinn in der Behandlung kirchlicher Texte, der H. als unkirchlich zur Last gelegt wurde (man denke z. B. an die Choralbehandlung der No. 23 des Weihnachtsoratoriums u. a.); wem fielen hierbei nicht H.s Worte ein: „Da mir Gott ein fröhlich Herz gegeben hat, so wird er mir's schon verzeihen, wenn ich ihm fröhlich diene“. Wenn seinen Chorwerken als Schwäche ausgelegt wird, daß sie sich zu sehr in den Formen des italienischen Stiles seiner Zeit bewegen, so teilen diese Schwäche mehr oder minder auch Mozarts Kirchenkompositionen (man erinnere sich u. a. der authentischen Sätze im Requiem). Wie diese ihre Wirkung dem frommen und gläubigen Zuhörer gegenüber trotzdem nicht verfehlen, so wenig werden es z. B. die 7 Worte am Kreuze. „Kein anderer Künstler hat so Maß zu halten gewußt als H., bei dem nichts zu lang oder zu kurz, alles an seinem Orte und in rechter Weise da ist. Kein Künstler hat so unschuldvoll den kleinsten Gedanken angenommen, den Gott ihm gab, und so innig und treu gepflegt“ (Marx). Wenn aber irgend ein Werk H. ein bleibendes Gedenken auch in den Annalen kirchlich-musikalischer Kunst zu sichern verdient, so ist es die Schöpfung. Hier zeigt sich fast auf jeder Seite seine Gottes-Verehrung und -Liebe in einer Schlichtheit und doch Erhabenheit und Größe des Ausdrucks, die jeden

noch natürlich empfindenden Hörer zur Andacht zwingt und mit sich reißt. Damit aber dient H. auch dem Gottesgedanken und der Kirche. „Alles von Gott und für Gott".

Marx in G. Schilling's Enzyklopädie der Musik III, 1840, S. 518; — Außer dem Quellenlexikon von Rob. Eitner (V, 1901, S. 59) und den Musiklexika von Herm. Mendel und Aug. Reißmann (IV, 1880, S. 118), H. Riemann (1909^{7}, S. 580) und den Musikgeschichten von H. A. Köstlin (1899^{5}, S. 382), B. Kothe und R. Prochazka (1909^{8}, S. 224) vgl. La Mara: Musikalische Studienköpfe IV, 1888^{3}, S. 290; — O. Wangemann: Geschichte des Oratoriums, 1881, S. 398—409; — H. Kretzschmar: Führer durch den Konzertsaal II, 2, 1890, S. 205. 217; — C. F. Pohl: J. H., 1882; — Leopold Schmidt: J. H., 1898. **Trautmann.**

Hebbel, Friedrich (1813—1863), Dichter und Dramatiker, geboren zu Wesselburen in Dithmarschen als Sohn eines Maurers, früh auf eigenen Verdienst angewiesen und nur unter den härtesten äußeren Entbehrungen und heftigen inneren Kämpfen in Hamburg (seit 1835), auf den Universitäten Heidelberg und München, dann wieder in Hamburg (seit 1839), und auf seinen Auslandsreisen (1842 Kopenhagen, 1843 Paris und Italien) aus dem Maurerlehrling und Schreibergehilfen zum Literaten und zu dem immer bedeutenderen, freilich von seinen Zeitgenossen wenig verstandenen Dichter geworden, der seit 1846 in Wien seine zweite Heimat fand, auch ferner von bitteren Erfahrungen nicht verschont und von einem mit den Jugendentbehrungen zusammenhängenden Leiden früh aufgezehrt. — H. verdient die Beachtung des Theologen und der religiös Interessierten nicht nur, weil er in seinen der realistischen Schule angehörigen Dramen wiederholt biblische Gestalten (Judith, 1840; Herodes und Mariamne, 1848) oder kirchengeschichtliche Persönlichkeiten wie die hlg. „Genoveva" (1841) behandelt hat, sondern mehr noch, weil der Dichter H. zugleich ein philosophischer und religiöser Denker war, der mit Vorliebe die schwierigsten seelischen Probleme aufgreift und in seiner Stellung zu den Welt- und den bei ihm voranstehenden Lebensanschauungsfragen neben die beiden andern „Unversöhnlichen" des 19. Jhd.s, Nietzsche und Schopenhauer (¶ Philosophen der Gegenwart) gehört. Von Natur schroff und grüblerisch, war H. durch die Not des Lebens darin bestärkt. Er vertritt die aller Harmonie bare, von seiner eigenen Lebensgeschichte aus erklärliche tragische Weltanschauung; auch den Weltanschauungsfragen gegenüber den Wirklichkeitssinn scharf betonend, deckt er die Disharmonien des Daseins auf und tritt damit in Gegensatz zur christlichen Weltanschauung, deren Forderung der Demut und Selbstverleugnung (vgl. „Genoveva") er ablehnt, ohne aber bei aller Schätzung eisernen Willens und trotziger Energie die antike Ethik der Selbstdurchsetzung gutheißen zu können; seine Zwischenstellung zwischen beiden Welten zeigt sich, außer in den Tagebuchblättern, besonders gut in „Herodes und Mariamne". Das Hauptproblem, mit dem seine bedeutendsten Werke ringen, ist das Problem des Individualismus: der Kampf der der Selbstbeschränkung entbehrenden, über das Durchschnittsmaß hinausragenden Individuen gegen einander (Judith; Herodes und Mariamne; Nibelungen, 1860), das Schicksal der des Eignen Entbehrenden, der Individualität Ermangelnden (Maria Magdalena, 1844), die Kollision des Individuums mit dem Staat (Agnes Bernauer, 1851) und der Sitte (Gyges und sein Ring, 1854). Horneffer hat in seiner die genannten Probleme recht gut herausarbeitenden Studie (s. Literatur) H.s Stellung in der außerkirchlichen religiös-sittlichen Entwicklung dahin zusammengefaßt, daß „ohne Hebbel kein Nietzsche" gewesen wäre, dessen „Antichrist" durch manche Tagebuchäußerung H.s vorweggenommen ist, und daß beide die ersten Frühlingsboten der kommenden neuen Religion, der Religion des Lebens aus völlig eigener Kraft, waren, die freilich bei H. keineswegs schon ausgebildet ist. Auch Horneffer stellt bei ihm noch genug „Fesseln einer alten Metaphysik" fest, und andererseits sieht H. dem kommenden Neuen keineswegs so siegesgewiß entgegen wie ¶ Horneffer selber: „Woher soll die Weltgeschichte eine Idee nehmen, die die Idee der Gottheit überragt oder nur ersetzt? Ich fürchte, zum ersten Male ist sie ihrer Aufgabe nicht gewachsen . . . . Sie sammelt Strahlen für eine neue Sonne; ach, eine Sonne wird nicht zusammengebettelt" (Briefe I, S. 194). — Ueber seine Stellung zum Christentum und sein Jesusbild vgl. auch ¶ Jesus Christus: IV, 2 g.

H. Wütschke: Hebbel-Bibliographie, 1910; — Gesamt-Ausgaben seiner Werke von E. Kuh (12 Bde., 1866 ff), H. Krumm (12 Bde., 1900), vor allem die kritische Ausgabe von R. M. Werner (Abtlg. 1: 12 Bde., 1901—03; Abtlg. 2: 4 Bde., 1903, 1904^{2}; Abtlg. 3: 8 Bde., 1905—07). Die 2. Abteilung enthält „Fr. H.s Tagebücher" (Auszug von W. B.: „Durch Irren zum Glück. Tagebuchblätter von Fr. H.", 1907 Berlin, Verlag Behr), die 3. Abteilung die Briefe. — Ueber H. vgl. ‡ A. Schapire-Neurath: F. H., 1909; — Emil Kuh: Biographie F. H.s, 1877, 2 Bde., — Adolf Bartels: F. H., 1899; — Joh. M. Fischer: Studien zu H.s Jugendlyrik, 1910; — ‡ Ernst Horneffer: H. und das religiöse Problem der Gegenwart, 1907; — Vgl. ChrW 1900, S. 592 ff. **Zscharnack.**

Hebel, Johann Peter (1760—1826), Theologe und Dialektdichter. Geboren zu Basel, in dürftigen Verhältnissen großgeworden, studierte H. in Erlangen Theologie und wurde 1782 Pfarrvikar in Hertingen, 1783 Lehrer am Pädagogium zu Lörrach, 1791 Gymnasiallehrer und Subdiakonus in Karlsruhe, 1805 Kirchenrat, 1808 Gymnasialdirektor, dann auch Mitglied des Konsistoriums, 1819 Prälat. In weitesten Kreisen ist H. berühmt geworden durch die Dialektdichtung, die er erst wieder in die Literatur eingeführt hat, und durch seine Heimatkunst, in der er in treuherziger, lebensvoller Weise mit frischer Naturbeobachtung und moralistischer Tendenz in Leben, Sitten, Sprache, Anschauungen seiner schweizerischen und süddeutschen Heimat einführt und allerhand seltsamen Geschehnissen gute Lebensregeln entlockt. Bewährt sich schon hier der Seelsorger und Volkserzieher, so ist H. auch unmittelbar für den religiösen Unterricht literarisch tätig gewesen (¶ Historienbuch, 1). Moralistisch orientiert, auch dem Bibelbuchstaben, ja zuweilen selbst dem Bibelinhalt bis hin zu den Worten der Bergpredigt frei gegenüberstehend, bei freier Reproduktion der Erzählungen die Erklärung und Anwendung kunstvoll gleich in den Text hineinarbeitend und so gerade den Stoff Lehrer und Schüler nahebringend (was hernach meist als methodischer Fehler beurteilt wurde), haben sich seine „Biblischen Geschichten" durch

ihre Volkstümlichkeit viele Freunde gewonnen; für badische Verhältnisse nach Einführung der Union als Einheitslehrbuch geschaffen, haben sie sich bis zur Generalsynode von 1855 (¶ Baden, 1) in Baden im Schulgebrauch gehalten, sind dann aber als „nicht vollkommen bibelgetreu" und nicht konfessionell durch die Ullmannsche Biblische Geschichte ersetzt worden. Dogmatisch gerichtet sind sie allerdings nicht, aber zeugen, wie auch jene Generalsynode gestehen mußte, von H.s „treuherziger frommer Gesinnung" und seiner „tiefen Gemütlichkeit". — Seine Erzählungen, ursprünglich für Erwachsene geschrieben, sind noch heut beliebter Stoff der Lesefibel. Auch sein Historienbuch kann noch immer biblische Geschichte frisch, kindlich und herzlich erzählen lehren.

Werke: Allemannische Gedichte (1803), von O. Behaghel in Kürschners deutscher Nationalliteratur, 1883, neu herausgegeben; — Ders. hat auch H.s „Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes" (1811) ebenda neu gedruckt; — Der Rheinische Hausfreund oder Neuer Kalender mit lehrreichen Nachrichten und lustigen Erzählungen (1808—15); — Die biblischen Geschichten (2 Bde., 1824; umarbeitende Neuauflage von Längin, 1873). Eine neuere Gesamtausgabe (auch das Historienbuch ist darin) gab Ernst Keller heraus (6 Bände mit Einleitung; Hesses Leipziger Klassikerausgabe). — Ueber H. vgl. Georg Längin: J. P. H., 1874; — Ders.: Aus H.s ungedruckten Papieren, 1882; — O. Behaghel: Briefe von H., 1883; — F. Giehne: Studien über J. P. H., 1894; — Otto Frommel: Ein halbvergessenes Buch. J. P. H.s Biblische Geschichte (ChrW 1908, S. 794 ff); — Ders.: H. als Prediger (ZprTh XXII, 1900). **Zscharnack.**

Hebeopfer werden diejenigen Opferstücke genannt, die vom Opfer abgehoben und für die Priester bestimmt werden. Eine Reihe von Forschern nimmt an, daß diese Opferstücke vorher mit den Händen vor dem Altar „hochgehoben" und der Gottheit angeboten wurden, ehe sie den Priestern zufielen; vgl. III Mose 7_{32}. Doch ist diese Behauptung nicht wahrscheinlich, da der Kunstausdruck für diesen symbolischen Akt der Darbietung nicht „heben" (hêrîm), sondern „weben" (hênîph) ist. Als H. oder Abgabe dienten vor allem die Brust und die rechte Keule des geopferten Tieres III Mose 7_{34} IV 6_{20}. — ¶ Opfer und Gaben im AT. **Greßmann.**

Heber, Reginald (1783—1826), zu Malpas in der Grafschaft Chester geb., in Oxford theolog. ausgebildet, ist nicht ohne Bedeutung auf dem Gebiete der Hymnologie, wurde aber erst durch sein Auftreten als Missionsbischof von Indien weiteren Kreisen bekannt. Nach dem Tode des ersten anglikanischen Bischofs der ostindischen Kirche, Middleton (1814—1822), trat H., ein guter, aufrichtiger und aufgeschlossener Charakter, an dessen Stelle; 1823 wurde H. zum Bischof mit dem Sitz in Kalkutta geweiht, und als solcher hat er trotz seiner kurzen Amtstätigkeit vielseitig anregend und fruchtbringend gewirkt. Die gewaltige Ausdehnung des ihm unterstehenden Gebiets, das sich über Ostindien bis China und Neu-Südwales erstreckte, stellte an H. die größten Anforderungen: neben den bischöflichen Obliegenheiten als Visitator, Konfirmator, bei Kircheinweihungen und in der kirchlichen Gerichtsbarkeit, der umfangreichen Korrespondenz in seiner Diözese und nach England predigte er auch noch. Mit großer Liebe widmete H. sich dem Ausbau des bei Kalkutta von Middleton begründeten Bischofskollegiums, dem Studium von Land und Leuten in Ostindien und insbesondere der Missionsleitung, schon längst für die Church Missionary Society interessiert. Nachdem er auf der ersten ausgedehnten Reise (Juni 1824—21. Okt. 1825) einen Teil seines Gebietes gründlich kennen gelernt und, nach Kalkutta zurückgekehrt, die dortigen Geschäfte erledigt hatte, begab er sich am 30. Jan. 1826 auf eine 2. Reise, um die Küste von Koromandel und Malabar zu visitieren, doch starb er bereits am 3. April 1826 in Tritschinapalli. H.s zu große Zuvorkommenheit orientalischen Prälaten gegenüber und anderseits die Wiederordination lutherischer Geistlicher beim Eintritt in den englischen Kirchendienst hat verschiedentlich Grund zu Vorwürfen gegeben.

Fr. Krohn: R. H.s Leben und Nachrichten über Indien, 2 Bde, 1831; — RE³ VII, S. 488—491. **Glaue.**

Hébert, 1. Jean, ¶ Eudisten.

2. Marcel, französischer Philosoph, geb. 1851 in Bar-le-Duc (Dep. Meuse) wurde 1876 zum Priester geweiht, 1879 Lehrer und 1895 Direktor der Ecole Fénelon in Paris. 1901 wurde er wegen modernistischer Ideen denunziert. Da er sich zu einem Widerruf nicht entschließen konnte, trat er aus der katholischen Kirche aus. H. lebt in Brüssel als Professor an der (sozialistischen) Université Nouvelle.

Außer zahlreichen Beiträgen zu den Annales de philosophie chrétienne, dem Bulletin critique u. a. Zeitschriften veröffentlichte H.: Le sentiment religieux dans l'art de Richard Wagner, 1895; — L'évolution de la foi catholique, 1905; — Le Divin. Expériences et hypothèses, 1907; — Le pragmatisme. Etude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes et de sa valeur religieuse, (1908) 1909². **Lachenmann.**

Hebopfer = ¶ Hebeopfer.

Hebräer ('ibhrîm) ist der Name, mit dem im AT die Israeliten von Fremden bezeichnet werden (I Mose 39_{14} 41_{12} II Mose 1_{6} u. a.) oder die Israeliten selbst sich bezeichnen, wenn sie zu Fremden reden (I Mose 40_{15} II 1_{17} 2_{7} u. a.), oder wenn der Gegensatz zu den Fremden, d. h. vor allem zu den im Lande von alters her ansässigen Kanaanäern betont werden soll (II Mose 1_{15} V Mose 15_{12} Jos 34_{9} u. a.). Die Etymologie des Wortes ist ganz unsicher und auch sehr unwesentlich; I Mose $10_{21\,24}$ kennt einen Stammvater, Namens Eber. Wichtig ist dagegen, daß wir das Wort wahrscheinlich in der der hebräischen genau entsprechenden Form Chabiri in den Tell-amarna-Briefen wiederfinden und zwar als Name der Eindringlinge von Osten im Unterschied von den ansässigen Landesbewohnern. Auch wenn also die Namensgleichheit noch nicht unanfechtbar sicher sein sollte, so bleibt die sachliche Verwandtschaft bestehen: die Chabiri sind jedenfalls Stämme, die noch nicht im Besitz der Städte und des Landes sind, aber danach trachten, also nomadisierende Stämme, die in das Kulturland eindringen. Die kleinen Stadtkönige in Kanaan haben sich für ihre Kriege die Chabiri und andere Nomaden als Söldner ins Land geholt und werden nachher die Geister, die sie riefen, nicht mehr los. Denn diesen gefällt es im Kulturland; immer neue Scharen rücken nach und fangen an, auf eigene Faust zu kämpfen und sich Land zu erobern. Es decken sich also jedenfalls die beiden Begriffe „Hebräer" (im at.lichen Sinne = Israeliten) und Chabiri nicht vollständig. Zu letzteren ge-

hören noch andere Stämme außer den Israeliten: die Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Stämme, welche die israelitische Vätersage selbst als nächste Verwandte Israels bezeichnet, die mit und nach den Israeliten zu ihren festen Wohnsitzen östlich und südöstlich von Israel gekommen sind. — ¶ Israel, seine Geschichte bis zur babylonischen Zerstörung Jerusalems, ¶ Nachbarvölker Israels. — Ueber die Sprache der Hebräer ¶ Hebräisch. **Benzinger.**

Hebräerbrief.

1. Literarischer Charakter; — 2. Inhalt; — 3. Alexandrinische Theologie; — 4. Zweck; — 5. Leser; — 6. Abfassungszeit; — 7. Verfasser.

1. Was für ein Schriftstück ist der H.? Nachdem im vergangenen Jahrhundert unsere Schrift infolge ihrer breiten theologischen Erörterungen in Kap. 1—12 nicht ganz selten als Rede, Abhandlung oder Predigt bezeichnet worden war, hatte sich in den letzten Jahrzehnten fast allgemein die Ueberzeugung durchgesetzt, daß wir in ihm einen wirklichen Brief nach Art der paulinischen besitzen. Hiergegen hat Wrede (s. Literatur) mit dem ihm eigenen Scharfsinn einen energischen Vorstoß unternommen. Für ihn ist H. kein wirklicher, an ein begrenztes Publikum gerichteter Brief, sondern eine predigtartige Abhandlung. Da nun aber für ihn die nur selten, namentlich von Overbeck (s. Literatur), bestrittene Einheitlichkeit von H. feststeht, muß er mit der ersten eine zweite Annahme verbinden: der Verfasser wolle in Kap. 13, genauer in 13$_{18-25}$, wo der briefliche Charakter unverkennbar ist, seine Schrift entgegen der Wirklichkeit für einen paulinischen Gefangenschaftsbrief ausgeben. Aber so bestechend Wredes Annahme für die ganz überwiegend theologisch gehaltenen Kap. 1—12 zunächst erscheint, so möglich es an sich ist, Abschnitte wie 2$_{1-4}$ 3$_{1}$—4$_{13}$ 5$_{11}$—6$_{20}$ 10$_{19\,ff}$ nur als Nutzanwendungen eines Predigers nach seinen theologischen Erörterungen anzusehen, so wird diese Erklärung doch schwerlich Stellen wie 10$_{32-34}$ 5$_{11\,ff}$ 6$_{9-12}$ gerecht. Diese erwecken immer wieder den Eindruck, daß der Verf. die Leser kennt und für ihre besonderen Verhältnisse schreibt. Vollends ist die zweite Annahme für Kap. 13 unmöglich. Nur durch eine äußerst gezwungene Erklärung von Hebr 13$_{19}$ und $_{23}$ und durch die fragwürdige Vermutung, daß in diesen Versen Philemon V. 22 und Phil 2$_{19}$ benützt worden seien, kann Wrede den Eindruck eines erdichteten paulinischen Gefangenschaftsbriefes hervorrufen. Und wenn schon das Fehlen einer Briefadresse in 1$_{1}$ für die Vertreter des Briefcharakters schwierig ist (eine wirklich befriedigende Erklärung ist bisher noch nicht geglückt), für Wrede ist es verhängnisvoll. Ueberhaupt wird die Persönlichkeit des Verfassers, der erst zwölf Kapitel als Abhandlung schreibt, um im 13. plötzlich das Ganze als Brief auszugeben, der als Paulus schreiben will und dies doch nirgends sagt, ja es fast ängstlich verhüllt, mehr als rätselhaft. Es wird also wahrscheinlich dabei bleiben, daß wir in H. eben um des 13. Kap. willen, das unmöglich abgetrennt, auch nicht für fingiert erklärt werden kann, einen wirklichen Brief haben. Darin aber wird Wrede Recht behalten, daß für unsern Verfasser auch das Theoretische selbständiges Interesse hat. Der H. läßt sich in dieser Hinsicht unter den Paulusbriefen am ehesten mit dem Römerbrief vergleichen. — Unser Brief hat neben Luk 1$_{1-4}$ das beste Griechisch im NT aufzuweisen. Blaß (s. Literatur) hat trotz mancher Uebertreibungen und textkritischen Willkürlichkeiten nachgewiesen, daß der Brief im Rythmus zwar nicht der alten Attiker, wohl aber der späteren hellenistischen Kunstprosa geschrieben ist.

2. „Jesus Christus, gestern und heute derselbe, und in Ewigkeit“ (13$_{8}$), ist der Kern des Briefes. Jesu Christi Erhabenheit, die unvergleichliche Größe des durch ihn gewonnenen Heils werden geschildert. Christus steht weit über den Engeln, sagt Kap. 1. Seine irdische Erniedrigung widerspricht nicht dieser Erhabenheit, nein sie war notwendig um seines hohenpriesterlichen Amtes willen 2$_{5-18}$. Diese hohepriesterliche Würde Christi wird nun das eigentliche Leitmotiv der weiteren Ausführungen. Sie wird näher bestimmt nach der Weise Melchisedeks 4$_{14}$—5$_{10}$. Im Blick auf das at.liche Vorbild und die in Christus gegebene Erfüllung wird Kap. 7 die Person dieses Hohenpriesters näher beleuchtet. Und dann kommt die Hauptsache 8$_{1}$—10$_{18}$, sein Werk: der Priesterdienst des Erhöhten im Himmel und der neue Bund (8$_{1-13}$), die endgültige, ewige Erlösung durch das Blut Christi, des untadligen Opfers (9$_{1-14}$), und sein Tod als unumgängliches irdisches Mittel dieses abschließenden himmlischen Priesterdienstes (9$_{15-28}$). So hat Christus das Heil, das die gesetzlichen Ordnungen des AT nicht schaffen konnten, abschließend gebracht (10$_{1-18}$). Sind schon bisher in 2$_{1-4}$ 3$_{1-4\,13}$ und 5$_{11}$—6$_{20}$ die Leser mit immer wachsendem Ernst und größter Eindringlichkeit gemahnt worden, an dem christlichen Heil festzuhalten, so ist der ganze Schlußteil 10$_{19}$—13$_{17}$ im Sinne des Verfassers nur eine einzige, letzte, abschließende Mahnung, dem Heilsgut des neuen Bundes gemäß zu leben. Auf Standhaftigkeit kommt es in erster Linie an und auf Glauben, der sie ermöglicht. Nur in diesem Zusammenhang wird die Fülle at.licher Glaubensbeispiele in Kap. 11 gegeben und Christus 12$_{1-3}$ als Anführer und Vollender des Glaubens hingestellt. Die Notlage aber, welche die Leser am Glauben und an der Standhaftigkeit zu hindern droht, tritt unter den Gesichtspunkt von Gott gewollter Erziehung 12$_{4-17}$. — Nach einem letzten feierlichen Hinweis auf die Einzigartigkeit des christlichen Heils 12$_{18-29}$ enthält das Schlußkapitel einzelne Mahnungen für das Gemeindeleben und den förmlichen Briefschluß, dem auffallenderweise kein Briefeingang, auch keine Adresse entspricht.

3. Das ganze innere Verständnis des H. hängt an seiner Abhängigkeit von ¶ Philo, dem Zeitgenossen Jesu, dem Hauptvertreter des jüdischen Hellenismus in Alexandria. Der Verfasser hat die Schriften Philos gelesen; es finden sich zahlreiche Berührungen. Er verwendet vor allem die allegorische Methode des alexandrinischen Weisen, die aus dem AT alles das herauszulesen vermag, was in dem Geist des Schriftstellers lebt, in Wirklichkeit natürlich dies alles in das AT hineinträgt. Der ganze H. ist durchsetzt mit allegorischer Erklärung at.licher Abschnitte (¶ Allegorische Auslegung, 4). Besonders lehrreich ist die Behandlung von Pslm 95$_{7-11}$ in 3$_{7}$—4$_{11}$. Wenn III Mose 16$_{27}$ berichtet wird, daß die Kadaver der Sühnopfertiere außerhalb des Lagers verbrannt wurden, so findet Hebr 13$_{11\,f}$ darin einen Hinweis

auf die Tatsache, daß Christus außerhalb der Tore Jerusalems gestorben ist! Gerade hier leistet die religionsgeschichtliche Forschung jedem Gebildeten unerläßliche Dienste. Der für den modernen Menschen zunächst ganz ungenießbare Brief wird durch den Nachweis einer einst herrschenden, für uns längst überwundenen Methode überhaupt erst verständlich gemacht. Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß ganz bestimmte Regeln der philonischen Schrifterklärung im H. befolgt werden (vgl. ¶ Philo). Aufs schärfste muß betont werden, daß der Verf. des H.s wie Philo von keinem geschichtlichen Interesse geleitet wird. Weder auf die Stiftshütte noch auf den herodianischen Tempel, weder auf das alte noch auf das zu seiner Zeit lebende Judentum ist des Verfassers Blick gerichtet, sondern einzig und allein auf Schriftaussagen, die von ihm ungeschichtlich, zeitlos, als Typen, d. h. als andeutende Weissagungen des im Christentum Gegebenen verwertet werden. Gerade so wie Philo seine Philosophie als Auslegung des jüdischen Gesetzes bietet, entwickelt der Verfasser des H.s seine Anschauungen in beständiger Auslegung at.licher Stellen, die nach seiner Methode diese Hinweise enthalten. Aber seine Abhängigkeit von Philo ist nicht nur die formale der Methode, sondern durchaus auch eine sachliche. Der Grundriß der Weltanschauung ist bei beiden gleich. Unser ganzer Brief ist davon durchzogen, daß alles Irdische nur schattenhaftes Abbild himmlischer Urbildlichkeit und Wirklichkeit ist 10_{1} 8_{5} 9_{23} f. Und das führt ganz auf die Linie der beiden Welten Philos, der sichtbaren, materiellen, nichtigen Welt und der ewigen, himmlischen, allein wahrhaft wirklichen Ideenwelt. So kann es uns auch nicht wundernehmen, daß die Hauptidee Philos, in der sich die ganze Welt der Ideen zusammenfaßt, der Logos, uns gleich in dem feierlich erhabenen Anfang des Briefes unmißverständlich, zum Teil mit eigentümlich philonischen Prädikaten, entgegentritt 1_{1-4}. Und trotz des Interesses, das der Verfasser an dem irdischen Leben Jesu hat, bleibt dieses doch für ihn die Zeit der Erniedrigung des aus ewigem göttlichen Dasein gekommenen und in dasselbe Dasein wieder zurückgekehrten Logos (¶ Christologie: I, 3b). Das ist ja wohl selbstverständlich, daß es niemandem einfallen kann, den Verfasser des H. und Philo auf eine Stufe zu stellen. Jener ist eben Christ, und welche gewaltige Veränderung liegt darin, daß das nebelhaft zerfließende Gebilde des philonischen Logos für ihn die Züge des geschichtlichen Jesus von Nazareth angenommen hat! — Ueber den Glaubensbegriff des H.s ¶ Glaube: II, 4b, über seine Endhoffnung ¶ Eschatologie: III, 4.

4. So gewiß dem Verfasser seine theologischen Erörterungen über das Hohepriestertum Jesu von selbständiger Bedeutung sind, so gewiß ist auf der andern Seite, daß sie innerhalb des Briefes einem beherrschenden praktischen Zweck dienen. Das beweisen die bereits mehrfach erwähnten, dem Umfang wie dem Ernst nach immer wachsenden praktischen Folgerungen, die aus der theologischen Darlegung gezogen werden. Was sie wollen, ist im allgemeinen klar. Es gilt, Christen, die sich in einer Notlage befinden und bereits in gedrückte, verzagte Stimmung geraten sind, ja zum Abfall vom Christentum neigen, zu ermutigen, widerstandsfähig zu machen und so beim Christentum zu erhalten. Aller Wahrscheinlichkeit nach war die Notlage durch Verfolgungen hervorgerufen 10_{32-34} 12_{4} $13_{7.12}$. Der Verfasser will seinen Lesern die ganze blendende, überwältigende Hoheit und Herrlichkeit des Christentums vor die Seele stellen (¶ Apologetik: II, 6), um so ihren Glauben und durch ihn ihre Widerstandskraft neu zu beleben und zu stählen. Diesem Zweck dienen auch die düstern, drohenden Ausblicke für den Fall des Gegenteils 2_{2} 3_{12} 4_{1} 6_{4-8} 10_{26-31} 12_{14-29}. Der Verfasser verneint, wenn es zum Abfall kommt, die Möglichkeit einer zweiten Buße 6_{4-6} 10_{26} 12_{17}. Er will schrecken. Darin erblickte Luther eine falsche Lehre über die Buße und hat deshalb den sonst von ihm geschätzten Brief in seinen ersten Bibelausgaben unnumeriert gewissermaßen in den Anhang geschoben.

5. Die Zweckbestimmung des Briefes wird erst dann zweifelhaft, wenn man fragt, wohin die Leser abzufallen drohten. Bis in die letzten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts herrschte ganz überwiegend die Ansicht, daß der Brief vor einem Rückfall in das Judentum warnen wolle und die Leser als Judenchristen anzusehen seien. Dafür schien am stärksten der Gesamtcharakter des Briefes zu sprechen. Für wen sollte denn ein Brief, der fast fortlaufend Auslegung des AT ist, Christus als den wahren Hohenpriester schildert und im Christentum die wahre Vollendung der jüdischen Religion erblickt, geschrieben sein, wenn nicht für Judenchristen, die das doch allein zu verstehen und zu würdigen wußten? Hier zeigt sich mit ganz besonderer Deutlichkeit, wie notwendig die Einsicht in den alexandrinischen Charakter unseres Briefes ist. Dieser Alexandrinismus war auch unter den Heiden des römischen Weltreichs weit verbreitet; sie bedienten sich seiner allegorischen Methode, sie besaßen die Septuaginta, die griechische Uebersetzung des AT, und benützten sie wie Philo. Da nun Stellen wie 6_{1} f 9_{14} 2_{9} 12_{16} 13_{4} schwerlich auf judenchristliche Leser bezogen werden können, da sich keine Stelle findet, die nicht auf Heidenchristen gedeutet werden kann, auch nicht 13_{13} (das Lager ist hier bei richtiger allegorischer Deutung die Welt), so wird als Leserkreis mit großer Sicherheit eine heidenchristliche Gemeinde anzunehmen sein. Es mögen wohl auch Judenchristen darunter gewesen sein. Die Abstammung spielt für unsern Verfasser keine Rolle. Die erst viel später hinzugefügte Ueberschrift des Briefes bedeutet nur eine falsche Vermutung. Es ist das Verdienst von Sodens, diesen Tatbestand zu weiter Anerkennung gebracht zu haben. — Wo die Gemeinde zu suchen ist, bleibt fraglich. Sicher nicht in Jerusalem, vielleicht in Rom, wo der Brief nach unserem Wissen zuerst gelesen wurde. Hierzu würde der Gruß von den Italienern gut passen 13_{24}. Die von verschiedenen Voraussetzungen ausgehende Vermutung Zahns und Harnacks, daß nur ein kleinerer Kreis, eine Hausgemeinde, als Empfänger gedacht sei, kann sich höchstens auf 10_{25} und 13_{24} stützen, bleibt aber bei dem Gesamteindruck des Briefes sehr fragwürdig. Viel eher wäre es möglich, an mehrere Gemeinden zu denken, womit unser Brief eine ihm nicht unangemessene Zwischenstellung zwischen paulinischen und katholischen Briefen einnehmen würde.

6. Unser Brief wird im I Clemens benützt, kann also nicht nach 95 geschrieben sein. Andrerseits unterscheidet sich der Verfasser 2 $_3$ von den Hörern des Herrnwortes, er gehört also mindestens der zweiten christlichen Generation an. Es ist daher nicht geraten, den Brief zu früh anzusetzen. Da nun 10 $_{32-39}$ zwei Verfolgungen vorausgesetzt werden, eine frühere, in der sich die Leser bewährt hatten 13 $_7$, und die gegenwärtige, in der sie sich befinden, so liegt es für unser Wissen und unter Voraussetzung von Rom als Wohnort der Leser am nächsten, die erste auf die bekannte neronische, die zweite auf die länger andauernde domitianische Verfolgung zu deuten. Wir kämen dann auf die Zeit 80—90. Bei unserer überaus lückenhaften Kenntnis der Christenverfolgungen im 1. Jhd. ist Sicherheit nicht möglich.

7. Wer war der Verfasser? Zahllose Vermutungen, völliges Dunkel, das bleibt der Tatbestand. Der Verfasser nennt sich nirgends. Gewiß ist nur, daß es Paulus nicht ist. So sicher der Brief die paulinische Gedankenwelt voraussetzt und teilweise, aber in freier Selbständigkeit, verwertet, so gewiß wird durch die Verschiedenheit des Stils, die klaren Unterschiede in der beiderseitigen Theologie (der Kampf um das Gesetz spielt gar keine Rolle mehr), durch Einzelstellen wie 2 $_3$ bewiesen, daß Paulus den Brief nicht, auch nicht mittelbar, geschrieben haben kann. Das Gegenteil ist nur eine in der alten alexandrinischen Kirche (Pantaenus, Clemens, Origenes) aufgekommene, in der Mitte des 4. Jhd.s in die abendländische Kirche (¶ Bibel: II, A 3 b) verpflanzte und allmählich zum Siege gekommene kirchliche Vermutung. In der nordafrikanischen und römischen Kirche wurde von Tertullian und Novatian mit Bestimmtheit ¶ Barnabas genannt. Luther dachte an Apollos. Außer auf Clemens, Lukas und Silas hat Harnack (s. Literatur) auf ¶ Aquila und Prisca geraten, und zwar auf Prisca als die eigentliche Verfasserin; auch das bleibt eine sehr fragwürdige Vermutung. Es läßt sich nur sagen, daß der Verfasser ein alexandrinisch gebildeter (s. 3) urchristlicher Lehrer gewesen ist, glühend, leidenschaftlich begeistert für die Größe des Christentums, ein tiefernster, ja rigoristischer Mann.

Friedrich Bleek: Der Brief an die Hebräer, 2 Bände, 1828 und 1840; — Franz Overbeck: Zur Geschichte des Kanons, 1880; — Hermann von Soden: Der H. (JpTh 1884); — Adolf Harnack: Probabilia über die Adresse und den Verfasser des H.s (ZNW 1900); — Friedrich Blaß: Der Brief an die Hebräer. Text mit Angabe der Rythmen, 1903; — William Wrede: Das literarische Rätsel des H.s, 1906; — Vgl. außerdem die Spezialkommentare von B. Weiß im Meyerschen Komm. und von v. Soden in Holtzmanns Handkommentar; — ‡ Georg Hollmann: Der H., in: „Die Schriften des NT" von Joh. Weiß, Bd. II (2), 1908; — Franz Dibelius: Der Verfasser des H.s, 1910; — Victor Monod: De titulo epistolae vulgo ad Hebraeos inscriptae dissertatio, 1910; — Bernhard Weiß: Der H. in zeitgeschichtlicher Beleuchtung, 1910.

Hollmann.

Hebräerevangelium ¶ Apokryphen: II, 2 a.

Hebräersekte (in Holland), begründet von Jan ¶ Verschoor.

Hebräisch.

1. Name und Familienzugehörigkeit; — 2. Der semitische und hebräische Sprachcharakter; — 3. Geschichte des Studiums des Hebräischen.

1. Der Name H. (abzuleiten von ¶ Hebräer) zur Bezeichnung der Sprache, in der mit Ausnahme einiger weniger Stücke (¶ Aramäisches im AT) das AT ursprünglich geschrieben ist, begegnet erstmalig im Prolog zu JSir; im AT selber heißt die Sprache des AT „Sprache Kanaans" (Jes 19 $_{18}$) oder „jüdisch" (II Kön 18 $_{26}$ = Jes 36 $_{11}$; Neh 13 $_{24}$). Sie gehört zu den sogenannten „semitischen" Sprachen. Unter dieser 1781 von Schlözer aufgebrachten Bezeichnung versteht man die Sprachen, die im großen und ganzen von den in der Völkertafel (I Mose 10) auf Sem, einen der Söhne Noahs, zurückgeführten Völkern gesprochen wurden; im großen und ganzen; denn nicht alle Sprachen der dort aufgezählten sind semitische, z. B. nicht die der Elymäer und der Lyder; umgekehrt ist das Kanaanäische semitisch, obwohl die ¶ Völkertafel Kanaan von Ham ableitet (¶ Semiten). — Man kann am semitischen Sprachstamm einen südsemitischen (= arabischen), nordsemitischen (= aramäischen), ostsemitischen (= babylonisch-assyrischen) und mittelsemitischen (= kanaanäischen) Zweig unterscheiden. Das H. gehört als wichtigstes Glied zum Mittelsemitischen, wie außer ihm das Moabitische, das wir namentlich aus der Mesainschrift (¶ Mesa und Mesainschrift) kennen, und das durch eine große Zahl von Inschriften vertretene Phönizische, dessen Ableger, das Punische, bis in die Komödie „Poenulus" des römischen Dichters Plautus († 184 v. Chr.) hineinspielt. In althebräischer Sprache besitzen wir außer dem AT und den in neuerer Zeit wieder aufgefundenen Fragmenten des ¶ Jesus Sirach die ¶ Siloahinschrift aus dem Ende des 8. Jhd.s v. Chr., sowie etwa drei Dutzend Siegel, z. T. aus vorexilischer Zeit, und Münzen aus makkabäischer. In der nachexilischen hatte das H. mehr und mehr gegen das Einfluten des Aramäischen zu kämpfen (vgl. Neh 13 $_{24}$). Der Gebrauch sogenannter „Aramaismen", d. h. aramäischer Wörter und Wendungen, charakterisiert geradezu die spätere Sprache. Schließlich unterlag sie dem Aramäischen vollständig; wenigstens als Volkssprache ist das H. ausgestorben. Das scheint im 2. Jhd. v. Chr. geschehen zu sein, wo eine auf einen populären Leserkreis berechnete Schrift wie das Danielbuch zum Teil, einst vielleicht in ihrem ganzen Umfang, aramäisch geschrieben wurde (¶ Danielbuch, 3 c). Aber das H. blieb wie später das Lateinische Sprache des offiziellen Kultes und der Gelehrten; und unter der Hand dieser Gesetzes-Gelehrten wurde die alte Sprache aus eigenen und fremden Elementen zum sogenannten Neuhebräischen fortgebildet, das durch einen Teil des rabbinischen Schrifttums vertreten ist (¶ Mischna, Talmud und Midrasch).

2. Als semitische Sprache teilt das H. die wesentlichen Eigenschaften der semitischen. Als solche seien genannt: a) die starke Ausbildung der Kehllaute, die gewisse weitere lautliche Eigentümlichkeiten nach sich zieht; — b) die sogenannte „Triliteralität" der Stämme, d. h. daß die Wortstämme in der Regel drei Konsonanten enthalten, an denen unlöslich die Wurzelbedeutung haftet; so mögen mit den drei Konsonanten ḳdš (š = sch) alle beliebigen Vokale verbunden werden, der Wurzelbegriff der „Heiligkeit" bleibt stets erhalten: ḳādāš = er war heilig,

kiddēš = er hat geheiligt, kaddēš = heiligen, kuddāš = er ist geheiligt worden, kōdēš = Heiligtum, kādōš = heilig, kādēš = ein Geheiligter = Hierodule usw. Man halte ein einfaches deutsches Beispiel daneben, um sich des Unterschiedes bewußt zu werden, z. B. laben, leben, lieben, loben, wo der Wechsel des Vokales durchweg Ausdruck der Stammverschiedenheit ist. Dagegen tritt schon an dem angeführten hebräischen Beispiel hervor, welch große Bedeutung der Verschiedenheit der Vokalisation innerhalb eines Stammwortes zur Bezeichnung grammatischer Unterschiede zukommt. Uebrigens muß der Stufe der „Triliteralität" eine solche der „Biliteralität", wo die Stämme aus bloß zwei Konsonanten bestanden, vorausgegangen sein. In at.licher Zeit ist diese Stufe, obgleich noch eine große Zahl biliteraler Stämme vorkommt, so weit überwunden, daß man an verschiedenen Punkten dem Versuch begegnet, wenigstens den Schein der „Triliteralität" in der Flexion jener „biliteralen" Stämme zu erzeugen; — c) gewisse Pronominalverhältnisse werden durch bloße Anhängung eines Suffixes zum Ausdruck gebracht, so beim Fürwort, das als Objekt steht, und beim besitzanzeigenden: jiktēlū = sie töten, jiktēlūni = sie töten mich; sūs = Pferd, sūsī = mein Pferd; — d) die Konjugation hat keine Zeiten, sie kennt nur ein Perfekt im Sinne der vollendeten und ein Imperfekt im Sinne der unvollendeten Handlung, weshalb z. B. das deutsche Futurum (als Ausdruck einer noch unvollendeten Handlung) im H. durch das „Imperfekt" wiedergegeben wird. Auf der andern Seite besitzt das Semitische eine große Leichtigkeit, durch gewisse Veränderungen des ursprünglichen Verbalstammes neue Stämme mit leicht abgewandelter Wurzelbedeutung zu bilden (ähnlich wie im Deutschen: fallen, fällen; hangen, hängen, henken); — e) fast ganz unbekannt sind (außer in Eigennamen) Wortzusammensetzungen, ganz unmöglich solche mit Präpositionen (wie im Deutschen vorzeichnen, aufgeben usw.); — f) speziell die hebräische Syntax (im Unterschied zur arabischen) ist von größter Einfachheit; in einer Unzahl von Fällen, wo z. B. im Deutschen über- und untergeordnet wird, werden die Sätze durch bloßes „und" aneinandergereiht. — Mit der für die Wurzelbedeutung größern Wichtigkeit der Konsonanten hängt es zusammen, daß die hebräische Schrift ursprünglich reine Konsonantenschrift war. Das gilt sowohl von der althebräischen Schrift, wie wir sie aus den in 1. genannten Steininschriften, Siegeln und Münzen kennen, als auch von der sogenannten syrischen oder aramäischen, die jene in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten allmählich verdrängte, um sich ihrerseits zu der heute noch üblichen, nach der Form ihrer Schriftzüge als Quadratschrift bezeichneten Schrift fortzuentwickeln (¶ Bibel: I, 3). Das Bedürfnis, die Vokale, wenigstens in den wichtigsten Fällen, zu bezeichnen, stellte sich zwar bald ein; ihm wollte schon die Einfügung gewisser Konsonanten, der sogenannten Vokalbuchstaben, dienen, aber sie blieb unzulänglich genug, und seine endgültige Befriedigung fand jenes Bedürfnis erst durch die Einführung der Punktation im 7.—9. Jhd. n. Chr. (¶ Punktation und Akzentuation). Ueber die Bedeutung dieser Schriftart für die Textgeschichte des AT ¶ Bibel: I, 3 ¶ Bibelwissenschaft: I, B 2a. Die gesprochene Sprache muß, wie das schon nicht anders zu erwarten steht, dialektische Verschiedenheiten aufgewiesen haben. Entschiedene Beweise dafür haben wir in der sogenannten Schibbolethgeschichte (Richt 12 $_6$), aus der wir lernen, daß die Ephraimiten statt sch „s" sprachen, sowie im Wort der Magd an Petrus, daß ihn schon seine Sprache als Galiläer verrate (Mtth 26 $_{73}$ vgl. Mrk 14 $_{70}$).

3. So groß die Verdienste der ¶ Masorethen sowie auch eines ¶ Origenes und ¶ Hieronymus um Erhaltung und Verständnis des at.lichen Textes sind, so beginnt eine eigentlich grammatische Beschäftigung mit dem H. erst auf die Anregungen hin, die man jüdischerseits von den Arabern empfangen hat. So darf man sich nicht wundern, die ersten grammatischen Werke der Juden in arabischer Sprache geschrieben zu finden (R. ¶ Saadja † 942, R. Jehuda Chajjûg um 1000, R. Jona Abûl Walîd Merwân ibn Gannach um 1030, vgl. W. Bacher: Die Anfänge der hebr. Grammatik, ZDMG 1895, S. 1—62. 335—392 und: Die hebr. Sprachwissenschaft vom 10.—16. Jhd., 1892). H. sind die berühmten Grammatiken eines Abraham ¶ Ibn Esra († 1167) und R. David ¶ Kimchi († 1235). 1488 erschien das erste gedruckte hebräische AT zu Soncino. Auf christlicher Seite zeichneten sich vor allem ¶ Raimundus Martini († nach 1284) und Nikolaus von ¶ Lyra († 1340) durch ihre hebräischen Kenntnisse aus. Einen neuen Aufschwung verdankte das Studium des H. dem Humanismus und der Reformation. Erwähnung verdienen hier vor allem die Namen eines Petrus Nigri (1477), Joh. Böhm (1490), Conrad ¶ Pellikan (1501—04; über die drei Letztgenannten s. Eberhard Nestle: Marginalien und Materialien, 1893), Johann ¶ Reuchlin (seine berühmten „Rudimenta linguae hebraicae" 1506) und Sebastian ¶ Münster (1534 f erste hebräische Bibel in Deutschland; vgl. L. Geiger: Das Studium der hebr. Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis Mitte des 16. Jhd.s, 1870). Im 17. Jhd. erreichen die hebräischen Studien ihren Höhepunkt in den Werken des Joh. ¶ Buxtorf des Aelteren († 1629). Großen Orientalisten desselben Jahrhunderts wie ¶ Selden, de ¶ Dieu, ¶ Hottinger, ¶ Bochart, Castell u. a. geht die Verwandtschaft der semitischen Sprachen schon im wesentlichen richtig auf. Es ist das Verdienst eines Albert ¶ Schultens († 1750) und Nik. W. ¶ Schröder († 1798), die neugewonnenen Gesichtspunkte für die hebräische Grammatik fruchtbar gemacht zu haben. Die Arbeit des 19. Jhds. am H. beginnt mit W. ¶ Gesenius († 1842), der sich, vielfach Anregungen der arabischen Grammatik Silvestre de Sacys († 1838) folgend, vor allem um eine empirische Sammlung der vorliegenden Spracherscheinungen bemühte. Dagegen bedeutet H. ¶ Ewalds Lehrbuch den genialen Versuch ihrer Zurückführung auf höhere Gesetzmäßigkeit. Während Ewald dabei aber das H. zu sehr als verhältnismäßig ursprünglichsten Vertreter der semitischen Sprachen behandelte, war es J. ¶ Olshausens Verdienst, den verwandtschaftlichen Zusammenhang seiner Sprachformen mit dem Altarabischen, das er nur wieder zu einseitig als ursemitische Sprache anzusehen geneigt war, darzutun. Als Vereinigung der entgegengesetzten Systeme Ewalds und Olshausens gibt sich B. ¶ Stades Gram-

matik. „Neben der komparativen Methode auch die Lautphysiologie zur Erklärung der Spracherscheinungen des H. in ausgedehnterem Maße zu verwenden", ist das Ziel von Ed. ¶ König. Des alten Gesenius Grammatik hat unter der Hand von E. ¶ Kautzsch in einer Reihe von Auflagen eine der fortschreitenden hebräischen Wissenschaft entsprechende Weiterbearbeitung gefunden. Daneben seien genannt die Grammatiken von L. H. ¶ Strack und Karl ¶ Steuernagel. Wörterbücher ¶ Bibellexika.

W. Gesenius: Geschichte der hebr. Sprache und Schrift, 1815; — E. Renan: Histoire générale des langues Sémitiques, 1864⁴; — Fr. Hommel: Die semitischen Völker und Sprachen I, 1883; — Th. Nöldeke: Die semitischen Sprachen, (1887) 1899²; — Ed. König: Hebräisch und Semitisch, 1901; — R. Smith: EBrit.⁹ XI, S. 594—602; — Fr. Buhl: RE³ VII, S. 506—514.

Bertholet.

Hebraicum ¶ Pfarrervorbildung und -bildung.

Hebraisten und **Puristen**, Streit der über den Charakter des nt.lichen Griechisch (ob rein griechisch oder mit Hebraismen durchsetzt) ¶ Bibel: II, C.

Hebron, nach dem biblischen Bericht früher Kirjath-Arba, „Stadt des Arba" genannt (I Mose 35 $_{27}$; u. a.), alte Stadt im Süden Palästinas, auf dem Gebirge Judas in fruchtbarer Talebene gelegen, 927 m über dem Meeresspiegel, an der Kreuzung wichtiger Handelsstraßen, von Gaza nach dem Innern, von Aegypten über Beerseba und vom Roten Meer nach Norden. Sie ist der Schauplatz einiger Erzählungen von ¶ Abraham, später lange Zeit Residenz ¶ Davids. Absaloms Aufstand begann hier (II Sam 15 $_{7}$). Rehabeam befestigte die Stadt (II Chron 11 $_{10}$). Vom Exil an gehört sie den Edomitern. Heute el-Chalil d. h. „Freund Gottes", so genannt als Stadt Abrahams, der diesen Ehrennamen im Islam trägt (vgl. auch Jak 2 $_{23}$; Jes 41 $_{8}$). Man zeigt dort in dem muslimischen Heiligtum (el-Haram) die Höhle Machpela (I Mos 23 $_{9}$ u. a.), in der Sara, Abraham, Isaak, Rebekka, Lea und Jakob begraben sein sollen. Der Hain Mamre, nach den Angaben der Pilger dem nördlich von H. liegenden Ramet-el-Chalil („Höhe Abrahams") entsprechend, wird heute von den Christen bei der sogenannten Abrahamseiche, 2 km nordwestlich, gesucht. **Benzinger.**

Hecker, 1. Johann Julius (1707—1768), Theologe und Pädagoge, geboren in Werden a. d. Ruhr als Sohn des Rektors der dortigen Stadtschule. Schon in der Jugend unter pietistischen Einflüssen aufgewachsen und bereits auf dem Gymnasium zu Essen durch den Rektor Joh. Heinr. Zopf, einen Schüler A. H. ¶ Franckes, neben den Sprachen auf die ihm zeitlebens so wichtigen Realien hingewiesen, kam H. 1726 nach Halle und wurde nach theologischem Studium 1729 Lehrer an Franckes Pädagogium. Nach einer kurzen Studienreise siedelte er 1735 als Prediger und Schulinspektor am Militärwaisenhaus nach Potsdam über, 1739 als erster lutherischer Prediger an der von Friedrich Wilhelm I erbauten Dreifaltigkeitskirche nach Berlin, wo er auch den zum Teil recht verwilderten deutschen Schulen seiner Gemeinde sofort sein Interesse zuwandte. Ueberzeugt, daß für jeden Stand eine besondere Bildungsanstalt nötig ist, gründete er für die mittleren Stände, die nicht zur Universität übergehen wollten, 1747 die „ökonomisch-mathematische Realschule" (von Friedrich dem Großen zur „Königl. Realschule" erhoben), eingerichtet nach dem Muster der vom Pfarrer Christoph Semler schon 1705 errichteten technischen Schule (seit 1738 „mathematisch-mechanisch-ökonomische Realschule") in Halle, nicht wie ¶ Jerusalems Braunschweiger Anstalt das „Galante", sondern das „Nutzbare" in den Mittelpunkt stellend. Mit der Schule wurde 1748 das für das preußische Schulwesen wichtige Lehrerseminar (seit 1753: Berliner Küster- und Schulmeisterseminar für die königl. Amtskirchen in der Kurmark) verbunden; ferner bestanden neben der Realschule die deutsche Schule (eine Vereinigung der von H. reformierten Parochialschulen; als Schule für die unteren Stände) und die lateinische Schule (als Schule für Studierende), — eine weit ausgedehnte Anstalt, deren bald mehr als 50 Klassen mit ihrem Parallelunterricht auf die verschiedensten Anlagen, Wünsche und Ziele Rücksicht nehmen konnten. Bewährte Gehilfen wie Joh. Fr. ¶ Hähn und Joh. August Christoph von Einem (1754—68 in Berlin) halfen an ihrem Ausbau. Den größten Einfluß hat H. durch die Schulordnungen erlangt, zu deren Ausarbeitung ihn Friedrich der Große heranzog, besonders durch das Generallandschulreglement von 1763 für das ganze lutherische Schulwesen aller preußischen Provinzen. Pädagogisch huldigte H. den Anschauungen des ¶ Comenius und Aug. Herm. ¶ Franckes. Theologisch war er weitherzig (die Dreifaltigkeitskirche war eine „Konkordienkirche" mit lutherischen und reformierten Geistlichen), gemäß seiner pietistischen Art das Praktische in den Vordergrund stellend, auch als Prediger sehr gerühmt. Seit 1750 war H. Oberkonsistorialrat.

Ueber H.s Schulpläne unterrichten seine „Nachricht von einer ökonomisch-mathematischen Realschule", 1747; und „Nachricht vom guten Fortgang der neu angelegten Realschule" 1748; vgl. auch Joh. Aug. Christoph von Einems Bericht in seiner Kirchengeschichte des 18. Jhd.s I, 1782², S. 536 ff; II, 1783, S. 196 ff. 281 ff (über v. Einem vgl. Leopold Zscharnack in: Zeitschr. f. Kirchengeschichte der Provinz Sachsen, 1908, S. 125 ff); ferner die Jubiläumsschriften von Andreas Jakob Hecker: Kurzer Abriß der Geschichte der königl. Realschule in den ersten 50 Jahren, 1797, und Otto Simon: Abriß der Geschichte der königl. Realschule 1747—1814, 1897. — Vgl. außerdem Friedrich Ranke: J. J. H., 1861; — Knabe in: EHP IV, 1906², S. 124 ff; — Heinrich Kiehl: J. J. H. (im Jahresbericht des aus H.s Anstalten hervorgegangenen Kaiser Wilhelms-Realgymnasiums 1908); — Siegfried Lommatzsch: Geschichte der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin, 1889, S. 30 ff; — Eduard Clausnitzer: Zur Geschichte der preußischen Volksschule unter Friedrich dem Großen, 1901; — Alfred Heubaum: Geschichte des deutschen Bildungswesens seit der Mitte des 17. Jhd.s I, 1905 (besonders Teil 4, Kap. 3—4). **Zscharnack.**

2. Isaac Thomas (1819—88), römisch-katholischer Priester, wurde in New-York als Sohn äußerst armer deutscher Eltern geboren, schlug sich früh schon, mühselig von Handarbeiten lebend, durch, um dann in Gemeinschaft mit seinen Brüdern ein Geschäft anzufangen. Für sich selbst studierte er Kant und theologische Schriften. Ein Bedürfnis nach Einsamkeit führte ihn in Gemeinschaft mit Henry Thoreau (¶ Dichter und Denker des Auslands, 1) auf eine einsame Farm, wo H. bei angestrengter geistiger Arbeit erprobte, mit wie wenig materiellen

Genüssen er leben könne. Nach dieser Zeit kehrte er zu seinen Brüdern zurück, voll von ethisch-sozial-reformerischen Ideen. Da wurde seine Aufmerksamkeit durch die Vorträge von Dr. C. Brownslow so sehr auf den Katholizismus gelenkt, daß er selbst zu dieser Konfession übertrat. Ueber seinen weiteren Lebensgang, die von ihm begründete Kongregation der ¶ Paulisten und die von ihm ausgehende bedeutsame Bewegung berichtet der Artikel ¶ Amerikanismus.

H. leitete jahrelang die von ihm 1865 gegründete größte katholische Zeitschrift: The Catholic World. — Verf. u. a.: Questions of the Soul, 1858; — Aspirations of Nature, 1857; — An Exposition of the Church, 1875 (deutsch „Die Kirche mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Streitfragen", 1875); — Catholicity in the United States, 1879. — Ueber H. vgl. StML 55, 1898, S. 388 ff. **H. Haupt.**

Hedberg, Fred. Gabriel, ¶ Finnland, 3.

Hedinger, Johann Reinhard (1664 bis 1704), geboren in Stuttgart, ernst und fromm erzogen, in seiner Studienzeit und auf weiten Auslandsreisen (England, Holland, Frankreich, Skandinavien) nicht im Sinne der Aufklärung, sondern des Pietismus bestimmt. Seit 1694 als Professor des Natur- und Völkerrechts und als Universitätsprediger in Gießen tätig, verlor er inmitten der Gießener Pietistenstreitigkeiten die Stellung, weil er wegen seiner Verurteilung der Auswüchse des Pietismus als Antipietist galt. 1698 als Hofprediger nach Württemberg berufen, trat er hier eifrig für Förderung des Pietismus, Beseitigung der im Konsistorium üblichen ¶ Simonie und anderer Gebrechen bei den Standesgenossen und vor allem am Hof des den Pietismus fördernden, aber selbst höchst unpietistisch gesinnten Herzogs (Eberhard Ludwig; ¶ Württemberg) ein, ohne auch harten Kampf zu scheuen. Ueber seine dem Luthertext gegenüber vielfach selbständige, für die häusliche Andacht vielbenutzte Uebersetzung des NT und seine Gesamtausgabe der Bibel ¶ Bibelübersetzungen, 5. Er schuf auch ein pietistisches Gesangbuch: „Andächtiger Herzensklang" (1700; 1705²; 1713³); von seinen eigenen (49) Liedern haben sich einige wenigstens im Württembergischen Gesangbuch gehalten (z. B. Das, was christlich ist, zu üben; Welch eine Sorg und Furcht).

H. verfaßte außerdem eine Reihe von Erbauungsbüchern (z. B. Passionsspiegel, 1702). — Eine Biographie H.s schickte Joh. Friedrich ¶ Hochstetter der 3. Auflage des genannten Gesangbuchs voran; — Vgl. außerdem ADB XI, S. 222 f; — RE³ VII, S. 514 f; — Chr. Kolb: Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, 1903; — Ders.: Zwei Mitteilungen über H. (Blätter für Württembergische Kirchengeschichte XII, 1908, S. 130 ff); — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 9 ff. **Zsch.**

Hedio, Kaspar (1494—1552), Reformator, geb. zu Ettlingen in Baden, besuchte die Lateinschule in Pforzheim und studierte seit 1513 in Freiburg, seit 1518, zugleich Kaplan, in Basel. Hier wurde der Einfluß des ¶ Erasmus und seines Kreises für seine Entwicklung bestimmend; die größte Förderung erfuhr er durch sein nahes Verhältnis zu ¶ Capito. Dieser ließ ihn Ende 1520 als seinen Nachfolger auf die Dompredigerstelle nach Mainz berufen. Mit der dortigen altgläubigen Geistlichkeit verfeindet, folgte H. Ende 1523 einem Rufe des Domkapitels, das in ihm einen Prediger mittlerer Richtung gewinnen wollte, nach Straßburg, wo er trotz seiner Zusage, „nicht auf lutherisch zu predigen", bald neben Capito und Bucer der dritte reformatorische Führer wurde (¶ Straßburg: II). Von den Lehrstreitigkeiten der Zeit sich möglichst fernhaltend, betätigte H. seine organisatorische Begabung durch reformatorisches Wirken in einer Reihe von Nachbargebieten, in Straßburg besonders auf dem Felde des Schulwesens. Seine Muße war der Uebersetzung und Fortführung von profan- und kirchengeschichtlichen Werken, worunter des Eusebius Kirchengeschichte, gewidmet; seine Vorlesungen umfaßten NT und Geschichte. Seit Bucers Weggang (Frühjahr 1549) Präses des Kirchenkonvents, in der Zeit des ¶ Interims auf seine Dompredigerstelle verzichtend, starb H. im Oktober 1552 an der Pest.

C. Himmelheber: C. H., 1881; — Vgl. die Literatur über ¶ Straßburg: II. Reformation, und ¶ Straßburg: III. Universität. — RE³ VII, S. 515 ff. **Anrich.**

Hedonismus heißt diejenige Moralphilosophie, die die Ethik, wie die ¶ Epikureer, auf das Prinzip der Lust (griechisch: hēdonē) begründet. — ¶ Eudämonismus, 1 (ebenda 2: Kritik).

Hedschra (oder Hidschra), die Auswanderung Mohammeds von Mekka nach Medina im Jahre 622 (¶ Islam). Danach zählt die mohammedanische Zeitrechnung.

Hedwig, d. hl. (etwa 1174—1243), auf Schloß Andechs geboren, von Benediktinerinnen erzogen und schon mit 12 Jahren mit Heinrich I, dem Bärtigen, von Schlesien vermählt. Sie hat ihm eine Reihe von Kindern geboren, 1209 aber nicht nur sich selbst in die Stille zurückgezogen, um, ohne in ein Kloster einzutreten, doch ganz der Askese und den Werken der Barmherzigkeit zu leben (¶ Frauenämter, 2), sondern auch ihren Gatten zu einer fast mönchischen Lebensweise bestimmt. Sie gilt als Schutzpatronin Schlesiens.

Augustin Knoblich: Lebensgeschichte der h. H., 1860; — Vgl. RE³ VII, S. 517 ff; — KL² V, S. 1566 ff. **Loeschcke.**

Hedwigskrankenhaus in Berlin ¶ Borromäerinnen.

Hedwigsschwestern, religiöse Genossenschaft (nach der ¶ Augustinerregel) zur Rettung und Erziehung verlassener und verwahrloster Kinder, gestiftet 1859 in Breslau von dem Priester Robert Spiske († 1888 als Domherr). Mutterhaus in Breslau mit 10 Filialen (1908: 192 Schwestern) im Bistum Breslau und 4 Filialen im preußischen Gebiet der Erzdiözese Prag; Provinzialmutterhaus in Nezamyslitz mit 4 Filialen in Böhmen und Mähren; 3 Niederlassungen in Dänemark; Gesamtzahl der Schwestern: 261.

Heimbucher III, S. 575. **Joh. Werner.**

Heerbrand, Jakob (1521—1600), lutherischer Theologe, geb. in der Reichsstadt Giengen a. d. Brenz, in Wittenberg (1538—1543) gebildet, fand dann Anstellung im Württembergischen. Er beteiligte sich bald an vorderer Stelle an den schwebenden Aufgaben (vor allem ¶ Confessio Wirtembergica; ¶ Osiandersсher Streit) und wurde 1556 in die Markgrafschaft Baden zur Ordnung des Kirchenwesens berufen. 1557 kam er wieder zurück, als Professor in Tübingen, und hat hier 40 Jahre lang gewirkt. Er hat exegetische Schriften und Predigten hinterlassen, namentlich aber als Dog-

matiker und Polemiker seinen Ruf begründet. Sein Compendium theologiae war von 1571 an bis weit ins 17. Jhd. das theologische Schulbuch für Württemberg von fast symbolischem Ansehen und wurde vom Tübinger Philologen Crusius sogar zur Bekehrung des Patriarchen von Konstantinopel ins Griechische übersetzt. Als Polemiker widmete H. sich vorzugsweise den Jesuiten und hat manchen frommen Betrug der Gegner aufgedeckt.

Karl Weizsäcker: Lehrer und Unterricht an der theologischen Fakultät der Universität Tübingen, 1877, S. 19 ff; — RE³ VII, S. 519 ff. **Hermelink.**

Heeresdienst (pädagogisch) ¶ Armee, deutsche: I.

Heerespflicht des Klerus. Nach kanonischem Recht bewirkte die Teilnahme an einem Kriege in der Person des zu ordinierenden Geistlichen einen Mangel an Sanftmut (defectus perfectae lenitatis), dessen Vorhandensein die Ordination zwar als gültig (valida), jedoch als unerlaubt (illicita) erscheinen ließ. Dabei war es einerlei, ob der Kriegsteilnehmer sich dem Kriege entziehen konnte, ob er in Notwehr einen Menschen getötet oder verstümmelt hatte oder nicht. Das weltliche Recht steht in denjenigen Staaten, in welchen allgemeine ¶ Wehrpflicht gilt, grundsätzlich auf dem Standpunkte, daß auch der Weihekandidat und der Ordinierte der Militärpflicht genügen müssen. Jedoch kommt es der katholischen Rechts- und Weltanschauung insofern entgegen, als es z. B. in Deutschland zwar die Heranziehung der Geistlichen zum Kriegsdienst anordnet (Reichsmilitärgesetz vom 2. Mai 1874, § 22), aber Militärpflichtige römisch-katholischer Konfession, welche sich dem Studium der Theologie widmen, in Friedenszeiten während der Dauer dieses Studiums bis zum 1. April des siebenten Militärjahres zurückstellt und sie, wenn sie bis dahin die Subdiakonatsweihe empfangen haben, der Ersatzreserve überweist und von Uebungen befreit (Reichsgesetz vom 8. Februar 1890). Die deutsche Zentrumspartei hatte eine noch weitergehende Befreiung gewünscht, während die evangelischen Theologiestudierenden gegen ihre Ausnahme von der allgemeinen Wehrpflicht protestiert haben (vgl. Stenographischer Bericht des Reichstages 1889/90 II, S. 869 ff). Außerdem werden in Deutschland allgemein Personen des Beurlaubtenstandes und des Landsturms, welche ein geistliches Amt in einer mit Korporationsrechten versehenen Religionsgesellschaft bekleiden, zum Dienst mit der Waffe nicht herangezogen; im Fall der Mobilmachung oder der Verstärkung des Heeres werden sie hinter den ältesten Jahrgang der Landwehr oder des Landsturms zurückgestellt und zum Sanitätsdienst oder als Feldprediger verwendet, wenn sie nicht für unabkömmlich erklärt werden, was in ziemlich weitem Umfang vorgesehen ist (Reichsmilitärgesetz § 65). In Oesterreich (Wehrgesetze vom 5. Dezember 1868, 2. Oktober 1882, 11. April 1886, Landsturmgesetz vom 19. Januar 1887) werden Kandidaten jeder gesetzlich anerkannten Kirche und Religionsgesellschaft, wenn sie sich zur Zeit der Gestellung in diesem Verhältnisse befinden, auf Ansuchen in die Ersatzreserve eingereiht. Für Frankreich hat das französische Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905 das Privileg der Geistlichen und der Studierenden der Theologie bei Erfüllung der Militärpflicht beseitigt. Soweit der zweijährige Dispens vom Dienste bereits erlangt war, wird er aufrecht erhalten, falls die Militärpflichtigen mit 26 Jahren bereits ein Amt bei einem Kultusverein inne haben. In Nordamerika ist es in einer Reihe von Staaten gestattet, daß Personen, welchen religiöse Vorschriften das Waffentragen verbieten, sich vom persönlichen Militärdienste loskaufen; die Geistlichen sind in Nordamerika, Equador, Kanada und in anderen Staaten vom Militärdienst befreit. Belgien hat die Kultusdiener vom Militärdienst in Friedenszeiten und vom Dienst in der Bürgerwehr dispensiert, während Italien eine solche Befreiung grundsätzlich nicht kennt, wohl aber Holland.

Für Oesterreich vgl. Alfred R. v. Schlichting: im Archiv für katholisches Kirchenrecht 56, S. 110 ff; 62, S. 209 ff. 411 ff; — Für die übrigen Staaten vgl. Karl Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche, 1908. **Friedrich.**

Heermann, Johann (1585—1647), zwischen Luther und Paul ¶ Gerhardt der bedeutendste evangelische Liederdichter, nach Ritschls Urteil „der erste wirkliche Dichter, den die lutherische Kirche aufzuweisen hat", — ein Dichter, der auf Grund seiner lateinischen Gedichte schon 1608 zum kaiserlichen Poeta laureatus gekrönt wurde. Geboren zu Rauten im Fürstentum Wohlau, in dürftigen Verhältnissen groß geworden und schon während der Schulzeit auf eignen Erwerb angewiesen, — 1602/3 war er in Fraustadt Amanuensis und Erzieher bei Valerius ¶ Herberger, seit 1604 in Brieg Erzieher einiger Adligen, mit deren einem er 1609—10 gemeinsam die Universität (Leipzig, Jena, Straßburg) bezog, deren anderm er als dem Patronatsherrn sein Pfarramt in Köben (seit 1611) zu danken hatte. Von Jugend auf kränklich, durch häusliches Leid und die Drangsale des dreißigjährigen Krieges und der Pest, die auch seine Frömmigkeit bestimmt und seine „Tränenlieder" veranlaßt haben, erschüttert, gab er bereits 1638 das ganze Pfarramt auf, nachdem er sich schon seit 1624 in der Predigttätigkeit von Kandidaten hatte vertreten lassen müssen, und lebte seitdem schriftstellernd in Lissa. — Als deutscher Dichter (zuerst 1609) ist H. formell Schüler von Martin Opitz (¶ Kirchenlied: I, 2 c), mit dem er befreundet war. Theologisch ist H. in seinen Predigten wie in seinen Gedichten nicht eigentlich dogmatisch interessiert; wenigstens führt er vom Dogma aus, wie er selber sagt, „ohn übriges Gezänk fürnehmlich ad praxin", konnte freilich unter Umständen dabei recht kasuistisch oder gar archäologisch-antiquarisch verfahren wie in seinen Nuptialia. Inhaltlich sind seine deutschen Lieder schlechthin religiös gerichtet; nur gelegentlich werden darin auch Freundschaft, Liebe, Treue verherrlicht. Die Dichtung war ihm nur ein Teil seiner beruflichen seelsorgerischen Tätigkeit — geschaffen für die Privatandacht oder das Gebet, daher subjektiver gestaltet als das Bekenntnislied des 16. Jhd.s (¶ Kirchenlied: I), obwohl der objektive Glaubensinhalt jener Lieder im wesentlichen auch H.s eignes religiöses Leben ausmacht. Ritschl zuerst hat aber darauf hingewiesen, daß H. weniger lutherisch sei, als es zunächst scheine, sondern die mittelalterliche Art der Jesusliebe vertritt und im engen Anschluß an Martin ¶ Moller, dessen Meditationes sanctorum pa-

trum (1592) neben den alten und mittelalterlichen Kirchenvätern seine Hauptquelle bildeten, die Frömmigkeit ¶ Bernhards von Clairvaux und ¶ Taulers mit der lutherisch-orthodoxen Religiosität verbindet, — eben damit wie Johann ¶ Arndt, Moller, ja auch Johann ¶ Gerhard ein Mittelglied zwischen Orthodoxie und Pietismus, bei dem die Anlehnung an die mittelalterlichen Vorbilder aber nicht nur das religiöse Gefühl angeregt, sondern ebenso sehr die der modernen Welt widerstrebenden Gedanken der altprotestantischen Frömmigkeit verstärkt hat. Von seinen (62) geistlichen Liedern, die bald in die evangelischen Gesangbücher übergegangen sind und weit verbreitet waren (vgl. die bibliographischen Notizen bei Mützell), sprechen uns doch nur noch wenige zu Herzen, am meisten die, in denen er zu trösten weiß oder von Gottes Liebe und Fürsorge singt und zu einem christlichen Optimismus gelangt, der freilich in andern Liedern von den andern, düsteren Elementen seiner Frömmigkeit fast erdrückt wird. Bei H. überwiegt die seiner gesamten Zeit (vgl. des A. Gryphius „Kirchhofsgedanken“ u. a.) eigne weltfremde Lebensanschauung, nur daß deren Motiv bei H. nicht wie bei Gryphius der Gedanke an die Vergänglichkeit, sondern der an die Sündhaftigkeit ist; das Ergebnis ist das gleiche, bei H. am schärfsten ausgesprochen in jenem an die ¶ Rabenaasstrophe anklingenden: „Ich bin ein faul und stinkend Aas“. Neben dieser häufig bei ihm begegnenden Ueberspannung der christlichen Demut verletzt unser Gefühl am stärksten die Lohn- und Vergeltungsidee, die in der Moral wie in der Religion bei ihm eine beherrschende Stellung einnimmt und selbst vor Worten jüdischer Rachsucht und Freude am Leiden der Verfolger nicht zurückschreckt, und endlich seine Bluttheologie (¶ Christi Blut), die auf Grund von Psalm 22, 7 Jesus als das „purpurrote Blutwürmelein“ in widerlicher Weise zu beschreiben und sogar von der Beschneidung Jesu zu singen vermag: „Heut träufelst du dein erstes Blut, welchs meine Schuld bezahlen tut“; daneben spielt die Auffassung Christi als des Seelenbräutigams eine Hauptrolle. Andere Lieder scheiden als gereimte Prosa oder wegen ihrer sehr ins einzelne gehenden Kasuistik (selbst Lieder beim Waschen, Anziehen der Kleider usw.) aus. Auf der andern Seite freilich hat H. Lieder gedichtet, die noch heute zum wertvollen Bestand unserer Gesangbücher gehören. — Am meisten verbreitet sind seine Passionslieder „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen“, „Jesu, deine tiefen (heilgen) Wunden“, das Osterlied „Frühmorgens, da die Sonn aufgeht“, das Gebetslied „O Gott, du frommer Gott“, die Bußlieder „So wahr ich lebe, spricht dein Gott“, „Wo soll ich fliehen hin“, das Heiligungslied „O Jesu, Jesu, Gottes Sohn“; weniger verbreitet sind das Tischlied „Speis uns, o Gott, deine Kinder“, das Lied auf die Obrigkeit „Treuer Wächter Israel“ u. a.; aber nur ganz wenige sind wieder völlig aus dem Gesangbuch verschwunden.

H.s Hauptwerke sind die deutschen Liedersammlungen: Das Schließglöcklein 1632 (erst unter dem Titel: Andächtige Kirch-Seufftzer, 1616), Exercitium pietatis 1630 (hervorgegangen aus den Flores ex odoriforo 1616; bis 1644 verdoppelt); — Devoti musica cordis Haus- und Herzmusika, 1630 und deren posthume Fortsetzung: Poetische Erquickstunden, 1656, samt der „ferneren Fortsetzung“, 1656; — Die lateinischen Gedichte erschienen 1624 als Epigrammatum libelli IX (die deutsche Auswahl-„Uebersetzung“ von Tobias Petermann „Geistliche Buhlschafft“, 1651, polemisiert zugleich fanatisch gegen die auch von H. in seiner lateinischen Dichtung gern verwertete heidnische Mythologie); — H. gab auch Passionspredigten (Crux Christi 1618; Heptalogus Christi 1619), Traureden (Nuptialia 1657), Leichenpredigten (z. B. Schola mortis 1628) u. a. heraus, besonders hernach, als er das Predigen einstellen mußte (Concionum variarum fasciculus, Nürnberg 1656); — H.s „Praecepta moralia et sententiae oder Zuchtbüchlein“ (1644) und „Exercitium Pietatis, Uebung in der Gottseligkeit“ (1630) gab Wilh. Aug. Bernhard 1885 neu heraus (mit Biographie; ergänzt durch desselben Aufsatz in der Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertumskunde Schlesiens XXI, 1887, S. 193 ff); — Ausgaben seiner Gedichte, die aber alle nicht vollständig sind (auch Mützell druckt ohne Auslassung nur die Devoti musica cordis) von Ph. Wackernagel: J. H.s geistliche Lieder, 1856 (mit Biographie), von Julius Mützell: Geistliche Lieder der evangelischen Kirche aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jhd.s I, 1858, S. 12—178, und von Albert Fischer und W. Tümpel: Das deutsche evangelische Kirchenlied des 17. Jhd.s I, 1904, S. 254—338. — Ueber H. vgl. (außer Wackernagel und Bernhard) K. Fr. Ledderhose: Das Leben J. H.s, (1857) 1876²; — H. Schubert: J. H. (in: Zeitschrift des Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens XIX, 1885, S. 185—234); — ‡ Adolf Henschel: J. H., 1902; — Karl Hitzeroth: J. H., 1907 (S. 161 ff Ergänzung der Bibliographie Wackernagels und Schuberts); — Albrecht Ritschl: Geschichte des Pietismus II, 1884, S. 66 ff (vgl. desselben „Beitrag zur Hymnologie der lutherischen Kirche“, in DEBl VI, 1881, S. 93 ff); — Viktor Mannheimer: Die Lyrik des Andreas Gryphius, 1904 (besonders S. 112 ff). **Zscharnack.**

v. Hefele, Karl Josef (1809—1893), Kirchenhistoriker und Bischof von Rottenburg, geb. zu Unterkochen (b. Aalen, Württ.), machte seine theologischen und philosophischen Studien 1827—32 in Tübingen und wurde zu Rottenburg 1833 ordiniert. 1836 erhielt er einen Ruf nach Tübingen als Nachfolger ¶ Möhlers, der von allen seinen Lehrern am nachhaltigsten auf ihn gewirkt hatte. Die Tübinger kathol.-theologische Fakultät, 1817 einer vordem rein protestantischen Universität (¶ Tübingen) eingegliedert, hat seit den dreißiger Jahren im Kampf gegen die erlöschende Aufklärung, von der sie doch das Beste zu retten wußte, wie gegen den Protestantismus, namentlich in regem Wetteifer mit der evangelisch-theologischen Fakultät, eine neue Blüte der katholischen Wissenschaft herbeigeführt, und H. war dabei in erster Linie beteiligt. Mit historischer Objektivität wußte er kirchlichen Sinn und Begeisterung für die Vergangenheit seiner Kirche zu verbinden und hat in diesem Geiste als Lehrer wie als Schriftsteller gewirkt. Klar und wahr, lebhaft und eindrucksvoll war sein Vortrag im Hörsaal, leutselig und väterlich sein Benehmen im persönlichen Umgang mit den Studenten. So ist seiner Wirksamkeit neben der ¶ Kuhns in erster Linie die stets wachsende Frequenz der Fakultät in den vierziger, fünfziger und sechziger Jahren zu danken. In den Jahren 1842—45 war H. Mitglied der württembergischen II. Kammer, wo er gegen den gewalttätigen Minister Schlayer die Rechte der katholischen Kirche nicht ohne Schärfe vertrat. Aus den Uebergriffen einer einseitigen Bureaukratie psychologisch begreiflich, hat sich diese Schärfe bisweilen auch in seiner literarischen und in seiner lehramtlichen

Tätigkeit der folgenden Zeit gezeigt, was H. selbst später bereut hat, als er die Folgen sah. — Ein neuer Abschnitt in H.s Leben beginnt mit dem ¶ Vatikanum. Schon 1868 als Konsultor zu den Vorbereitungsarbeiten berufen, inzwischen (1869) zum Bischof von Rottenburg erwählt, hat H., dank seiner überragenden Gelehrsamkeit eines der Häupter der Minorität, in Wort und Schrift (De causa Honorii papae, Neapel 1870) gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gewirkt, indem er nicht nur die Opportunität, sondern die sachliche Begründung leugnete. Wenn er auch wie fast alle seine Gesinnungsgenossen bei der feierlichen Abstimmung am 18. Juli 1870 fehlte, so setzte er seine Opposition gleichwohl auch nach der Entscheidung fort. Als aber alle Minoritätsbischöfe sich fügten, als der Nuntius in München drängte, als es in der eigenen Diözese zu gähren anfing und ein Einschreiten Roms zu befürchten stand, verkündete er die neuen Dekrete am 10. April 1871, zugleich der Hoffnung Ausdruck gebend, daß eine Fortsetzung des Konzils die bestehenden Schwierigkeiten lösen werde (¶ Altkatholiken, 1). Aus dem Konflikt zwischen seinen wissenschaftlichen Bedenken und seinem Glauben an die Unfehlbarkeit der auf dem Konzil vereinigten Kirche zeigte ihm sein religiöses Gemüt, das einen Ausschluß von der Kirche und ihren Gnadenmitteln nicht hätte ertragen können, den Ausweg, der ihm zwar von manchen Protestanten, und namentlich von den Altkatholiken schwer verübelt wurde, der aber ihm und seiner Diözese den Frieden wiedergab. Neben dem gerechten Sinne König Karls ist es namentlich dem milden, versöhnlichen Wesen H.s zu danken, daß Württemberg eine Oase des Friedens blieb, als ringsum der Kampf tobte. Die weit über die katholischen Kreise hinausreichende Verehrung für den edlen Bischof war die Anerkennung dieses Verdienstes. Bis zuletzt noch, als schon die Beschwerden des Alters ihn drückten, mit rastloser Hingebung für das Wohl der Diözese arbeitend, ein treuer Helfer in aller Not, ein aufrichtiger Gönner aller wissenschaftlichen Bestrebungen, ein wahrer Vater seines Klerus, ist er am 5. Juni 1893 heimgegangen.

Als Schriftsteller veröffentlichte er neben sehr zahlreichen Beiträgen zu der Tübinger Theol. Quartalschrift, dem Organ der Fakultät, — auch für Zustandekommen des Wetzer und Welteschen Kirchenlexikons (¶ Nachschlagewerke) wirkte er durch Rat und Tat mit — eine Reihe selbständig erschienener Werke: Geschichte der Einführung des Christentums im südwestl. Deutschland, besonders in Württemberg, 1837; — Kardinal Ximenes (1844) 1851²; — Ausgabe der apostol. Väter, (1839) 1855⁴; — Bonaventuras Breviloquium, (1845) 1861³ (nebst dem Itinerarium mentis ad Deum); — Chrysostomuspostille, 1845. — Eine Sammlung früher gedruckter Aufsätze bilden die „Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik" 2 Bde., 1864. — Sein Lebenswerk ist die Konziliengeschichte (Bd. I—VII 1855—74, I—IV 1873—79², V. VI v. A. Knöpfler, 1886—90², Bd. VIII. IX von Kardinal Jos. Hergenröther, 1887—90), die, so vieles auch im einzelnen veraltet sein mag, doch lange unentbehrlich bleiben wird wegen der übersichtlichen Zusammenfassung eines gewaltigen Stoffes, wegen der gesunden Kritik und anerkennenswerten Unparteilichkeit. Wie der „Ximenes" ins Spanische und Englische, so wurde auch die Konziliengeschichte teilweise in letztere Sprache und ins Französische übersetzt. — Ueber H. vgl. Franz Xaver v. Funk: ADB 50, S. 109 ff, und A. Hegler: RE³ VII, S. 525 ff. An beiden Orten die weitere Literatur. **Merkle.**

Hegel, 1. Georg Wilhelm Friedrich (27. August 1770—14. November 1831), deutscher Philosoph.

1. Die Jugendschriften; — 2. Die Phänomenologie des Geistes; — 3. Das System; — 4. H.s Nachwirkungen.

1. H. ist geboren in Stuttgart als Sohn eines herzoglichen Beamten, dessen Vorfahren im 16. Jhd. um ihres Glaubens willen aus Kärnthen eingewandert waren. In fester bürgerlicher Sitte erzogen, war der Schüler des Stuttgarter Gymnasiums, allem jugendlichen Uebermut verschlossen, ein Lernender, der auch in seinem Tagebuch nur die Ergebnisse seines Fleißes verzeichnet. Die Schriften der Aufklärer regen ihn an, Lessing ist der Vertraute seines Geistes, er lebt im Altertum und in der Geschichte. Den 18jährigen nimmt das Stift in Tübingen auf. Aber die Theologie, die hier gelehrt wird (¶ Storr), lehnt er frühzeitig ab. In einem engen Freundeskreise (Hölderlin, Schelling) findet die Liebe zum Griechentum reiche Nahrung und werden alle großen Bewegungen der Zeit lebhaft begrüßt. In persönlicher Berührung erfährt H. die Wirkung der neuen Dichtung, gemeinsam gräbt man ihren philosophischen Wurzeln nach. Fr. H. ¶ Jacobis Briefe über Spinoza (¶ Lessing) lassen die ersten Blicke in eine mystische All-eins-Lehre tun. Aber noch legt sich ¶ Kants schwere Hand auf diese jungen Triebe. Sein moralischer Vernunftglaube bietet die Waffen gegen „die Orthodoxie" und stellt neue Ziele für Wissenschaft und Leben auf. Diese scheinen in der französischen Revolution Gestalt zu gewinnen. Alles vereinigt sich zur Ahnung gesteigerten Menschenlebens. Für H. folgt 1793—1800 stilles Hauslehrertum in Bern, dann Frankfurt. Erst neuerdings haben wir in die Arbeit dieser Jahre vollen Einblick erhalten. H. ist mit dem Gang, den über Kant hinaus Fichte und Schelling nehmen, einverstanden. Aber er selbst bewegt sich scheinbar auf anderen Pfaden: seine Gedankenbildung ist ganz in geschichtliche Forschung verwoben. Doch haftet ihm diese nicht an der einzelnen geschichtlichen Erscheinung, er sucht eine Gesamtanschauung dieses Lebens (¶ Geschichtsphilosophie, 3). Der noch nicht begrifflich aufgefaßte Entwicklungsgedanke (¶ Entwicklung usw., 1) verbindet seine Stufen und Folgen: aus ursprünglicher Einheit erwächst Trennung, diese treibt zu höherer Vereinigung, die doch wieder die Keime neuer Entzweiung in sich birgt. Es ist „ein Geist", der sich so verwirklicht. H. hat es in der Geschichte mit werdender Gesinnung zu tun, ihr Mittelpunkt ist die Religion, ihr Ziel ein reiner Menschenbund, den mystisch verstandene Liebe heraufführt. In drei theologischen Jugendschriften — das Leben Jesu; die Positivität der christlichen Religion; der Geist des Christentums und sein Schicksal — sehen wir H. mit diesen Gedanken ringen. Er hat es mit der Verkündigung Jesu zu tun, die sich ihm anfangs mit ¶ Kants moralischem Vernunftglauben deckt. Aber die Frage, die ihn peinigt, ist die, wie aus diesem reinen Ursprung die positive Religion hat entstehen können? Er findet die Antwort, indem er sich entschlossen von der gesetzlichen Moral abwendet. Sie stellt Gott und seinen Willen dem Menschen äußerlich gegenüber. Ueber diese Trennung zweier Willen, zweier Substanzen, hinweg kommt es bei Jesus und seinen Jüngern zu wirklichem Einwohnen

des Vaters im Sohne, des Sohnes in seinen Schülern. Aber diese Einheit Gottes und des Menschen ist aus Entgegensetzungen hervorgewachsen, die jüdische Religion und Geschichte kennzeichnen. Und wenn Jesus doch ein Jude war, so werden sich neue Trennungen aus dem Einheitsschoß seiner Religion entbinden. Er hat kein Verhältnis zu seinem Volk, zum Staat überhaupt, gehabt. Seine Jünger sondern sich darum von den Menschen aus, sie hüten sich ängstlich vor Berührungen mit der Welt. Ein Jenseits tut sich ihnen auf, Wunder zerreißen die Natur, sie umgeben nach jüdischer Denkweise zu göttlicher Beglaubigung den Lehrer. Die „träge Messiashoffnung" erwartet von ihm alle Hilfe. Er wird zum Gott der Gemeinde, der sich vom Gott der Welt trennt. Das Bild seiner reinen Menschheit genügt nicht, erst die Vergöttlichung des Auferstandenen gibt ihm volles Leben. Lange vor D. F. ¶ Strauß hat H. den Christusmythus aus dem Bewußtsein der Gemeinde hergeleitet. Aber damit ist noch nicht erklärt, wie diese positive Religion zur Weltreligion wird? Der Seele H.s strahlt das Bild eines Genius der Völker, Griechenlands, entgegen. In freien Gemeinwesen gehen da dem freien Bürger in der Idee des Vaterlandes die Ziele des Lebens auf. Die Götter sind nur eine Ergänzung dieses höchsten, mit der Natur und dem Schicksal einigen, Lebensbestandes. Aber diese schöne Welt geht in römischer Allgewalt unter. Mit dem Schwinden der Freiheit ergreift ein unglückliches Bewußtsein die Völker. Das Individuum wendet sich vom Diesseits dem Himmel, der Gottheit, zu. Diesem Sehnen kommt das Christentum entgegen. Aber beide, Sehnsucht und Erfüllung, sind geschichtlich begründet und begrenzt; über beidem waltet geschichtliche Notwendigkeit, die die alte Frage nach Wahrheit und Lüge garnicht aufkommen läßt. Das Christentum ist positive Religion; andere, natürliche, kennt H. nicht mehr. Gehört aber das Christentum der Geschichte an, so wird die Zeit kommen müssen, die es nur noch als fremdes Erbstück der Vergangenheit festhält. Dann wird ein neuer Mut entstehen, der das Ideal der menschlichen Natur, die ursprüngliche Vereinigung des Geistes mit sich, in neuer Religion erstreben wird. Auf einer bestimmten Linie bewegen sich H.s Gedanken dieser Zukunft entgegen. Er zeigt sich ganz erfüllt von begeisterter Anschauung des antiken Staatsideals. Diese Einigung des Einzelnen mit dem Ganzen gibt dem ersehnten reinen Menschenbund seine Farbe. Der Religionshistoriker wird zum scharfsinnigen Politiker. In politischen Abhandlungen, von denen drei erhalten sind, deckt er die Schäden im kleinen Bern oder Württemberg so gut wie im großen Vaterland auf. „Deutschland ist kein Staat mehr". Es ist ein reines Gedankending. Aber es soll ein Staat werden. Durch kraftvolles politisches Handeln einer führenden Macht (Oesterreich), eines erobernden Fürsten soll der Bundesstaat oder Staatenbund in eine wirkliche Einheit umgeschaffen werden. Und erst in dieser gesetzlichen Verbindung des Volkes zum Staat wird Freiheit möglich sein.

2. Durch den Tod des Vaters im Besitz eines kleinen Vermögens habilitierte sich H. 1801 in Jena. Er trat ganz in die Sphäre der neuen Spekulation ein. Mit Schelling eng verbunden übt er im kritischen Journal für Philosophie ein souveränes Gericht an aller zeitgenössischen Philosophie, an Kant und Fichte so gut wie an Jacobi und Schleiermacher. Aber die geistige Verschiedenheit der Freunde läßt den engen Bund nur von kurzer Dauer sein. Als Schelling 1803 nach Würzburg übersiedelt, kehrt H. zu der ihm eigenen ruhigeren Arbeitsweise zurück. In der Stille dreier Jahre reift das Werk, dem er in der Nacht vor der Schlacht bei Jena (13. X. 06) den Abschluß gibt: die Phänomenologie des Geistes. Der Titel besagt, daß es sich um eine Untersuchung der Erscheinungsarten des Geistes handeln wird. Und die Erwartung täuscht nicht, daß diese sich in der Geschichte werden auffinden lassen. H. hat sich inzwischen mit der Geschichte der Philosophie eingehend beschäftigt. In den Werken dieser Denker liegt begriffene Geschichte vor. Aber sie sind nicht isolierte, aus sich selbst verständliche Erscheinungen. Sie sind verwoben in das Ganze des Geisteslebens, dem sie zum gedrungenen Ausdruck dienen. Dieses darum in der Bewegung des staatlichen, künstlerischen, moralischen, religiösen Bewußtseins muß die weit auseinanderliegenden Bausteine für H.s Werk liefern. In oft sprunghaftem Wechsel sieht sich der Leser an antike, mittelalterliche, neuzeitliche Erscheinungen erinnert. Denn H. will nicht Geschichte erzählen. Er hat es mit dem gegenwärtigen Geist zu tun. Dieser hat zum Wege seiner Selbstverwirklichung die Erinnerung der Geister, wie sie an sich, als einzelne, waren, und mit ihren Einzelbeiträgen die Organisation ihres Reiches vollbringen. Alle geschichtlichen Züge darum, die H. sammelt, kommen ihm nicht als vergangene, sondern fortwirkende in Betracht. Sie schaffen den Geist, wie er heute ist. Das natürliche System der Geisteswissenschaften (¶ Aufklärung, 3 a) ist überwunden. Aber H. geht auch nicht auf die neuen Wege der Naturspekulation Schellings ein. Er sucht den Geist in seinem eigensten bewegten Leben auf und vollzieht in begrifflichem Denken eine durchgängige Historisierung aller geistigen Wirklichkeit: der Geist ist geschichtlicher Geist. Als gegenwärtigen aber gestalten ihn doch seine seelischen Kräfte; sein geschichtliches Gewordensein ist in den Bestand seiner geistigen Organisation aufgenommen oder von ihr bedingt. Es müssen die historischen in psychologische Untersuchungen verwoben werden. Und endlich bringt es die Zeitphilosophie seit Kant mit sich, daß dieser psychologische Befund wieder erkenntnistheoretisch erforscht wird. Denn dem naiven, von sinnlicher Gewißheit erfüllten, Bewußtsein ist ebenso seine innere Stellung zur Wirklichkeit überhaupt wie vollends zu seiner Geschichtlichkeit verborgen. Drei Linien der Betrachtung verschlingen sich ineinander, ohne daß H. irgend beflissen gewesen wäre, die Fäden säuberlich auseinanderzuhalten oder den Leser auf den Wechsel der Betrachtungsweise aufmerksam zu machen. Alle drei Linien aber sind durch den einen Gedanken der Entwicklung verbunden: es entwickelt sich das Einzelbewußtsein, es entwickelt sich seine erkenntnistheoretische Beurteilung, es entwickelt sich endlich seine geschichtliche Wirklichkeit. Vom naiven Bewußtsein steigt die Bewegung zum reflektierten Selbstbewußtsein auf. Dieses erst findet sich in seiner Geschichtlichkeit, löst sich aus seiner Vereinzelung und ge-

langt zu der Einsicht, daß es Erscheinung eines Allgemeinen ist, das wieder auf drei Stufen: der Vernunft, des Geistes, der Religion, sich zum absoluten Wissen erhebt. — In religionsgeschichtliche Betrachtung läuft das Werk aus. Die Religion hebt als natürliche, d. h. von Naturerscheinungen bedingte, an; sie schreitet zur Kunstreligion fort, die die Gesamtentwicklung griechischer Kunst in sich aufnimmt; sie vollendet sich als offenbare Religion, deren einfacher Inhalt die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes ist. H. nimmt die Fäden seiner Jugendarbeiten auf. Aber was sich früher trennte: das Bewußtsein Jesu und das Dogma, fließt nun in eins zusammen. In der Konstruktion des Philosophen ist die geschichtliche Individualität verschwunden oder doch unkenntlich geworden. Der Christusmythus hat in seinen Gedanken eine neue Gestalt angenommen und in dieser tauscht er seine historische Bedingtheit gegen absolute Haltung ein (¶ Christologie: II, 5 c). Die Geschichtlichkeit des Geistes macht jede seiner Einzelerscheinungen, wie sie in den Entwicklungsgedanken eingespannt sind, zu einer bedingten, relativen. Aber die einheitliche Gesamtbetrachtung sieht Gott in diesen Erscheinungen, und in ihnen allein, wirksam. Der mystische Pantheismus, von dem H. ausgeht, erfährt gleichzeitig eine inhaltliche Bereicherung und äußere Verengerung. Er sättigt sich mit der angeschauten und zu konstruktiver Einheit verbundenen Fülle geschichtlichen Geisteslebens, aber er beschränkt den Gottesgedanken zugleich auf dieses. Die Menschwerdung Gottes ist seine volle Vermenschlichung.

3. Nicht wie Fichte und Schleiermacher empfand der süddeutsche H. das Unglück des Vaterlandes. Ganz erfüllt von der Größe des Kaisers, dieser „Weltseele", blickte er mit Verachtung auf Preußen. Er ahnte nichts von den sittlichen Kräften, die in dem Staate Friedrichs wirksam waren. Von dem Jena Karl Augusts weg wandte er sich dem Napoleonischen Bayern zu und verlebte die Jahre der Not erst in unwürdig-unerfreulicher Lage als Redakteur der Bamberger Zeitung, eines vom Moniteur gespeisten Nachrichtenblattes, dann als Rektor des Aegidiengymnasiums in Nürnberg, wo er seine Schüler nach erhaltenen Diktaten philosophische Propädeutik lehrte und sie für die Antike, aus der das Paradies des Menschengeistes aufsteigt, begeisterte. Seine Gedanken bewegten sich weit ab von den stürmischen Zeitereignissen und den Kräften, die in ihnen wirksam waren: er schrieb und veröffentlichte in zwei Bänden die „Wissenschaft der Logik" (1812 und 1816), die er in neue Bahnen zu lenken sich bewußt war. Erst die Restauration führte ihn 1816 in Heidelberg dem akademischen Lehramt wieder zu. Für seine Vorlesungen verfaßte er die „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1817, 1827², 1830³). Mit dem fertigen System, das die Welt umfaßte, folgte H. 1818 dem Ruf nach Berlin, an den Mittelpunkt des neuen Staates der Intelligenz (¶ Berlin, 1). Hier wie in Heidelberg rief er in Antrittsreden seine Zuhörer zum Glauben an die Macht des Erkennens auf. Denn „das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, die dem Mut des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen". In der Tat, der Mut des Handelns war in ungeheurer Anspannung erschöpft, man zog sich auf die Arbeit des Erkennens zurück. Und H. billigte, wie zuvor die Fremdherrschaft, so jetzt die Wege der Restauration. Die Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (1821), dem einzigen noch von H. selbst veröffentlichten größeren Werk, verkündete die Eitelkeit alles Strebens über die Gegenwart hinaus. Wie das Individuum der Sohn seiner Zeit, so ist die Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt". „Hier ist die Rose, hier tanze". Das ergab die mißverständliche und übel verwertbare Losung, die in der 2. Aufl. der Enzyklopädie ausdrücklich wiederholt wurde: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig". Vernünftig, durchaus, war in H.s Gedanken die Welt. Es gab keine Wirklichkeit, die von ihnen nicht erreicht wurde. H.s Vernunft baute sie auf. Er hatte sich dazu ein unfehlbar arbeitendes (¶ Erkenntnistheorie, 5 a) Werkzeug geschaffen. Die von Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel vorbereitete dialektische Methode bot das Mittel, das jede Schwierigkeit löste. Die Begriffe werden nicht gedacht, sie denken sich selbst. Denn sie sind nicht mehr die ruhenden, in ihrer ewigen Gültigkeit angeschauten und so dem anschauenden Philosophen gegenüberstehenden Ideen Platos; in ihnen ist eine immer gleiche, sich entwickelnde Beweglichkeit enthalten, nicht sie werden aus einer Begriffslage in die andere geschoben, sie selbst sind lebendiger Geist, und in ihr bewegtes Leben ziehen sie den Denker hinein. Denn immer erzeugt jede Bejahung ihre Verneinung aus sich, diese drängt zur Aufhebung des Widerspruchs, und der neue Begriff geht auf höherer Stufe wieder in dieselbe Bewegung ein. Ins Unendliche fort müßte dies Verfahren sich fortsetzen, und zu einem leeren Spiel der spiralförmig aufwärts kreisenden Begriffe werden, wenn nicht der Denker dennoch versteckt den Begriffsautomaten lenken, aus der Fülle seines Wissens jedem einzelnen Gedanken seinen Inhalt, dem Ganzen Ausgang und Ziel bestimmen würde. H.s Philosophie — er selbst will es so — ist das Wissen seiner Zeit, in begrifflich sich entwickelnde Einheit umgesetzt. Darum werden seine Gedanken voll und lebendig, wo er durch eigene Forschung zu Hause ist, sie werden blaß und leer, wo das nicht der Fall ist. Aber er ist sich dieses persönlichen Verhältnisses zu seinen Begriffen nicht bewußt. Ihn erfüllt die mystische Zuversicht zu dem Leben des Gott-Geistes oder des geistigen Alls in ihm, er kann der Ueberzeugung leben, daß wirklich deren Geist in ihm denke. Die dialektische Methode ist der Schlüssel, der das verschlossene Tor des Universums auftut. Wie im Einzelnen so im Ganzen gilt jener Dreiklang, der die Bewegung des Begriffs beherrscht und regelt. Er gibt dem System seine Gliederung, in der Ueberzeugung, daß dieser dreieinigen Gesetzlichkeit der Denkbewegung auch das Wesen aller Wirklichkeit entspricht. Die Logik als I. Teil des Systems hat es mit der Idee an und für sich zu tun. Und doch nicht die logische Ordnung des Denkens selbst oder für sich allein beschäftigt hier den Denker. Es sind Weltbegriffe, die sich den logischen unterschieben. Logik und Metaphysik sind eins: die letzten, allgemeinsten, farb-

losen Gedanken, mit denen von altersher das Wesen der Dinge erfaßt wurde, werden logischen Begriffen gleichgesetzt. Aber nicht diese selbst, sondern die tatsächliche Folge, in der sie in der Entwicklung griechischer Philosophie aufgetreten sind, leiten den Rythmus der Gedanken: die geschichtliche ist in reine Denkbewegung umgesetzt. Vom „Sein" steigt H. durch das „Wesen" zum „Begriff" empor. Mit diesem, in Gestalt einer Neuprägung der Platonisch-Aristotelischen Idee, ist der erste Höhepunkt des Systems erreicht. Muß die Bejahung in Verneinung umschlagen, so führt gerade die rein-geistige Wirklichkeit des Begriffs auf ihren äußersten Gegensatz: der II. Teil, die Naturphilosophie (¶ Entwicklungslehre, 1), zeigt die Idee in ihrem Anderssein, den Geist in seiner Entäußerung, wie er, zur Natur geworden, sich dem eignen, für sich seienden, Innenleben entfremdet. Aber nicht nur der Geist, H. selbst hat damit ein fremdes Gebiet betreten, auf dem er eigene Lücken des Wissens mit der Hilfe Anderer ausfüllen muß. Er wendet sich im III. Teil, der Philosophie des Geistes, seiner eigentlichen Domäne zu (¶ Geschichtsphilosophie, 3). Die Idee kehrt aus ihrem Anderssein in sich zurück. Nach langer Wanderung auf den Wegen der geistgeschaffenen und doch geistlosen, mechanischen, physischen, organischen Natur zieht der Geist bei sich selber ein, für sich ein eigenes Haus zu bauen. „Erkenne dich selbst" steht über dem Eingang geschrieben. Aber weder Selbsterkenntnis noch Menschenkenntnis füllen für H. das Wort aus. Es gilt das Ganze des Geisteslebens zu erfassen; die Aufgabe der „Phänomenologie" (s. 2) wird von Neuem gestellt und in neuer systematischer Ordnung durchgeführt. Der bewährte dialektische Faden führt durch alle Irrgänge hindurch. H. handelt zuerst vom subjektiven, dem einzelnen, Geist. Er begleitet ihn durch die verschiedenen Gebiete individuellen Seelenlebens bis dahin, wo er sich zu selbstbewußter Freiheit hindurchringt. Aber nicht aus psychologischer Analyse ist diese gewonnen. Sie eignet nur geschichtlichem Geist. Ganze Weltteile, selbst Griechenland und Rom, haben sie nicht gekannt. Erst durch das Christentum ist sie in die Welt gekommen, denn erst ihm ist der unendliche Wert des Individuums als Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes aufgegangen. Und doch hat der Geist so nur die Form angenommen, Geist sein und bleiben zu wollen. Er muß sich mit seinem eigenen Inhalt füllen, sich selbst gegenständlich werden. Das Individuum muß die ursprüngliche Krankheit seines Einzeldaseins überwinden, sich als Durchgangspunkt zum Allgemeinen erfassen. Der objektive Geist (¶ Ethik, 3 b) steigt auf den Wegen des Rechts und der Moral zu den großen Gemeinschaftsbildungen des sittlichen Lebens in Familie, Gesellschaft, Staat auf; er läßt seine Vereinsamung hinter sich und gewinnt in selbstgeschaffenen überindividuellen Inhalten erhöhtes Dasein. Der Staat, die letzte dieser Gestaltungen, wird zum Zweck der Geschichte. Mit geschichtsphilosophischen Gedanken ¶ Kants verbindet sich H.s Begeisterung für antike Staatsgesinnung. Dieser allgemeinste Kulturzweck zieht alle anderen in sich hinein und überbietet sie, er ist die selbstbewußte sittliche Substanz, seine Autorität ist unbedingt und göttlich, der göttliche Geist durchdringt in ihm das Weltliche immanent. Aber H. will kein bloß begriffliches Idealbild des Staates zeichnen. Er hat es mit geschichtlicher Wirklichkeit zu tun. Die Verwirklichung der Staatsidee ist an keinem einzelnen Punkte, sie ist nur im Gesamtverlauf der Geschichte zu erkennen. Wie die einzelnen Individuen, so sind auch die besonderen Völkergeister nur die Werkzeuge des allgemeinen Geistes. Dieser eignet sich immer ein Volk zum Träger jeder Entwickelungsstufe an. Gegen den absoluten Willen dieses weltbeherrschenden werden die andern rechtlos, aber wenn seine Aufgabe erfüllt ist, wird auch jenes dem Zufall und Gericht übergeben. So folgen auf einander oder entwickeln sich auseinander die orientalische, griechische, römische, germanische Welt, und in dem festen Verfassungsgefüge der konstitutionellen Monarchie, aber unter heftig-konservativer Polemik gegen parlamentarische Majoritäten, sieht H. das Ziel seiner Zeit erreicht. Aber trotz allen kaum überbietbaren Prädikaten, die er an den Staatsgedanken knüpft, bleibt der Geist in ihm an eine Welt gebunden; er schafft sie für sich, er lebt in ihr, und sie ist doch nicht er selbst. Ueber dies Endliche strebt der an sich Ewige, der absolute Geist, hinaus. Noch einmal auf drei Stufen verwirklicht sich dieser als Kunst, Religion, Philosophie. Alle drei zusammen sollen die höchste Sphäre der Religion, der letzten Rückkehr des Geistes zu sich selbst, ausfüllen. Die erste tut es in der Form der Anschauung, die zweite in der der Vorstellung, die dritte in der des Denkens. In Parallelentwicklungen ziehen sich die drei durch die Geschichte hin, sie sind aber doch so innig mit einander verknüpft, daß nicht nur die eine immer in die andere übergreifen, sondern die letzte, die Philosophie, auf dem ganzen Gang immer das deutende Wort für die beiden ersten bieten muß. Sie, in ihrer Geschichte, ist der denkend erkannte Begriff der (Kunst und) Religion auf ihrer jedesmaligen Entwicklungsstufe. Sieht man von dieser Höhe zurück, so muß die Religion wie der Aufstieg zu ihr erscheinen. Sie büßt bei aller Schätzung, die sie in nächster Nähe des Höchsten erfährt, ihre innere Selbständigkeit ein. H. lehnt in unerfreulicher Polemik ¶ Schleiermachers Gefühlstheorie ab. Glauben ist vielmehr ein Wissen, aber ein in sich unvollendetes, mag es nun in der Gestalt des Bildes, Symbols, der kultischen Handlung, oder in der anderen von H. höchstgeschätzten der mystischen Andacht auftreten. Damit kehren die dem Dogma zugewandten Gedankengänge wieder. Durch mancherlei Stufen der Natur, der Freiheit, der geistigen Individualität (jüdische Erhabenheit, griechische Schönheit, römische Zweckmäßigkeit) steigt sie zur absoluten Religion auf, die die offenbare, geoffenbarte, ist. Ihr Inhalt aber zerlegt sich in das Reich des Vaters, Gottes oder der Wahrheit ohne Hülle an und für sich, das Reich des Sohnes, Gottes in seinem Anderssein, in dem ebenso die Welt seine Erscheinung, wie die Menschwerdung die Welterlösung ist (¶ Christologie: II, 5 c), und dem Reiche endlich des Geistes, in dem die Gemeinde ihres Geistesbesitzes gewiß wird, aber zugleich der Uebergang aus dem Glauben in das Wissen, der Religion in Philosophie sich vollzieht. Es ist überraschend, wie in dieser Erneuerung der Trinitätslehre der geschichtliche Grundgedanke des Systems sich verleugnet und ein unbedingter Rationalismus

zu Tage tritt. Aber in dem Kampf dieser beiden Tendenzen bewegt sich H.s Denken durchweg. Und es ist nicht zuletzt diese Doppelseitigkeit, die die große Wirkung des Systems bedingt.

4. H.s Vorlesungen in Berlin fanden ungeheuren Anklang und Zulauf. Sie sind nach seinem Tode in Band IX—XV der Werke erschienen. Die Anhänglichkeit der nächsten Schüler gab sich überschwänglichen Ausdruck und forderte den Spott heraus. Aber unter der Gunst ¶ Altensteins und der Verehrung Johannes ¶ Schulzes eroberte das System die Katheder, und H.s Methode drang in alle Wissenschaften ein. Als er plötzlich an der Cholera starb, ein letztes Opfer der schon erlöschenden Seuche, stand er auf der Höhe seines Ruhms, und es hatte den Anschein, als sollte das absolute Wissen die Welt erobern. Aber schon 1838 wußte D. F. ¶ Strauß' „witziger Einfall" die Spaltung der Schule in eine Rechte und eine Linke anzukündigen. Mit dem entschiedenen Vordringen der Naturwissenschaften war ihre Herrschaft vorüber. Aber in aller Geschichtswissenschaft wirkten H.s Gedanken, von den Fesseln des Systems frei, weiter. Von Theologen wurzelten die Systematiker ¶ Daub, ¶ Marheineke, ¶ Biedermann in ihm, und seine Geschichtsanschauung legte den Grund zu den Arbeiten ¶ Vatkes auf at.lichem (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e), Ferd. Chr. ¶ Baurs und D. Fr. ¶ Strauß' auf nt.lichem und kirchengeschichtlichem Gebiet; auch die ¶ Erlanger Schule zeigt gewisse Nachwirkungen H.s. Und wie überwunden im ganzen und im einzelnen H. erscheinen mag, die Größe seines wissenschaftlichen Wollens und die eindringliche und umfassende Kraft seines Denkens werden ihm immer den Ruhm des abschließenden Philosophen des deutschen Idealismus erhalten. ¶ Idealismus: II.

H.s Werke, 18 Bände, 1832—40, dazu Bd. 19, 1. 2 (1887), „Briefe von und an H.", hrsg. von Karl Hegel; — Die Enzyklopädie und die Phänomenologie, hrsg. von Georg Lasson, 1905 u. 1907; — H.s Theologische Jugendschriften hrsg. von Hermann Nohl, 1907; vgl. dazu Wilhelm Dilthey: Die Jugendgeschichte H.s (ABA 1905). — Ueber H. vgl. außerdem Karl Rosenkranz: H.s Leben, 1844; — Rudolf Haym: H. und seine Zeit, 1857; — Kuno Fischer: H.s Leben, Werke und Lehre, 2 Bde., 1901; — Ferner die Geschichten der Philosophie von Erdmann, Zeller, Ueberweg-Heinze, Windelband, Falckenberg, Vorländer und Rudolf Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker, (1890) 1907[7]; — Neuere Einzelarbeiten sind: Heinrich Reese: H. über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte, 1908; — W. Purpus: Zur Dialektik des Bewußtseins nach H., 1909; — S. Brie: Der Völkergeist bei H. und in der historischen Rechtsschule, 1909. **Eck.**

2. Immanuel (1814—91), Sohn des vorigen, geb. zu Nürnberg, seit 1836 im preußischen Staatsdienst, von 1865 an Präsident des brandenburgischen Konsistoriums; er verwaltete dieses Amt im Sinne strenger Rechtgläubigkeit, was zu mancherlei „Fällen" (¶ Sydow u. a.) Anlaß gab.

Bf.: Erinnerungen aus meinem Leben, 1891. **M.**

Hegelsche Schule unter den Theologen (¶ Hegel, 4) ¶ Spekulative Theologie, ¶ Baur und die Tübinger Schule. — Ueber deren christologische Stellung ¶ Christologie: II, 5 c, ¶ Dreieinigkeit, 1.

Hegesipp. Der schon Eusebius seinen Lebensumständen nach nicht näher bekannte H. hat unter dem römischen Bischof Eleutherus (173/75—188/90) ein 5 Bücher umfassendes Werk geschrieben, in dem er im Gegensatz zur Gnosis „die unverfälschte Ueberlieferung der apostolischen Predigt und zwar in einfachster Form darstellte" (Eusebius: Kirchengeschichte IV, 8, 1). Wir besitzen von ihm nur noch wenige, größtenteils durch Eusebius erhaltene, Fragmente. Sie erwähnen eine Reise, die H. einst über Korinth nach Rom gemacht, und beziehen sich im übrigen der Mehrzahl nach auf die Geschichte der Jerusalemer Gemeinde. Sie zeigen, daß H. auch historisches Material in seine Darstellung verwebt hatte.

RE³ VII, S. 531; zu den dortigen Literaturangaben ist besonders nachzutragen: Th. Zahn: Forschungen zur Geschichte des Kanons VI, S. 228—273. **Loeschcke.**

Hegius, Alexander (1433—1498), Humanist und Schulmann, in Zwolle gebildet, den ¶ Brüdern des gemeinsamen Lebens nahestehend, 1469 Rektor in Wesel, 1474 in Emmerich und in demselben Jahre noch in Deventer. Seine 1503 von seinem Schüler Jakob Fabri herausgegebenen Opuscula enthalten Gedichte, philosophische und grammatische Traktate und Briefe. Er verwarf die mittelalterlichen Lehrbücher, wies seine Schüler immer wieder auf die römischen Klassiker, die er gründlich kannte, als die einzige Quelle der Latinität hin und suchte sie auch in das Griechische einzuführen. Er war ihnen nicht nur ein unermüdlich-freundlicher Förderer ihrer Studien, sondern auch ein Vorbild strenger Moral, ernst-frommer Gesinnung und Mildtätigkeit. In Deventer saßen u. a. zu seinen Füßen: ¶ Erasmus, Hermann v. d. ¶ Busche, ¶ Gratius, Joh. Cäsarius, G. Listrius, Murmellius (¶ Humanismus), ¶ Mutian, besonders auch Joh. Butzbach (gest. 1526 als Prior von Laach), der seinem Meister eine schöne Biographie und Charakteristik widmete.

ADB XI, S. 283—285; — Dietr. Reichling: Beiträge zur Charakteristik des Al. H. (Monatsschrift f. rhein.-westfälische Geschichtsforschung, 1877, S. 286 ff). **O. Clemen.**

Hegler, Alfred (1863—1902), ev. Theologe, geb. in Stuttgart, gebildet auf dem dortigen Gymnasium, dann auf den Seminaren Maulbronn und Blaubeuren, 1882 stud. in Tübingen, 1886 Vikar in Winterbach, 1887 Stadtvikar an der Stuttgarter Hofkirche, 1888 stud. in Berlin, 1889—92 Repetent in Tübingen, 1892 Privatdozent dortselbst, 1894 a.o., 1900 ord. Professor der Kirchengeschichte als Nachfolger ¶ Weizsäckers. H. war einer der besten Kenner des Spiritualismus der Reformationszeit, über den er ein größeres Werk plante.

Schriften u. a.: Die Psychologie in Kants Ethik, 1891; — Geist und Schrift bei Seb. Franck, 1892; — Franz v. Assisi (ZThK VI, 1896, S. 395—461); — Joh. Brenz und die Reformation im Herzogtum Wirtemberg, 1899; — Katholizismus und moderne Kultur (ChrW 1899, S. 364 ff. 392 ff usw.); — Nachgelassene Predigten, 1903; — Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte? (ZThK XIII, 1903, S. 1—38); — Seb. Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate, 1907; — Zur Erinnerung an Karl Weizsäcker, 1900; — Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit, 1906. — Ueber H.: W. Köhler: Alfr. H., 1906. **Köhler.**

Hehn, Johannes, kath. Theologe, geb. 1873 in Burghausen (Unterfranken), 1903 Privatdozent in Würzburg, im selben Jahre dort a.o., 1907 ord. Professor für at.liche Exegese und die biblisch-orientalischen Sprachen.

Veröffentlichte: Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi, 1899; — Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, 1903; — Hymnen und Gebete an Marduk (Beiträge zur Assyriologie V, 3), 1905; — Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im AT (Leipziger Semitische Studien II, 5), 1907. **Kübel.**

Heidanus, 1. Abraham (1597—1678), geb. zu Frankenthal i. d. Pfalz, studierte zu Amsterdam und Leyden, und wurde nach längern Studienreisen 1623 Pfarrer an der niederländ. ref. Gemeinde von Naarden. 1647 wurde er als Professor der Theologie nach Harderwijk berufen, lehnte aber ab und nahm 1648 einen Ruf nach Leyden an. Hatte er sich schon in seiner Jugend von den Streitigkeiten zwischen den orthodoxen Calvinisten und den Arminianern (¶ Arminius) abgestoßen gefühlt, so nahm er auch in Leyden, als man sich um die kartesianische Philosophie stritt, einen vermittelnden Standpunkt ein, der zu ¶ Descartes und ¶ Coccejus hinneigte (¶ Föderaltheologie). Dadurch geriet er mit seinem Kollegen ¶ Hoornbeck in literarische Fehde. Als 1675 die Kuratoren jede von der voëtianischen Orthodoxe (¶ Voetius) abweichende Meinung gewaltsam unterdrücken wollten, erhob der ehrwürdige Greis mutig Widerspruch. Die Folge war seine Amtsentsetzung im Mai 1676. Doch blieb er im Pfarramt unbehelligt.

RE³ VII, S. 535 ff. **Hadorn.**

2. (van der Heyden), Caspar (1530—1586), geboren zu Mecheln, kommt, von seiner Familie wegen evangelischer Neigungen verstoßen, 1546 nach Antwerpen, wo er seinen Unterhalt als Schuster erwirbt. Seit 1551 dient er der dortigen verwaisten Gemeinde, widmet sich hier dem Predigtamt aber ganz erst nach einer Vorbereitungszeit in Emden bei ¶ Laski 1554. Bei dem Ueberfall des Gottesdienstes 1558 entkommt er glücklich nach Frankfurt und dient dort der von den Lutheranern sehr bedrängten niederländischen Gemeinde bis 1562. Von da geht er in die Pfalz und wird 1564 zum Nachfolger ¶ Dathenus' nach Frankenthal berufen. Das große Jahr 1566 findet ihn wieder in Antwerpen und Umgegend; der Bildersturm in Axel und Hulst ist eine Folge seiner Predigten. 1567—1574 ist er wieder in Frankenthal, 1574—1578 in Middelburg, 1579—1585 in Antwerpen als Pfarrer tätig. Nach der Einnahme der Stadt durch Parma vertrieben, wendet er sich wieder nach der Pfalz, stirbt aber schon am 7. Mai 1586 als Inspektor des Amtes Bacharach daselbst. — Er ist ein scharfer, oft schroffer Verfechter calvinischer Grundsätze, nicht nur den Römischen, sondern auch den Lutheranern und Mennoniten gegenüber, wie sein Büchlein „Cort ende claer bewys van den heyligen doop", Antwerpen 1582, zeigt. Von höchster Bedeutung ist es geworden, daß er mit Marnix aufs eifrigste wirkte für eine Verbindung und synodale Organisation der in den Niederlanden, Westdeutschland und England zerstreuten Kirchen, die ihn in dankbarer Anerkennung seiner Verdienste zum Präses der beiden ersten nationalen Synoden zu Emden 1571 und Dordrecht 1574 und zum Assessor der dritten zu Dordrecht 1578 wählten.

ADB XI, S. 293 f; — B. Glasius: Godgeleerd Nederland II, 1853, S. 43—48; — P. Bayle: Dictionnaire historique et critique II, 1740⁵, S. 700 f; — M. F. van Lennep: Gaspar van der Heyden, 1884; — B. van Meer: De synode te Emden, 1892. — Vgl. Werke der Marnix-Vereeniging II, 3, III 2. **Göbel.**

Heidegger, Johann Heinrich (1633—1698), studierte in Zürich, Marburg und Heidelberg, wo er sich unter ¶ Hottinger die theologische Doktorwürde erwarb. Von 1659—1665 wirkte er als theologischer Professor in Steinfurt bis zur Auflösung dieser Fakultät infolge der Kriegswirren. 1667 wurde er der Nachfolger Hottingers in Zürich. Mehrere ehrenvolle Berufungen an ausländische Lehrstühle (z. B. nach Leyden als Nachfolger des ¶ Coccejus, seines Freundes und Gesinnungsgenossen) lehnte er ab. Er vertrat den Standpunkt einer milden Orthodoxie in einem nicht scholastischen, sondern biblischen Sinne; er suchte durch Schriftstudium und persönliche Erfahrung die Wahrheit. In der Einleitung zu seinem Hauptwerke, dem Corpus theologiae christianae spricht er sich über die Aufgabe der Theologie mit den schönen Worten aus: „Die ganze Theologie ist praktisch, alle ihre Wahrheiten zielen nur darauf, Gott zu suchen, zu lieben und zu verherrlichen, und nur bei treuer Befolgung derselben kann ihre Kenntnis heilsam sein". Dieser seiner inneren Stellung entsprechend trat er warm für eine Union mit den Lutheranern ein (¶ Unionsbestrebungen, innerprotestantische) und unterstützte nachhaltig die Bestrebungen ¶ Duries. Aber gerade diese Milde machte ihn den Vertretern der strengen anticoccejanischen Orthodoxie verdächtig, und während langer Jahre mußten er und seine Kollegen, Lavater und Schweizer, viele Anfechtungen und Beunruhigungen über sich ergehen lassen. Als der Kampf gegen die Theologie von ¶ Saumur begann, warnte H. vergeblich vor einer neuen Kampfesformel. Dennoch mußte er selbst sich an der Abfassung der ¶ Consensus Formula Helvetica beteiligen. Sein Entwurf wurde aber durch seinen Kollegen Prof. Müller in Zürich so verschärft, daß man die unseligen Folgen der Formula ihm nicht zur Last legen darf.

RE³ VII, S. 537 ff; — Vgl. die schweizerischen Kirchengeschichten von E. Blösch: I, 1898, S. 491 ff und W. Hadorn: 1907, S. 180 ff. **Hadorn.**

Heidelberg, Universität, 1385 als erste deutsche Universität gegründet. Die Geschichte H.s ist aufs engste verflochten mit den wechselvollen Schicksalen ihres Heimatbodens (¶ Baden, 1; ¶ Bayern: II, 1) und verkörpert in ihrer Entwicklung alle hervorragenden kirchengeschichtlichen Epochen von dem päpstlichen Schisma bis zur Union der evangelischen Kirchen.

1. Der Charakter ihres ersten, scholastischen Zeitraumes (1386—1556) war streng kirchlich, päpstlich, römisch. Von Urban VI 1385 genehmigt, wurde die Universität durch ihren Gründer, den Kurfürsten Ruprecht I (1353 bis 1390), den Nachahmer Karls IV (¶ Prag, 1348 gestiftet), am 18. Okt. 1386 mit 3 Lehrern eröffnet, nach Zweck und Einrichtung ein kirchliches Institut. Der Niederländer Marsilius von Inghen († 1396) richtete sie ein nach dem Muster der Universität ¶ Paris, wo er vorher gelehrt hatte. Er sicherte in H. die Herrschaft der ¶ Nominalisten. Ruprecht II (1390—1398) und Ruprecht III (1398—1410) sorgten für die Hebung des äußeren Wohlstandes, ersterer besonders durch Zuweisung der Güter verjagter Juden (1391). Unter beiden Fürsten, noch mehr unter Ludwig III (1410—1436) herrschte die

strengste Orthodoxie: 1406 wurde ¶ Hieronymus von Prag wegen seines Realismus ausgeschlossen, 1412 der Vortrag ¶ Wiclif'scher Lehren verboten, 1415 ¶ Hus in Konstanz unter den Augen des pfälzischen Kurfürsten verbrannt. Nach erfolglosen Bemühungen Ludwigs IV (1436—1449) führte Friedrich I (1449—1476) Reformen durch, darunter Lehr- und Hörfreiheit. Es kam nun zum Nominalismus der Realismus, so daß in H. das Schulgezänke sich gerade damals verstärkte, als anderwärts schon eine ganz neue Bildung sich Bahn brach. Handwerksgeist und Zunftneid beherrschte das akademische Leben. Aber der Hof Philipps des Aufrichtigen (1476—1508) wurde unter Johannes von Dalberg, dem Kanzler der Universität, eine glänzende Pflegestätte für den ¶ Humanismus; Dietrich von Plenningen, Rudolf ¶ Agricola (1483), Konrad ¶ Celtis (1484/85, 1490, 1496), Joh. ¶ Reuchlin (1496—1499), Jak. ¶ Wimpfeling (1471—1494, 1498) u. a. förderten die literarische Umwälzung. Die kirchliche Reformation stand zwar noch zurück; aber während ein auch von Heidelberger Theologen beschicktes Ketzergericht in Mainz Joh. ¶ Ruchrat von Wesel trotz seines Widerrufes 1479 zu lebenslänglicher Haft verurteilte, berief Philipp 1477 Wessel ¶ Gansfort als Humanisten wie als Reformator. Der Humanismus führte wenigstens zu einer theologischen Reform; es entstand eine neue Theologenschule, aus der Joh. ¶ Oekolampad (1499 immatrikuliert), Phil. ¶ Melanchthon (1509), Johannes ¶ Brenz (1514), Martin ¶ Bucer (1517) hervorgingen. Die Universität selbst, ihres wissenschaftlichen Tiefstandes wegen in den ¶ Epistolae obscurorum virorum verspottet, blieb unter Ludwig V (1508—1544) trotz kurfürstlicher Reform 1522, vorgeschlagen von Jak. ¶ Sturm, ¶ Wimpfeling und J. Spiegel von Speyer, der Reformation ebenso abgeneigt wie dem Humanismus. Sie begrüßte 1523 ein päpstliches Breve, nach Kräften der Lehre Luthers entgegenzuarbeiten, obgleich einzelne ihrer Glieder besonders seit Luthers Heidelberger Disputation 1518 (¶ Luther) der Reformation offen zuneigten (so die Theologen M. ¶ Frecht, H. Stolo, Diepold Gerlach und ¶ Brenz) und einzelne Angehörige der philosophischen Fakultät ihr näher traten (so H. von dem ¶ Busche, Seb. ¶ Münster 1524—1527, Simon ¶ Grynäus 1525—1529). Die mittelalterlichen Formen wurden erst unter Friedrich II (1544—1556) und seinen Kanzlern Hartmann von Eppingen und Christoph Probus durchbrochen. Der religiöse Volkswille forderte Reformen, zu denen auf den Wunsch des Kurfürsten Melanchthon nach Ablehnung einer Berufung Ratschläge erteilte (Reformatio Wittebergensis, Leges Academicae Wittebergenses). Obwohl es zunächst bei einem Entwurf blieb, ließ sich der Kurfürst nicht abschrecken. 1546 wurde als Vorbereitungsschule zur Universität das Pädagogium errichtet und 1555 das Collegium Sapientiae zum Unterhalt von 60—80 armen Studenten. Weder ¶ Interim noch Kriegsunruhen konnten das Eindringen der Reformation von der Universität fernhalten. Bei der Einladung zum ¶ Tridentinum anerkannte sie zum letztenmal in ihrer Gesamtheit die päpstliche Autorität; 1556 zählte sie nur noch 2 katholische Professoren (Matthias Keuler und Nik. Niger).

2. Es begann ihre protestantische Zeit. Otto Heinrich (1556—1559), bereit, „seinen letzten Heller für den Flor" der Universität hinzugeben, und bestrebt, Renaissance und Reformation zu vereinigen, erhob die Universität auf die Höhe der wissenschaftlichen und kirchlichen Bewegung. Die von dem Juristen Eheim, dem Mediziner ¶ Erastus, dem Philologen Jak. Mikyllus entworfene und mit Melanchthon 1557 in H. beratene Reformationsurkunde wurde unter dem Rektorate des Pfalzgrafen Georg Johann, des Bruders des Kurfürsten, 1558 ausgeführt und machte die Universität protestantisch. Unter Otto Heinrich wurde die schon von Ludwig III angelegte, durch Vermächtnisse von Gelehrten und Kurfürst Philipp bedeutend vermehrte Bibliothek zur weltberühmten Bibliotheca Palatina. — Der Reformation zugeführt, hatte die Universität auch teil an den in ihr entstandenen Streitigkeiten und Gegensätzen. Unter Friedrich II (1559—1576) zu einer Hochburg des Calvinismus umgestaltet, nimmt die deutsche Hochschule einen internationalen Charakter an. Die offizielle Theologie ist starre Orthodoxie, vertreten von Caspar ¶ Olevian (1560—1576) und Zacharias ¶ Ursinus (1561—1577); selbst die philosophische Fakultät zeigt ihre Einseitigkeit 1569 in der Zurückweisung des Hugenotten Petrus ¶ Ramus, der sich zum Reformator der Logik berufen fühlte. Trotzdem blühte H. wie kaum zuvor. Der lutherische Eifer Ludwigs VI (1576—1583), besonders die Verpflichtung auf die ¶ Konkordienformel (1579), führte jedoch eine völlige Aenderung im Lehrpersonal herbei; der viel umgetriebene Peter Boquin, der seit 1557 in H. wirkte und seit langem an der Spitze der Fakultät stand, ferner ¶ Ursinus, ¶ Zanchius, Im. ¶ Tremellius wurden zuerst ihres Amtes enthoben. Den meisten der entlassenen Gelehrten bot Pfalzgraf Kasimir (1577 bis 1583), der als Administrator der Kurpfalz seinerseits die Lutheraner wieder durch Reformierte ersetzte, zu Neustadt a. H. im Kasimirianum einen neuen Wirkungskreis (Boquin ging nach Lausanne; gestorben 1582; vgl. RE[3] III, S. 320 f). Unter Friedrich IV (1592—1610), der seine reformierte Bildung dem Theologen H. ¶ Alting verdankte, entfaltete sich reiches, wissenschaftliches Leben, und alle Fakultäten zieren glänzende Namen, so die theologische David ¶ Pareus, Daniel und Paul ¶ Toussin, Joh. ¶ Piscator, Quirinus ¶ Reuter. 1617 feierte die Universität das Reformationsfest (Altings Panegyricum seculare), auf der ¶ Dordrechter Synode wurde sie durch Alting und A. ¶ Scultetus vertreten. — Bis 1620 blieb sie auf ihrer Höhe, da aber begann das unsagbare Unheil des 30jährigen Krieges. 1622 wurden alle Professoren und Beamten entlassen, 1629 die Universität sogar aufgehoben und von Kurfürst Maximilian von Bayern vorübergehend in eine katholische verwandelt. Unersetzlich war der Verlust der Bibliothek (¶ Bibliothekswesen); ihre reichsten Schätze, darunter 3542 Codices, von denen H. später nur 890 zurückerhielt, wurden, als Geschenk des bayrischen Kurfürsten an Papst ¶ Gregorius XV, wider kaiserlichen Befehl nach Rom befördert; das wertvolle Archiv rettete 1624 Peter von Spina der Jüngere nach Frankfurt.

Nach dem westfälischen Frieden eröffnete am 1. Nov. 1652 Karl Ludwig (1632—1680) die

Universität mit 7 Professoren wieder, und es blühte bald neues wissenschaftliches Leben (1673 wurde ¶ Spinoza berufen, lehnte aber ab). 1672 beseitigten neue Satzungen den engen kirchlichen Zwang. Freilich war es nur eine letzte Blüte vor langem Winter. Es begannen unter Karl (1680—1685) die verheerenden Kriege mit Frankreich, und mit Philipp Wilhelm (1685—1690) hob die Zeit der katholischen Restauration an. Die Zerstörung H.s 1689 und 1693 bedrohte ernstlich den äußeren Bestand der Universität, das Wirken des Jesuitenordens, der kurpfälzischen Weltpriester und der Lazaristen ertötete ihr geistiges Leben. Im Zeitalter der Aufklärung und des Aufschwunges in Literatur und Wissenschaft wurden für H. vorreformatorische Verhältnisse geschaffen. Unter Johann Wilhelm (1690—1716) und Karl Philipp (1716—1742) steigerte sich der Einfluß der Jesuiten (J. Barth. Busch 1710—1739 und J. F. von Hertling 1739—1749) so sehr, daß fast alle Lehrstühle mit Jesuiten und Katholiken besetzt waren und seit 1712 die aristotelische Philosophie wieder zur Herrschaft gelangt war. Wenn auch unter Karl Theodor (1742—1799) als Luxus und höfisches Beiwerk mehr wissenschaftliches Leben gepflegt wurde, so blieb H. doch isoliert von der nationalen Bildung und ein Sitz des Jesuitismus.

3. Mit dem Beginn der badischen Zeit aber kam über H. ein neuer Frühling, der den alten Ruhmeskranz mit neuen Blüten umwob, deren wir uns bis zur Gegenwart erfreuen. Von Karl Friedrich (1746—1811) als „Ruperto-Carola" durch das 13. Organisationsedikt von 1803 und Reskript von 1804 wiederhergestellt, war H. eine moderne Universität geworden. Als solche mußte sie teilnehmen an dem Widerstreit der Geistesrichtungen zweier Jahrhunderte, an dem Kampf zwischen der Aufklärung unter ¶ Voltaires Herrschaft und der von der ¶ Kant'schen Kritik ausgehenden entwicklungsgeschichtlichen Weltanschauung. Und sie tat es in charakteristischen Vertretern, den Theologen K. ¶ Daub (1796 bis 1836) und H. Eberhard G. ¶ Paulus (1811 bis 1851), den Philologen G. F. ¶ Creuzer (1804 bis 1845) und J. H. Voß (1805—1826) und dem Juristen A. F. J. Thibaut (1806—1840). Hervorragende Gelehrte förderten und fördern heute noch auf allen Gebieten den wissenschaftlichen Ruhm H.s. Die theologische Fakultät diente erfolgreich der Wissenschaft, nahm aber auch, bisweilen in führender Stellung, an der Entwicklung der badischen Landeskirche (¶ Baden, 1) lebhaften Anteil. Nach der Herrschaft des Rationalismus und nach der Vermittlungstheologie (K. ¶ Ullmann 1819—1829, 1836—1853; K. B. ¶ Hundeshagen 1846—1867) übte Richard ¶ Rothe (1837—1849, 1854—1867), von allen theologischen Richtungen gleich verehrt, seinen tiefgehenden Einfluß aus. Nach ihm lehrten längere Zeit ausschließlich liberale Professoren (D. ¶ Schenkel 1851—1885, F. ¶ Hitzig 1829—1833, 1861—1875, H. J. ¶ Holtzmann 1861—1874, A. ¶ Hausrath 1867—1906, K. J. ¶ Holsten 1876—1897, A. ¶ Merx 1875—1909, H. ¶ Bassermann 1876—1909), dazu der Ritschlianer H. H. ¶ Wendt (1885—1893) und sein Nachfolger E. ¶ Troeltsch, während seit 1891 L. ¶ Lemme die positive Theologie vertritt. Als Kirchenhistoriker folgte H. v. ¶ Schubert 1906 auf Hausrath. An Bassermanns Stelle trat 1909 Joh. ¶ Bauer; für Merx wurde Georg ¶ Beer berufen. Extraordinarien sind Georg ¶ Grützmacher und ¶ Niebergall. — Seit 1895 besteht das „ev.-prot. praktisch-theol. Seminar" (1830 bis 1867 „ev.-prot. Predigerseminar", 1867—1895 „ev.-prot. theol. Seminar)". — Eine jüngere Schwester ist der Universität erwachsen in der H.er Akademie der Wissenschaften. Dieselbe ist am 24. April 1909 zum Andenken an den Mannheimer Großindustriellen Heinrich Lanz von dessen Familie gestiftet zur Pflege der reinen Forschung, welcher unsere moderne Kulturepoche ihre großen Erfolge zu verdanken hat. Unter dem Protektorate des Großherzogs Friedrich wurde sie am 3. Juli 1909 eröffnet.

J. F. Hautz: Gesch. der Univ. H., 1862; — K. Fischer: Die Schicksale der Universität H., 1903; — O. Holtzmann: Aus der Geschichte der theolog. Fakultät H., 1886; — A. Hausrath: in PrM VI, 1902, S. 1—15. — Weiteres bei Erman-Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 404 ff.

Schaller.

Heidelberger Akademie ¶ Heidelberg, 3 (Schluß). — Heidelberger Bibliothek ¶ Heidelberg, 2, ¶ Gregorius XV. — Heidelberger Disputation (1518) ¶ Luther. — Heidelberger Katechismus ¶ Katechismus, Heidelberger. — Heidelberger Predigerseminar ¶ Heidelberg, 3 (Schluß).

Heiden ¶ Heidentum. — Stellung der Israeliten zu den H. ¶ Fremde und Heiden in Israel.

Heidenchristentum (innere Entwicklung).

Ueber die äußere Entwicklung des H.s ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 und II, 2.

1. Allgemeine Bemerkungen; Charakter der Anonymität, Literatur; — 2. Endgültige Loslösung des Christentums von der Synagoge. Kampf mit Judenchristentum und Judentum; die Christen das neue Geschlecht; — 3. Die Kirche und die Kirchen; — 4. Die Konsolidierung der Einzelgemeinde zunächst in Gottesdienst und Kultus: a) Die synagogalen Elemente; — b) Die enthusiastischen und sakramentalen Elemente; — 5. Die Verfassung; — 6. Die Kirche als Lehranstalt; — 7. Die Kirche als Gemeinschaft ethischer Disziplin und sozialer Fürsorge; — 8. Christuskult und Christusglaube; — 9. Das Christentum als Religion des universalen Monotheismus. Auseinandersetzung: a) mit dem Polytheismus der Volksreligion; — b) mit der spätgriechischen Bildungsreligion; — c) mit dem Dualismus der Gnosis; — d) mit den eignen polytheistischen Elementen; — 10. Stimmung der Gottesnähe; Eschatologie; religiöser Individualismus.

1. Unter diesem Titel soll die innere Entwicklung des Christentums auf heidnischem Boden etwa vom Tode des Apostels ¶ Paulus bis zum Blütezeitalter der apologetischen Literatur (etwa 150; ¶ Apologetik: III) dargestellt werden. Eine solche Darstellung ist nicht leicht. Das liegt nicht daran, daß in diesem Zeitraum wenig oder nichts für die Entwicklung der jungen christlichen Religion Bedeutsames geschehen wäre. Geschehen ist sehr viel, und geworden ist außerordentlich Bedeutsames: in der Schaffung der festen Formen für das junge christliche Gemeinwesen ist der Zeitabschnitt geradezu von grundlegender Bedeutung. Aber diese ganze Entwicklung vollzieht sich fast im Dunkeln, im langsamen organischen Werden und Wachsen. Es fehlen für eine geschichtliche Darstellung fast alle bezeichnenden Einschnitte. Nirgends fast zeigen sich für unser Auge beherrschende Knotenpunkte der Entwicklung. Es fehlen auch gänzlich der Zeit nahestehende Beobachter, die bereits genügend geschichtlichen Sinn gehabt hätten, uns von ihr ein zusammen-

hängendes Bild zu liefern, wie der Verfasser der kanonischen Apostelgeschichte es — wenn auch noch so unvollkommen — für das paulinische Zeitalter getan hat. Ueberhaupt trägt die ganze Periode den Charakter der Anonymität (Namenlosigkeit). Wir kennen die persönlichen Kräfte, die in diesem Zeitalter wirkten, mit wenigen Ausnahmen nicht mehr; sie bleiben im Dunkel der Anonymität. Fast die gesamte außerpaulinische Literatur im NT ist anonym oder pseudonym. Wo in der Ueberlieferung Namen als Träger der Literatur genannt werden, bleiben sie — auch die Richtigkeit der Ueberlieferung vorausgesetzt — meistens leer; sie decken keine greifbaren Persönlichkeiten. Das gilt selbst von dem großen Unbekannten, der hinter der johanneischen Literatur steht (¶ Johannesevangelium, 1). Er bleibt in mystischer Dunkelheit und Verborgenheit. Ja, vielleicht stellt der Name schließlich nur einen Kreis gleichgestimmter Christen dar, und wir erkennen nicht mehr, was Werk der Schule und was Schöpfung des Einzelnen gewesen ist, wie denn auch der nicht ruhende Streit über die Person dieses (kleinasiatischen?) Johannes die volle Unsicherheit, in der wir uns hier befinden, beweist. Einige Missionsgenossen des Paulus ragen noch eben aus dem Dunkel hervor. Aber wie wenig wissen wir von ihnen, von ¶ Apollos, ¶ Silas, Timotheus und Titus (¶ Paulusbriefe), von Lukas dem Arzt (¶ Apostelgeschichte, 4) und der Priscilla (¶ Aquila und Prisca). Auch die außerkanonische Literatur dieses Zeitalters (¶ Apokryphen: II) trägt zum großen Teil den anonymen oder pseudonymen Charakter. Wo das nicht der Fall ist, begegnen wir Persönlichkeiten doch nur von vorübergehender Bedeutung, von denen uns zufällig diese oder jene Schrift erhalten, in denen sich uns zufällig diese oder jene Durchschnittsstimmung widerspiegelt. So verhält es sich mit dem Verfasser des Hirten des Hermas; nicht viel höher und bedeutsamer steht die Gestalt des römischen Clemens. Die einzige, wirklich ausgeprägte und für weite Kreise bedeutsame Persönlichkeit ist die des Bischofs von Antiochia, des Märtyrers Ignatius. Selbst die Figur Polykarps von Smyrna ist wenig bedeutsam und eigenartig: sein Brief an die Philipper erhebt sich kaum über Gemeinplätze und Ausführungen von durchschnittlichem Wert. Erst durch das Martyrium und als vermeintliches Mittelglied in der Kette der kirchlichen Ueberlieferung, die das Ende des 2. Jhd.s mit dem apostolischen Zeitalter verknüpfen sollte, gewinnt die Gestalt einiges Leben. Auch der Bischof Papias von Hierapolis ist für uns nicht viel mehr als ein Name, wie jene Presbyter, die in der Tradition des Papias und dann des Irenäus ihre Rolle spielen (¶ Johannesevangelium, 1b—c). Ebenso verhält es sich mit der römischen Bischofsliste (¶ Papsttum: I): sie liefert uns für unsere Zeit nur Namen, erkennbare Persönlichkeiten treten erst in der zweiten Hälfte des 2. Jhd.s auf. — Endlich fehlt unserm Zeitalter jede feste Chronologie (¶ Chronologie: II). Bei der Zeitbestimmung der allermeisten Schriften dieser Periode gehen die Forscher in ihren Ergebnissen weit auseinander. Eine vorsichtige Forschung wird sich begnügen müssen, für die meisten dieser Schriften einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten abzustecken, innerhalb derer sie denkbar und möglich sind. — So wird man sich in der Tat darauf beschränken müssen, die Darstellung dieses ganzen Zeitalters auf eine Fläche aufzutragen und die wesentlichen Grundlinien der Entwicklung aufzuzeigen.

2. Neben der starken Ausbreitung des Christentums in dieser Periode (¶ Apostol. und nachapost. Zeitalter: II, 2a) ist als erste bedeutsame Tatsache zu nennen die vollständige Loslösung der neuen Religion von dem Mutterboden des Judentums, in dem sie ursprünglich wurzelte. Diese Loslösung von der jüdischen Nationalreligion ist ja eigentlich bereits das Werk des Apostels Paulus. Das folgende Zeitalter hat nur die Folgerungen gezogen. Die Auseinandersetzung fand in zweifacher Beziehung statt: einmal mit dem Judentum in der eigenen Mitte, d. h. der Richtung des Judenchristentums, und dann mit der rivalisierenden jüdischen Weltkirche im römisch-griechischen Reich. Ueber die judenchristliche Richtung innerhalb der christlichen Gemeinden hatte bereits Paulus auf der ganzen Linie den Sieg davon getragen (¶ Apostol. und nachapost. Zeitalter: I, 2 c). Mit dem Ende seines Lebens war das Recht der freien universalen Heidenmission, die volle Gleichberechtigung der bekehrten Heiden, die durch keinerlei gesetzliche Rücksichten beschränkte Einheit des christlichen Gemeindelebens in den Kirchen außerhalb Palästinas völlig gesichert. Aber daneben stand freilich, wie gerade der Ausgang des paulinischen Lebens zeigt (Apgsch 21 $_{17}$ ff), die gesetzlich gebundene jerusalemisch-palästinensische Kirche unter der Leitung des Herrenbruders Jakobus in voller Blüte und in hohem, durch Paulus selbst wieder und wieder befördertem Ansehen (¶ Apostol. u. nachapost. Zeitalter: I, 1 b u. c). Es wäre hier wohl eine ernsthafte Auseinandersetzung notwendig geworden, wenn nicht ein äußeres Ereignis von einschneidender Bedeutung, nämlich die Zerstörung des jüdischen Volkstums und der Stadt Jerusalem im Jahre 70 (¶ Judentum: I, 5), dazwischen gekommen wäre. Dieses Ereignis bedeutete in der Tat die völlige und endgültige Loslösung der heidenchristlichen Kirche von ihrer jüdisch bedingten Vergangenheit. Die judenchristliche Kirche in Palästina und Umgegend ist seitdem zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken und hat sich nie wieder von diesem Schlage erholt. Mit dem Fall Jerusalems war ihr Nimbus dahin (¶ Judenchristen). Erst, als auf den Trümmern Jerusalems nach der Bezwingung des Barkochba-Aufstandes eine moderne römisch-griechische Kolonie entstand, gewann die Kirche von Jerusalem ihr Ansehen zurück, nunmehr aber als eine rein heidenchristliche. Eine gewisse Bedeutung für die Kirchengeschichte hat das Judenchristentum erst in seiner häretischen synkretistischen Ausgestaltung bekommen (¶ Häretiker des Urchristentums ¶ Judenchristen, 2). — Daneben aber läuft durch unser ganzes Zeitalter innerhalb der heidenchristlichen Kirche die Auseinandersetzung mit dem Judentum. Die Berührung war eigentlich von Anfang an eine schroff feindliche. Das Judentum hat offenbar vom ersten Augenblick die tödliche Gefahr gewittert, die seiner bisher so erfolgreichen Ausbreitung unter dem Heidentum von Seiten der gesetzesfreien christlichen Mission drohte. Und so begann es auf der ganzen Linie den Kampf auf Leben und Tod. Schon die Berichte der Apgsch geben hier genügendes Material. Das

Judentum ist es gewesen, das an vielen Orten die römische Obrigkeit gegen den neuen „Aberglauben" aufhetzte und scharf machte; das, wie es scheint, die schweren Verleumdungen (geschlechtliche Scheußlichkeiten, Ritualmord), die zum Teil früher von heidnischer Seite dem Judentum vorgeworfen waren, gegen die Christen in Umlauf brachte (Justin, Dialog 17). Die jüdische Synagoge belegte die aus ihrer Mitte zum Christentum Neigenden mit Acht und Bann (vgl. Luk 6 44 Joh 9 34 16 1); sie hat um die Wende des ersten und zweiten Jhd.s die Verfluchung der „Nazaräer" in das jüdische Gemeindegebet eingeführt (Justin, Dialog 137; über die Bestätigung dieser Behauptung in der jüdischen Literatur vgl. Wilhelm Bousset: Religion des Judentums, 1906², S. 204). Sie hat ihrerseits durch dies schroffe Verhalten den Ablösungsprozeß des Christentums ungemein beschleunigt. Denn die christliche Gemeinde blieb die Antwort nicht schuldig. Die Apostelgeschichte macht den Nachweis, wie durch die Verstockung der Judengemeinden der Diaspora das Evangelium von den Juden zu den Heiden übergegangen sei, zu ihrer Hauptaufgabe und schließt mit einer kräftigen Strafpredigt gegen das Judentum (28 25 ff). Für den Evangelisten Markus steht es fest, daß Jesus an der Masse des Volkes das Verstockungsgericht vollzogen hat (4 11 f). Die Darstellung der Leidensgeschichte in den Evangelien hebt in immer stärkerem Maße die Verschuldung des Judentums an dem Tode des Gerechten hervor. Dem Apokalyptiker Johannes sind seine Landsleute eine Satanssynagoge, nicht wert, den Ehrentitel Juden zu tragen (2 9 3 9). Besonders ist das vierte Evangelium eine große Streitschrift gegen das ungläubige Judentum (¶ Johannesevangelium, 3 c), und zwar hat es bei allen seinen Ausführungen nicht mehr das Judentum in Palästina zur Zeit Jesu vor Augen, sondern vielmehr die der neuen Religion mit bewußter Feindlichkeit gegenüberstehende jüdische Kirche seiner Zeit. Dieses Judentum gehört schlechthin zu der durch Gottes Ratschluß verdammten Masse, zur Welt der Finsternis. Wenn der Evangelist die dem Christentum feindliche „Welt" schildert, so denkt er in erster Linie an die mit dem Christentum in Todfeindschaft lebende Synagoge. Dem Verfasser der Zwölfapostellehre (¶ Apokryphen: II, 4 a) sind die Juden einfach eine Gesellschaft von Heuchlern, mit denen man auch äußerlich jede Gemeinschaft vermeiden soll (K. 8). Am weitesten geht in seinem Judenhaß endlich der Verfasser des Barnabasbriefes: das Judenvolk hat nach ihm niemals ein Bündnis mit Gott gehabt (4 6. 9 f 14 1 f): die Juden sind für ihn einfach „die Sünder" (12 10). — Im großen und ganzen waren der Riß und die völlige Feindschaft ohne weiteres vorhanden. Gewissen Kreisen scheint allerdings das Judentum mit seiner glorreichen Vergangenheit, mit seinen festgefügten Zusammenhängen, seiner alten heiligen Literatur, seiner (trotz aller blutigen Kämpfe mit dem römischen Staat) nach der rechtlichen Seite hin gesicherten und geschützten, ja angesehenen Stellung Eindruck gemacht zu haben. Namentlich wird das auch in der römischen Gemeinde der Fall gewesen zu sein, die ja, wenn man der bekannten Notiz des Sueton (Leben des Claudius 25) trauen darf, unmittelbar aus der Synagoge heraus entstand und ihre Mitglieder insbesondere in jüdischen Proselytenkreisen gefunden haben wird. So scheint sich der Römerbrief mehr mit Angriffen von direkt jüdischer Seite als mit solchen von judenchristlicher Seite zu beschäftigen. — Wie hier die Verbindungslinien vielfach hinüber und herüberliefen, wie sehr die neue Religion bei der alten tatsächlich in die Schule ging, wie vielerlei sie ihr auch abgesehen von den Schriften des A. T. und dem Ausbau der christlichen Gottesdienste an Sittensprüchen, erbaulichen Gleichnissen und Erzählungen entlehnte, zeigt am besten die Schrift des römischen Hermas, daneben vor allem die erste Hälfte der Zwölfapostellehre. Vielleicht erklärt sich auch die maßlose Schärfe des Barnabasbriefes gegen das Judentum aus der Annahme, daß die vorübergehende Gunst des Kaisers Hadrian und die im Anfang seiner Regierungszeit vielleicht vorhandene Aussicht des jüdischen Volkes auf eine Wiederherstellung seines Tempelkultus durch die römische Regierung in weiteren christlichen Kreisen Bedenken und Zweifel an dem Recht der eigenen Sache erregt hatte (Hennecke, Handbuch der Apokryphen, S. 211 ff). — In diesem Kampf stählte die junge christliche Religion ihr Selbstvertrauen in einer ganz einzigartigen Weise. Während für Paulus das jüdische Volk trotz aller bitteren Erfahrungen doch das heilige Volk, der heilige Stamm blieb, in den die wilden Reiser des Heidentums eingepfropft seien, ging die folgende Generation entschlossen einen bedeutenden Schritt weiter. Jetzt stand es in erster Linie fest, daß die Christen das eigentliche und wahre Volk Gottes seien. Ob das Judentum jemals in einem engeren Verhältnis zu Gott und göttlicher Leitung gestanden, das war keineswegs sicher. Es gab Geister, die das einfach verneinten (s. o. Barnabasbrief). Die meisten waren hier zu einer Vermittlung geneigt und bis zu einem gewissen Grade bereit, eine Beziehung der göttlichen Leitung auf das Volk Israel in der Vergangenheit anzuerkennen; und in dieser Annahme wurde man durch den Gegensatz gegen die wilde Bekämpfung des „Judengottes" und die runde Verwerfung des AT von Seiten der gnostischen Bewegung noch weiter bestärkt. Aber das eine stand fest: das Judentum der Gegenwart war jedenfalls nicht mehr das Volk Gottes. An dessen Stelle und in alle seine Rechte ist nun das „n e u e G e s c h l e c h t" der Christen getreten. Diese Idee gab der jungen Religion ein Hochgefühl von eigentümlicher Spannkraft. „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, die heilige Nation, ein Volk des Eigentums" (I Petr 2 9). Ein ungeheuer starkes Gefühl der Zusammengehörigkeit war damit gegeben und zugleich ein starkes Selbstbewußtsein. Die christliche Gemeinschaft durfte sich als den Mittelpunkt des großen Weltenplanes des Schöpfergottes betrachten; von fernher, von Anbeginn der Welt war sie vorbereitet, alle Wege Gottes in der Geschichte müssen ihr dienen. Ihr gehört und von ihr handelt das heilige Buch des AT, ihr gehören alle Weissagungen und Erfüllungen. Alles in der Welt muß ihr dienen; denn durch sie erfüllt Gott die Welt mit seinem Wesen; ihr gehört die herrliche Zukunft und der endgültige Triumph: die Heiligen sollen die Welt richten.

3. Das alles faßt sich für die Gemeinde in den Namen Ekklesia „K i r c h e" zusammen. Dieses feierliche Wort des AT für die gottesdienstliche

Gemeindeversammlung (kahal) eignete man sich an, während man das gleichbedeutende Wort „Synagoge" dem Judentum bereitwillig überließ. Und in dem, was die christliche Literatur über die Ekklesia aussagt, faßt sich das Selbstbewußtsein der Christen wie in einem Brennpunkt zusammen. Die Sprache der alten Christen gewinnt, wenn sie von der Kirche sprechen, einen begeisterten hymnischen Schwung. Sie ist auf den Fels (Petrus) gegründet, der stärker ist als die Pforten der Hölle (Mtth 16_{18}); sie ist Säule und fester Sitz der Wahrheit (I Tim 3_{15}). Im rauschenden Hymnus feiert der Hebräerbrief das himmlische Jerusalem, die Festversammlung und Ekklesia der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind 12_{22} ff; der Verfasser des Epheserbriefes rühmt ihre Einheit, ihren Geist und ihre Gaben 4_1 ff (vgl. Kol 1_{18} ff). In seinen Gesichten schaut Hermas den großen wunderbaren Weltenbau der Kirche, den der himmlische Baumeister Christus mit den sechs erstgeborenen Engeln leitet. Uralte mythische Klänge klingen herein. Die Kirche wird neben Christus ein vorweltliches, himmlisches Wesen; sie ist die Braut des himmlischen Erlösergottes, mit der er die heilige Hochzeit feiert. Was heidnischer Mythus von der herrlichen Hochzeit des hochheiligen Gottespaares, von dem siegreichen Gott, der die Braut gewinnt, zu erzählen wußte, das hat in dem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche seine Wahrheit und Erfüllung gefunden. Das ist ein großes, seliges Geheimnis (vgl. Eph 5_{25} ff Apok Joh 21_9 22_{17} II Klemens 14; besonders wucherten diese Spekulationen in gnostischen Kreisen). — Diese Idee der die Welt durchdringenden und überschattenden Gesamtkirche ist nicht erst aus den Einzelgemeinden erwachsen, sondern sie war eigentlich eher da als die Einzelgemeinde. Diese Idee von der einen Kirche, deren Haupt Christus ist, war es, die dem Apostel Paulus bereits vorschwebte und sein Missionswerk regierte. Aber freilich blieb auch noch in unserm Zeitalter diese Kirche eine Idee, um so mehr, als ihr eine so gewaltige zusammenfassende Kraft wie die Persönlichkeit des Paulus späterhin fehlte. Aber die Idee blieb lebendig und herrschend, auch wenn sie sich erst allmählich ein Kleid, eine äußere Organisation schuf.

4. Das konkrete Leben der neuen Religion aber entfaltete und gestaltete sich in der Einzelgemeinde. Ja, unser Zeitalter kann geradezu als die Epoche der Festigung und der Organisation der Einzelgemeinde bezeichnet werden. Das Rückgrat des organisierten Gemeindelebens aber war der Kultus oder der gemeinsame Gottesdienst. Die regelmäßigen Zusammenkünfte der Gemeindeglieder bildeten von Anfang an den allerwesentlichsten Bestandteil des neuen sich bildenden Organismus. Zunächst werden diese Zusammenkünfte möglichst oft, wenn möglich an jedem Tage stattgefunden haben. Später entwickelte sich daraus die Sitte des zum mindesten allwöchentlichen Gottesdienstes am Herrentag oder ¶ Sonntag (Apostellehre 14_1 Barnabas 15_8 Ignatius, Brief an die Magnesier 9_1 Justin Apologie I 67; vgl. auch Apgsch 20_7 Apok Joh 1_9). Dagegen scheinen regelmäßige Sabbathgottesdienste erst aufgekommen zu sein, als der Gegensatz gegen die jüdische Religion nicht mehr so wichtig war. Schwer zu beantworten ist die Frage, was für Versammlungsräume den Christen für diese Zusammenkünfte zur Verfügung gestanden haben werden. Kirchengebäude lassen sich vor der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nicht nachweisen (A. Harnack, Mission, 1906², II, S. 67 ff). In den meisten Fällen mögen zunächst die reicheren Mitglieder Privaträume zur Verfügung gestellt haben. Doch werden diese Räume bei steigender Zahl vielfach kaum genügt haben. Andererseits wird man annehmen müssen, daß man doch Wert darauf legte, daß die Gemeinde einer Stadt sich an einem Ort versammelte. Ermahnungen, wie sie uns z. B. in den Ignatius-Briefen so häufig begegnen, daß die Gemeinden nichts ohne ihren Bischof tun sollen, blieben sonst unverständlich. Man wird sich wohl vorstellen, daß die Christen sich öffentliche größere Räume frühzeitig zu verschaffen gewußt haben (Rhetorenschulen u. a., s. Apgsch 19_9). In schwierigen und erregten Zeiten wird natürlich die Gemeinde ein allzu öffentliches Auftreten vermieden und sich in kleineren Konventikeln und Hausgemeinden (vgl. schon Röm 16_{14} ff) versammelt haben.

4. a) Fassen wir die Ausgestaltung des christlichen Gottesdienstes ins Auge, so kann man sagen, daß sich in ihm zwei Elemente mit einander verbinden. Nach der einen Seite zeigt sich auf das klarste sein inniger Zusammenhang mit dem jüdischen synagogalen Gottesdienst. Beide sind negativ durch das vollständige Fehlen des blutigen Opferkultus gekennzeichnet, wenn auch die Begründung dieses Tatbestandes verschieden war. Denn während für das Judentum der Opferkultus an den Tempel in Jerusalem gebunden war und mit diesem für die Praxis, freilich nicht für die Theorie der jüdischen Religion verschwand, war seine Ueberwindung im Christentum eine tiefere und mehr grundsätzliche. Schon Paulus hat das Wort vom „vernünftigen Gottesdienst" (gegenüber dem blutigen Tieropfer) geprägt (Röm 12_1) und damit einen Ton angeschlagen, der seinen Widerhall in der griechisch-römischen Kulturwelt weithin finden sollte. Der Verfasser des Johannesevangeliums hat, ihm folgend, die Formel vom Gottesdienst im Geist und Wahrheit (4_{23}) gefunden. Die für weite Kreise durchschlagendste Begründung war dabei der Hinweis auf das einmal am Kreuz dargebrachte Opfer Christi. Hier hat die Opfer- und Sühnetheorie ihre welthistorische Bedeutung entfaltet (vgl. besonders den Hebräerbrief). — Aber auch in der positiven Ausgestaltung des christlichen Gottesdienstes zeigen sich die engen Zusammenhänge mit der Synagoge. Schriftverlesung, Schriftauslegung, Gebet und Segen kennzeichnen den jüdischen wie den christlichen Gottesdienst. In der ersten vollständigen Schilderung des christlichen Gottesdienstes, die wir besitzen (Justin, Apologie I 67), heißt es: „Und am sogenannten Sonntag findet eine Versammlung aller derer, die in Städten und Gehöften weilen, statt, und die Denkwürdigkeiten der Apostel und die Schriften der Propheten werden verlesen, soweit die Zeit reicht. Dann wenn der Vorleser aufgehört hat, gibt der Vorsteher durchs Wort Warnung und Ermahnung zur Nacheiferung dieser vortrefflichen Dinge. Dann erheben wir uns gemeinsam und bringen Gebete dar". Die hier angegebenen Stücke des Gottesdienstes lassen sich nun weithin zurückverfolgen. Wir dürfen annehmen, daß die Schriftverlesung so ziemlich von Anfang an eine Rolle im Gottesdienst

gespielt hat. Der Vorleser wird schon im NT erwähnt (Apok 1_3), Timotheus bekommt die Ermahnung, sich der Vorlesung zu widmen (I 4_{13}). Das heilige Vorlesungsbuch der Gemeinde war zunächst wie in der Synagoge das AT, II Tim 3_{16} II Petr 1_{20}. Aber auch für die Bildung des nt.lichen Kanons hat diese Sitte der Vorlesung von Schriften im Gottesdienst eine grundlegende Bedeutung gehabt (¶ Bibel: II, A 2). Frühzeitig wurde es Sitte, neben den at.lichen Schriften auch andere Schriften zu verlesen; die Gemeindebriefe des Apostels Paulus sind alle für die Vorlesung in feierlicher Gemeindeversammlung bestimmt (I Thess 5_{27} Kol 4_{16}); was bei den paulinischen Briefen geschah, geschah auch mit den Briefen anderer hervorragender Christen (vgl. z. B. Eph 3_4). Dazu kommen Sendschreiben von einer Gemeinde an die andere, später Berichte über die Martyrien. Diese Sitte hat sich noch auf lange hin erhalten. Ein weiterer Schritt geschah dann damit, daß man bei passenden Gelegenheiten die Vorlesung solcher Schriften wiederholte. Man wird sich denken können, daß Gemeinden, die z. B. Paulusbriefe besaßen, deren Gedächtnis oft aufgefrischt haben werden, vgl. I Clemens 47. Die Gemeinden, die im Besitz solcher Briefe waren, teilten ihre Schätze andern mit und tauschten gegenseitig aus. Frühzeitig muß es eine Sammlung paulinischer Briefe gegeben haben (II Petr 3_{16}). Hermas trifft Veranstaltungen, um auch die auswärtigen Gemeinden mit seiner Schrift bekannt zu machen (Vision: II, 4_2). Als dann allmählich Evangelienschriften aufkamen, werden auch sie sehr bald in vielen Gemeinden im Gottesdienst eine Bedeutung erlangt haben. Die Worte Jesu waren ja von vornherein endgültige letzte Autorität, dem AT darin zum mindesten ebenbürtig. Im Joh.-Ev. werden sie bereits als heilige Schrift zitiert 15_{20} 18_9 und als Autorität unmittelbar neben dem AT genannt (2_{22} vgl. $14_{10.\,24}$). So war es selbstverständlich, daß gerade die Evangelien, welche die Herrenworte enthielten, im Gottesdienst neben das AT traten. An Stelle der gelegentlich wiederholten Lesung trat dann eine regelmäßige. Ausdrücklich bezeugt es uns bereits Justin Apol. I 67, daß neben den prophetischen Schriften die Denkwürdigkeiten der Apostel sonntäglich verlesen wurden (vgl. II Petr 3_2). Außerdem gab es auch im Christentum prophetische Schriften, die mit dem Anspruch besonderer Würde und Heiligkeit auftraten. Die ¶ Offenbarung des Johannes führt sich von vornherein als heiliges Vorlesungsbuch ein und drückt sich selbst mit der feierlichen Verfluchung eines jeden, der ein Wort ihr hinzufügen oder wegnehmen werde, den Stempel der unbedingten Autorität auf (22_{18} f). So gesellte sich allmählich zum heiligen Buch des AT ein Kreis von Schriften hinzu, die ihre mehr oder minder feste Stellung im öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde hatten. Noch war in unserer ganzen Periode der Umkreis dieser Schriften in den einzelnen Gemeinden sehr verschieden. Aber ein neuer Kanon war im Werden, und dies allmähliche Einwirken neuer Schriften in den Gottesdienst ist ein sehr viel wichtigerer Vorgang als die später erfolgende Uebertragung aller einzelnen Merkmale kanonischer Würde auf diese Literatur. Wie in der Synagoge Aufnahme einer Schrift als einer heiligen vor allem ihre Verlesung im synagogalen Gottesdienst bedeutete, Verwerfung derselben Ausschluß aus dem (regelmäßigen) Gebrauch im Gottesdienst (W. Bousset: Religion des Judentums, 1906², S. 173 f), so ist es auch in der christlichen Kirche gewesen. Der kultische Gebrauch war von viel größerer Wichtigkeit als die Verwendung in der Literatur. — Zur Schriftverlesung gesellte sich dann die Auslegung oder Predigt. Justin a. a. O. gibt der Predigt eine doppelte Aufgabe: „Vermahnung" und „Aufmunterung". I Tim 4_{13} wird Timotheus ermahnt (der Schriftverlesung), der Ermahnung und Lehre obzuliegen. Oder es heißt II Tim 3_{16}, daß jede alte von Gott eingegebene Schrift nützlich sei zur Lehre, zur Ueberführung, zum Trost, zur Zucht. Wir besitzen übrigens noch diese und jene christliche Gemeindepredigt aus ältester Zeit. Als eine solche Predigt gibt sich wenigstens der sogenannte zweite Clemensbrief mit aller wünschenswerten Deutlichkeit (K. 17. 19). Vielleicht können wir auch den ersten Johannesbrief als eine Gemeindehomilie ansprechen. Vermuten dürfen wir ferner, daß die Prediger der ersten Zeit die Gewohnheit hatten, nach einander die einzelnen Gruppen und Stände der christlichen Gemeinde anzureden und zu vermahnen: Aeltere, Jüngere, Männer, Frauen, Eltern, Kinder, Herren, Sklaven. Von da aus würde sich das in einer Reihe von Briefen üblich gewordene bekannte Schema der sogenannten „Haustafel" erklären (Kol, Eph, I Petr, I Tim, Polykarp-Brief). — Zu Schriftverlesung und Predigt stellt sich das Gebet. Freies, vom Geist (in der Ekstase) eingegebenes Gebet stand natürlich von Anfang an im Mittelpunkt des Gottesdienstes. Paulus erwähnt öffentlich in der Gemeinde betende Frauen (I Kor 11_3 ff). Hier handelt es sich um die Frage nach den festen Formen, die das Gemeindegebet allmählich angenommen. Das ¶ Vaterunser wird schon bald eine Stelle im Gottesdienst gehabt haben. Frühzeitig erhielt es durch die angefügte Doxologie eine liturgische Abrundung (Apostellehre 8). Das zweite Kapitel des ersten Timotheusbriefes beschäftigt sich fast durchaus mit Bestimmungen über das (öffentliche) Beten der Gemeinde. Formulierte Abendmahlsgebete hat uns die Zwölfapostellehre (¶ Apokryphen: II, 4 a) Kap. 9—10 bewahrt. Das lange Gebet, das der römische Clemens in seinem Brief 59 den Korinthern mitteilt, hat doch wohl das römische Gemeindegebet zur Grundlage; es zeigt unverkennbare Spuren der Beeinflussung durch jüdische Gebetsliturgie (¶ Gebet: I, 2b. 3). Ueberhaupt gehen wir hier kaum fehl mit der Annahme, daß die vorhandene reiche jüdische Gebetsliturgie auf das christliche Gemeindegebet nicht ohne Einfluß geblieben ist. Richtigen Kirchengebetsstil zeigt noch das 17. Kapitel des Johannesevangeliums (¶ Hohepriesterliches Gebet). Von Justin (s. o.) erfahren wir, daß zu seiner Zeit (in Rom) der erste Teil des christlichen Gottesdienstes mit einem gemeinsamen (stehend gesprochenen) Gebet geschlossen wurde.

4. b) Wenn der christliche Gottesdienst nichts weiteres enthalten hätte als die bisher besprochenen Elemente, so könnte man ihn völlig als eine Herübernahme aus der Synagoge begreifen. Daneben aber stoßen wir auf Erscheinungen eigener Art, die sich von dorther nicht erklären lassen. Wir können von einem enthusiastischen und einem sakramentalen Element

des christlichen Gottesdienstes sprechen. Schon das ist bemerkenswert und im jüdischen Gottesdienst nicht nachweisbar, daß wir vielfach von — doch offenbar gesungenen — *Psalmen und Hymnen* hören (vgl. I Kor 14_{26} Kol 3_{16} Eph 5_{19}). Der Statthalter Plinius beschreibt die Christen mit den Worten: Sie singen Christus als ihrem Gotte Lieder. Ignatius (Eph 4_{2}) vergleicht die Christengemeinde mit einem Chor. Schon im NT begegnen wir einigen Proben der urchristlichen Hymnologie (I Tim 3_{16} Offenb Joh 4_{11} $5_{9.\,12.\,14}$ 7_{12} 14_{3} 15_{3}. Dazu sind vielleicht die Psalmen im Anfang des Luk-Ev. zu stellen). Sehr viel Stoff bieten die apokryphen Apostelakten (namentlich die ¶ Johannes- und ¶ Thomas-Akten). Bemerkenswert ist eine Notiz in der Kirchengeschichte des Sokrates VI 8 (Harnack: Mission I, S. 103_{1}), daß der Kirchengesang von Antiochia ausgegangen sei. — Daneben erscheinen die eigentlich *enthusiastischen* Bestandteile. Freilich manche derartige Erscheinungen der urapostolischen Zeit werden sehr bald zurückgetreten und verschwunden sein. Vom Zungenreden (¶ Geist und Geistesgaben im NT, 2) hören wir jenseits des paulinischen Zeitalters kaum noch. Der Verfasser der Apostelgeschichte hat, wie sein Bericht über das Pfingstfest zeigt, keine klare Vorstellung mehr von der Gabe des Zungenredens (doch vgl. den Nachtrag des Mrk-Ev. 16_{17} und die Schilderung des Celsus bei Origenes c. Celsum VII 9 ff). Aber andere Erscheinungen hatten hartnäckigere Dauer. Krankenheilungen im Gemeindegottesdienst scheinen auch später noch vielfach vorgekommen zu sein. Exorzismen, auch schon in Verbindung mit der Taufe, bleiben ein regelmäßiger Vorgang (vgl. Mrk 16_{17} Mtth 7_{22} Apgsch $19_{13\,ff}$; viel Stoff in den Apostelakten; ¶ Exorzismus: II—III). Vor allem hat in dieser ganzen Zeit der *prophetische Enthusiasmus* eine Rolle im Gemeindeleben gespielt. Die Prophetie schildert Paulus bekanntlich als die hervorragendste Geistesgabe im gottesdienstlichen Gemeindeleben (I Kor 14). Die Apostelgeschichte betont mit Vorliebe das Auftreten von Propheten in den Gemeinden ($11_{27\,f}$ 13_{1} 15_{32} $21_{9\,f}$) und nennt eine ganze Reihe von derartigen Propheten mit Namen: Agabus, Judas, Silas, die vier Töchter des Evangelisten Philippus, die auch in der späteren Ueberlieferung (Papias in Eusebius Kirchengesch. III 39) eine Rolle spielen. Die Zwölfapostellehre entwirft ein sehr anschauliches Bild von diesem wandernden Prophetentum, auch mit seinen Mängeln und Schattenseiten (K. 11. 13). Es muß mit dessen Entartung in der Tat schon weit gekommen sein, wenn der Verfasser dieser Schrift sich zu der Ermahnung gedrungen fühlt: „Wer im Geiste spricht: gib mir Geld oder dergleichen, auf den hört nicht" (11_{12}). Auch Hermas gibt in seinem elften „Mandat" eine lange Ausführung über den Unterschied zwischen einem wahren und einem falschen Propheten. Eine lebendige Anschauung von der Gabe und dem Auftreten der Propheten liefert der Bischof Ignatius in eigner Person. Er berichtet uns selbst, wie er in der Mitte der Gemeinde der Philadelphier, ohne vorher die tatsächlichen Verhältnisse wirklich zu kennen, mit lauter Stimme die vom Geist eingegebenen Worte geschrieen habe: „Haltet euch an den Bischof und an das Presbyterium und die Diakonen . . . Ohne den Bischof tut nichts; euer Fleisch wahret als einen Tempel Gottes, liebet die Einheit, fliehet die Spaltungen" usw. (Philad. 7, vgl. auch die Prophetie in ihrer Wirksamkeit zur Herausfindung der berufenen Missionare und Gemeindeleiter Apgsch $13_{1\,f}$ I Tim 1_{18} 4_{14}). Erst infolge der montanistischen Wirren (¶ Montanismus) ist dieser prophetische Enthusiasmus aus dem christlichen Gottesdienst als regelmäßige Erscheinung verdrängt. — So wenig wie diese enthusiastischen Erscheinungen aus dem Leben der jüdischen Synagoge begreifbar sind, so wenig sind es im großen und ganzen die *sakramentalen* Besonderheiten des christlichen Gottesdienstes, wenn hie und da auch Berührungspunkte gegeben sind. Es sollte keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die alten heiligen Handlungen der Christenheit, Taufe und Abendmahl, von frühester Zeit an als Sakramente im eigentlichen Sinne des Wortes aufgefaßt worden sind, d. h. als heilige kultische Handlungen, bei denen durch dingliche Mittel und äußere Vorgänge überirdische, auf nur persönlichem Wege nicht erreichbare Gnadengaben mitgeteilt werden sollten. Für die Einzelheiten muß im wesentlichen auf die besonderen Artikel ¶ Taufe: I—II und ¶ Abendmahl: I—II hingewiesen werden. Hier kommt es vor allem auf den Ritus und die Stellung dieser sakramentalen Handlungen im christlichen Kultus an. Die *Taufe* war von Anfang an das Einweihungs-Sakrament der neuen Religion, das als unerläßliche Vorbedingung für die Zugehörigkeit der Einzelnen betrachtet wurde. Sie wurde, soweit wir sehen, in diesem ganzen Zeitraum nur an Erwachsenen vorgenommen. Kindertaufe gab es noch nicht (I Kor 7_{14}). Der Ritus bestand in völligem Untertauchen, in der Regel in fließendem Wasser (Apostellehre 7; Justin: Apolog I 67). Dabei wurde über dem Täufling zunächst der Name Christi (Gal 3_{27} Apgsch 2_{38} 8_{16} 10_{48} 19_{5} Apostellehre 9_{5}), später und, wie es scheint, von ziemlich früher Zeit an die trinitarische Formel (Vater, Sohn und heiliger Geist) gesprochen (Mtth 28_{19}, Apostellehre 7; Justin: Apol I 61; Petrusakten 5). Als die wirksamen Kräfte und Mittel wurden dabei einerseits das Wasser in Verbindung mit dem in der Taufe wirksamen Geist (Eph 5_{26} Tit 3_{5}), andrerseits der über dem Täufling gesprochene Name angesehen (¶ Namenglauben: II). Wahrscheinlich ist es, daß im Zusammenhang hiermit die Taufe seit alters den Namen *Sphragis: „Siegel"* bekam. Denn die Namennennung über dem Täufling konnte gleichsam als ein Siegel betrachtet werden, das dem Täufling aufgedrückt wurde (s. 8), wie sich denn die gröbere Sitte der direkten Stempelung des Leibes des Einzuweihenden mit einem Zeichen (Namen, Symbol) in der Umgebung des Christentums (gnostischen Kreisen, Mysterienreligionen) nachweisen läßt (vgl. W. Heitmüller: „Im Namen Jesu", 1903, S. 173 f. 234 f. 249 u. ö.). Eine andere weitverbreitete Benennung der Taufe, die in ihren Zusammenhängen noch nicht aufgeklärt ist, ist phōtismós, Erleuchtung. — Mit der Taufe scheint sich schon in früher Zeit in weiten Kreisen die Sitte der ¶ Oelsalbung (: II; vgl. bereits I Joh $2_{20.\,27}$) verbunden zu haben. Zu den beiden heiligen Mitteln des Wassers und des Namens trat also das Oel als drittes hinzu. Ueber die

Wirkung der Taufe nach altchristlicher Vorstellung ¶ Taufe: I. — Da die Taufe in dieser Anfangszeit noch, wenn irgend möglich, in fließendem Wasser vorgenommen wurde, jedenfalls nicht in einem gottesdienstlichen Gebäude, so hat die Taufhandlung auf die Gestaltung des regelmäßigen öffentlichen Gottesdienstes nicht eingewirkt. Die Tauffeiern standen, wie auch aus Justin (Apol. I 61) ersichtlich ist, demgemäß neben den eigentlichen Gottesdiensten. Doch werden sie als eine öffentliche Gemeindesache angesehen (s. ebenda), obwohl auch häufig Taufen im kleinsten Kreis vorgekommen sein werden (vgl. z. B. Apgsch 8 $_{38}$, Petrusakten 5 u. a.). Dennoch prägte die Taufe der neuen Religion von vornherein einen besonderen kultisch-mysteriösen Charakter auf. An ihrer Schwelle stand eine wunderbare, geheimnisvolle Handlung, die ihren Mitgliedern geistige Gnadenschätze in Fülle, den Charakter der Reinheit und Gottgeweihtheit verlieh. Es heißt jetzt: ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Eph 4 $_{5}$). Die Lehre von dem Taufen und der Handauflegung gehört neben Buße, Gottesglaube, Totenauferweckung und ewigem Gericht zu den unverrückbaren Grundlagen (Hebr 6 $_{2}$). — Eine noch viel größere Bedeutung hatte die Eucharistie (Abendmahl) für die Ausgestaltung des gottesdienstlichen Lebens. Sie scheint sich ihrerseits erst aus der sakralen Sitte gemeinsamer religiöser Mahlzeit zu der liturgisch bestimmten Handlung, wie wir sie kennen, herausgestaltet zu haben (¶ Abendmahl: I. II, 2—3). Wir müssen uns demgemäß klar machen, daß die ersten christlichen Gottesdienste überhaupt den Charakter gemeinsamer sakraler Mahlzeiten trugen. Schon zu Lebzeiten Jesu hat in seinem Kreise die Sitte gemeinsamer Mahlzeit eine Rolle gespielt (Luk 24 $_{30}$ f. $_{35}$; ist dies vielleicht die historische Grundlage des Speisungswunders?). Bekannt ist die Schilderung der Apostelgeschichte von den gottesdienstlichen Zusammenkünften der ersten Christen 2 $_{42}$. Demgemäß beschreibt Paulus I Kor 11 die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen als gemeinsame Mahlzeiten. Und wie sehr man sich des mystisch-sakralen Charakters dieser Mahlzeiten bewußt war, verrät der Apostel mit dem einen Wort: weil es denn ein Brot ist, sind wir, die vielen, ein Leib (I Kor 10 $_{17}$). Man beachte auch die von Justin (Apol. I 65) berichtete Sitte, die Feier der Eucharistie mit dem Bruderkuß zu beginnen (vgl. ¶ Friedenskuß). Allmählich aber ist der christliche Gottesdienst ins Geistige umgestaltet worden. Die liturgisch ausgestaltete Abendmahlsfeier (Eucharistie) im engeren Sinn löste sich von der gemeinsamen Mahlzeit ab. Letztere hinwiederum wurde aus den öffentlichen regelmäßigen Gottesdiensten mehr und mehr entfernt. Die Apostellehre deutet bereits, wie es scheint, diese Trennung an. Sie bringt die eucharistischen Gebete, welche auf die eigentliche Abendmahlshandlung gar keinen Bezug nehmen und nur gemeinsame Mahlzeit voraussetzen, an einem besonderen Ort (K. 8—10); und davon getrennt die Vorschriften über die Eucharistie im engeren Sinn, „das Opfer", bei den sonntäglichen Zusammenkünften der Christen (K. 14). Diese Mahlzeiten haben dann als Agapen (zuerst Jud $_{12}$) bekanntlich lange Zeit ihr Sonderdasein geführt. In den regelmäßigen Gemeindegottesdiensten bildete nun die liturgisch ausgestaltete Eucharistie den Höhepunkt. Deutlich ist dieser Tatbestand aus der Schilderung bei Justin: Apol. I 67 erkennbar (vgl. auch die eucharistische Feier nach einer Taufe I 65). Ja, wir dürfen urteilen: wenn sich der christliche Gottesdienst von Anfang an und dauernd charakteristisch von dem der Synagoge abhebt, so war es die Eucharistie, die ihm sein eigenartiges Gepräge verlieh. Sie umgab, im Gegensatz zu dem rein rationalen Charakter der Synagoge, den Gottesdienst der Kirche mit dem Schleier des Geheimnisvollen. Was für Geheimnisse hat man von Anfang an in diese heilige Handlung hineingedeutet (¶ Abendmahl: I): Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi (I Kor 10 $_{16}$), Essen des Fleisches und Trinken des Blutes des Menschensohnes (Joh 6 $_{53}$); ein in der Wiederholung Gott dargebrachtes Opfer (Apostellehre 14); ein Heilmittel zur Unsterblichkeit (Ignatius, Eph 20); das Herrenmahl, das Fleisch unsres Heilandes (Ignatius, Smyrn. 7), — das waren etwa die Formeln, mit denen man das Geheimnis dieses Sakraments umschrieb.

Wenn wir das Ganze überschauen, so fließen also in dem christlichen Kultus zwei verschiedene Elemente zusammen. Das eine (Schriftverlesung Predigt, Gebet) stammt aus der jüdischen Synagoge, das andere (enthusiastische und sakramentale) stammt nicht dorther. Es stammt, werden wir folgern dürfen, aus der Umwelt des synkretistischen Religionswesens der spätgriechisch-römischen Kultur, das seine Ausprägung in den Mysterienreligionen gefunden hat. Es kommt nicht etwa darauf an, daß wir im besondern nachweisen, woher gerade die einzelnen Elemente des christlichen Gemeindelebens in dieser Beziehung stammen. Aber darauf kommt es an, zu sehen, daß hüben und drüben die gleiche religiöse Atmosphäre, eine Atmosphäre des Enthusiasmus und des Sakraments, gegeben ist. Und namentlich mit Taufe und Abendmahl rückt das Christentum in die Reihe der Mysterienreligionen der ausgehenden Antike ein.

5. Im unmittelbaren Zusammenhang mit der Entwicklung des Kultus steht die der Verfassung. Was sich in dieser Zeit vollzieht, ist, wie bereits gesagt wurde, die feste Ausbildung der Einzelgemeinde zu einem organischen Ganzen mit äußerlich geregelter Verfassung. An Stelle der freien persönlichen Kräfte, die im apostolischen Zeitalter das Gemeindeleben leiteten (¶ Apostolisches und Nachapost. Zeitalter: I, 2 d), tritt das organisierte Amt, an Stelle der vom Geiste Gottes gerufenen und getragenen Erleuchteten und Begabten die Träger des Amtes, an Stelle der herumziehenden Apostel, Evangelisten, Lehrer, Propheten, die Bischöfe (Aeltesten) und Diakone. Ueber die Entwicklung ¶ Apostolisches usw. Zeitalter: II, 2 b. Sie hat sich nicht ohne Kampf und tiefgehende Erregung vollzogen. Hier und da sind noch Spuren dieses Kampfes erhalten. Der I. Clemensbrief läßt uns in eine Revolte der unberufenen Geistesträger (Enthusiasten, Asketen) gegen das berufene Amt hineinschauen. Die Apostellehre und das elfte Mandat des Hermas zeigen uns wachsendes Mißtrauen gegen die unbeamteten Wanderlehrer, Apostel und Propheten. Der III Johannesbrief macht uns den tiefen Gegensatz zwischen den reisenden Brüdern und den Führern der organisierten Gemeinde an einem Einzelfalle anschaulich. Das Ergebnis liegt ganz klar vor Augen. Paulus kennt als persönliche

Träger des Gemeindelebens im ersten Korintherbrief (12_{28}) nur Apostel, Propheten und Lehrer. Aber schon im Philipperbrief (1_1) wendet er sich an die Bischöfe und Diakonen der Gemeinde. Der Verfasser des Epheserbriefes (4_{11}) stellt in seiner Aufstellung Apostel, Propheten, Evangelisten (s. o. unter 2) voran, dann folgen die Hirten, d. h. die eigentlichen Gemeindeleiter, dann erst die Lehrer, deren Stellung hinter den Hirten beweist, daß sie bereits Gemeindebeamte geworden sind. Die Pastoralbriefe und die Briefe des Ignatius kennen eigentlich nur noch Bischöfe (Presbyter) und Diakonen. — Wie die Quellen, vor allem die Ignatiusbriefe, zeigen, war der Bischof in erster Linie Leiter und Lenker des Kultus. Je mehr sich nun der sakramentale Charakter des christlichen Kultus ausgestaltete (s. oben 4), desto höher stieg das Ansehen des Bischofs und der übrigen Beamten. Es stellte sich offenbar sehr schnell die Anschauung heraus, daß Taufe und Eucharistie in ihrer Wirksamkeit vom Amt und ihrer amtsmäßigen Verwaltung abhängen. Am Sakrament vor allem hängt der nun sich sehr rasch ausgestaltende grundlegende Unterschied von Klerus und Laientum. Mit dem neuen sakramentalen Kultus (im eigentlichen Sinn des Wortes) entwickelt sich das neue Priestertum. Es steht nicht so, daß das kultische und priesterliche Element aus einem stärkeren Einfluß des AT auch in denjenigen Bestandteilen, die man zunächst abgelehnt hätte, in erster Linie zu erklären wäre. Es hat vielmehr seine eigenen Wurzeln und Ursprünge, die weit ab von at.licher Frömmigkeit liegen. Nachträglich, nachdem einmal die Dinge sich in dieser Richtung entwickelt hatten, hat dann auch das Vorbild des AT die Entwicklung wesentlich gefördert. So sank allmählich die Religion des Geistes und der Wahrheit in eine Religion des (Mysterien-) Kultus und eines neuen Priestertums zurück.

6. Aber nicht nur eine Gemeinschaft des Kultus wurde die neue Religion, sondern eine Gemeinschaft der Lehre. Und hier zeigt sich eine verhältnismäßig neue Erscheinung in der Religionsgeschichte. Die jüdische Religion ist im wesentlichen eine Religion des Gesetzes und der nationalen Sitte geblieben. Erscheinungen wie Bekenntnis und Dogma sind hier noch nicht zu Hause oder höchstens in ganz keimhaften Ansätzen vorhanden. Die heidnischen Volksreligionen bleiben Religionen der Sitte und des Herkommens. Die neu aufkommenden Mischreligionen sind vor allem reine Religionen des sakramentalen Kultus, Gebilde, die im Dämmerlicht des Geheimnisvollen und Phantastischen verharrten und es zu klarer Begriffsbildung nicht brachten. Das Christentum aber brachte von Anfang an religiöse Ideen. Das ist der Punkt, auf dem auch seine geheimnisvolle Anziehungskraft für den hellenischen Geist beruhte, an dem sich die beiden Weltmächte, die neue Religion und die hellenische Kultur, berührten. So sehr Paulus sich im polemischen Eifer dagegen sträubt, daß das Evangelium Weisheit und Erkenntnis bringe, so sehr das, was er dann doch wieder höhere Weisheit des Evangeliums nennt, mysteriösen, mythischen Charakter trägt (vgl. I Kor 1_{17} ff 2_6 ff), — das Evangelium wurde von Anfang an in breiten Kreisen des H.s unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnis aufgefaßt. Der Glaube an den einen Gott, die Botschaft vom Gericht und von der Buße, die Verkündigung von dem neuen Mittler Jesus Christus, die neuen sittlichen Gebote, sie galten auch als neue Erkenntnisse. Und diese religiösen Erkenntnisse erschienen hier nun unabhängig und unbeschützt von allem nationalen Herkommen und von nationaler Sitte. So mußten sie sich in sich selbst zusammenfassen zum Bekenntnis, zur Lehre, zum Dogma. Beinahe von Anfang an ist die Sitte nachweisbar, daß der in das Christentum Eintretende ein kurzes Bekenntnis abzulegen hatte. An der klassischen Stelle, an der Paulus über den Glauben spricht, Röm 10_8 ff, versteht er den Glauben bereits im Sinn des formulierten Bekenntnisses. Am Ende der Periode setzt Justin eine Zustimmung des Täuflings zu den Grundüberzeugungen der neuen Religion als selbstverständlich voraus (Apol. I 61; vgl. 65). Dem entspricht, daß von frühester Zeit an die Sitte, den Täufling in den Grundwahrheiten zu unterrichten, bestanden hat. Katechet und Katechumenen (d. h. Lehrer und Schüler des Taufunterrichts) werden bezeichnende Erscheinungen des Gemeindelebens (Gal 6_6 Luk 1_4; vgl. Mtth 23_{10}). Mühelos kann man in der Literatur Ansätze eines sich bildenden Bekenntnisses finden. Namentlich die Pastoralbriefe und die Ignatius-Briefe enthalten reichliche Spuren. Der Grundstock unseres ¶ Apostolikums war das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde, und, wenn auch die Zeit seiner Abfassung umstritten ist, so ist es nicht unmöglich, daß dies Bekenntnis schon mit dem Beginn des zweiten Jhd.s vorhanden war (so Kattenbusch in seinem grundlegenden Werk über das Apostolische Symbol, 1894). Dem entspricht nun, daß die Beamten der Gemeinde mehr und mehr auch Wächter des Lehramts werden. Es ist bezeichnend, daß, während Paulus (und noch die Zwölfapostellehre) als die Träger des Gemeindelebens die Apostel, Propheten und Lehrer nennt, im Epheserbrief 4_{11} die Lehrer bereits von dieser Dreiheit getrennt sind und hinter den „Hirten" erscheinen; ebenso Hermas, Vision III 5_1. Es herrscht deutlich das Bestreben, die bisher frei schaltenden Lehrer zu Gemeindebeamten zu stempeln und dem Bischof zu unterstellen. Ganz besonders bezeichnend sind hier die Pastoralbriefe mit ihrer ständigen Hervorhebung der reinen Lehre (I Tim 1_{10} 4_6 6_3 II Tim 4_3 Tit 1_9 2_1), mit ihrer Erfassung der Kirche als Sitz und Säule der Wahrheit (I 3_{15}), mit der Betonung der Lehrhaftigkeit des Bischofs (I 3_2 II 2_{24}) und seiner Pflicht, über der reinen Lehre zu wachen (I $4_{13.16}$ 5_{17}; vgl. Apostellehre 11_2). — So beginnen die Gemeinden sich schon in diesem Zeitalter von dem, was man Irrlehre, Häresie, nennt, abzugrenzen. Es ist allerdings beachtenswert, daß die ältesten Spaltungen und Abtrennungen auf dem Gebiet des Kultus und nicht der Lehre liegen. Als die ältesten Ketzer erscheinen die Christen, die noch an heidnischen Opfermahlzeiten teilnehmen und durch „heidnische" Unzucht sich der kultischen Reinheit, die zur Teilnahme am Gottesdienst notwendig ist, berauben (vgl. Apok $2_{14.20}$ und das sogenannte Aposteldekret Apgsch 15_{29}). Auch der Streit und die Auseinandersetzung mit dem Judenchristentum betrafen, soweit sie überhaupt vorhanden waren, weniger das Dogma als die Lebensinteressen der Kultgemeinschaft. Noch in

den Ignatiusbriefen ist das ein Hauptgesichtspunkt: Häretiker sind diejenigen, die sich von den gemeinsamen Gottesdiensten fern halten. Daneben aber wirken doch sehr bald rein lehrhafte Momente gemeinschaftstrennend. Die älteste lehrhafte Ketzerei scheint die (doketische) Behauptung gewesen zu sein, daß Christus nur als ein Scheinwesen auf Erden erschienen sei (¶ Häretiker des Urchristentums, 3). Mit der Behauptung, daß Christus ein göttliches oder zum mindesten engelgleiches Wesen sei von Ewigkeit her (oder von Anfang der Welt her) präexistierend und als solches von der oberen Welt in diese niedere herabgekommen, verbindet sich ja diese weitere Folgerung nur zu leicht. In erbitterter Weise wird sie in den Johannesbriefen (I 4_{2} f II 7) und von Ignatius (Eph. 16; Trall. 9 f; Smyrn. 1 f; vgl. Polykarp. 7_{1}) bekämpft. Immerhin ein Beweis von dem gesunden Sinn, der in der Masse der christlichen Gemeinden herrschte. So hoch man die Bedeutung der Person Jesu steigerte, so sehr man sie an die Seite der Gottheit drängte, so sehr wollte man doch andererseits an dem irdischen Jesus, an dem Jesus der Evangelien, festhalten. Man fühlte unbewußt, daß in der Realität seiner Erlösergestalt der unüberbietbare Vorzug des Christentums gegenüber allen mit ihm rivalisierenden phantastischen Erlösungsreligionen der Zeit lag. — Mit dieser Tatsache der Abweisung des ¶ Doketismus sind wir übrigens bereits mitten in der großen Auseinandersetzung des Christentums mit den gnostischen Sekten und Schulen (¶Gnostizismus). Wenn auch die großen ketzerbestreitenden Werke jenseits unsres Zeitalters liegen, in der Praxis hat sich die Trennung in den christlichen Gemeinden schon in dieser Periode vollzogen. Justin setzt sie bereits als gegeben voraus (Apol. I 26). Leider sind für uns die Anfänge dieser Auseinandersetzung und Trennung ganz in Dunkel gehüllt (s. 9c). Aber sicher ist, daß sich schon in unsrer Zeit die neue Religion als eine Gemeinschaft der reinen Lehre erfaßte, auch wenn die festen Formen (Gemeinschaft der Bischöfe, fest abgegrenzter Kanon, Glaubensregel) noch fehlten.

7. Endlich aber und vor allem sind die christlichen Gemeinden Gemeinschaften der moralischen Disziplin und der sozialen Fürsorge, deren Bedeutung für das Leben ihrer Mitglieder sich weit über den gemeinsamen Kultus hinüber erstreckte. Was wir bereits bei manchen Mysterienreligionen finden, daß in ihnen auf den Ernst und die Heiligkeit der Gesinnung Wert und Nachdruck gelegt wird, das ist hier in ganz besonderem Maße gegeben. Hier wirkte vor allem auch die Disziplin der Synagoge nach; der Ernst der sittlichen Auffassung und die Empfindung des vollständigen Gegensatzes, in dem man sich an diesem Punkt zu der Umwelt, der gesellschaftlichen Durchschnittsstimmung wußte, stammen zu einem guten Teil aus dem Judentum der Diaspora. Gerade von der ethischen Literatur dieses Judentums sind die stärksten Einflüsse auf die neue Religion ausgegangen. Die sehr wahrscheinliche Herübernahme eines jüdischen Moralkatechismus von „den beiden Wegen", die wir als gemeinsame Quelle der Zwölfapostellehre 1—6, des Barnabasbriefes 18—20 und der sogenannten apostolischen Kirchenordnung 4—13 anzunehmen haben, ferner Schriften wie der Jakobusbrief und der Hirt des Hermas (namentlich dessen „Mandate" = Gebote) beweisen das. Manche der frühchristlichen Schriften sind so gesättigt von spätjüdischer Ethik, daß neuerdings aufgetauchte Versuche, sie überhaupt dem Christentum abzusprechen, wenigstens verständlich erscheinen. — Aber ein Neues ist freilich mit dem Christentum hinzugekommen: der starke Enthusiasmus, mit dem man sich als die Gemeinschaft der Reinen, Heiligen und Fleckenlosen mitten in einer verkehrten Welt fühlte. Es ist kein geringerer als Paulus, der diesen sittlichen Enthusiasmus gepflanzt und gepflegt hat. Nach seiner Auffassung ist der Christ eigentlich frei von Sünde, er sollte überhaupt nicht mehr sündigen; er ist durch ein großes göttliches Wunder umgewandelt; wenn er noch sündigt, so liegt das daran, daß er noch wider Willen sein Leben im Fleische führt (vgl. namentlich Röm 6—7). Aber jedenfalls ist die Sünde, auch die geringfügige Sünde Ausnahmezustand Gal 2_{20}. Was von dem Einzelnen gilt, gilt von der Gemeinde. Grobe Sünder haben kein Daseinsrecht in ihr, sie sollen unnachsichtlich ausgetilgt werden (I Kor 5). Uebrigens ruht schon für die paulinische Frömmigkeit und Theologie diese Annahme der schlechthinnigen Reinheit und Andersartigkeit der christlichen Gemeinde gegenüber der Welt deutlich auf einer sakramentalen Grundlage. Es ist auch für Paulus bei aller persönlichen Haltung seiner Frömmigkeit das große Wunder der Taufe, das am Anfang des christlichen Lebens steht (Röm 6_{1} ff Gal 3_{27} Kol 2_{11} f). Und diese Stimmung ist dann, etwas vereinfacht, vergröbert, die Grundlage der praktischen Gesamthaltung des Urchristentums geworden. Allgemein verbreitet ist bis in die späteren Jahrhunderte im Christentum die Meinung, daß in und mit der Taufe die Sünden der Vergangenheit getilgt seien, und daß der Christ nunmehr die Aufgabe habe, diesen Zustand der Reinheit und Unversehrtheit des sittlichen Lebens bis zum Ende und zum großen Gericht zu bewahren. Grobe, bewußte Sünden, ein wirklicher Abfall von dieser Ganzheit des neuen Lebens, also namentlich grobe Unzucht, Abfall und Verleugnung des christlichen Glaubens, sind unvergebbar (vgl. z. B. Hebr 6). Sie ziehen den Ausschluß aus der christlichen Gemeinde nach sich. Sehr bald beginnt freilich gegenüber dem furchtbaren Ernst dieser Anschauung eine Kompromißstimmung aufzukommen. Besonders ernst sind von Anfang an diese Probleme im Westen genommen worden. Es ist bezeichnend, daß, während z. B. die Ignatius-Briefe bei dem Gedanken der Kirche als der schlechthinigen sakramentalen Gnadenanstalt zur Ruhe kommen und alles Heil für den einzelnen von seinem Verbleiben in dieser Gnadenanstalt abhängig machen, dem Hirten des Hermas die Frage der Bußdisziplin in den Mittelpunkt des Interesses rückt (¶ Bußwesen: I, 1). Und seitdem Hermas die Möglichkeit einer zweiten Buße nach der Taufe verkündet hatte, haben die Fragen der Bußdisziplin für den Westen im Mittelpunkt der Geschichte der Gemeinden gestanden. — Bei diesen Fragen der Bußdisziplin spielt dann andererseits der kultische Zusammenhang des Gemeindelebens seine Hauptrolle. Schlimme Verfehlungen der Gemeindemitglieder zogen als unmittelbare Folge eben den Ausschluß aus dem gemeinschaftlichen Gottesdienst nach sich, leichtere die strenge (öffentliche) Ermahnung und

Verwarnung: Mtth 18_{15} (Joh 16_{8}) I Kor 14_{24} Eph 5_{11} ff I Tim 5_{20} II Tim 3_{16} 4_{2} Tit $1_{9.13}$ 2_{15} Jud $_{15.22}$. Die Gemeinde Gottes soll rein und heilig sein. Daher heißt es: hinaus mit den Hunden und Zauberern und Hurern und Mördern und Götzendienern und jedem, der die Lüge übt und tut (Apok 22_{15}; vgl. die Ausweisung des Ketzers Tit 3_{10}). Als sich dann mehr und mehr die Feier der Eucharistie liturgisch ausgestaltete und zum zweiten Hauptteil des ganzen Gemeindegottesdienstes wurde, stellte sich auch die Sitte ein, die unreinen Elemente im Gemeindeleben wenigstens von diesem Teil des Gottesdienstes bestimmt auszuschließen. Es heißt nun bei der Eucharistie: „Wer heilig ist, komme herzu; wer es nicht ist, der tue Buße" (Apostellehre 10_{6}). Mindestens sollen die, welche Sünden auf dem Gewissen haben, durch Bekenntnis und Buße sich reinigen: „Brecht das Brot und dankt dabei, aber bekennt eure Uebertretungen, damit euer Opfer rein sei" (ebend. 14). So wird die kultische Gemeinschaft zu einer Anstalt der Buße und der moralischen Disziplin. — Endlich aber gestalten sich die Gemeinden zu sozialen Körperschaften von eigenartiger Innigkeit und Bedeutsamkeit, zu Genossenschaften sozialer Fürsorge von einer Kraft und Wirksamkeit, wie sie die Welt noch nicht gekannt hatte. Von Anfang spielte in der christlichen Gemeinde (wie in der Synagoge) die Armenpflege eine ganz besondere Rolle. Schon Paulus empfiehlt (I Kor 16_{2}) die Sitte einer allwöchentlichen Sammlung für Zwecke der Mildtätigkeit. Bald wurde es Sitte, daß man im Gottesdienst sonntäglich oder monatlich Gaben mitbrachte und sie dem Vorsteher übergab, der sie auf den Tisch des Herrn niederlegte, sie Gott weihte und dann für ihre Verteilung an die Armen sorgte (A. Harnack: Mission I, 1906², S. 135). Wohltätigkeit, Armenpflege gehört zum Ideal der christlichen Gemeinschaft (s. namentlich I Clemens 1. 2). Es wird ermahnt, sich durch Arbeiten oder auch durch Fasten die Mittel zu solchem Wohltun zu verschaffen (Hermas: Gleichnis V 3_{7}; Eph 4_{28}; Barnabas 19_{10}). — Unter dem Gesichtspunkt der freiwilligen Mildtätigkeit steht übrigens zunächst auch die Unterhaltung der Beamten durch die Gemeinde. Daraus erklärt sich auch die seltsame Stellung der Witwen in den ersten Jahrhunderten des christlichen Gemeindelebens. Auf der einen Seite sind sie die Pflege- und Schutzbefohlenen der Gemeinde, auf der andern Seite erwartet man von ihnen, daß sie ihre frei gewordene Kraft der Gemeinde zur Verfügung stellen. Sie sind also beides: eine Art Beamte und der Unterstützung Bedürftige (¶ Frauenämter, 1). — Die Fürsorge der Gemeinde erstreckte sich weiter auf die Sklaven. Man rüttelte an der Einrichtung der Sklaverei im allgemeinen nicht, aber man erklärte die Sklaven für Brüder im gemeinsamen Glauben und in Bezug auf das Leben der christlichen Gemeinschaft. In besonders schweren Fällen hat man auf Kosten der Gemeindekasse Sklaven freigekauft, doch wurde ein Recht solcher Forderung von Seiten der Sklaven nicht anerkannt (Ignatius an Polykarp. 4_{3}; ¶ Sklaverei und Christentum). — Von hohem sozialen Wert war die Fürsorge für die Arbeitslosen und die Grundsätze, die dabei entwickelt wurden. „Ist der Ankömmling ein Durchreisender, so unterstützt ihn, so viel ihr könnt. Er soll aber bei euch nur zwei oder drei Tage, wenn's nötig ist, bleiben. Will er sich bei euch niederlassen, etwa als Handwerker, so soll er arbeiten und sein Brot haben. Versteht er aber kein Handwerk, so überlegt nach bester Einsicht, wie ein Christ nicht müßig unter euch leben müsse" (Apostellehre 12). Welch eine Fülle sozialer Weisheit in diesen wenigen Sätzen! In der einleitenden Epistel der Clementinischen Homilien (Brief des Clemens K. 8) wird dieselbe Weisheit kurz so zusammengefaßt: „Dem Arbeitsfähigen Arbeit, dem Arbeitsunfähigen Mitleid" (vgl. auch II Thess 3_{10} und die sozialen Vorschriften Jak 5_{4} f). — Die schweren Belästigungen und Verfolgungen, unter denen die christlichen Gemeinden lebten, erzeugten eine neue Art sozialer Fürsorge. Es galt, sich der unschuldig Gefangenen anzunehmen. Eine Reihe von Belegen für die Tätigkeit der Gemeinden nach dieser Richtung besitzen wir schon in den ältesten Quellen: Hebr 10_{34}; Hermas, Gebote VIII 10; Ignatius, Smyrn. 6_{2}; Aristides, Apol. 15. Im großen Gebet des ersten Clemensbriefes wird in der Fürbitte auch der Gefangenen gedacht. — Eine ganz besondere Bedeutung kam endlich der Sorge für die umherreisenden Brüder und damit der Ausübung der Gastfreundschaft zu (¶ Gastfreundschaft im Urchristentum). Diese Tugend war eben von großer Wichtigkeit für die Organisation der Kirche. Der Zusammenhang der einzelnen Gemeinden beruhte bei dem vollständigen Fehlen aller wirklichen Organisation z. T. auf den herumreisenden Missionaren, Lehrern und Propheten, dann aber auf allen den (nicht von Berufs wegen) reisenden Brüdern, welche die Verbindung zwischen den Gemeinden in mannigfachster Weise vermittelten. Auf diese Weise war die Gastfreundschaft ein Organisationsmittel der werdenden Kirche. — So entstanden in den christlichen Gemeinden soziale Gebilde von eigentümlicher und bedeutsamer Art. Was die Stoa als Ideal erträumte, eine Humanität und Brüderlichkeit der Gesinnung, welche die Menschen über die Grenzen der Nation hinaus verbinden, welche die Unterschiede von Reich und Arm, von Herren und Sklaven, von Mann und Frau ausgleichen sollte, — hier im urchristlichen Gemeindeleben war das zum Teil verwirklicht und, wie wir sehen, mit großer sozialer Weisheit unter starker Betonung der Arbeitspflicht verwirklicht. Es war eine Organisation, die ganz in den Grundsätzen der Gleichheit und individuellen persönlichen Freiheit jedes einzelnen und des ewigen unbedingten Wertes jeder einzelnen Menschenseele wurzelte. Freilich hatte diese Humanität ihre Schranken. Die Pflichten der Brüderlichkeit im eigentlichen und engsten Sinn des Wortes blieben beschränkt auf die Genossen des Glaubens. Und wenn sich hier die Ueberzeugung von dem ewigen Wert des einzelnen menschlichen Lebens durchsetzte, so kam die einzelne Persönlichkeit hier nur unter ausschließlich religiösen Gesichtspunkten in Betracht. Und auch die Idee der Gleichheit und Freiheit wurde nur auf den innersten Kern des Menschen bezogen, auf seine religiöse Wertung. Weitere Folgen schlossen sich nicht an. Vom Gedanken der Sklavenbefreiung blieb das Christentum frei. Die Frau, die in den ersten Zeiten des Enthusiasmus vielfach in eine größere Oeffentlichkeit herausgetreten war, wurde bald wieder in die engen Schranken ihrer damaligen sozialen Stellung zurückgewiesen (¶ Frau:

II, 1). Aber trotz alledem liegt im christlichen Gemeindeleben eine Neugestaltung sozialen Lebens von allerhöchster Wichtigkeit und Bedeutung vor. Dazu mag auch wohl der Umstand beigetragen haben, daß sich das Christentum in dieser ganzen ersten Zeit wesentlich aus den niederen Schichten der griechisch-römischen Kulturwelt zusammensetzte. Die überall Bedrängten und Bedrückten schlossen sich in ihrem Gemeinschaftsleben um so enger und inniger zusammen. Sie waren von Anfang an auf Zusammenhalten und kräftiges soziales Empfinden mehr angelegt als die Individualisten der oberen Schichten (vgl. hierzu Deißmann, Licht vom Osten, 1909[2]).

8. Wenn wir endlich zum innersten Kern vordringen und versuchen, die Grundzüge der religiösen Gedanken- und Stimmungswelt dieser Zeit uns klarzumachen, so ist das Kennzeichen der neuen Religion, mit dem wir einzusetzen haben, der Christusglaube. Es ist nicht der Monotheismus; denn auch fast der gesamten Frömmigkeit der oberen, von der Philosophie berührten Bildungsschicht war wenigstens eine gewisse Richtung auf den Monotheismus hin eigen. Erst im Christusglauben lag die originale Kraft der neuen Religion. Dieser Christusglaube aber wurzelt wesentlich im Christuskult, d. h. in der eigentümlichen Stellung, welche die Person Jesu im christlichen Gottesdienst einnimmt. Am deutlichsten tritt diese Stellung in den sakramentalen Elementen des christlichen Kultus hervor. Im paulinischen Zeitalter war die Taufe eine Taufe auf den Namen Christi. An Stelle dieser Formel ist dann freilich schon sehr früh, mindestens mit der Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts, die trinitarische Formel getreten (s. 4 b). Aber der Name Christi ist und bleibt dabei die Hauptsache. Der Name des Sohnes Gottes ist das Siegel, das der Gläubige in der Taufe empfängt (Hermas, Gleichnisse IX 16_3). Ebenso steht das Sakrament der Eucharistie in bestimmter Beziehung zu seiner Person, ist Gemeinschaft mit seinem Leib und seinem Blut. Ueberhaupt ist die Erlösung durch das Kreuz Christi für diese ganze Zeit viel weniger ein dogmatisch oder erkenntnisgemäß durchdachter Gedanke als eine geheimnisvolle Formel, die den Erlöserheros des Christentums mit einem geheimnisvollen Nimbus, einem überirdischen Glanz umgibt (vgl. I Clem 7_4: „Laßt uns auf das Blut Christi schauen"; 21_6; Polykarp 7_1: „das Zeugnis des Kreuzes"; Ignatius, Eph 1_1: Gottes Blut; I Joh 5_4: „der Geist, das Wasser und das Blut" usw.). Aber auch für den übrigen Gottesdienst der Christen gilt diese beherrschende Stellung der Person Christi. Seine Worte stehen von Anfang an im Rang den Schriften des AT gleich. Die Evangelienschriften, die von seiner Person handeln, rücken in die Reihe der heiligen Bücher, die im Gottesdienst verlesen werden. Das Gemeindegebet behält allerdings in der Regel seine unmittelbare Beziehung auf Gott, aber auch hier bekommt die Person Christi eine feste Stellung, insofern das Gebet „im Namen Jesu" erfolgt. Dieses Gebet im Namen Jesu ist überhaupt das Kennzeichen der Gemeinde der Jünger Jesu (Joh 14_{13} $15_{7.\,16}$ $16_{23.\,26}$ Apgsch 4_{30} usw.). Aber daneben steht auch so ziemlich von Anfang an das Gebet unmittelbar zu Jesus (Apgsch 1_{24}). Und in den Privatgebeten wird die unmittelbare Anrufung Jesu noch häufiger gewesen sein (II Kor 12_8, vgl. Joh 14_{13} f, besonders zahlreiche Beispiele in den apokryphen Apostelgeschichten). Hierzu kommt das kurze ekstatische Anrufen und Anschreien des Namens Jesu (I Kor 12_3). Eine solche Formel ist z. B. das „Komm, Herr Jesus", das wir am Ende der Apokalypse finden, und das Paulus bereits als einen in syrischer Sprache geprägten Ausruf (Maranatha) übernimmt (I Kor 16_{23} Apostellehre 10_6). Vor allem ist hier noch zu erwähnen, daß im christlichen Gottesdienst in frühester Zeit Hymnen auf Christus gesungen wurden. Beispiele liefern uns der erste Timotheusbrief (3_{16}) und besonders die Apok $5_{9.\,12}$ 7_{10}. Eine bezeichnende Bedeutung gewinnt in diesem Zusammenhang das bekannte Urteil des Plinius über die ersten Christen. „Sie singen Christus als ihrem Gotte ein Lied". So finden wir endlich auch schon im NT Stellen, an denen die feierliche und ursprünglich Gott geltende Doxologie (Lobpreisung) auf Christus übertragen wird: I Petr 4_{11} Hebr 13_{21} (?) II Petr 3_{18} II Tim 4_{18}. — Der Titel, in dem sich diese Stellung Christi im christlichen Kultus zusammenfaßt, ist „Herr" (Kyrios; ¶ Christologie: I, 1 c). Dieser tritt uns ja bereits in der paulinischen Briefliteratur als die eigentliche Bezeichnung für die besondere Würdestellung Jesu entgegen. Und der kultische Ursprung des Titels ist bei Paulus ganz deutlich. Die Christen sind die, welche den Namen des Herrn anrufen (I Kor 1_2). Wer den Namen des Herrn anruft, soll gerettet werden (Röm 10_{13}). Glauben heißt bekennen, daß Jesus der Herr sei (Röm 10_9). Gott hat dem erhöhten Christus den Herrennamen gegeben, und bei der Anrufung dieses Namens sollen sich alle Kniee beugen und jede Zunge soll bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei (Phil 2_{9-11}). Paulus hat diesen Titel augenscheinlich bereits übernommen und nicht geprägt. Andererseits können wir die wichtige Beobachtung machen, daß derselbe in der ältesten Schicht unsrer Evangelienliteratur, also auf dem Boden der palästinensischen Urgemeinde, sich noch nicht findet (im Mrk-Ev. nur einmal „der" Herr 11_3; in der Anrede nur 7_{28}; im Matthäus häufiger nur in der Anrede, selbst im Johannesevangelium abgesehen von den letzten Kapiteln 20—21 nur an den textlich nicht gesicherten Stellen 4_1 6_{23} 11_2). Es wird also wahrscheinlich, daß dieser Titel als Kulttitel auf dem Boden der heidenchristlichen Gemeinde (Antiochia, vgl. Apgsch 11_{26}) entstanden ist. Es ist die Bezeichnung für den Kultheros der neuen Religion. — Diese Stellung Jesu im christlichen Kultus ist nun für die weitere Entwicklung urchristlicher Anschauung von grundlegender Bedeutung geworden. Aus der Praxis der Frömmigkeit entwickelt sich die Theorie und das Dogma. Wir können von hier aus leicht verstehen, wie sich in der Gemeinde- und Massen-Frömmigkeit das Bekenntnis zu der Gottheit Christi bilden mußte. Ließ man im Kultus durch Hymnengesang (s. 4 b) Christus gottgleiche Ehre zuteil werden, so lag das naive Bekenntnis zur Gottheit Christi nicht fern. Bedeutsam wurde es auch, daß im griechischen AT die Uebersetzung des heiligen Gottesnamens Jahve: Herr = Kyrios war. Jetzt fand man schon seit Paulus überall im AT den gottgleichen, vorweltlichen, die Geschichte des Volkes Israel lenkenden Herrn Jesus wieder. Auch hatte bereits die Urgemeinde, indem sie die spätjüdischen Gedankengebilde vom

Menschensohn auf Jesus übertrug, ihm die Würde des Weltrichters gegeben und ihn in dieser Hinsicht an die Seite Gottes gestellt. So ist es denn nicht erstaunlich, daß wir bereits in den Ausläufern der nt.lichen Literatur dem vollen Bekenntnis zur Gottheit Christi begegnen: in der johanneischen Literatur (1_{18} in Handschriften; 20_{28} I Joh 5_{20}); im zweiten Petrusbrief 1_1; in den Pastoralbriefen Tit 2_{13} vgl. Handschriften zu Gal 2_{20} I Tim 3_{16}); vgl. II Clem 1, Apostellehre 10_6. Besonders beachtenswert sind in dieser Hinsicht die Ignatius-Briefe: sie zeigen uns das Christentum als einen neuen Kultverein, der um den Gott Christus sich sammelt. Ignatius ermahnt die Gläubigen, unzertrennlich zu sein vom Gotte Jesus Christus und vom Bischof und den Vorschriften der Apostel (Trall. 7; vgl. Eph 18). Er spricht vom Blute Gottes (Eph 1), von Gottes Brot, das ist Jesu Christi Fleisch (Röm 7 usw.). Das ist unverfälschtes Mysterienwesen. Aber auch der nüchterne Verfasser des ersten Clemensbriefes erhebt sich, wo er von Jesus Christus, dem Hohenpriester unserer Opfer, spricht, zu fast ekstatischer Begeisterung und zur Sprache des Mysterienredners (K. 36). Und es unterliegt kaum einem Zweifel, daß die breite Masse der Christen — und namentlich im Osten — von Anfang Christus als den zweiten Gott oder als Gott überhaupt verehrt und angebetet hat. Besonders bezeichnend sind dafür die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten mit ihrer schlechthinigen Vergottung der Person Jesu. Diese Literatur liegt zwar im allgemeinen bereits jenseits unsres Zeitalters. Aber da wir in ihr Erbauungsliteratur der breiten Kreise haben und die religiöse Stimmung in der Masse sich sehr gleich bleibt, so dürfen wir sie zur Charakteristik unsres Zeitraumes heranziehen. Hier fließen die Gestalten Gottes und Christi so in einander, daß man schon oft nicht mehr weiß, von wem eigentlich die Rede ist. Die Figur Jesu beginnt im allgemeinen Gott völlig zu verdrängen. Fast alle Gebete sind an ihn gerichtet (vgl. z. B. Acta Petri 5). — Zum Verständnis des Aufkommens dieses Glaubens an den auf Erden erschienenen Gott mag noch der Hinweis darauf dienen, daß in der Zeit des aufblühenden Christentums die Staatsreligion des römischen Kaiserreiches sich im Kaiserkult zusammenfaßte, nachdem schon seit Alexander dem Großen auch in der griechischen Welt der Kultus der regierenden Herrscher seine Wurzel geschlagen (¶ Griechenland: I, 8) und in Syrien am Hof der Seleuciden und namentlich in Aegypten unter den Ptolemäern geblüht hatte (vgl. Paul Wendland: Hellenistisch-römische Kultur, 1907, S. 73 ff und 92 ff, ferner Wendlands Artikel Soter in ZNT, 1904; Genaueres ist in den Artikeln ¶ Kaiserkult und ¶ Heiland nachzulesen). Diese Herrscher gelten als die wohltätigen, rettenden „Heilande“ und als die den Menschen näher stehenden Götter, als die gnädige „Offenbarung“ („Epiphanie“) der Gottheit. In dem Päan, den die Athener dem Demetrios Poliorketes (307 v. Chr.) zum Empfang sangen, heißt es bereits: „Die andern Götter sind ja doch weit fort ... Dich aber sehen wir Aug in Auge ... Darum beten wir zu dir: gib uns Frieden; denn du bist der Herr“ (Athenäus VI, S. 253). Nun hat sich mit diesem Kaiserkult das Christentum in mannigfacher Weise berührt: in verwandtschaftlicher Anlehnung wie in starrem Gegensatz. Wenn wir bedenken, daß in der Zeit, als die junge Religion begann, in ernstlicher Weise mit dem römischen Staat zum Kampfe zusammenzutreffen, der damals regierende Kaiser Domitian den offiziellen Titel führte „Dominus et Deus“ (Herr und Gott; vgl. Sueton: Domitian, Kap. 13), so verstehen wir leichter, wie die Christen dazu kommen mußten, in trotzigem Gegensatz die höchsten Ehrentitel „Herr und Gott“ ihrerseits ihrem Herrn Jesus beizulegen. Auch scheint die christliche Religion manche Formen ihrer Christusverehrung von dorther entlehnt zu haben, so auch z. B. den Titel ¶ Heiland, der erst am Rande der nt.lichen Literatur auftaucht. Besonders in den Pastoralbriefen (vgl. Tit 2_{13}) sind die Zusammenhänge der beiden Religionsgebiete in den Sprachformen deutlich. — Auf der andern Seite wird von hier aus die Notwendigkeit des Zusammenpralls des Christentums mit dem römischen Staat ganz verständlich (¶ Christenverfolgungen, 1): die Parolen des mit der Wende des ersten und zweiten Jhd.s beginnenden Kampfes waren hier Kaiserkultus und dort Christuskultus. Besonders deutlich wird das in einer Schrift wie der ¶ Offenbarung des Johannes, die unter diesem Gesichtspunkt betrachtet zu einem der bedeutsamsten und großartigsten Zeugnisse des nt.lichen Zeitalters wird. Der Apokalyptiker hat den Kernpunkt des Kampfes unwillkürlich und richtig herausgespürt. Zwei überirdische Mächte stehen sich im heißen Kampf gegenüber: das geschlachtete Lamm, das gestorbene und doch lebendige, und das Tier, das die Todeswunde trägt, das römische Imperium, dessen Macht und scheußliche Verderbtheit sich in dem ermordeten und wiederkehrenden Nero verkörpern. Auf der einen Seite stehen die versiegelten Anhänger des Lammes, auf der andern die Anbeter des Tieres in der ganzen weiten Welt. Ein Kampf auf Leben und Tod wird anheben. Aber der Ausgang des Kampfes ist unzweifelhaft. Schon jetzt stimmen die gesamten himmlischen Heerscharen und die ganze Kreatur den Siegeshymnus zu Ehren des Lammes an: „Würdig ist das Lamm, das da geschlachtet ist, zu nehmen Macht und Reichtum und Weisheit und Kraft und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreis“ (5_{12}). — Das ist die Christusreligion der ersten Christenheit, weniger Dogma und irgendwie formulierte Erkenntnis als Stimmung, die im Dämmerlicht des Geheimnisses webt, praktische Frömmigkeit, die ihren Ausdruck im Kultus findet, massiver Volksglaube, der vor keinem Widerspruch und keiner logischen Schwierigkeit zurückschreckt, enthusiastische Bekenntnisfreudigkeit der Welt zum Trotz. — Wir können, wenn wir zurückschauen, diesen Christusglauben doch im letzten Grunde nur für die äußere, zeitlich bedingte Hülle des ewigen Gehaltes der neuen Religion ansehen. Diese Beziehung des Kultus auf die Person Jesu von Nazareth, diese vollständige Vergottung Christi, dieser massive Glaube an den neuen Gott waren doch nur möglich in einer Umwelt, in der man den starken Instinkt für den Monotheismus noch nicht besaß und in dieser unklaren Nebeneinanderstellung von Gott Vater und Sohn nur deshalb keinerlei Schwierigkeit empfand, weil noch polytheistische Stimmungen nachwirkten. Es ist bedeutsam, daß selbst Christen, die im Besitz einer verhältnismäßig

hohen Bildung waren wie die Apologeten, noch derartige polytheistische Neigungen zeigen. So verteidigen sie mehrfach die Christen gegenüber dem heidnischen Vorwurf, daß sie Atheisten seien, weil sie die Volksgötter nicht verehren, mit dem Hinweis darauf, daß sie nicht nur Gott den Vater, sondern auch den Sohn und den heiligen Geist und gar das Heer der Engel verehren (Justin, Apol. I 6. 13; Athenagoras 10). So scheuen sie nicht davor zurück, bei der Verteidigung der Gottessohnschaft auf die Erzählungen der Heiden von Göttersöhnen zu verweisen; und auf den Vorwurf, daß man einen von seinem Volk verworfenen, zum Tode verurteilten gekreuzigten Gott verehre, antworten sie mit der Berufung auf die Mythen von den mannigfachen Leiden und den traurigen Schicksalen heidnischer Heroen (Justin, Apol. I 21 f). — Andererseits war diese Hülle des Christusglaubens für die junge Religion notwendig. Der Glaube an den Gott, der Mensch geworden, an die auf Erden erschienene gnädige Gegenwart Gottes gab ihr von Anfang an allen Schwung und alle Gewalt. Der Kultus wäre ohne diesen Glauben arm und ohne Reiz geblieben, durch ihn erhielt er seine anschaulichen Symbole, seine Glut, Innigkeit und Kraft. Ohne die Konzentration im Christuskult wäre die christliche Religion dem Zeitalter nur als eine Philosophie erschienen; es hätten sich Schulen gebildet, aber keine Gemeinden. Für eine reine monotheistische Persönlichkeitsreligion war die Zeit noch lange nicht reif.

9. Aber in dieser Hülle entfaltete sich nun doch im Christentum die Religion des Universalismus in ihrer ganzen Stärke und, wenn wir von jenen Schwierigkeiten, wie sie der Christusglaube schuf, vorläufig einmal absehen, in einer nie dagewesenen Reinheit. In einer vierfachen Auseinandersetzung erfolgte diese Entfaltung der monotheistischen Universalreligion (die Loslösung vom jüdischen Partikularismus ist bereits unter 2 besprochen): einmal mit dem Polytheismus des heidnischen Volksglaubens, dann mit der Frömmigkeit der von der Philosophie berührten griechischen Bildungsschicht, drittens mit dem orientalischen Mythus und orientalischen Dualismus der großen gnostischen Bewegung, viertens endlich — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — mit einer polytheistischen Tendenz im eignen Innern.

9. a) Den Kampf mit dem Polytheismus des heidnischen Volksglaubens hat das Christentum ohne Abstriche und Kompromisse und mit voller Energie durchgeführt. Darin sah Paulus den Kern seiner Missionspredigt: daß man sich abkehre von den toten Götzen und hinwende zu dem lebendigen Gott (I Thess 1_{10}). Als das erste Gebot verkündet Hermas: „Vor allen Dingen glaube, daß Gott einer ist, der das All geschaffen hat". Neuerdings hat Harnack in einer Analyse des ersten Clemensbriefes trefflich gezeigt, von welcher Mannigfaltigkeit, welchem Reichtum und welcher Ausdrucksfähigkeit dieser monotheistische Gottesglaube des Urchristentums war. Hier lag auch von Anfang an die großartige Ueberlegenheit der neuen Religion über ihre ganze Umgebung. Keine der Mysterienreligionen des Ostens hat, selbst in der Zeit ihrer Berührung mit hellenischer Philosophie, darin auch nur annähernd die Kraft und Sicherheit, die Entschlossenheit und Ausschließlichkeit des Christentums erreicht. Der Kampf wäre hier überhaupt sehr schnell entschieden gewesen, wenn es sich in ihm nur um Gründe und um feste religiöse Ueberzeugung gehandelt hätte. Denn in dieser Hinsicht war der polytheistische Volksglaube vollkommen durchlöchert und unterwühlt. Dennoch stieß das Christentum hier auf einen gewaltigen und schwer bezwingbaren Gegner, nämlich auf die nationale Sitte. Es war ein Kampf mit dem ganzen Schwergewicht der Trägheit, das dem Herkommen und der Gewohnheit eigen ist. Wieder und wieder finden wir in der Auseinandersetzung der christlichen Apologeten diese Motive. Die Christen gelten als die Zerstörer der „väterlichen Sitte". So war der Sieg der neuen Religion doch wirklich ein Sieg des Geistes, der Freiheit und der persönlichen Ueberzeugung.

9. b) Schwieriger war von vornherein das Verhältnis der neuen Religion zur Frömmigkeit der von der Philosophie berührten Bildungsschicht. Und obwohl die eigentliche Auseinandersetzung damit erst etwa seit dem Ende unseres Zeitalters beginnt, weil vorher jene Bildungsschicht vom Christentum kaum oder nur soeben berührt wurde, mögen im Zusammenhang doch die wichtigsten einschlägigen Gesichtspunkte berührt werden (vgl. ¶ Apologetik: III; vor allem Geffcken: Zwei griechische Apologeten, 1907). Die Dinge lagen hier nicht ganz einfach, vielmehr recht verwickelt. Vieles hatte das Christentum mit dieser Geisteswelt gemeinsam. Auch hier war eine gewisse Richtung auf den Monotheismus, mindestens die Erfassung der Gottheit als einer Einheit, vorhanden. Der Pantheismus der Stoa war doch im späteren Eklektizismus (namentlich auf römischem Boden) unter starker Nachwirkung platonischer Anschauungen umgebogen und mit dem Gedanken der Persönlichkeit Gottes, wenn auch in unklarer Mischung, durchsetzt. Die Religion hatte sich auf das allerengste mit einer Moral fortgeschrittener Humanität verbunden. Kynisch-stoische Volks- und Wander-Philosophen durchzogen mit ihren Moralpredigten Stadt und Land, arbeiteten der christlichen Predigt voraus und verbreiteten eine humane, kosmopolitische Stimmung, die der Lage der Fremden, Frauen und Sklaven zu gut kam. Gegen den polytheistischen Volksglauben konnten die christlichen Apologeten in populär-philosophischen Darstellungen und Sammelbüchern ein ganzes Arsenal von Waffen finden. Sie konnten daraus nicht nur eine Fülle einzelner Tatsachen, sondern auch die entscheidenden Gesichtspunkte der Polemik herübernehmen und haben es getan. Ja, sie haben noch viel mehr herübergenommen, was dem Wesen der neuen Religion weniger entsprach: die ganze Art, von der Gottheit zu sprechen, die ganze Fülle von Abstraktionen und überstiegen geistigen Auffassungen, den ganzen Mangel an Bildlichkeit und anschaulicher Kraft. Diese christlichen Apologeten, die auf den Gottesglauben der Heiden oft so verächtlich herabsahen, sie mußten reden in der Sprache griechischen Gottesglaubens, sie mußten kämpfen mit den Waffen griechischer Bildung. — Doch zweierlei hatten sie wieder vor jener Welt voraus. Einmal die lebendige Kraft und innerliche Glut des Gottesglaubens — trotz aller abstrakten Formeln, in denen sie sich bewegten. Die spätgriechische Bildungsreligion war einmal erschreckend leer an echtem Gottesglauben. Die Gottheit bleibt hier ein farbloser Be-

griff. Gott, die Gottheit, die Götter, Natur, Welt — alle diese Wendungen und Ausdrücke begegnen im bunten Reigentanz, da wo in den späteren philosophischen (Cicero, Seneca, Plutarch) und halbphilosophischen Schriften der Versuch unternommen wird, von der letzten und tiefsten Wirklichkeit der Dinge zu reden. Was im Christentum dem allen gegenüber trat, war eben wirkliche, lebendige Frömmigkeit. Und das zweite ist mit dem ersten gegeben. Jene Bildungsfrömmigkeit hat im ganzen und großen nicht den Mut gehabt, mit dem Herkommen des polytheistischen Volksglaubens kraftvoll und ganz zu brechen. Nicht einmal theoretisch, auch auf dem Boden der Theorie häufen sich die bekannten Vermittelungsversuche und Kompromisse. Und erst gar in der Praxis unterwarf man sich durchschnittlich der nationalen Sitte, dem durch Gesellschaft, Recht und Staatsraison geschützten und geforderten Kultus. — Es gehörte eine neue, lebendige Religion dazu, um die alte Volksreligion aus dem Sattel zu heben. An diesem Punkt stand das Christentum gegenüber der Philosophie in starker Ueberlegenheit da. Und auch seine Apologeten, die in der Form ihres Gottesglaubens auf Schritt und Tritt von jener Philosophie abhängig waren, und die ihr kümmerliches Halbwissen aus den Sammelbüchern des gegnerischen Lagers speisten, waren imstande, in unerbittlicher Schärfe die Folgerungen aus ihrem Glauben zu ziehen bis zum Tode des Martyriums. Und so ist die neue Religion nicht in die Gefolgschaft der Philosophie geraten, sondern hat schließlich umgekehrt diese in ihren Dienst gezwungen.

9. c) Der dritte große Gegner und Rivale der neuen Religion war der orientalische ¶ Synkretismus. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf diese Religionsbewegung einzugehen, die man mit dem Namen Gnosis bezeichnet. In ihren Grundlagen älter als das Christentum verdankt sie doch ihr mächtiges Aufblühen dem Anstoß und den Anregungen, die von diesem ausgingen. So steht sie schon seit den letzten Jahrzehnten des ersten Jhd.s als Begleiterscheinung, mit diesem vielfach verwachsen, neben dem Christentum (¶ Häretiker des Urchristentums ¶ Gnostizismus). Die Entstehung der großen gnostischen Schulen (Basilides, Valentin, ¶ Marcion), ja sogar ihre Ausscheidung aus der Kirche fällt vor das Zeitalter der Blüte der christlichen Apologetik, d. h. vor Justin, also noch ganz in unsere Periode hinein. Die Gnosis hat das Christentum vor die große Entscheidungsfrage gestellt, ob der Orient oder das Abendland in ihm herrschen solle. Die Gnosis bedeutet ihrem Kern und Wesen nach — nicht in ihrer teilweise griechischen Verwässerung, aber auch da noch zum guten Teil — orientalischen Dualismus, orientalische Mythologie, orientalisches Mysterien-(Sakraments-)wesen. Denn es ist dem Wesen nach schroffer Dualismus, auf dem ihre ganze Frömmigkeit ruht (vgl. die Lehre von zwei anfangslosen Welten, einer guten und einer bösen; die schlechthinige Verwerfung der Körperlichkeit als des bösen Elementes, damit die Verwerfung des Schöpfergottes; die Askese oder den Libertinismus, d. h. Verwerfung des Fleisches oder schlechthinige Gleichgültigkeit in dieser Hinsicht). Wo aber Dualismus ist, da ist auch Mythologie und die Vorherrschaft der Phantasie. Und auch das Sakramentswesen ruht hier auf dieser dualistischen Grundlage. Für das Christentum war die Versuchung besonders stark. Denn es barg in sich beträchtliche dualistische (vgl. die ¶ Eschatologie: III, Lehre vom ¶ Satan und von den Dämonen; ¶ Geister, Engel, Dämonen, 4), mythologische (vgl. die ¶ Christologie: I und ¶ Eschatologie: III) und sakramentale (s. oben 4 b) Ansätze. Vor allem konnte die Gnosis in ihrer vollständigen Verwerfung des at.lichen Schöpfergottes und damit der at.lichen Autorität den stärkeren Geistern als die erwünschte und entschlossene Befreiung des Christentums von der Enge der jüdisch-at.lichen Religion erscheinen. In langem und erfolgreichem Kampf, dessen eigentlicher Höhepunkt erst mit dem dritten Drittel des zweiten Jhd.s erreicht wird, hat das Christentum diese Gefahr der Orientalisierung endgültig überwunden. Es hat sich vom Mythos, soweit es damals ging, gelöst und dafür das Bündnis mit der hellenischen Philosophie geschlossen; es hat sich entschlossen einem optimistischen und rationalen Monismus (Logosspekulation; ¶ Christologie: II, 1 f) genähert und etwas von der Helle und freudigen Art hellenistischer Kultur in sich aufgenommen. Es hat damit das große Bündnis voll Zukunft und weltgeschichtlicher Bedeutung geschlossen. Und die Anfänge dieser entscheidenden Vorgänge, auf denen noch unsere heutige Geisteskultur beruht, haben sich bereits in der hier behandelten Zeit vollzogen; denn die praktische Ausscheidung der gnostischen Sekten aus den christlichen Gemeinden fällt in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jhd.s. Darauf, daß später freilich die überwundenen Elemente, vor allem ein ausgebildetes Mysterien- und Sakramentswesen, eine an Polytheismus streifende mythologische Christologie, eine an Dualismus streifende Askese, und (mit ¶ Augustin) eine pessimistisch-dualistische Gesamtanschauung (Erbsündenlehre, vgl. die Zusammenhänge Augustins mit dem Manichäismus) wieder eingedrungen sind, kann hier nur kurz hingewiesen werden.

9. d) Endlich aber fand sich der urchristliche Monotheismus in die Zwangslage versetzt, die von Seiten des Polytheismus in die neue Religion eingedrungenen irrationalen Elemente wieder abzumildern und auszugleichen. Als dies irrationale Element haben wir in allererster Linie den Christuskult und den darauf beruhenden Christusglauben anzusehen. Wir sehen, wie von frühester Zeit an für den massiven Gemeindeglauben, dem feinere Unterscheidungen unmöglich waren, Christus ganz einfach als Gott oder als der zweite Gott gegolten hat. Noch einmal sei hier in diesem Zusammenhang auf die Ignatius-Briefe verwiesen, in denen dieser grobe Glaube am besten hervortritt. Durch ihn war nun die junge Religion vor die schwierigsten Probleme gestellt. Wie verhält sich der Christusglaube zu dem unverlierbaren und unaufgebbaren Kern der neuen Religion, dem Monotheismus, und wie verhält sich die göttliche Natur des neuen Gottes zum Menschen Jesus von Nazareth? In letzter Beziehung begnügte man sich vorläufig, den einen Irrweg des Doketismus abzuweisen (s. 6); man behauptete, daß Christus wirklich im Fleisch erschienen sei, und schreckte auch vor der Paradoxie des Gottmenschen nicht zurück (Ignatius, Eph 7_2). Was aber das Verhältnis des Christusglaubens zum Monotheismus betrifft, so hat man sich allen Ernstes gerade

in unserem Zeitalter an eine rationale Durchdringung dieses Geheimnisses gemacht. Als eine solche rationale Lösung kann freilich nicht gelten jene Umprägung des alten messianischen Titels des Gottessohnes in die Behauptung von der metaphysischen Gottessohnschaft im Sinne der ewigen Zeugung und der präexistenten Wesenheit Christi. Unter diesem Bilde hat sich ja bereits Paulus das Verhältnis von Gott Vater und Sohn verständlich zu machen gesucht, dies Symbol bildet den Mittelpunkt des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses. Aber gerade die apologetischen Auseinandersetzungen der Christen mit den Angriffen des Heidentums können uns lehren, daß man mit dieser Behauptung der Gottessohnschaft in einer gewissen Nähe zum Polytheismus blieb, daß der Titel Gottessohn innerhalb der heidnischen Umwelt gar nicht anders aufgefaßt werden konnte als ein Zugeständnis der neuen Religion an den sonst so strenge von ihm bekämpften Polytheismus. Besonders lehrreich sind hier die Vergleiche Justins mit den Mythen von den Göttersöhnen im Heidentum, Apol. I 21 f, vgl. auch Athenagoras 10. So erwies sich hier eine neue Formel und eine neue rationale Darstellung des christlichen Glaubens als notwendig. Nur kurz kann hier darauf hingedeutet werden, daß man die lösende Formel in dem Begriff des Logos fand (¶ Christologie: I, 2 c. 3). Schon der Verfasser des Joh-Ev. beschreitet diesen Weg im Prolog mit kühner Entschlossenheit: er findet in Jesus den fleischgewordenen Logos Gottes. Die christlichen Apologeten wirtschaften mit diesem Begriff als einem gegebenen. In der Vorstellung von dem Logos, dem weltschöpferischen göttlichen Wort, der weltdurchwaltenden göttlichen Vernunft, diesem merkwürdigen Schwebebegriff, in dem die griechische Philosophie Art von ihrer Art erkennen konnte, die aber auch in der mysteriösen populären Literatur weiter verbreitet gewesen sein muß, als wir ahnen (vgl. Reitzenstein, Poimandres, 1904), und der infolge der ihm hier zuteil gewordenen mythologischen Ausgestaltung für das religiöse Leben einigermaßen brauchbar geworden war, — fand man alles was man brauchte. Hier bot sich die Möglichkeit, Christus ganz nahe an Gott heranzurücken und ihn auch von Gott entfernt zu halten, ihn Gott unterzuordnen und doch von aller Kreatur zu entfernen und dabei wenigstens vor dem Forum damaligen Denkens die monotheistische Religion nicht zu verletzen. Freilich die Masse der Christusgläubigen wird mit dieser theologischen Lösung wenig zufrieden gewesen sein. Sie fuhren fort, Christus und Gott — ebenfalls unter Ueberwindung jedes Ditheismus — einfach zu vereinerleien. Für sie bedeuteten Formeln wie „der Gott, der gelitten hat" oder „das Blut Gottes", die höchste Weisheit und das Geheimnis der Religion. Man war hier nicht am Ende, sondern am Anfang der Entwicklung. — Aber die Logostheologie beweist doch, welche Stärke der rationale Monotheismus auch innerhalb der neuen Religion selbst entfaltete.

10. So steigt die neue Religion des universalen Monotheismus sieghaft in die Höhe. Das Christentum ist aber noch mehr als dies. Es ist auch von vornherein die Religion einer bisher unerreichten Gottinnigkeit und eines starken Gefühls der Gottesnähe. Zweierlei war hier ausschlaggebend: erstens der schon besprochene Christuskultus und der Christusglaube. In ihm steckt doch dies als ewig wertvolles Element, was der Verfasser des Titusbriefes (2_{11}) etwa in die Worte zusammenfaßt: „Erschienen ist die rettende Gnade Gottes allen Menschen". Das Gefühl, daß sich Gott in seiner Gnade ganz nahe herabgelassen habe, greifbar gegenwärtig erschienen sei, bildet die Grundüberzeugung des neuen Glaubens. Sodann erwartete man das endgültige Sichtbarwerden Gottes von der allernächsten Zukunft. Die eschatologische Stimmung, die Erwartung der Nähe des Endes (¶ Eschatologie: III) erhält sich in dieser Zeit im ganzen in ungebrochener Kraft. Trotzdem die allzu stürmischen Hoffnungen der ersten Christen wieder und wieder enttäuscht waren und die Stimmung aufkam: der Herr verzieht — lebte man in der Erwartung des Endes: „Die Welt vergehe, die Gnade komme" (Apostellehre 10_6). Noch ist die Kirche, die große Anstalt Gottes auf Erden, im Bau, aber man soll eilen als Stein in ihren Bau eingefügt zu werden, ehe es zu spät ist (Hermas, Vision III und Gleichnis IX). Und man träumte von einer herrlichen neuen Zeit, von einer Stadt mit goldenen Zinnen und Perlentoren, von grünen Matten und Auen und lebendigen Wasserquellen, von güldnen Thronen und Kränzen und prächtigen Kleidern; man dachte dabei aber auch an Gottschauen und Gottesnähe, man erzitterte vor dem Ernst des Gerichtsgedankens, man sehnte sich nach Gerechtigkeit, Reinheit und Freiheit der Kinder Gottes, nach dem großen Augenblick, wo der auf dem Throne sprechen sollte: „Siehe, ich mache alles neu" (Apok 21_5). — In dieser überweltlichen Stimmung begegnete man sich mit den Ausgängen der Antike, mit der an Plato sich anlehnenden hellenistischen Bildungsreligion. Das Griechentum ist es ja gewesen, das zuerst das hohe Lied von der ewigen Heimat der Seele angestimmt hatte. Hier empfand man verwandten Geist, verwandte Stimmung. Und selbst die Spekulationen der Stoa vom Weltuntergang durch Feuer wurden nun vor den Wagen christlicher Phantasie gespannt. Aber mit einem gewissen Recht betonten die Christen gegenüber der griechischen Eschatologie mit ihrer verstiegenen Geistigkeit, ihrer verstandesmäßigen Haltung, ihrer den Menschen in den Mittelpunkt stellenden (anthropozentrischen) und so wenig im eigentlichen Sinne religiösen Art den Realismus christlicher Hoffnung und den Ernst des christlichen Gerichtsgedankens. — Mit dem universalen Monotheismus und der Ueberweltlichkeit der Frömmigkeit entfaltete sich endlich der Individualismus. Das Wort des Evangeliums: „Was hülfe es dem Menschen, daß er die ganze Welt gewönne und nehme Schaden an seiner Seele" leuchtete weiter über den Anfängen der jungen Religion. — Freilich, man kann einwenden, daß im Christentum von Anfang an doch eigentlich eine rechte Herden- und Massenstimmung geherrscht habe, daß in den Kreisen der niedrigen Volksschichten, in denen es zunächst gedieh, für die Entfaltung eines starken Individualismus nicht der geeignete Boden war, daß wir verhältnismäßig sehr wenigen, ja fast gar keinen führenden Geistern in unserer Zeit begegnen, daß sich schon in ihr der Gegensatz von Klerus und Laientum, Hirten und Herde wieder ausbildete. Dem Philosophen ¶ Celsus kamen die Christengemeinden wie eine Schar

im Sumpfe quakender Frösche vor, die den lästerlichen Aberglauben hatten, in einer besondern Beziehung zur Gottheit zu stehen. Und dennoch, ein Großes blieb diesen Gemeinden. Sie waren die kleine Schar, die mit einer Welt im Widerspruch lebte, die Heiligen, von denen Geduld und Treue gefordert wurde (Apok 13_{10} 14_{12}). In diesem Kampf konnte jeder Einzelne vor die Entscheidung auf Leben und Tod gestellt werden, konnte er in eine Lage kommen, in der er, allein auf sich angewiesen, zu ringen hatte um die himmlische Krone und den Siegeskranz. Und in diesem Kampf mit dem Staat und der Staatsreligion des Kaiserkultus handelte es sich tatsächlich um einen gewaltigen Fortschritt des Individualismus. Der antike Staat ist grundsätzlich intolerant, er kennt kein verbürgtes Recht des Einzelnen auf Freiheit in den innerlichsten Angelegenheiten und Notwendigkeiten des Lebens. Es ist interessant zu sehen, wie die christlichen Apologeten um eine Formulierung dieses hier auftauchenden innerlichen Gegensatzes einer alten und neuen Kultur ringen, und wie es ihnen nie ganz gelingt, klar zu machen, weshalb der römische Staat nicht berechtigt ist, Christen als Christen zu verfolgen, wie sie hier nur unbewußt das Rechte ahnen. Tatsächlich aber hat das Christentum in seinem Kampf mit dem römischen Imperium zum ersten Mal auch den Kampf um die ewigen Rechte des Einzelnen gegenüber der Zwangsgewalt des Staates geführt — einen Kampf, dessen ganze Bedeutung erst mit den Anfängen des modernen Zeitalters zum klaren Bewußtsein gekommen ist.

So hat sich die christliche Kirche in dem ersten Jhd. in den Einzelgemeinden befestigt. Sie hat sich eine Verfassung mit dem monarchischen Episkopat als Mittelpunkt gegeben, sie hat sich die festen Formen ihres Kultus erobert. Sie hat sich als eine Anstalt der Lehre, der Bußdisziplin und der sozialen Fürsorge entfaltet. Und indem sie im Christuskult und im Christusglauben den Mittelpunkt ihres Wesens findet, hat sie sich im ständigen inneren und äußeren Kampf als die siegende Universalreligion, als die Religion des Monotheismus, der Ueberweltlichkeit und des religiösen Individualismus entfaltet.

Karl v. Weizsäcker: Apostolisches Zeitalter, (1892) 1902 [3]; — Adolf Jülicher: Einleitung in das NT, 1906[5, 6]; — Paul Wernle: Die Anfänge unserer Religion, 1904 [2]; — Adolf Harnack: Dogmengeschichte I, 1909 [4]; — Ders.: Mission und Ausbreitung des Christentums, 1906 [2]; — Rudolf Knopf: Nachapostolisches Zeitalter, 1905; — Paul Wendland: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum (in H. Lietzmanns Handbuch zum NT, 1907); — Edgar Hennecke: Neutestamentl. Apokryphen, 1904; — Ders.: Handbuch zu d. nt.lichen Apokryphen, 1904. **Bousset.**

Heidenmission. Ueberficht.

I. Evangelische H., grundsätzlich und praktisch; — II. Katholische H., prinzipiell; — III. H., geschichtl.; — IV. Statistik.

I. Evangelische, grundsätzlich und praktisch.

1. Begriff und Umfang der Heidenmission; — 2. Beweggründe zur Mission; — 3. Missionsaufgabe und Missionsmethode; — 4. Die Organisation der Missionstätigkeit; — 5. Die Arbeit in der Heimat; — 6. Die auszusendenden Kräfte; — 7. Die Arbeit auf dem Missionsgebiete; — 8. Schwierigkeiten und Probleme der Missionsarbeit; — 9. Der Ertrag der Mission. — Ueber die Missionsgesellschaften ¶ Heidenmission: IV, Tabelle I; Geschichtliches ¶ Heidenmission: III, 3—4.

1. Erst ein Teil der Menschheit ist christlich. Die ganze Welt soll aber dem christlichen Glauben gewonnen werden. Die planmäßige Ausbreitung des Christentums nennt man H. Als ihr Gegenstand wird oft die ganze nichtchristliche Welt bezeichnet. Aber die Mission unter den Juden (¶ Judenmission) trägt einen anderen Charakter, als die Arbeit unter den Heiden, und bildet daher ein Gebiet für sich. Streng genommen dürfte auch die Mission unter den Muhammedanern nicht unter die H. befaßt werden, da diese eben keine Heiden im gewöhnlichen Sinne sind. Doch ist das üblich, da Motiv, Methode und Ziel den Muhammedanern gegenüber im wesentlichen dieselben sind, wie gegenüber den Heiden (¶ Orient, Missions- und Kulturarbeit im). Die römisch-katholische Kirche sieht in allen Nichtkatholiken (s. II, 1) und einzelne Sekten sehen in allen nicht zu ihnen Gehörigen Unbekehrte und rechnen die auf deren Gewinnung abzielenden Bestrebungen mit unter die eigentliche Missionstätigkeit. Das ist eine verhängnisvolle Verwirrung der Begriffe.

2. Mission ist ein Werk christlichen Glaubens und christlicher Liebe. Das Verlangen, Christi Geist überall hinzubringen, ist es, was zur Mission treibt. Für unsere Pflicht dazu berief man sich in der neueren Missionsperiode gern auf den bekannten Taufbefehl Jesu Mtth 28_{19}. Diese Worte, wenigstens in der trinitarischen Fassung, stammen aber nicht aus dem Munde Jesu. Es wird heute von verschiedenen Forschern überhaupt in Frage gestellt, daß Jesus Mission unter den Heiden beabsichtigt und zu ihr aufgefordert habe. Ein durchschlagender Beweis für das Gegenteil ist freilich noch nicht erbracht. Jedenfalls aber ist solche Glaubens- und Liebesarbeit im Geiste Jesu. Insofern bleibt die Berufung auf ihn berechtigt. Aber auch abgesehen davon gibt es verschiedene Erwägungen, die dazu führen, den Heiden das Evangelium zu bringen. Jede Wahrheit, darum erst recht die höchste, die christliche Wahrheit, hat das Bedürfnis, um sich zu greifen und sich durchzusetzen. Weiter, wer sich bewußt ist, in seinem Glauben das wahre Heil zu besitzen, wird herzliches Verlangen darnach tragen, daß alle Menschen dieses höchsten Gutes teilhaftig werden. Ausschlaggebend ist aber der Gedanke, der in dem Satze zum Ausdruck kommt: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (I Tim 2_4). „Gott will es". Dieser Wille Gottes tritt in der Veranlagung und Bestimmung des Menschengeschlechts und in dessen weltgeschichtlicher Erziehung zu Tage. Durch die verschiedene Schätzung der heidnischen Religionen (¶ Heidentum) gewinnt dieses Missionsmotiv freilich eine etwas verschiedene Gestalt. Diese Verschiedenheit hängt mit der Auffassung von der göttlichen ¶ Offenbarung (: III) zusammen. In den Kreisen der alten Missionsgesellschaften ist die Ueberzeugung vorherrschend, daß eine wirkliche Offenbarung Gottes nur in Israel und im Evangelium vorliege, daß der heidnischen Welt das Licht von oben versagt blieb, sie infolge ihres Unglaubens der Sünde verfallen sei und durch ihren Abfall von Gott der ewigen Verdammnis entgegengehe. Die Barmherzigkeit gebiete, die Seelen in der Heidenwelt zu retten, damit sie nicht für ewig verloren gingen. Dieser Standpunkt bietet zweifellos einen Beweggrund

zur Mission von besonderer Stärke. In neuerer Zeit hat sich aber eine andere Auffassung von Gottes Offenbarung und unserer Pflicht der nichtchristlichen Welt gegenüber geltend gemacht. Man erkennt dabei eine wirkliche Offenbarung Gottes in der Menschheit durchaus an. Aber unter dem Einflusse der religionsgeschichtlichen Forschungen hat sich die Erkenntnis gebildet, daß Offenbarung in allen Religionen vorhanden ist, daß Strahlen des ewigen Geistes sich überall finden. Das Christentum bleibt danach der Höhepunkt der Offenbarung, der nicht mehr überboten werden kann; aber auch in der heidnischen Welt treiben göttliche Kräfte aufwärts, so daß sie nicht als von Gott verlassen dasteht. Es handelt sich bei der Offenbarung Gottes nicht etwa um ein unmittelbares Eingreifen an vereinzelten Stellen, sondern um eine große, in sich zusammenhängende Geschichte, um eine unter seinem Walten vor sich gehende allgemeine Entwickelung, die nach oben strebt und die in Jesus und seinem Geiste ihr Ziel erreicht (¶ Stufenfolge der Religionen, ¶ Entwicklung, religiöse, 4, ¶ Absolutheit des Christentums). Diese Betrachtungsweise wird jedenfalls vielen Tatsachen gerecht und zeigt das planmäßige und umfassende Wirken Gottes zur Erziehung des Menschengeschlechtes in einem neuen Lichte. Bei dieser Anschauung verkennt man durchaus nicht den Ernst und die Macht der Sünde und das Verhängnisvolle unvollkommenen und entarteten Glaubens und sieht in dem Christentum die einzige Religion, die wirklich die uns notwendige Erlösung und Versöhnung bringt. Und wenn man auch darauf verzichtet, den Heiden lediglich, weil er Heide ist, für verloren anzusehen, und Gott die Entscheidung über das Los in der Ewigkeit anheimstellt, so müssen doch der Aberglaube, die Sünden und Laster, die vielfach menschenunwürdigen Zustände in der Heidenwelt unsern Herzen nahegehen und es uns als unsere Pflicht gegen Gottes Willen erscheinen lassen, die heidnischen Brüder auf eine höhere Stufe zu heben, auf der sie die Wahrheit erkennen, neue Menschen werden und den Frieden der Seele finden. Die Zukunft muß lehren, ob nicht auch dieser neuere Standpunkt genügend Kraft besitzt, Missionseifer zu entzünden. Daß er ein christlicher ist, darf er für sich in Anspruch nehmen.

3. Die H. hat danach zu trachten, die Heiden zu Christen zu machen und den christlichen Geist in den nichtchristlichen Ländern zu pflanzen und einzubürgern. Missionsbestrebungen sind auch unternommen und unterstützt worden, um politische Macht oder doch politischen Einfluß zu gewinnen oder dem Handel neue Gebiete zu erschließen. Gesegnete Missionsarbeit kann solchen Erfolg haben, aber das Absehen der Mission darf nicht darauf gerichtet sein (vgl. vielmehr 8). In diesem Punkte hat gerade die römisch-katholische Kirche viel gesündigt (s. II, 4). Katholische Missionare waren oft die politischen Agenten einer europäischen Macht. — Zwischen Kultur und Mission bestehen enge Beziehungen. Die Mission hat sich als hervorragende Kulturträgerin erwiesen; wo sie einsetzt, wird sie die sogenannten Naturvölker kulturell heben, aber auch unter den hochstehenden Heidenvölkern wird sie durch westländische Wissenschaft und Bildung zivilisatorisch wirken. Die römische Kirche ist wiederholt auf Kosten der evangelischen Mission dafür gelobt worden, daß sie die Heiden zur Arbeit erziehe. Aber das geschieht auch auf evangelischen Arbeitsfeldern, wenn auch einzelnen evangelischen Gesellschaften ein Doktrinarismus, der einseitig auf Uebernahme des Glaubensbekenntnisses drängt, naheliegt. Von der evangelischen Mission ist aber sicherlich ein tieferer kultureller Einfluß, als von der katholischen, ausgegangen. — Wenn die Kultur aber auch eine notwendige Begleiterscheinung der Mission ist, und wenn auch ernstlich auf einzelnen Missionsgebieten gefragt werden kann, ob nicht zunächst mit der Erziehungsarbeit begonnen werden soll, ehe man das Evangelium predigt, so muß doch als die eigentliche Aufgabe festgehalten werden, Christus und sein Wort zu verbreiten. In der Gegenwart, wo unsere Kultur infolge des Weltverkehrs in den nichtchristlichen Ländern vordringt und unwillkürlich dort den bisherigen Glauben zersetzt, ist es besonders notwendig, der leicht einreißenden Glaubenslosigkeit und der infolgedessen auch um sich greifenden Sittenlosigkeit durch Verkündigung der christlichen Wahrheit zu steuern. Die Mission darf keinesfalls wesentlich als ein kulturelles oder humanes Werk aufgefaßt werden. Diese Gefahr besteht heutzutage in evangelischen Kreisen. — Wenn aber die Mission ihren religiösen Charakter sich wahren muß, so darf ihre Absicht nicht darauf gehen, die Heiden in erster Linie zu Anhängern einer bestimmten Kirche zu gewinnen. In diesen Fehler ist Rom verfallen, aber auch evangelische Missionsgesellschaften. Es darf sich auch nicht darum handeln, die Heiden zur Annahme unserer verwickelten, unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen erwachsenen kirchlichen Lehren und Ordnungen zu veranlassen. Nur die entscheidenden christlichen Wahrheiten und Grundsätze sollen gebracht werden; deren Ausgestaltung in Lehre und Verfassung muß sich nach der nationalen und kulturellen Eigenart des Missionsgebietes bestimmen. — Viel erörtert ist die Frage, ob man auf die Bekehrung einzelner Seelen oder die Volkschristianisierung abzielen solle. Im ersteren Falle begnügt man sich mit einem Häuflein einzelner Bekehrter, im letzteren Falle sucht man den Geist des Volkes durch Einrichtung von Schulen, Verbreitung von Literatur, Benutzung der Presse usw. christlich zu beeinflussen oder schreitet zur Massenaufnahme von bisherigen Heiden in der Hoffnung auf die unwillkürliche Macht des christlichen Geistes. Solche Massenaufnahme ist unter allen Umständen zu widerraten, und wenn die Durchdringung des ganzen Volkes mit dem christlichen Geiste das höchste Ziel bleibt und im Auge behalten werden muß, so muß das neue Leben doch von christlichen Persönlichkeiten getragen werden. Einzelbekehrung und Volkschristianisierung haben Hand in Hand miteinander zu gehen. — Als Zeichen des Uebertritts zum Christentum gilt allgemein die Taufe. Die damit verbundene feierliche Erklärung bedeutet den entschiedenen Bruch mit der heidnischen Vergangenheit und ist als Bindung des Gewissens in Christus von weitreichendem Einfluß. Voraussetzung dafür ist aber klares Bewußtsein, welchen Schritt man dabei tut, und der ernste Entschluß, das Taufbekenntnis und Taufgelübde, die möglichst einfach zu formulieren sind, zu halten. Daher darf nicht vorzeitig die Taufe erteilt werden. Die römische Kirche (s. II, 3) sündigt noch immer sehr hierin; aber auch evangelische Missionsgesellschaften, am wenigsten deutsche, taufen solche, die nur

oberflächlich vom christlichen Geiste berührt sind. Tritt die Mission an heidnische Kulturvölker mit einer ganz andersartigen, aber festgeschlossenen Gedankenwelt, wie in China, heran, so wird zu erwägen sein, ob tieferes Verständnis für die christlichen Anschauungen dort schon möglich ist, oder ob nicht durch geistige Auseinandersetzung mit der dortigen Gedankenwelt, Entwurzelung der bestehenden Vorurteile, allmähliche Bekanntmachung mit dem Inhalt des christlichen Glaubens erst Vorarbeit getan werden muß, ehe an Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zu denken ist. — Um das richtige Vorgehen in der H. zu ermitteln und zu bestimmen, ist man auf evangelischer Seite bemüht, auf das NT zurückzugehen. Aber die Verhältnisse für die Arbeit der H. liegen heutzutage so wesentlich anders als in der Zeit der ersten Christenheit, daß wir viele Missionsregeln, die dem NT zu entnehmen sind, entweder überhaupt nicht brauchen können oder stark umdeuten müssen. Es kommt darauf an, daß wir von Christi Geist uns leiten lassen, und so sehr wir von der urchristlichen Mission lernen können, müssen wir doch bei unserer H. mit offenem Blick für die Gegenwart auf Grund eigenen Nachdenkens und eigener Erfahrung die geeigneten Wege einschlagen. Diese werden sich unbeschadet gewisser allgemeiner Grundsätze in verschiedenen Ländern verschieden gestalten. Immer mehr ringt sich eins durch, nämlich daß man überall bei den Heiden Wahrheitselemente suchen, anerkennen und daran anknüpfen solle. Bei der neueren religionsgeschichtlichen Betrachtung, wonach es sich bei den verschiedenen Religionen um eine vielgestaltige, emporstrebende Entwickelung handelt, ist das von selbst geboten. Missionar ¶Haas sagt in „Japans Zukunftsreligion" vom Christentum: „es hilft den Heiden in Japan ihre eigenen Ideale erreichen". Ein gutes Wort, das jedenfalls bei allen heidnischen Kulturvölkern zutrifft.

4. In der römischen Kirche (¶Heidenmission: II, 2) wird die H. von einer Stelle, der Congregatio de propaganda fide, geleitet. Die Orden bilden eine zahlreiche und verschiedenartige Truppe für die Arbeit in den nichtchristlichen Ländern. Auf evangelischer Seite wird die Mission von verschiedenen Punkten aus, meist von besonderen Missionsgesellschaften (s. IV, Tabelle I), betrieben. Die römische Zentralisierung hat einen unleugbaren Vorteil gegenüber der vielgestaltigen evangelischen Mission; aber dafür bietet diese Raum für mannigfaltiges Leben, und der Schaden, der aus dem Nebeneinanderarbeiten so vieler evangelischen Denominationen erwächst, ist nicht so groß, wie man in der Heimat anzunehmen geneigt ist. Die verschiedenen Kirchen und Missionsvereinen angehörenden Missionare haben, abgesehen von einzelnen exklusiven Gesellschaften, gelernt, Fühlung mit einander zu halten; ja sie treten auf verschiedenen Missionsgebieten zu gemeinsamen Konferenzen zusammen. Bedenklich bleibt daher im wesentlichen nur der Gegensatz zwischen protestantischer und römischer Mission, zumal Rom (s. II, 5) dazu neigt, in gesegnete evangelische Missionsfelder einzubrechen. In der evangelischen Christenheit sind es nur zwei Staatskirchen, die schwedische und die schottische, die als solche die Mission in die Hand genommen haben. Bei der Brüdergemeinde (¶Herrnhuter, 5) und einer Reihe von Freikirchen ist die Mission Gemeindesache. Meist dagegen wird sie von freien Vereinen betrieben. Das hat sich als der zur Zeit gegebene Weg erwiesen. Die Leitung befindet sich in der Hand eines Präsidenten oder dgl. in Verbindung mit einem Ausschuß. Die Mitglieder des Vereins entsenden Vertreter auf die Generalversammlungen, und diese wählen die mit der Leitung beauftragten Persönlichkeiten und haben in entscheidenden Fragen mitzubestimmen. Im einzelnen weist die in den Satzungen zum Ausdruck gebrachte Verfassung der Missionsgesellschaften allerlei Verschiedenheiten auf.

5. Die Missionsleitung hat die oft weit verzweigte Verwaltung und die meist umfangreiche Korrespondenz in der Heimat und nach den Missionsfeldern zu besorgen. Es liegt ihr ob, die Mittel für den Missionsbetrieb aufzubringen und immer wieder zu Sammlungen anzuregen. In Deutschland fehlt noch immer, im Gegensatz zu England und Nordamerika, in weiten Kreisen das Verständnis für die Notwendigkeit und hohe Bedeutung der Mission und lassen die Beiträge zu diesem Zweck sehr zu wünschen übrig. Daher haben gerade die deutschen Missionsgesellschaften mit Geldnöten zu kämpfen. So muß eine unermüdliche Tätigkeit, aufzuklären, zu werben, Missionssinn zu wecken, entfaltet werden. Aufgabe der Zweigvereine ist es, die Missionsleitung dabei zu unterstützen. Es gilt, die Presse zu benutzen, größere und kleinere Flugschriften sowie regelmäßige Missionsblätter mit Mitteilungen aus der Missionsarbeit herauszugeben und zu verbreiten, Vorträge und Versammlungen zu veranstalten. Ueber den Wert besonderer Missionsstunden sind die Ansichten geteilt. Besonders wichtig ist die Gewinnung und Ausbildung geeigneter Persönlichkeiten für den Missionsdienst. Denn von diesen hängt zum guten Teile der Missionserfolg ab.

6. Der Missionar ist Prediger und Lehrer des Evangeliums. Er muß von lebendigem christlichen Glauben erfüllt sein und ein inneres Verlangen, den christlichen Geist zu verbreiten, in sich tragen. Aber das reicht noch nicht zum Missionsdienst aus. Erforderlich ist weiter eine gute Gesundheit, die auch ganz anders gearteten klimatischen Verhältnissen und Lebensgewohnheiten gegenüber Stand hält. Notwendig ist sodann geistige Gewandtheit und Spannkraft, die befähigt, sich in fremder Umgebung und eigenartigen Gedankengängen zurechtzufinden, und Sprachbegabung, um die Sprache der Eingeborenen zu bemeistern. Eine medizinische Vorbildung ist nur in besonderen Fällen empfehlenswert. Dagegen muß der Missionar über eine ausreichende allgemeine Bildung und über gründliche theologische Kenntnisse verfügen. Es ist eine häufige Klage, daß es hieran bei den Missionaren fehlt. In deutschen Missionskreisen ist man sich klar, daß am besten nur akademisch gebildete Missionare ausgesandt würden, und der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein hat sich das auch zum Grundsatz gemacht. Leider ist aber in der theologischen Jugend geringe Neigung zum Missionsberuf. Um den großen Bedarf an Kräften auf den Missionsfeldern zu decken, muß daher zu andern Kreisen gegriffen werden. Aus ihnen können, wie die Erfahrung lehrt, sehr brauchbare und tüchtige Elemente hervorgehen. — Die Auszusendenden bedürfen, namentlich wenn sie nicht bereits die Universität besucht ha-

ben, einer besonderen Vorbildung. Diese geschieht am zweckmäßigsten in Seminaren. Die Lehrpläne in ihnen weichen von einander ab. Der Aufenthalt in den Seminaren soll nicht bloß der Aneignung von Kenntnissen dienen, sondern auch religiös vertiefend und charakterbildend wirken. Der Geist, der in ihnen herrscht, hängt von den leitenden Persönlichkeiten ab. Beschäftigung mit der Sprache des Missionsgebietes (s. 8) kann erst in Frage kommen, wenn feststeht, wohin der Missionar gehen soll. Auch für diejenigen, die Theologie auf der Universität studieren und sich dem Missionarsberuf widmen wollen, könnte eine Art Seminar ein Segen sein, wenn ihnen darin während ihrer Studienzeit ein bestimmtes Heim geboten wird und sie dort unter dem Einfluß einer missionarisch geschulten und begeisterten Persönlichkeit stehen. — Man hat gefragt, ob es besser sei, verheiratete oder unverheiratete Missionare auszusenden. Für die römische Kirche beantwortet sich diese Frage angesichts des Zölibats der Priester von selbst. Die evangelischen Missionare sind meist verheiratet. Es kann Verhältnisse geben, wo ein unverheirateter Missionar besser am Platze ist, als ein verheirateter. Der Ehestand an sich braucht allerdings den Missionar in seiner Bewegungsfreiheit und seinem Wagemut nicht zu hindern. Livingstone hat sich durch die Rücksicht auf seine Familie nicht abhalten lassen, seine kühnen Züge zu unternehmen. Und der verheiratete Missionar hat vor dem unverheirateten besondere Vorzüge für seine Arbeit. Er hat an seiner Frau eine Mithelferin, die besonders auf die weibliche Bevölkerung Einfluß üben kann, und vermag durch sein Beispiel eindrucksvollen Anschauungsunterricht über christliche Ehe und christliche Kindererziehung zu geben. — Außer den Missionaren kommen auch Missionarinnen in Betracht. Auch an sie müssen bestimmte Anforderungen gestellt werden. Eine große Anzahl weiblicher Missionskräfte ist bereits tätig und eignet sich sehr gut zur Arbeit an dem weiblichen Teile der Bevölkerung. — Missionare wie Missionarinnen müssen auskömmlich besoldet werden, damit ihnen ihre an sich schwere Aufgabe nicht noch durch Nahrungssorgen erschwert wird. Die Höhe des Gehalts wird sich nach dem Lande, in dem sie wirken, und nach den Ansprüchen, die sie nach ihrem Bildungsgang zu machen berechtigt sind, richten. Die deutschen Gesellschaften zahlen durchschnittlich die niedrigsten Gehälter, die Engländer und Amerikaner verfügen über reichere Mittel. — Die Verpflichtung des Missionars muß grundsätzlich auf Lebenszeit geschehen. Missionare, die von vornherein entschlossen sind, nur auf einige Jahre hinauszugehen, werden selten den nötigen Eifer haben, sich in ein fremdes Volk einzuleben und ihm mit aller Kraft zu dienen; und das Verständnis, das sie draußen erlangt, und die Erfahrung, die sie dort gesammelt, bringen wenig Nutzen, wenn sie nach wenigen Jahren wieder in die Heimat zurückkehren. Die Verpflichtung auf Lebenszeit kann freilich keine rechtliche, sondern nur eine moralische Bedeutung haben. Es wäre verkehrt, einen Missionar wider seinen Willen auf dem Missionsfelde festhalten zu wollen, und andererseits muß die Möglichkeit seiner Rückberufung vorhanden sein, wenn seine Gesundheit oder seine geistigen Fähigkeiten oder gar seine Lebensführung ihn nicht oder nicht mehr als geeignete Kraft erscheinen lassen. — Außer den eigentlichen Missionaren und Missionarinnen werden noch andere Kräfte ausgesandt. Die katholische Kirche läßt Laienbrüder hinausgehen. Etwas Aehnliches findet sich auch auf evangelischer Seite. Handwerker und Landwirte reisen nach einzelnen Missionsgebieten, um Eingeborene in diesen Berufszweigen zu unterweisen und durch Wort und Beispiel zu christlichem Wandel anzuhalten. Sind es die rechten Persönlichkeiten, kann Segen von ihnen ausgehen. Auch Lehrer können in Missionsschulen erfolgreich wirken, doch ist in der heimischen Lehrerwelt wenig Neigung, in den Missionsdienst zu treten. Sehr bedeutungsvoll ist die Tätigkeit der Missionsärzte (s. 7). Die Ueberzeugung von ihrer Notwendigkeit bricht sich auch in Deutschland allmählich Bahn. Aber es fehlt hier noch sehr an Kandidaten für diesen Beruf, während sich in England und Amerika viele dazu melden. Neben Missionsärzten stehen auch Missionsärztinnen in der Arbeit. Bei der häufigen Scheu der heidnischen weiblichen Bevölkerung, von einem fremden Manne sich behandeln zu lassen, finden diese eher Zutritt, besonders in den höherstehenden Kreisen. Ob der Missionsarzt außer seiner ärztlichen Tätigkeit noch berufsmäßig den Patienten predigen und sie direkt religiös beeinflussen soll, oder ob er sich auf seine ärztliche Wirksamkeit beschränken und nur durch seine Persönlichkeit, seine dienende Liebe und ein gelegentliches ernstes und religiöses Wort indirekt missionarischen Einfluß üben soll, darüber läßt sich streiten. Jedenfalls müssen die Missionsärzte eine gründliche und vielseitige medizinische Ausbildung besitzen und zugleich von christlichem Geiste durchdrungen sein. Um Missionsärzte zu gewinnen, für ihren Beruf vorzubereiten und mit Missionssinn zu erfüllen, hat man Institute für ärztliche Mission errichtet. Solche bestehen in England. Neuerdings ist ein solches auch deutscherseits in Tübingen ins Leben gerufen worden. Die katholische Mission übt ebenfalls ärztliche Tätigkeit aus, doch, wie es scheint, nicht in so systematischer Weise wie auf evangelischer Seite; sie sendet keine eigentlichen Missionsärzte aus.

7. Die ganze Menschheit soll christlich werden, aber sie kann es nur nach und nach werden, das eine Volk früher, das andere später. Die Mission muß sich entscheiden, wo sie mit ihrer Arbeit einsetzen will. Für sie kommen sowohl die heidnischen Kulturvölker wie die Naturvölker in Betracht. Die heidnischen Kulturvölker stehen nicht so hoch, daß sie des Christentums nicht bedürften, und die Naturvölker nicht so tief, daß christliche Gedanken und Grundsätze nicht bei ihnen Eingang finden könnten. Nur ist nicht immer schon die rechte Stunde gekommen, den Samen des göttlichen Wortes auszustreuen. Wiederholt sind Missionsunternehmungen, auch nach anfänglichen Erfolgen, gescheitert. Mission ist gewiß Geduldsarbeit und kann sich lange scheinbar vergeblich bemühen, um dann mit einem Male reich und immer reicher zu ernten. Dennoch ist es geboten, tatsächlichen Verhältnissen Rechnung zu tragen und auf die Zeichen der Zeit zu achten. Auch auf dem Gebiete der Mission läßt sich nichts erzwingen. Manche Länder sind zeitweise jeder Missionstätigkeit unzugänglich. Das gilt in der Gegenwart vielfach von muhammedanischen Gebieten. Es kann niemandem verwehrt werden, auch an nach menschlichem Ermessen hoffnungs-

losen Stellen den Versuch der Christianisierung zu machen, aber er tut es auf eigene Gefahr und muß darauf gefaßt sein, seine Kraft nutzlos zu verbrauchen. Auch die jetzt noch verschlossenen Länder werden sich öffnen. Dahin drängt der Gang der weltgeschichtlichen Entwickelung. Aber diese soll abgewartet werden. — Dafür soll desto treuer dort gearbeitet werden, wo die Türen dem Evangelium offen stehen. Im allgemeinen eignen sich für die Mission besonders Länder, die Kolonien christlicher Mächte sind oder in denen christliche Mächte wenigstens Einfluß besitzen, und Völker, die mit ihrer Vergangenheit brechen und nach westlichem Wesen verlangen, wie in der Gegenwart ¶ Japan (: II, A), oder die anfangen, zu erwachen, ihre Abgeschlossenheit aufzugeben und westländischem Geiste Einlaß zu gewähren, wie ¶ China (3 a) in unsern Tagen. — Die Mission soll die christliche Wahrheit darbieten, nahebringen und die Entscheidung für sie herbeiführen. Verschiedene Mittel stehen ihr zur Verfügung, dieses Ziel zu erreichen. Zunächst die mündliche Verkündigung im Gottesdienst oder persönlichem Gespräch, am besten in der Landessprache. Die Straßenpredigt kann wirksam sein, unterliegt aber ernsten Bedenken. Ein weiteres Mittel zur Verbreitung christlichen Geistes und zur Bekehrung von Heiden sind Schulen. Die evangelische Mission hat ihnen besondere Pflege angedeihen lassen. Die Missionsschulen vermitteln allerlei Kenntnisse und Fertigkeiten, führen aber zugleich in das Christentum und sein Wesen ein. Schon der allgemein erzieherische Wert dieser Schulen kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden. In bestimmten Gebieten, besonders unter Naturvölkern hat sich auch die Errichtung von Gewerbe- und Industrieschulen als segensreich herausgestellt. Das Schulwesen kann auf verschiedenen Arbeitsfeldern verschieden ausgebaut werden und kann in einer Hochschule seine Krönung finden. Neben dem gesprochenen Wort und dem Schulunterricht spielt auch das gedruckte Wort eine große Rolle. Das Lesen ist in den gebildeten Heidenvölkern verbreitet und wird von den Naturvölkern unter dem Einfluß der Missionsschulen gelernt. Es ist protestantischer Grundsatz, vor allem die Bibel durch Uebersetzung zugänglich zu machen. Die katholische Mission ist neuerdings gelegentlich darin der evangelischen gefolgt. Es wird aber, jedenfalls bei Naturvölkern, ratsam sein, nicht die ganze Bibel, sondern nur deren wichtigsten Teile, also einen Bibelauszug zu verbreiten. Es bringt auch wenig Segen, die Bibel massenhaft zu verschenken; sie soll vielmehr im Anschluß an Gespräche und womöglich gegen ein Entgelt verabfolgt werden. Aber auch abgesehen von der Verbreitung der Bibel hat die literarische Mission ein weites Feld. Unterrichtsbücher und erbauliche Schriften werden verfaßt, Traktate werbender Art werden geschrieben, Zeitungen werden herausgegeben oder bestehende Zeitungen mit Aufsätzen versorgt. Auch wissenschaftliche theologische Werke werden in die Sprache des Missionsgebietes übersetzt. Man hat es dem Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein zum Vorwurfe gemacht, daß seine literarische Mission auch Bücher, in denen die moderne Theologie zum Ausdruck kommt, den Japanern durch Uebersetzung zugänglich macht. Als wenn die westliche Kritik nicht auch ohne dies durch viele Kanäle den Weg nach Osten fände, und zwar die Kritik mit wesentlich negativen Ergebnissen! Da bildet es ein heilsames Gegengewicht, wenn die Werke freier gerichteter Theologen, die der Kritik ihr Recht lassen, aber vor allem das Positive betonen, verbreitet werden. Ausgedehnte literarische Mission ermöglicht es, mit christlichen Gedanken an weite Kreise heranzukommen, und sie wird desto wirksamer, wenn die Einheimischen sich selbst an ihr beteiligen, da sie besser den Weg zu den Herzen finden. Gute Dienste leistet weiter die ärztliche Mission (s. 6). In den Heidenländern, auch bei den heidnischen Kulturvölkern liegen medizinische Wissenschaft und ärztliche Kunst sehr im Argen. Aberglaube, Unwissenheit und Gewinnsucht führen zu entsetzlicher Vernachlässigung und Mißhandlung der Kranken und lassen die einfachsten hygienischen Maßregeln nicht aufkommen. Erst, wo die christliche Kultur siegreich ihren Einzug gehalten hat, wie in Japan, ist es anders und besser geworden. Die ärztliche Mission, die ausgebildete Mediziner aussendet und aus den Eingeborenen Aerzte und ärztliche Gehilfen heranbildet, Polikliniken, Hospitäler und Aussätzigen-Asyle errichtet und der Bevölkerung offen hält, bringt leibliche Hilfe, räumt aber auch mit Schmutz und Aberglauben auf und bringt zum Bewußtsein, welche Segensmacht die aus dem christlichen Glauben erwachsene Liebe ist. Daß dabei auch auf Seelsorge Bedacht genommen wird, ist selbstverständlich. Nur muß alle Aufdringlichkeit vermieden werden. Der Heide darf auch nicht das Gefühl bekommen, daß er durch Anhören einer Predigt sich ein Recht auf ärztliche Behandlung erwürbe. Der unmittelbare Missionserfolg ist bei der ärztlichen Mission gering. Desto größer wird der mittelbare sein: das Mißtrauen gegen die Fremden schwindet, Dankbarkeit regt sich in den Herzen, Achtung vor dem christlichen Glauben stellt sich ein. Einzelne Missionsgesellschaften betreiben auch landwirtschaftliche und industrielle Unternehmungen. Wenn das geschieht, um für die Mission Einnahmen zu erzielen, so erheben sich dagegen gewichtige Bedenken. Soll dadurch erziehlich gewirkt werden oder soll dadurch notleidenden Eingebornen, besonders wenn sie durch Uebertritt zum Christentum allen Verdienst verloren haben, ein Lebensunterhalt geschaffen werden, so ist dagegen nichts einzuwenden.

Sind Heiden Christen geworden, so müssen sie zu Gemeinden gesammelt werden, und von ihnen kann eigene missionierende Tätigkeit ausgehen. Es ist aber dafür zu sorgen, daß wirkliche Gemeinschaften voll christlichen Lebens entstehen. Die heidenchristlichen Gemeinden bedürfen natürlich auch bestimmter äußerer Formen, einer Gottesdienstordnung und einer Verfassung. Da die Verhältnisse auf den Missionsfeldern sehr verschieden sind, darf hierbei nicht schablonenmäßig verfahren werden, auch ist es nicht angängig, die Formen der Heimatkirchen ohne weiteres auf die heidenchristlichen Gemeinden zu übertragen. Sehr empfehlenswert ist es, die Heidenchristen zur Verwaltung der Gemeindeangelegenheit heranzuziehen, damit sie das Gefühl, mit verantwortlich zu sein, bekommen. Von entscheidender Bedeutung für heidenchristliche Gemeinden ist die Heranbildung eines eingeborenen Lehrer- und Pastorenstandes. Hier muß sehr vorsichtig und unter Berücksichtigung aller einschlägigen Verhältnisse vorgegangen werden. —

Das Ziel, auf das die H. hinzuarbeiten hat, ist die Selbständigkeit der von ihr gegründeten Gemeinden. Ob sie überall zu erreichen ist, bleibt allerdings fraglich. Zur Selbständigkeit gehört die finanzielle Unabhängigkeit. Auf einer Reihe von Missionsfeldern wird es kaum je dazu kommen können. Jedenfalls bleibt es ein richtiger Grundsatz, daß die heidenchristlichen Gemeinden, sobald es möglich ist, zu regelmäßigen Beiträgen veranlaßt werden. Auch die Unabhängigkeit von der Missionsleitung bleibt erstrebenswert. Man muß sich indessen hüten, die Gemeinden zu früh selbständig zu machen. Amerikanische Missionsgesellschaften sind wiederholt in diesen Fehler verfallen. Meist brauchen heidenchristliche Gemeinden noch lange eine feste Hand, wenn nicht Unordnung einreißen, schrankenloser Subjektivismus sich breit machen, heidnisches Wesen wieder einziehen soll. Selbst, wo begabte Nationen aus nationalem Selbstbewußtsein ungeduldig auf Unabhängigkeit vom Auslande in kirchlicher Beziehung drängen, kann Selbstüberschätzung vorliegen. Die Gemeinden in Japan, in denen man nicht nur eine nationale Kirche verlangt, sondern sogar davon träumt, daß vom japanischen Christentum ein neues Licht der Welt aufgehen werde, können noch auf längere Zeit mindestens die Arbeit westlicher Theologen und die Beratung durch Missionare nicht entbehren. — Die Bildung von Nationalkirchen, die durchaus wünschenswert ist, setzt voraus, daß die heidenchristlichen Gemeinden eines Landes zu einem Verband mit bestimmten Ordnungen zusammentreten. Eine Schwierigkeit besteht, wenn sie, wie in vielen Fällen verschiedenen evangelischen Denominationen angehören. Es gilt dann, über die trennenden Schranken sich die Hand zu reichen. Durch gemeinsame Konferenzen hat man dazu den Anfang schon gemacht, und die dogmatischen Unterschiede zwischen den Heimatkirchen verlieren in der Ferne an Bedeutung, werden also leichter zu überwinden sein.

8. Man ist in der Heimat oft ungeduldig und unwillig, wenn die Missionsarbeit nicht bald Früchte bringt. Man macht sich dabei nicht klar, mit welchen Schwierigkeiten sie zu kämpfen hat. Diese haben zum Teil ihren Grund in der alten Christenheit selbst. Der Unglaube und unchristliche Wandel von Fremden, die unter den Heiden leben und sich niederlassen, stehen der Wirksamkeit der Mission im Wege, gereichen dem Christentum nicht zur Empfehlung, können es den Heiden geradezu verleiden. Seuchen, die in heidnische Länder eingeschleppt werden, und die Branntwein- und Opiumeinfuhr, die betrieben werden, richten Leib und Seele zu Grunde und lassen christliche Einflüsse nicht aufkommen. Seitdem Angehörige fremder heidnischer Völker in wachsender Zahl in die christlichen Länder kommen, sehen und hören sie da vieles, was sie für das Christentum nicht einnehmen und begeistern kann, und bei dem zunehmenden geistigen Austausch zwischen christlichen und nichtchristlichen Völkern dringt auch glaubensfeindliche und sittlich zersetzende Literatur in die Ferne. Durch alles dies wird den Missionaren ihre Arbeit erschwert, und sie ist an sich schon schwer genug. — Tritt jemand zum Christentum über, so bringt das oft Gefahren für ihn mit sich, bedeutet jedenfalls einen Bruch mit der Vergangenheit, das Aufgeben der bisherigen und das Erfassen einer neuen Geisteswelt. So gehört ein wirklicher Entschluß dazu, den Glauben der Väter zu verlassen. Und dem Vordringen des christlichen Geistes selbst setzen die lang- und festeingewurzelten heidnischen Vorstellungen und Bräuche zähen Widerstand entgegen. Auch wo ein Zersetzungsprozeß des bisherigen Glaubens oder Aberglaubens begonnen hat, wirken die alten Anschauungen noch nach, und die breiten Volksschichten halten noch lange an den ererbten Vorstellungen fest, wenn die oberen Kreise sie bereits von sich geworfen haben. Selbst in einem Lande wie Japan darf man nicht auf einen raschen Sieg des Evangeliums rechnen, besonders der Buddhismus (¶ Japan: I, 2) ist dort noch eine starke Macht. — Der Missionar soll diese in der Menschennatur und den Verhältnissen begründeten Widerstände überwinden, aber er erscheint den Heiden als ein Fremder, man bringt ihm Mißtrauen entgegen und das läßt sich erst allmählich beseitigen. Er sieht sich auch selbst in eine fremde Welt versetzt, stößt auf eine ganz andere Sprache, andere Sitten, anderen Geist. Er muß sich mit dem allen vertraut machen, wenn er als Sendbote des Evangeliums wirken soll. Schon die Sprache bereitet große Schwierigkeiten. Man kann sich in heidnischen Kulturländern auch einer westlichen Sprache bedienen; besser ist es aber, die Landessprache zu erlernen, schon um in den Geist des Volkes einzudringen. Die heidnischen Sprachen sind meist sehr schwer zu lernen, bei den Naturvölkern fehlte vielfach jede Literatur, jede schriftliche Festlegung der Sprache; man mußte durch Ablauschen der Laute und durch Erraten des Sinnes die Sprache erlernen und dann Grammatik und Wörterbuch anlegen, wobei es begreiflicherweise ohne Irrtümer und Mißverständnisse nicht abging. Besonders hinderlich war, daß in den heidnischen Sprachen, auch der Kulturvölker, sich für christliche Begriffe, wie Gott, Liebe, Versöhnung keine entsprechende Bezeichnung fand, weil diese Begriffe fehlten, so daß ein Wort dafür erst geprägt werden mußte. Aber nicht nur die Sprache, sondern auch das Leben eines Volkes will gekannt und verstanden sein, wenn man an ihm arbeiten will, und da bedarf es vieler Zeit und liebevollen Eingehens, bis man mit einem heidnischen Volke wirklich denken und fühlen lernt. Vor allem gilt es, in dessen religiöse Welt und zwar der Gegenwart wie der Vergangenheit einzudringen. Aber Naturvölker reden nicht gern zu Fremden von ihren religiösen Vorstellungen und gestatten ihnen nicht ohne weiteres Einblick in ihre heiligen Bräuche. Und bei heidnischen Kulturvölkern ist ein nicht leicht zu entwirrendes Durcheinander verschiedener religiöser Systeme wie in ¶ Japan (: I) oder ¶ China (1—2), oder sind die religiösen Gedankengänge zum Teil sehr verwickelt, wie in Indien (vgl. die ¶ Indien: I genannten Artikel). Also Schwierigkeiten bestehen genug für die Missionsarbeit.

Die religiösen Irrtümer sollen ausgerottet und die Heiden zur Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit erzogen werden. Dabei soll berechtigten religiösen Gedanken und Stimmungen bei ihnen Rechnung getragen werden. Es muß aber darauf gehalten werden, daß durch solche Rücksichtnahme der Wesensgehalt des Christentums nicht getrübt wird und nicht eine Mischmaschreligion entsteht. Gegen Unsitten muß vorgegangen werden, aber das muß in

vielen Fällen schonend geschehen, und da ergibt sich das weitere Problem, inwieweit man Schonung üben soll. Die Kaste in Indien, in die der Mensch für sein Leben gebannt ist, aus der er höchstens ausgestoßen werden kann, die so lästige Schranken aufrichtet und das sittliche Urteil verwirrt, da als das schwerste Verbrechen der Verstoß gegen die äußerlichen Kastenvorschriften gilt, ist mit christlichem Geiste unverträglich, und doch spricht vieles dagegen, den Uebertritt zum Christentum von dem Bruch mit allem Kastenwesen abhängig zu machen. Die Sklaverei ist in Afrika ein Fluch, und doch ist es nicht angängig, von jedem Heiden, der sich dort taufen läßt, die Entlassung seiner Sklaven zu verlangen oder in heidenchristlichen Gemeinden die Freiheit aller Sklaven zu fordern. Nur die Monogamie (Einehe) entspricht christlichem Wesen. Aber einem in Polygamie (Vielehe) lebenden Heiden bei seinem Eintritt in die christliche Kirche aufzuerlegen, daß er sich von allen seinen Frauen bis auf eine scheidet, bedeutete nicht nur einen tiefgehenden sozialen Eingriff, sondern auch eine Härte gegen die entlassenen Frauen und Kinder, die mit einem Male rechtlos würden. Der Ahnendienst in Ostasien ist eine Quelle des Aberglaubens, aber in ihm steckt auch viel Pietät und der Gedanke an ein Fortleben nach dem Tode. Bei allen derartigen Fragen empfiehlt sich eine Uebergangszeit, bleiben gesetzgeberische Akte mit Zwangsmaßregeln am besten den staatlichen Behörden überlassen und beschränkt sich tunlichst die Mission darauf, die öffentliche Meinung aufzuklären und in ihren heidenchristlichen Gemeinden den christlichen Geist zu pflegen, damit er allmählich die Mitglieder von selbst veranlaßt, sich von den Unsitten loszusagen. — Ein weiteres Problem ist, inwieweit der Missionar in fremdem Lande seiner Nationalität treu bleiben, ob er ein Eingreifen des heimatlichen Staates zu seinem Schutze beanspruchen, und wie er sich bei Konflikten seines Missionsfeldes mit der christlichen Macht, zu der er gehört, stellen soll. Daß ein Missionar unter Naturvölkern daran denkt, völlig ihresgleichen zu werden, ist ausgeschlossen. Eher liegt es einem unter Kulturvölkern Arbeitenden nahe, die eigene Nationalität aufzugeben, um mit seiner Botschaft leichter Eingang zu finden. Wenn er es täte und etwa Japaner würde, so würde ihm das nicht zum Vorteil gereichen, im Gegenteil bei einem Volke von nationalem Selbstbewußtsein sein Ansehen mindern. Daß die Mission bei ihren Bestrebungen sich nicht auf Bajonette und Kanonen stützen darf, darüber ist man in protestantischen Kreisen einig. Natürlich steht der Missionar wie jeder Bürger auch in der Ferne unter dem Schutze seines Staates. Aber dessen begibt er sich freiwillig, wenn er auf eigene Verantwortung gefahrdrohende Gegenden aufsucht. Werden Missionare ermordet oder wird Missionseigentum zerstört, so sind Strafexpeditionen und Sühnegelder üblich. Es muß den weltlichen Mächten überlassen bleiben, was sie im Interesse ihres eigenen Ansehens zu tun für nötig erachten, eine andere Frage ist, ob die Mission dahingehende Anträge stellen soll. Die katholische (s. II, 4) tut es, die evangelische hat darauf zu verzichten gelernt. Der Missionar ist der geborne Anwalt der Eingeborenen. Als solcher zieht er sich leicht den Haß der eingewanderten weißen Bevölkerung zu. Das darf ihn nicht beirren. Wohl aber muß er sich vor Leichtgläubigkeit den Klagen und Anklagen der Eingeborenen gegenüber hüten, darf auch keine übertriebenen Vorstellungen von ihren Rechten erwecken und muß sich bemühen, mit den Weißen in Fühlung zu bleiben. In eine besonders schwierige Lage kommt der Missionar, wenn zwischen dem Stamm und Volk, unter dem er wirkt, und einem christlichen Staat, vielleicht seinem eigenen Heimatland, ein Krieg ausbricht, etwa zwischen China und Deutschland. Hält er zu den Eingebornen, gilt er als Vaterlandsverräter. Hält er zu der christlichen und der heimischen Macht, ist er als Spion und Agent der Fremden verdächtig. Hier gehört viel Weisheit zu der rechten Neutralität. Einfacher liegt die Frage in Kolonialreichen. Da entscheidet der Grundsatz von der Obrigkeit, die Gewalt hat. So ist es auch in Deutsch-Afrika bei den dortigen Aufständen von seiten der Mission gehalten worden.

9. Die Mission hat sich große Verdienste erworben. Diese liegen auf den verschiedensten Gebieten: sie hat der Sprachwissenschaft, der Völkerkunde, der Religionswissenschaft wertvolle Dienste erwiesen, durch Bekämpfung von Aberglauben und schändlichen Bräuchen Greuel beseitigt, durch Erweisung leiblicher Wohltaten und durch Einspruch gegen rohe Gewalttätigkeit allerlei Not gesteuert, zur geistigen und sittlichen Hebung der Heidenwelt viel beigetragen und sie hat auch ihrer eigentlichen Aufgabe mit Erfolg gedient, Heiden für den christlichen Glauben und für christliches Leben gewonnen und christlichen Geist in ihrem Lande verbreitet. Der Ertrag der Mission deckt sich nicht mit der Zahl der Bekehrten, sondern reicht weiter, zeigt sich auch in der Erzeugung einer reineren geistigen Luft, die sich wohltätig geltend macht. Aber auch die Zahl der durch die Mission dem Christentum zugeführten Heiden darf schon als eine ansehnliche betrachtet werden. Man hat oft die Qualität dieser Heidenchristen bemängelt, und tatsächlich lassen sie viel zu wünschen übrig. Aber auch in der heimischen Christenheit gibt es reichlich Unkraut unter dem Weizen, und es ist unbillig, von der Mission zu verlangen, daß sie aus den Heiden lauter Musterchristen macht. Ein heilsamer Wandel ist aber im Vergleich zu ihrem früheren Wesen mit vielen ehemaligen Heiden unter christlichem Einfluß erfolgt.

Gustav Warneck: Missionslehre, (1892 ff) 1897 bis 1903[3]; — E. Buß: Die christliche Mission, ihre prinzipielle Berechtigung und praktische Durchführung, 1876; — ‡ Adolf Harnack: Grundsätze der evg.-protestantischen Mission, (1900) 1905[3] (auch in H.s „Reden und Aufsätze" II, 1906[2], S. 107 ff); — ‡ Ernst Troeltsch: Die Mission in der modernen Welt (ChrW 1906, S. 8—12. 26—28. 56 bis 59); — G. Warneck: Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule (Allgemeine Missions-Zeitschr. 1907, S. 3—15. 49—61. 105 bis 122; separat 1907); — E. ‡ Troeltsch: Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum (Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1907, S. 129—139. 161—166); — ‡ Wilhelm Bousset: Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule (ebda. S. 321—335. 353—362. Auch separat 1908); — ‡ Heinrich Weinel: Die urchristliche und die heutige Mission (RV IV, 5), 1907; — H. Gundert: Die evang. Mission, ihre Länder, Völker, Arbeiten. Bearbeitet von G. Kurze und F. Räder, 1903; — P. Richter: Die deutschen evangelischen Heidenmissionen, 1908; — Carl Mirbt: Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, 1910; — ‡ E. Strümpfel: Was heute jedermann von

der Mission wissen muß, 1901; — Ders.: Neuer Wegweiser durch die deutsche Missionsliteratur, 1908. — Die wichtigsten Missionszeitschriften sind ¶Heidenmission: IV, Tabelle I in einer besonderen Rubrik genannt. **Kind.**

Heidenmission: II. Katholische, grundsätzlich.

1. Der katholische Missionsbegriff; — 2. Die Propaganda; — 3. Ziel und Methode der kathol. H.; — 4. Katholische Mission und Politik; — 5. Stellung zur evangelischen Mission; — 6. Die Missionsorgane; — 7. Schwierigkeiten der katholischen Missionsstatistik. — Die bedeutenderen kathol. Missionsgesellschaften und Mission treibenden Orden sind ¶Heidenmission: IV, Tabelle I B mit ihren Arbeitsgebieten zusammengestellt worden; über die Missionsvereine ¶Vereinswesen, kath.: I, 2; über geschichtliche Entwicklung der kathol. Mission, die Fortschritte der Arbeit und den jetzigen Bestand vgl. ¶Heidenmission: III und vor allem die Einzelländer (z. B. ¶China, 2 e. 3 c, ¶Japan: I, 4. II, ¶Indien: II, ¶Deutsch-Afrika usw.). — Für die Beweggründe zur Mission, die Arbeit in der Heimat, die Probleme der Missionsarbeit u. a. sei auch auf ¶Heidenmission: I verwiesen, wo sich zuweilen schon eine kritische Auseinandersetzung mit der katholischen Missionspraxis findet.

1. Mission im kirchenrechtlichen Sinne der katholischen Kirche ist alle Verbreitung des katholischen Glaubens. Man unterscheidet äußere und innere Mission. Die äußere wendet sich an die Heiden, zu denen man katholischerseits auch Juden und Muhammedaner rechnet, — aber nicht nur an diese. Urban VIII sagt 1627 in der Errichtungsurkunde des Propagandaseminars (s. 2), der christliche Glaube solle, abgesehen von den Heidenländern, „selbst in jene Länder vordringen, denen ehedem der Glanz des Evangeliums geleuchtet hatte, die aber wieder durch die Finsternis der Häresie eingehüllt oder durch die Einbrüche der Heiden verwüstet worden sind, so daß sich in ihnen nur noch spärliche Ueberreste des Christentums erhalten haben“. Also Mission auch unter orientalischen Christen und unter Protestanten. Die „innere“ Mission oder Volksmission sucht das kirchliche Leben wieder zu wecken, ähnlich wie die protestantischerseits jetzt häufiger werdende ¶Evangelisation (vgl. hierüber ¶Missionen; dort auch über die Bezeichnung Mission für Diasporastationen). Die Propaganda in protestantischen Ländern wird vom Volk nicht mit dem Namen „Mission“ belegt. Der Missionsstatistiker Krose tritt dafür ein, daß auch im offiziellen Sprachgebrauch als Mission nur die unter Heiden, Juden und Muhammedanern bezeichnet werde und die H.sstatistik gesondert geführt werden möge, wenn er auch als kirchlicher Untergebener diesen Appell nur an die Missionsgesellschaften, nicht an die Propaganda (s. 2), zu richten wagt.

2. Dieser kirchenrechtliche Begriff der Mission beruht auf der Stellung der 1622 von ¶Gregorius XV begründeten Congregatio de propaganda fide, schlechthin Propaganda genannt. Dieser Kardinalskongregation wurden die terrae missionis, d. h. die Länder, die Rom erobern oder wiedererobern wollte, unterstellt, im Gegensatz zu den provinciae sedis apostolicae, d. h. den Gebieten, in denen Rom die Herrschaft und damit eine vollorganisierte Kirche hat. Damit gab Gregor XV den Missionsbestrebungen einen eigenen Mittelpunkt und eine eigene Organisation, die von der sonstigen kirchlichen Organisation wohl zu unterscheiden ist. Die der Propaganda unterstellten Geistlichen sind abberufbar, nicht fest angestellt. Sie erhalten ihre Berufung für ein bestimmtes Gebiet; macht die Kirche dort Fortschritte, so werden Sprengel abgeteilt, die sich allmählich durch verschiedene Stufen zu Missionsbistümern entwickeln können. Doch können in dem gleichen Land, wie z. B. in Deutschland, die bischöfliche Verfassung und die Missionsverfassung neben einander existieren. Allzu harmlos ist es, aus solchem Nebeneinander folgern zu wollen (Krose: Katholische Missionsstatistik), daß diese kirchenrechtliche Sonderstellung der Propaganda rein formeller Natur sei. Solche und andere Inkonsequenzen, die meist aus der Lage früherer Zeit zu erklären sein mögen, können die Tatsache nicht entkräften, daß protestantisch-christliche Lande der Kurie als Missionsgebiet gelten. Hier haben wir freilich nicht von dieser Seite der katholischen „Missions“-tätigkeit zu handeln. Wir stellen nur fest, daß in der Propaganda die propagatorische Tätigkeit der katholischen Kirche der Hauptsache nach ihren Mittelpunkt, ihr Hauptquartier besitzt, das mit Hilfe des eigenen Kollegiums, der Missionsgesellschaften, Orden und anderen Kollegien seine Pläne durchführt (s. 6). Auch nicht alle H.sgebiete sind ihrer Jurisdiktion unterstellt, wenn dies auch im ursprünglichen Plane lag. Die spanische und portugiesische Regierung haben ihre kolonialen Missionen ihr entzogen; daher kommt es, daß die im Auftrag der Propaganda herausgegebenen „Missiones Catholicae“ z. B. über Zentralamerika schweigen. Dieser staatsrechtliche Widerstand schließt aber natürlich nicht aus, daß der Einfluß der Propaganda sich auch bis in solche Missionsgebiete geltend macht und der katholischen Mission die Planmäßigkeit und organisatorische Großzügigkeit gibt, die einem fast überall entgegentritt. Trotz der dadurch gegebenen Einheitlichkeit finden sich übrigens in den Einzelheiten des Missionsbetriebs (s. 3—4) wie in dem Verhältnis zur protestantischen Mission (s. 5) große Unterschiede, entsprechend den verschiedenen Orden und ihrer Arbeitsweise oder dem Bewußtsein größerer oder geringerer Macht.

3. Gemäß der verschiedenen Begriffsbestimmung von H. (¶Heidenmission: I, 1; II, 1) haben evangelische und katholische Mission keineswegs das gleiche Missionsziel (¶Heidenmission: I, 3). Denn für die katholische Mission ist das Ziel aller Missionsarbeit nicht zuerst die Durchdringung einzelner Menschen und ganzer Völker mit den Lebenskräften des Evangeliums, sondern die Eingliederung möglichst vieler Menschen und Völker in das Institut der katholischen Kirche. Da die Zugehörigkeit zu dieser das ewige Heil verbürgt (¶Extra ecclesiam nulla salus), so ist das Hauptstreben der katholischen Mission darauf gerichtet, bei den Heiden den möglichst schnellen Eintritt in die Kirche zu erreichen. Die sittliche Erneuerung ist dann eine in zweiter Linie stehende, an den neuen „Christen“ zu vollziehende Aufgabe. — Um jenes eigentliche Ziel zu erreichen, hat die katholische Mission von jeher bis heute im wesentlichen die gleiche Methode befolgt. Sie hat nicht dadurch vor allem zu wirken gesucht, daß sie durch Predigt der Gottesliebe in Wort und Tat die Heiden von dem Wert und der Wahrheit des Christentums zu überzeugen und zu freudigem freiwilligen Eintritt in die Kirche zu bewegen bestrebt war und ist, sondern sie sucht den Eintritt in die Kirche mehr noch auf

vielen andern Wegen zu erreichen. So hat sie z. B. in Afrika lange Jahre durch den massenhaften Ankauf von Sklavenkindern ihre Schulen gefüllt und aus diesen ihr ganzes Leben lang unter strengster Zucht bleibenden „Sklaven" ihre Gemeinden gebildet. So hat sie von je bis heute auf verschiedenen Gebieten den Heiden den Uebertritt dadurch wesentlich erleichtert, daß sie heidnische Sitten und Laster als mit dem Christentum vereinbar duldete und heidnische Fetische und Götter einfach durch katholische Amulette und Heilige ersetzte (Akkommodations- und Substitutionsmethode). Auch verschmäht sie es nicht, durch Darbietung äußerer Vorteile den Entschluß zum Uebertritt zu beschleunigen. Auch die mancherlei sozialen Hilfsleistungen, welche die katholische Mission infolge ihrer reichen Mittel den heidnischen Völkern überall gewähren kann, sind ebenso wie die Schulen und Anstalten zur Erlernung praktischer Fertigkeiten in erster Linie darauf gerichtet, die Heiden unter den allbeherrschenden Einfluß der Kirche zu bekommen. Daher nimmt die katholische Mission auch keinen Anstand, die Taufe so schnell als möglich zu erteilen, sobald die Heiden nur irgendwie zu ihrem Empfang bereit sind. Kraft des mechanischen Sakramentsbegriffs der kathol. Kirche (¶ Sakramente: I) fordert sie für den Empfang der Taufe nicht dasselbe Maß der Ueberzeugung von der Wahrheit des Christentums wie die evang. Kirche, und ein gründlicher Unterricht ist nicht unbedingt mit der Taufe verbunden. Wenn Krose (s. Literatur) u. a. es als ganz selbstverständlich bezeichnen, daß der Taufe ein Taufunterricht vorangehe, so sind doch genug Fälle bekannt, in denen man von einer mehr als formalen oder überhaupt von einer Taufvorbereitung nicht reden kann. Wegen der falschen Einschätzung der Taufe gelten auch die vielen in äußerster Todesnot getauften und gleich darauf gestorbenen Heidenkinder als Seelen, die für die katholische Kirche gewonnen sind; ja, es fehlt nicht an Beispielen gewaltsamer Taufen. Da so das einzige Ziel die äußerliche Eingliederung aller Heiden in die katholische Kirche ist, wie sie sich in ihrer Hierarchie wesentlich einheitlich auf der ganzen Erde darstellt, so fehlen in der katholischen Mission alle die Probleme, welche die evangelische Missionsmethode bewegen (¶ Heidenmission: I, 8), z. B. das Recht der verschiedenen Volkseigenarten bei der Bildung neuer christlicher Kirchen, die Selbständigmachung der neuen Kirchen, u. a. Mit der Einordnung der neuen Gebiete in die katholische Hierarchie ist im wesentlichen alles Nötige erreicht; das Heil ist beschafft, alles andere ist von geringerer Bedeutung.

4. Das Bedenklichste aber ist, daß die katholische Mission so gern zur Erreichung eigner großer Macht auch auf den Missionsgebieten sich politischer Machtmittel bedient. Da es sich eben darum handelt, die ganze Welt der Herrschaft der Papstkirche zu unterwerfen, und da diese Herrschaft ohne äußere Machtmittel nicht erreicht werden kann, so liegt es nahe, daß die katholische Mission, wo sie es kann, ihre Macht durch politische Mächte stärken läßt, sich daher auch gern den politischen Machthabern zur Verfügung stellt und auch selbst Machtmittel anwendet. So hat z. B. die 1868 gegründete Kongregation der ¶ Weißen Väter kein Hehl daraus gemacht, daß sie politisch-französische Interessen vertrete, und in jüngster Zeit hat die Besetzung von ¶ Kiautschau infolge der Mitwirkung des katholischen Missionsbischofs ¶ Anzer einen neuen Beweis für die Verbindung von katholischer Mission und Politik gegeben, indem die katholische Mission ganz damit einverstanden war, daß die Ermordung zweier katholischer Missionare zum Anlaß eines folgenreichen politischen Eingreifens wurde. Die katholische Missionsgeschichte in Japan, China, Amerika und Afrika ist voll von Beispielen, wie die katholische Mission politischen Einfluß gesucht und durch äußere Macht Massenerfolge erzielt hat. Bis in die neueste Zeit hinein hat z. B. die katholische Mission in China unter dem Schutze Frankreichs sich zahllose Eingriffe in die chinesische Gerichtsbarkeit erlaubt und durch gewaltsamen Schutz mehr oder minder berechtigter Interessen sich den Zulauf vieler Vorteil Suchender verschafft. Diese Dinge stellen nicht etwa Mißgriffe einzelner übereifriger Missionare dar, sondern sind im System der katholischen Kirche als voll beabsichtigt begründet. Daher gehört auch die Ausnutzung politischer Machtmittel zur Ausbreitung der katholischen Kirche auf dem Missionsgebiet nicht etwa nur der Vergangenheit an, sondern wird auch heute noch mit vollem Bewußtsein geübt. — Doch hat die katholische Mission durch ihre Benutzung der Politik nicht immer Erfolge erzielt, sondern sich öfters direkt geschadet. Im 16. und 17. Jhd. z. B. ist die Ausrottung des damals schon ziemlich verbreiteten Christentums in ¶ Japan (: I, 4) und ¶ China (2 e. 3 c) sehr wesentlich mit veranlaßt worden durch die Einmischung der katholischen Missionare in die Politik dieser Länder, und im heutigen China hat jetzt nach dem Erwachen des chinesischen Selbstbewußtseins die katholische Mission sehr zu leiden unter der durch ihr eigenes Vorgehen erregten Erbitterung. Wo sie in neuerer Zeit aus ihrer Verbindung mit der Politik nur geringen Vorteil zu ziehen imstande ist, wie z. B. in Japan, aber auch auf den andern Missionsgebieten sind die äußeren Erfolge der evangelischen Mission trotz deren geringeren Geldmitteln relativ, teilweise sogar absolut sehr viel größer als die der katholischen. Das muß besonders deshalb hervorgehoben werden, weil in deutschen kolonialen Kreisen bis heute die Erfolge der katholischen Mission häufig gegenüber denen der evangelischen als weit überwiegende dargestellt werden (über die Statistik vgl. 7, auch ¶ Heidenmission: IV, Tabelle III). Selbstverständlich findet sich auf katholischer Seite auch viel hingebende Arbeit; und es ist verständlich, daß die auf rein äußere Erfolge abgezielte katholische Missionsarbeit manchem oberflächlichen Beobachter mehr zu erreichen und durch die an Zwang grenzende Beeinflussung der Eingeborenen mehr zu leisten scheint. Aber diese äußeren Erfolge der katholischen Mission schaffen ihr doch nicht gleichen Wert mit der evangelischen. Ihre scheinbar oft so glänzenden Werke, z. B. der Jesuitenstaat in ¶ Paraguay, sind oft genug schnell zusammengestürzt, ohne auch nur eine höhere Kultur zu hinterlassen. In Wirklichkeit kann eben doch nur den Heiden geholfen werden durch die Durchdringung der Herzen mit der sittlichen Kraft des Christentums. Daß man diese Aufgabe gegenüber der Eingliederung der Heiden in die katholische Kirche in zweite Linie stellt, rächt sich an der katholischen Mission auf das

schlimmste. Statt vieler Beispiele sei hier als bezeichnendes Beispiel auf das Urteil eines katholischen Missionars verwiesen (Katholische Missionen 1874, S. 101; 1879, S. 106 ff; vgl. Th. Arndt, a. a. O., S. 12).

5. Trotzdem die katholische Mission also allen Grund hätte, an der inneren Läuterung ihres eigenen Werkes zu arbeiten, hat sie, die ihre neuere Blütezeit (seit der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s) dem Aufblühen der evangelischen Mission im 19. Jhd. (¶ Heidenmission: III, 4) wesentlich mit verdankt, es bis heute sich zur ständigen Aufgabe gemacht, die Arbeit der evangelischen Mission herabzusetzen und zu zerstören. Ihre grundsätzliche Stellung zur evangelischen Mission wird gekennzeichnet durch ihren Anspruch, daß die katholische Kirche allein Auftrag und Recht zur H. besitze. Und da alle außerkatholischen christlichen Konfessionen nach katholischer Auffassung nicht Heilswahrheit, sondern verderblichen Trug verbreiten, so ist es nur folgerichtig, wenn Papst Leo XIII (Enzyklika Sancta Dei civitas, 3. Dezember 1890) die evangelischen Missionare trügerische Männer genannt hat, „welche die Herrschaft des Fürsten der Finsternis auszubreiten trachten“. Dieser grundsätzlichen Stellung entspricht die Praxis, welche die katholische Mission der evangelischen gegenüber auf den Arbeitsgebieten einnimmt. Es muß ihr die Hinderung, ja Zerstörung der evangelischen Missionsarbeit als heilige Pflicht erscheinen. Daher siedelt sie sich ohne zwingende äußere Gründe mit Vorliebe gerade da an, wo eine blühende evangelische Missionsarbeit sich entwickelt, sucht derselben eine Konkurrenzarbeit an die Seite zu stellen und junge evangelische Christen, oft unter Zuhilfenahme niedriger Motive (s. 3), zur katholischen Kirche herüberzuziehen. Daß selbstverständlich auch friedliche Verhältnisse sich finden, soll ausdrücklich festgestellt sein.

6. Missionsorgane. Die katholische Mission hat seit dem Entstehen dieser Kirche in dauernder Tätigkeit gestanden (¶ Heidenmission: III, 1—2). Mit besonderer Kraft hat sie im Zeitalter der Reformation zu arbeiten angefangen, gefördert vor allem durch den Jesuiten-Orden (¶ Heidenmission: III, 3. Schluß). Ein Mittelpunkt der gesamten katholischen Mission wurde 1622 durch Gründung der Congregatio de propaganda fide (Propaganda) geschaffen (s. oben 2), die noch heute z. B. die Missionsgebiete bestimmt und die Berufung und Abberufung sämtlicher Missionsleiter vollzieht. — Die eigentliche Arbeit der katholischen Mission wird ausgeübt von den Orden und ordensähnlichen Kongregationen, welche die Mission teils als ein Ziel neben andern, teils als alleiniges Ziel treiben. Außer den alten Mönchsorden der Franziskaner, Dominikaner, Jesuiten usw. sind im 19. Jhd. eine Reihe eigentlicher Missionsorden entstanden, z. B. die 1862 gestiftete Gesellschaft vom Unbefleckten ¶ Herzen Mariä in Scheutveld in Belgien, die 1875 gegründete ¶ Gesellschaft des Göttlichen Wortes von Steyl u. a. (¶ Heidenmission: IV, Tabelle I, B). — Außer diesen Orden wird eine beträchtliche Anzahl Missionare von den Missionsseminaren ausgesandt, von denen in erster Linie das ¶ Pariser Seminar (1663 gegründet) zu nennen ist, welches 2260 Missionare unterhält, ferner das ¶ Mailänder Seminar (1850 gegründet) mit 97 Missionaren, das ¶ Lyoner Seminar (1856 gegründet) mit 193 Missionaren und das Seminar der ¶ Josephs-Missionsgesellschaft zu Mill Hill (bei London; 1866 gegründet) mit 140 Missionaren. Außer den eigentlichen priesterlichen Missionaren sendet die katholische Mission, wie die evangelische (¶ Heidenmission: I, 6), eine große Zahl von Laienbrüdern und Missionsschwestern aus. — Die großen, dem Missionswerk zur Verfügung stehenden Mittel entstammen zum größten Teil den großen Vermögen der Ordensgesellschaften. Aber seit dem 19. Jhd. hat auch die katholische Kirche, wie das ja bei der evangelischen ausschließlich der Fall ist, die Gemeinden zur unterstützenden Mitarbeit am Missionswerk herangezogen. Zur Heranziehung der Laienkreise ist 1822 der älteste und bis heute größte katholische Missionsverein gegründet worden, der nach Franz ¶ Xavier genannte Franz Xaverius-Verein des Werkes der Glaubensverbreitung, der seinen Sitz in Lyon hat (Jahreseinnahme etwa $5^1/_2$ Millionen Mark; jedes Mitglied ist zu täglichem Missionsgebet und einem Opfer von 4 Pfennig verpflichtet; Vereinsblatt: Jahrbücher zur Verbreitung des Glaubens, deutsche Ausgabe in Köln erscheinend). Von andern derartigen Vereinen sind noch zu nennen der 1840 in München gegründete Ludwigsverein, der 1843 in Paris gegründete Verein der heiligen Kindheit Jesu — (ihm angegliedert ist der Schutzengelverein; ¶Charitas, 2) —, der Afrika-Verein deutscher Katholiken (1888 unter dem Einfluß der deutschen Kolonialära [¶ Heidenmission: III, 4] begründet), der Marien-Verein für Afrika, der Verein für arme Negerkinder in Zentral-Afrika u. a. (vgl. darüber ¶ Vereinswesen, kath.: I, 2). Diese Missionsvereine werden in Zukunft eine immer größere Rolle spielen, da die Missionseinkünfte infolge der Neugestaltung der Dinge vor allem in Frankreich (¶ Frankreich, 11) aus staatlichen Quellen nicht mehr soviel Zuschuß erhalten werden wie früher. Aber wenn auch die katholische Laienwelt noch viel mehr Mittel als bisher für die Mission aufbringen wird, so wird doch die ganze Missionsarbeit ein Werk des Klerus bleiben, auf das die Laienwelt keinen Einfluß hat. Die katholische Mission ist eben keine Liebesbetätigung des in der katholischen Christenwelt waltenden lebendigen Glaubens, sondern das Werk der die ganze Welt unter ihre Herrschaft begehrenden römischen Hierarchie.

7. Der katholischen Missionsstatistik stellen sich noch größere Hindernisse in den Weg, als der evangelischen. Die allgemein geltenden Schwierigkeiten sind ¶ Heidenmission: IV geschildert. Für die katholische Statistik kommt 1. hinzu, daß die Orden recht spröde sind, wenn es gilt, statistisches Material zu liefern (die „Missiones Catholicae“ sind unter anderem Gesichtspunkt zusammengestellt), und 2., daß die z. B. vom Missionsstatistiker Krose befürwortete statistische Scheidung von Heidenchristen und anderen Christen in der Praxis noch nicht durchgeführt ist; die Zahlen, die man zu geben vermag, fassen meist auch die europäische katholische Einwohnerschaft des Missionslandes in sich. — 3. Der Vergleich mit der protestantischen Mission und ihren Erfolgen würde, selbst wenn alle Wünsche Kroses nach spezialisierter Missionsstatistik erfüllt würden, kaum möglich sein. Krose stellt fest (und der Praxis gewisser englischer und ameri-

kanischer Missionsgesellschaften der protestantischen Sekten gegenüber gewiß mit Recht), daß man nicht einfach alle Katechumenen schon in die Zahl der gewonnenen Heiden einbeziehen dürfe. Er selber betont aber als kirchenrechtlich denkender Katholik natürlich die Taufe. Doch stellt, wie oben (3.) gezeigt ist, auch die Zahl der Getauften keineswegs die Zahl der neuen Christen im wahren Sinne des Wortes dar. — 4. Krose stellt als Gesamtsumme aller durch die evangelische Mission gewonnenen Heiden 7 216 684 auf, denen er 8 321 963 katholische Heidenchristen aus neuerer Zeit und 21 988 000 durch die ältere katholische Mission gewonnene Christen, also insgesamt 30 309 963 gegenüberstellt; d. h. ein Verhältnis von 6 : 25 zugunsten des Katholizismus. RE³ dagegen kommt auf eine Zahl von 11 563 000 evangelischen, 3 878 712 katholischen Heidenchristen, wobei zu bemerken ist, daß der in Zahlenangaben bekanntlich vorsichtige Grundemann die katholische Seite bearbeitet hat; also ein Verhältnis von 37 : 13 zugunsten des Protestantismus. Nun ist Krose ohne weiteres zuzugeben, daß man protestantischerseits die Früchte der älteren katholischen H. doch etwas zu sehr nach einigen traurigen Beispielen — z. B. Zusammenbruch der Jesuitenmission in Paraguay (: 4)! — beurteilt und von dem vielfach durch äußere Verhältnisse herbeigeführten jähen Ende vorschnell auf mangelnden inneren Gehalt schließt. So richtig es aber auch ist, die ältere katholische Mission in die Statistik auch mit einzubeziehen, so sind deren Ergebnisse, wenn man auf einwandsfreiem Boden bleiben will, doch vielfach nicht zu fassen. Kroses Schätzungen scheinen doch etwas freigebig mit den Millionen, und die große Kluft, die zwischen der katholischen und protestantischen Aufstellung klafft, ist ein Beweis, wie viel Sicherheit die Statistik sich noch zu erobern hat.

KL VIII, S. 1581 ff; III, S. 616 ff (Propaganda); — RE³ XVI, S. 76 ff (Propaganda); — K. Streit: Katholischer Missionsatlas, 1906; — Missiones Catholicae. Handbuch der Propaganda, 1907; — T. W. M. Marshall: Die christlichen Missionen, ihre Sendboten, ihre Methode und ihre Erfolge, 1863; — H. Kalkar: Den Katholske Missionshistorie, 1862; — J. Pfotenhauer: Die Missionen der Jesuiten in Paraguay, 1891—93; — Die katholischen Missionen. Illustrierte Monatsschrift, Freiburg i. Br., seit 1871; — P. Schwager: Die katholische H. der Gegenwart im Zusammenhang mit ihrer großen Vergangenheit, 1908; — P. M. Baumgarten: Das Wirken der katholischen Kirche auf dem Erdenrund unter besonderer Berücksichtigung der H., 1902; — H. A. Krose: Katholische Missionsstatistik, 1908; — Ders.: Kirchliches Handbuch I, 1907/1908, 5. Abt.: Die katholische H.; II, 1908/1909, 3. Abt.: Die katholische H. (bearb. v. A. Huonder); — G. Warneck: Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische H., 1884; — Ders.: Zur Abwehr und Verständigung. Offener Brief an Herrn Major von Wißmann, 1890²; — Th. Arndt: Katholische und evangelische Mission, 1889; — W. Bornemann: Die katholischen Missionen und die Politik. Schlaglichter und Enthüllungen, 1907. **W. E. Schmidt** (für 1. 2. 7) und **Witte** (für 3—6).

Heidenmission: III. Geschichtlich.

1. Die Ausbreitung des Christentums in der alten Zeit (seit Mark Aurel): Das Christentum wird die Religion des römischen Reichs durch Verschmelzung mit der geistigen Kultur des Altertums; — 2. Die Mission im Mittelalter: Die Missionierung der germanischen und slavischen Völker; — 3. Die Mission seit der Reformation bis zum Anfang des 19. Jhd.s; — 4. Die moderne Mission, Entwicklung des Missionssinnes und Entstehung der einzelnen Missionsgesellschaften, vornehmlich im evangel. Deutschland.

1. Ueber die Anfänge dieser Periode ¶ Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter: I, 2 a—c, und II, 2 a, ¶ Paulus. — Mögen in der Zeit von Mark Aurel bis 325 auch noch ab und zu „charismatische (Geistbegabte) Lehrer" als Evangelisten sowie Apologeten durch Wort und Schrift, in Versammlungen und in Schulen für die Ausbreitung des Christentums tätig gewesen sein, seit der Ausbildung der kirchlichen Verfassung treten an deren Stelle die Lehrer, die Glieder des Klerus sind, die Katecheten. Die größte Zahl der Missionare, freier Verkündiger des Evangeliums, wurde durch die Märtyrer und Konfessoren (Bekenner), nicht minder aber durch alle anderen ernsten Christen, Männer und besonders Frauen, gestellt, wobei der rege Verkehr, der lebhafte Austausch zwischen Christen und ihren heidnischen Verwandten und Freunden nah und fern in Betracht zu ziehen ist. Daneben waren es die christlichen Gemeinden, die als religiös-sittliche und als sozial wirkende Gemeinschaften mit ihrem Seligkeit verbürgenden Kultus und ihren Einrichtungen magnetische Anziehungskraft auf die innerlich Unbefriedigten und äußerlich Bedrückten ausübten, ohne daß sie etwa bewußt, planvoll Mission betrieben hätten. Gerade auch der immer weitere Ausbau der fest organisierten Kirche, in der das einzelne Glied in aller Welt Heimatsrecht hatte, verfehlte auf die Kreise, die für eine starke äußere Macht viel übrig hatten, nicht des Eindrucks, der zum Eintritt reizte. Diesen verschiedenen Trägern der Mission entsprachen die Mittel, mit denen sie der Missionsarbeit dienten: 1. die Missionspredigt — unter Bekämpfung alles Götzendienstes (Opfer, ¶ Kaiserkult) und heidnischen Wesens (im täglichen Leben und Beruf) Verkündigung Gottes des allmächtigen Herrn, Weltschöpfers und Vaters der Menschenkinder, die durch Weissagungsbeweise unterbaute Botschaft von Jesus dem ¶ Heiland für Sünde und Krankheit (vgl. den Aeskulap-Kult) und dem Richter, der zum Weltgericht wiederkommt, und sittliche Ermahnungen, vor allem zur Enthaltsamkeit (Buße, Askese), mit dem Ausblick auf das Jenseits, deren Strenge durch Hinweis auf Gottes Vaterliebe und Jesu Gnade gemildert wird; — 2. christliches Vorbild durch ausgebreitete ¶ Liebestätigkeit (: I) im Privatleben und in der christlichen Gemeinde (bei den Gottesdiensten, in Anstalten, durch Freikauf von Sklaven, bei Begräbnissen), ja darüber hinaus (durch Unterstützung armer christlicher Gemeinden, ¶ Gastfreundschaft gegen reisende christliche Brüder), durch sittliche Reinheit (gegenüber Habsucht, Lüge, Unzucht), so daß viele Heiden über die Ethik des Christentums den Weg zu ihm fanden, durch Glaubensmut, Geduld im Leiden und Aufopferung im Tode („das Blut der Christen ist ihre Aussaat", Tertullian); — 3. kultische Handlungen wie die Mysterien der Taufe und des Abendmahls, die das religiöse Verlangen mehr befriedigten als die ¶ Mysterien heidnischer Religionen; kirchliche Institutionen wie das Bußsakrament (¶ Bußwesen: I), in dem dem Verzagten Vergebung der Sünden zugesichert wurde, der ¶ Exorzismus (: II—III), der durch Wunderheilungen von der Herrschaft des Teufels und der Dämonen befreite. — Wie die Ausbreitung des Christentums durch staatliche Ge-

walten und durch literarische Angriffe gehindert wurde, ¶ Christenverfolgungen, ¶ Apologetik: III. — Aus was für Kreisen und Ständen kam damals dem Christentum der Zuzug? Bestanden die ältesten christlichen Gemeinden hauptsächlich aus einfachen Leuten und Angehörigen des etwas gebildeten Mittelstandes, so nahm später die Zahl der Vornehmen und Gebildeten immer mehr zu; in der Wissenschaft, in der Staatsverwaltung (christliche Provinzialstatthalter unter Diokletian), am Hofe (Diokletians Frau und Tochter waren Christinnen) gewinnt das Christentum (namentlich nach 250—260, dem Jahrzehnt der Verfolgungen) immer mehr Anhänger. Indem weder Kirche noch Staat aus praktischer Klugheit gegen christliche Soldaten vorgingen, wuchs deren Zahl schnell; namentlich Legionen im Orient rekrutierten sich aus Christen. Frauen wandten sich in größerer Zahl als Männer dem Christentum zu und sind auch zahlreich Märtyrerinnen geworden (Licinius suchte daher die christliche Gemeinde durch Verbote zu treffen, die gegen die Teilnahme der Frauen am Gottesdienste, ihren Unterricht durch Bischöfe gerichtet waren).

Fragen wir nach der geographischen Verbreitung des Christentums in jener Zeit — sie ist von städtischen Missionsmittelpunkten, wie es zunächst Antiochia und Edessa waren, ausgegangen —, so stehen den Gebieten, in denen fast die Hälfte der Bevölkerung, z. T. noch mehr, christlich und das Christentum deshalb die maßgebende Religion war — Kleinasien, strichweise schon vor Mark Aurel, ja vor Trajan christianisiert, Osroene, Cypern, die europäische (thracische) Küste am Marmarameer — solche Gebiete gegenüber, in denen das Christentum gar nicht oder höchstens ganz spärlich Boden gefaßt hatte: Philistäa, ein großer Teil von Mesopotamien, der der arabischen Wüste zu gelegene Teil von Syrien, die Nordküste des Schwarzen Meeres, Moesia inferior und Dazien, ein Teil von Dalmatien, ganz Norikum, Raetien, Germanien, Piemont, Ligurien, Korsika, Sardinien, Mittel- und Nord-Gallien, Belgien, Britannien, das Gebiet zu Seiten des Duero, weite Strecken Mauretaniens, der Syrtika, Cyrenaika und Aegyptens. In Antiochien, syrischen und griechischen Küsten- und Landstädten Cölesyriens, in Alexandrien, Aegyptus, den Nil aufwärts bis zur Thebais, in Africa proconsularis und Numidien, an den Küsten des Aegäischen Meeres und auf den griechischen Inseln, an der Ostküste Italiens, an der Küste des Golfs von Tarent, in einzelnen Strichen Siziliens, in Neapel und Rom sowie deren Umgebung, im Küstenstrich von Nizza bis Arles und die Rhone aufwärts bis Lyon, die Küste weiter am Golf von Lyon, an der Ostküste Spaniens und in ganz Südspanien bestand die Bevölkerung bis zu ¼ etwa aus Christen, die auch einflußreich waren; in diesen Gebieten hat das Christentum mit den heidnischen Religionen erfolgreich rivalisiert. Als Gebiete, in denen das Christentum eine geringe Verbreitung, etwa bis $^1/_8$ der Bevölkerung gefunden hatte, sind zu nennen: einzelne Städte und Orte Palästinas, Phönizien mit Tyrus, Sidon, Ptolemais und einigen Binnenstädten, z. B. Damaskus und kleineren Ortschaften, Hauranitis, Batanäa und die südöstlichen arabischen Grenzgebiete Palästinas, die südliche Hälfte von Mesopotamien und der westliche Teil Persiens am Mittellauf des Euphrat und Tigris, die südliche Hälfte der Krim, das Binnenland der Balkanhalbinsel, fast ganz Sizilien, das Binnenland von Unter- und Mittelitalien und das östliche Oberitalien, das Binnenland von Spanien, dessen Nordküste und Südfrankreich, Striche an der Saone, Mosel, Seine und am Niederrhein, kleine Gebiete in Britannien, in Mauretanien, der Syrtika und Cyrenaika. Als Gesamtresultat ergibt sich, daß sich die östliche griechische Hälfte des römischen Reiches und im Westen auch Orte mit griechisch redenden oder wenigstens verstehenden Kreisen schneller und stärker dem Christentum mit seinem hellenistisch-orientalischen Einschlag erschlossen haben als das lateinische Gebiet. Mit der Latinisierung des Christentums geht dann die Christianisierung der abendländischen Bevölkerung Hand in Hand.

Die Ausbreitung des Christentums unter Konstantin und seinen Nachfolgern bis etwa zum Ende des weströmischen Reiches (¶ Imperium Romanum) erfolgte einmal durch das Eingreifen der Staatsgewalt: Wenn Kaiser ¶ Konstantin auch den Uebertritt zum Christentum nicht forderte oder empfahl, so hat er doch durch allerlei Handlungen das Christentum gefördert, den Einfluß des Heidentums aber immer mehr zurückgedrängt, auch den heidnischen Kultus getroffen. Unter seinen christlich erzogenen Söhnen wurden schärfere Gewaltmaßregeln zur Verdrängung der heidnischen Religion angewendet, wenn auch aus politischen Rücksichten manche heidnischen Einrichtungen und Gebräuche noch unangetastet bleiben mußten. Aber nachdem die Reaktion unter ¶ Julianus Apostata die Entwicklung um Jahrzehnte zurückgeworfen hatte — nur der Standpunkt der Religionsfreiheit blieb gewahrt—, gehen Valentinian I und Valens in ihren letzten Jahren tatkräftig gegen das Heidentum vor, und unter ¶ Gratian und ¶ Theodosius erfolgte auf Betreiben mächtiger Bischöfe die fast völlige Entrechtung des Heidentums. Dem staatlichen Verhalten entsprach — in den Tempelstürmen — das Vorgehen des christlichen Pöbels, das durch den Klerus und von Mönchen geleitet wurde: beiderseits eine Christianisierungspraxis unter schmachvoller Verkennung christlichen Geistes — mit äußerer Gewalt, staatlichem Zwang, blutigen Kämpfen! —, die aber das ganze Mittelalter mehr oder weniger beherrschte. Doch war zum andern das Bestreben, nach altchristlicher Weise das Heidentum zu überwinden, nicht völlig aufgegeben: lebhaft ist z. B. ¶ Chrysostomus für die Mission eingetreten; Missionare wurden ausgesandt, auch die Mönche kommen als solche für die Umgegend ihrer Klöster in Betracht; eigenartig war das Missionsverfahren des Abrames, Bischofs von Carrhä (4. Jhd.), der von Ort zu Ort wandernd im Libanon christliche Gemeinden gründete. Stark missionierend wirkte in jener Zeit die Liebestätigkeit der christlichen Kirche (Fremdenherbergen, Hospitäler, Waisen-, Witwen-, Armenhäuser, Anstalten für Findlinge). Apologetische Vorträge und Schriften sowie die bei aller Verweltlichung lebendige sittliche Macht des Christentums lockten an, aber auch abergläubische Furcht vor den Machterweisungen des Christentums machten Propaganda für dasselbe. Mochte auch das Heidentum noch lange in der Stille — am zähesten auf dem Lande (daher „Paganismus") — sich erhalten, eine Macht bedeutete es nicht mehr. — Eine

kurze geographische Uebersicht für die Zeit am Ende des 5. Jhd.s möge diesen Abschnitt abschließen: Im Osten sind Syrien, Palästina, Thrazien, Mazedonien, Griechenland und Aegypten — dies von Alexandrien aus unter Beihilfe der Mönchsansiedelungen — völlig christianisiert. In Italien, auf Sizilien, Korsika und Sardinien ist das Christentum in den Städten, zum Teil völlig, zum Siege gekommen, auch deren nächste Umgebung ist stark vom Christentum durchsetzt (das abgeschlossene Land bleibt freilich oft noch bis ins 7. Jhd. hinein heidnisch). Spanien mit seiner romanisierten Bevölkerung ist ganz christlich. In den römischen Provinzen an der Donau, Gallien (¶ Frankreich) und Britannien (¶ England: I, 1) kommt mit der Romanisierung dieser Gebiete, namentlich der Städte und Kastelle, das Christentum auch unter der einheimischen Bevölkerung und den sich festsetzenden fremden Stämmen vorwärts. In den Städten der afrikanischen Provinzen und ihrem Hinterlande, abgesehen von den stärker christlichen Africa proconsularis und Numidia, hat das Christentum gegen das Heidentum noch einen schweren Stand. Außerhalb des römischen Reiches finden wir Christen in Armenien, Abessinien, Aethiopien, unter den Iren und Pikten (¶ Irischschottische Kirche), in Persien; hier hatte das Christentum um 300 schon eine ansehnliche Stellung errungen, erlitt aber in den nächsten Jahrhunderten starke Rückschläge, weil die persischen Könige mißtrauisch waren, es möchten die Christen mit den Byzantinern im Bunde stehen. Unter dem Bischof von Seleucia-Ktesiphon erfolgte 410 eine Neugestaltung der durch andauernde Verfolgungen sehr geschwächten Kirche, deren Verbindung mit dem hellenisierten syrischen Westen — Nisibis, Edessa, Antiochia — bestehen blieb, bis sich 483 die zum Nestorianismus sich bekennende syrisch-persische Kirche von der Reichskirche trennte.

2. Die im 3. Jhd. drohende Gefahr, daß die vordringenden Germanen mit dem Reich zugleich das Christentum vernichten und so dem (germanischen) Heidentum (an Stelle des griechisch-römischen) von neuem den Sieg verschaffen möchten, wurde dadurch verhindert, daß man die Germanen christianisierte; dadurch hoffte man, sie auch fester ans Reich zu fesseln. Nachdem unter westgotischen Stämmen (¶ Goten) seit 270 kriegsgefangene kappadozische Christen den neuen Glauben verkündigt und einzelne Anhänger gefunden hatten und vielleicht auch der nach Dazien verbannte Häretiker Audius (¶ Audianer) dort mit Erfolg missioniert hatte, trat ¶ Ulfilas, 341 zum Missionsbischof bei den Goten geweiht, in die Missionstätigkeit ein. Als er 383 starb, waren die inzwischen in Mösien und Thrazien angesiedelten Goten arianische Christen (¶ Arianischer Streit, 4) geworden. Dieses germanische Christentum, das dem katholischen Griechen- und Römertum gegenüber auf den Plan getreten war, konnte damals allein auf Fortschritte unter den Germanen rechnen; diese blieben auch nicht aus (Ostgoten, ¶ Vandalen, ¶ Langobarden) und so wurde, als der römische Staat zu Grunde ging, das Christentum, wenn auch zuletzt doch das römisch-katholische siegte, gerettet. 417/8, wenige Jahre nachdem die Burgunder in der Provincia Germania prima durch die Römer, deren Untertanen sie geworden waren, Land angewiesen erhalten hatten, sind sie Christen; sie hatten in den dortigen Städten das katholische Christentum kennen gelernt und übernahmen es mit seiner bischöflichen Verfassung auf Grund eines Volksbeschlusses. Auf dem rechten Rheinufer zurückgebliebene Stammesgenossen folgten ihnen etwa 15 Jahre später in der gleichen Weise. Als die Burgunder dann um die Mitte des 5. Jhd.s in der Provincia Viennensis und an der unteren Seine ansässig geworden waren, wandten sie sich unter Anlehnung an das Reich der stammverwandten Westgoten und angezogen durch das Gotische als Kirchensprache zum großen Teil dem arianischen Christentum zu, von dem sie Anfang des 6. Jhd.s unter dem politischen Druck der Franken wieder zur katholischen Kirche übertraten. — Auch bei der Bekehrung der ¶ Franken, die auf den eroberten Gebieten die mit der dortigen römischen Kultur verbundene Macht des Christentums erfahren hatten, handelt es sich um einen gemeinsamen Schritt des Volkes; König Chlodwig, mit einer burgundisch-katholischen Prinzessin vermählt, hatte zuvor den Uebertritt förmlich vollzogen und zwar trotz der Gegenbemühungen seines arianisch gesinnten Schwagers Theodorich den zum katholischen, fester organisierten Christentum, das durch diesen Zuzug das Uebergewicht, endlich den Sieg erhielt (Burgund wird 517, das tolosanische Westgotenreich 589, das Langobardenreich 653 katholisch). Das fränkische Volk gilt seit 496 als christlich. Doch sind noch beträchtliche heidnische Gebiete — die Austrasien angegliederten — vorhanden; diese wie die doch nur äußerlich christlichen des ganzen Frankenreichs können erst ganz langsam durch stetige Missionsarbeit für christlichen Glauben und christliche Sitte gewonnen werden. Durch die Christianisierung der Franken ist der Menschheit ein neuer Kampf zwischen Heidentum und Christentum erspart geblieben. — Unter den Angelsachsen (¶ England: I, 1), die im Osten und Süden Britanniens römische Kultur und das Christentum vernichtet hatten, wird, nachdem in Kent mit einer fränkischen Prinzessin christlicher Gottesdienst Einzug gehalten hatte, seit 587 durch den von ¶ Gregorius I gesandten Propst ¶ Augustin und seine Mönche die Christianisierung angefangen, die unter mehrfachen Rückschlägen — Northumbrien und Ostanglien um 630 wieder vollkommen heidnisch —, nur langsam und zwar in Kent und Wessex, wo z. B. ¶ Aldhelm tätig war, am erfolgreichsten vorwärts kam. Nachdem die iroschottischen Missionare vom Kloster Hi aus die heidnischen Reiche — dazu kam Mercien — wieder christianisiert und auch nach Ostanglien und Essex übergegriffen hatten, wurden auf der Synode zu Streaneshalch 664 alle christlich-angelsächsischen Gebiete an Rom angeschlossen; Sussex folgte 680 nach, ¶ Irland Ende des 7. Jhd.s, ¶ Schottland 718. — Eine mehr durchgreifende Christianisierung jener heidnischen Gebiete, die in verschiedenem und wechselndem Grade der Abhängigkeit Austrasien angehörten, wurde um die Wende des 6. zum 7. Jhd. für die fränkische Politik von größter Bedeutung; diese Stämme mit ihrer unberührt erhaltenen physischen und sittlichen Kraft, von der eine Regeneration des Frankenreichs zu erhoffen war, sollten dadurch fester an dasselbe angegliedert werden. Solchem Streben kam neben der nach Möglich-

keit geförderten Einwanderung fränkisch-christlicher Beamten, Kaufleute, Kolonisten in die rechtsrheinischen Gebiete auch die missionarische Tätigkeit jener iroschottischen Mönche etwas zu Hilfe, die schon von Luxeuil aus der sittlichen und religiösen Reichserneuerung ihre Dienste gewidmet hatten. Die Absicht zu missionieren stand bei ihnen allerdings ganz hinter dem persönlichen Wunsche strengster und damit möglichst verdienstvoller Askese im Sinne von Mtth 19 29 zurück; fehlte einerseits eine feste Missionsmethode und jede organisatorische Gabe, suchten sie eigentlich nur Christen zu gewinnen, die sich mit ihnen zu asketischem, mönchisch-klösterlichem Leben verbanden, so konnte anderseits bei der Vereinzelung, in der sie ihre Arbeit taten, trotz allen persönlichen Eifers, zumal da sie keinen einheimischen Nachwuchs für ihr Amt bildeten, ihr Erfolg nicht groß sein. — Unter den Alamannen (¶ Deutschland: I, 1), von deren weitem Gebiet 496 der nördliche Teil, 536 unter der Zusicherung, daß ihr Recht, ihr Besitz auf dem platten Land, ihr Herzogtum und ihr Glaube erhalten bleiben sollten, der übrige Teil fränkisch geworden war, machte nach einer schwachen Christianisierung, die von den königlichen Gütern, den alten Römerstätten ausging, — ¶ Fridolin ist legendarisch — angeregt durch den von der christlichen Herzogsfamilie gewonnenen ¶ Columba den Jüngeren und seine Genossen — darunter ¶ Gallus —, im Verlaufe des 7. Jhd.s das Christentum große Fortschritte (Bistümer ¶ Konstanz und ¶ Basel); die wahrscheinlich 719 geschaffene alamannische Gesetzgebung räumte der Kirche großen Einfluß ein. Gegenüber ¶ St. Gallen, das Sonderbestrebungen alamannischer Großen gegen das Mächtigwerden der Hausmaier unterstützt hatte, schuf Karl Martell durch ¶ Pirminius das Kloster Reichenau. — Das erste Herzogsgeschlecht der Bayern, die sich 488 zwischen Lech und Enns angesiedelt hatten und 555 in Abhängigkeit von den Franken gekommen waren, war fränkisch und christlich. Im Laufe des 7. Jhd.s vollzog sich die gewiß vielfach nur äußerliche Christianisierung der Bayern, bei der iroschottische Mönche — ¶ Eustasius von Luxeuil — mitgewirkt haben mögen. Um geordnete kirchliche Zustände herbeizuführen, Bestrebungen, die aber trotz persönlicher Verwendung in Rom (716) nicht zum Ziele kamen, berief Herzog Theodo 696 ¶ Rupert von Worms, der in Salzburg ein Kloster gründete, ¶ Emmeram (Kloster in Regensburg), ¶ Corbinian; Missionare waren das nicht. — In dem seit 531 gegenüber der früheren Ausdehnung stark beschränkten, damals — 630 wird die Verbindung wieder gelöst — in Abhängigkeit von Franken gekommenen Gebiet der Thüringer, bei denen durch einheimische Fürsten das Christentum — sowohl in arianischer wie katholischer Gestalt — schon vorher Eingang gefunden hatte, wird es durch fränkische Einwirkungen und die Tätigkeit iroschottischer Missionare weiter verbreitet, so daß am Anfang des 8. Jhd.s Thüringen als christliches Land galt, ob auch das Heidentum noch vielfach in Geltung stand. Die Nachrichten über das missionarische Wirken ¶ Kilians von Würzburg sind unglaubwürdig und unsicher. — Auch in den unter fränkisch-austrasischer Herrschaft stehenden Chattengau (¶ Hessen: I, 2) wird im 6. und 7. Jhd. das Christentum vorgedrungen sein. — Die von Maastricht aus unternommenen fränkischen Versuche, unter den ¶ Friesen zu missionieren, scheiterten; auch anfängliche Erfolge Kuniberts von Köln und des ¶ Eligius von Noyon (um 650) in Südfriesland waren bei der Schwäche des Reiches nicht von Dauer. Da setzte am Ende des 7. Jhd.s die angelsächsische Mission ein, die sich aber nur auf das fränkische Friesland bis zur Lauwers erstreckte. ¶ Willibrord, der 690 mit 12 Gefährten in Friesland landete, nahm dort die nicht ganz erfolglos gewesene Missionsarbeit seines Lehrers Wilfried von York unter dem Schutze Pipins von Heristal auf; die Feindschaft Radbods, des Friesenfürsten († 719), hinderte ihn allerdings am weiteren Vordringen. Dafür kam ihm aber die enge Verbindung zugute, welche die angelsächsische Kirche mit Rom eingegangen war; als Willibrord 695 zum Missionserzbischof mit dem Sitz in Utrecht geweiht worden war, flossen der jungen Friesenkirche reiche Schenkungen zu, Klöster und Gotteshäuser wurden gegründet, einheimische Kleriker herangebildet. Wenn auch Winfried ¶ Bonifatius zuerst den Aposteln gleich noch immer von asketischen Motiven aus Mission treiben wollte, wie es ihm am Ende seines Lebens noch einmal vergönnt war, er durfte es nicht; vielmehr wurde ihm 718, als er zum erstenmal nach Rom kam, um sich für seine Arbeit die Sanktion zu holen, die Organisation der deutschen Kirche nach römischem Willen und Unterstellung derselben unter päpstliche Jurisdiktion als Aufgabe zugewiesen, eine Aufgabe, die er als Bischof seit 722 und Erzbischof seit 732 im Gehorsam gegen Rom durchgeführt hat, eine Aufgabe, die für den Sieg der von Rom vertretenen abendländischen Kultur gewiß wertvoller und nötiger war als die Bekehrung der freien Friesen oder der Sachsen. Als Winfrieds Missionstätigkeit unter den Deutschen kann man nur seine Arbeit in Hessen und Thüringen bezeichnen, die er mit Unterstützung des fränkischen Majordomus durch rücksichtsloses Vorgehen gegen heidnischen Götzendienst, gegen die Unordnung in kirchlichen Dingen, gegen untaugliche christliche Priester und durch Gründung von Klöstern als Stützpunkten für die eigentliche Christianisierung der Länder leistete.

Unter ¶ Karl dem Großen beginnt eine neue Missionsmethode: der Kaiser selbst ergreift die Initiative und stellt die staatliche Gewalt, staatlichen Zwang in den Dienst der Mission, die fortan von den Bischöfen der Landeskirche geleitet wird. Auf diese Weise, nachdem auch die Verbindung mit der angelsächsischen Missionskirche hergestellt ist und in der Martinsklosterschule zu Utrecht Missionszöglinge herangebildet sind, gelingt es, die Friesen und Sachsen, Stämme, die mit dem Heimatsboden aufs engste verwachsen, zäher als die wandernden Bruderstämme an ihrer alten Kultur festhielten, zu christianisieren. Noch vor 800 ist Friesland, durch Kriegszüge gedemütigt und von Mönchen unter Führung von Männern wie Alberich von Utrecht und ¶ Liudger missioniert, christlich; Kirchen und Klöster sind da, kirchliche Einrichtungen werden durch staatliche Gesetze angeordnet, doch hält sich das Heidentum in alten Sitten, die das Christentum zum Teil in sich aufnimmt. Auch die Sachsen hat erst die bewunderungswürdige, ob auch oft unheimliche Tatkraft Karls des Gr. in 30jährigen Kämpfen, die in etwas den Charakter von Religionskriegen trugen, zum Christen-

tum gebracht; aus dem Umstande, daß die Christianisierung der Sachsen mit der Frankonisierung Hand in Hand ging, ergab sich die Möglichkeit, aber auch die besondere Schwierigkeit der Christianisierung. Erfolge der Franken in der staatlich geschützten Missionsarbeit — dem Schutze der Kirche diente auch die Capitulatio de partibus Saxoniae mit ihren strengen Strafen und Forderungen —, Aufstände des religiös und national erbitterten Heidentums und furchtbare Rachezüge wechselten mit einander. 804/5 ist der Friede endgültig hergestellt, das Land ist durchaus christlich, ja das Christentum ist im Sachsenvolk so festgewurzelt wie kaum in einem andern deutschen Stamme. Der weiteren Christianisierung diente die kirchliche Organisation des Landes (Bistümer Bremen [¶ Hamburg: I], ¶ Verden, ¶ Minden, ¶ Münster, ¶ Paderborn).

Die Mission des Nordens nahm ihren Anfang von Dänemark aus, wo (¶ Dänemark, 2) nach dem ersten Versuch durch ¶ Ebo von Rheims auf Bitten des 826 Christ gewordenen Harald der Korveyer Mönch ¶ Ansfar einsetzte; er hatte, auch als ¶ Hamburg Erzbistum und Missionsstützpunkt geworden war, bis 848 in Dänemark nur geringe Erfolge. Dann, unter Haarik, kam er besser vorwärts, auch in ¶ Schweden, unter Olaf, wo er schon vorher gute Anknüpfungspunkte gefunden hatte. Nachdem in den Normannenstürmen am Ausgang des 9. Jhd.s fast alles verloren gegangen war, gelang es Heinrich I, unterstützt durch Unni von Bremen, seit 934 dem Christentum mit Waffengewalt Bahn zu bereiten; ¶ Adaldag betrieb dann die nordische Mission im Dienste der Reichspolitik erfolgreich weiter.

Nachdem noch im 8. Jhd. von mehreren Stützpunkten aus die Mission unter den Slaven — unter ihnen gingen auch die 796 unterworfenen Avaren auf — rasche Fortschritte gemacht hatte, auch eine kirchliche Verfassung des Landes eingeführt worden war, konnte unter Ludwig dem Deutschen, der seit 826 in Bayern regierte, das Christentum auch in das Gebiet nordöstlich von Bayern gebracht werden, zu den Tschechen und Mähren, die, einer Nation angehörig, durch Verschiedenheit der Sprache getrennt waren. Doch wurde nach allerlei Wechselfällen, in den Kämpfen, die die mährischen Fürsten gegen die deutschen um ihre Unabhängigkeit führten, die deutsche Missionsarbeit ganz ausgeschaltet. Von Konstantinopel aus, mit dem man in Verbindung trat, wurden die mit dem slavischen Dialekt völlig vertrauten Brüder ¶ Cyrillus und Methodius nach Mähren gesandt; die Verwendung der slavischen Sprache im Gottesdienste wurde ihnen dann auch entgegen dem sonstigen Verhalten der Kirche von Rom aus, das damit das Gebiet in seine Abhängigkeit bringen wollte, zugestanden, allerdings unter ¶ Stephanus V zurückgenommen; Rom machte auch Methodius zum Erzbischof von Sirmium, später auch von Mähren. Auch Bulgarien kam schließlich (870) trotz verschlagener Versuche des Fürsten Bogoris, ebenfalls mit der deutschen und römischen Kirche in Verbindung zu treten und daraus Vorteile zu ziehen, unter die kirchliche Hoheit des Konstantinopolitaner Patriarchats (¶ Bulgarien, 2). — Waren die Wenden diesseits der Elbe und Saale im Zusammenleben mit ihrer Umgebung, unter der sie sich angesiedelt hatten, schon bis 800 Christen geworden, so waren die Wenden jenseits, vom Erzgebirge bis zur Eider, jene Stämme, die die sächsischen Herzöge und besonders Heinrich I der deutschen Herrschaft einverleibt hatten, noch ganz ihrem alten Glauben treu geblieben. Trotzdem noch immer gegenseitige, völlige Verachtung, unbarmherziger Haß Deutsche und Wenden von einander schied, entschloß sich ¶ Otto I zur Wendenmission; unter den deutschen Bischöfen fand er nur bei ¶ Adaldag für die Abodriten die nötige Unterstützung. Trotz christlicher Predigt, wie sie von den Priestern der deutschen Besatzungen in den deutschen Schutzburgen — bekannt ist unter ihnen Boso — unter den benachbarten Wenden unternommen wurde, trotzdem Otto Bistümer gründete und reich ausstattete (¶ Deutschland: I, 2; unter den Nordwenden ¶ Brandenburg, ¶ Havelberg, ¶ Oldenburg, unter den südlichen Wenden ¶ Merseburg, ¶ Zeitz und ¶ Meißen), sowie die ganze südliche Missionsarbeit von dem 968 gegründeten Erzbistum ¶ Magdeburg aus — Adalbert erster Erzbischof — fester organisierte, kann man von einigen Erfolgen nur im Norden unter den Abodriten und im Süden unter den Sorben, Daleminziern, Lausitzern reden; in den mittleren Bistümern stand es im 10. Jhd. noch fast aussichtslos. Ja, ein Aufstand (983) vernichtete nicht bloß hier, sondern bis an die Elbe Ottos kirchliche Verfassung — mit Ausnahme von Meißen, Zeitz und dem bald wiederhergestellten Merseburg — und fast alle Anfänge des Christentums; nur der Abodritenfürst Gottschalk blieb Christ. Obschon im Anfang des 11. Jhd.s mehrfach zur Wendenmission aufgerufen wurde — am begeistertsten von Brun von Querfurt, der 1009 bei den Preußen den Märtyrertod erlitt — und einzelne Männer sich zur Missionsarbeit entschlossen — z. B. der thüringische Ritter Günther —, obschon auch z. T. siegreiche Kämpfe mit den Wenden geführt wurden, so gewann doch das Christentum auch im 11. Jhd. unter den Slaven keinen Boden; den verweltlichten Häuptern der Kirche lag es fern, dem Anskar gleich als Glaubensboten auszuziehen; die Könige, durch die steigende Fürstenmacht bedrängt, hatten anderes zu tun. Auch der Versuch des christlichen Abodritenfürsten Gottschalk, ein mächtiges Wendenreich zu gründen und dieses mit Unterstützung ¶ Adalberts von Bremen, des weitausschauenden Missionspolitikers, zu christianisieren, scheiterte in dem furchtbaren Aufstand 1066. Nicht minder schlugen im 12. Jhd. die Unternehmungen fehl, die ausschließlich auf Mission und Christianisierung der Wenden angelegt waren (¶ Otto von Bamberg, der Wendenkreuzzug u. a.); glücklich dagegen sind die Bestrebungen deutscher Fürsten — Albrechts des Bären, Adolfs von Schaumburg, Konrads von Wettin, Heinrichs des Löwen —, die durch Germanisation und Kolonisation dem Christentum den Weg in das Wendenland ebneten. Bei dieser kolonisatorischen Mission leisteten die ¶ Prämonstratenser in der 1. Hälfte, noch mehr die ¶ Zisterzienser in der 2. Hälfte des 12. Jhd.s unschätzbare Dienste. — Von Böhmen (¶ Oesterreich-Ungarn: I) aus, in dem das Christentum zwar schon während des 9. Jhd.s begründet worden war, in dem es aber erst seit Ottos Sieg über Boleslav I 950 entschieden vorwiegt — Rückschlag unter ¶ Adalbert, dem zweiten Bischof des

Bistums ¶ Prag, das, 975 oder 976 gegründet, Mainz unterstellt wurde — kommt das Christentum nach Polen, wo dem Herzog Mieczyslaw, der eine christlich-böhmische Prinzessin geheiratet hatte und selbst 966 Christ geworden war, das Volk durch Annahme der Taufe folgte. Durch seine zweite Gattin, eine sächsische Markgrafentochter, wurden römische Kirchenformen und die kirchliche Verfassung in Verbindung mit der deutschen Kirche eingeführt, eine Verbindung, die unter Mieczyslaws Sohn Boleslav Chrobry noch enger wurde. Während das Bistum Posen 968 unter Magdeburg gestellt worden war, schuf Otto III das Erzbistum ¶ Gnesen als Metropole für Polen, Preußen und Pommern, machte Polen damit kirchlich selbständig und nahm der deutschen Kirche die Missionspflicht ab. In den weiteren grausamen Kriegen zwischen Heinrich II und Boleslav (¶ Deutschland: I, 1) wurde die Verbindung mit Deutschland ganz aufgehoben. — Unter den nach der Niederlage auf dem Lechfelde 954 seßhaft gewordenen Ungarn (¶ Oesterreich-Ungarn: II), unter denen das Christentum — byzantinische und deutsche Einflüsse wetteiferten — schon Boden gefaßt hatte, führte Herzog Geisa noch im 10. Jhd. die deutsche Kirche mit Gewalt zum Siege. Sein Sohn Stephan II, der Heilige (997—1038; vermählt mit einer Schwester des deutschen Königs Heinrich II), der Begründer der ungarischen Monarchie, nahm die nationale kirchliche Organisation Ungarns in Angriff — Erzbistum ¶ Gran mit 10 Bistümern —, wobei ihn der Klerus aus Böhmen unterstützte. — Die schließliche Christianisierung der nordischen Länder — ¶ Norwegen unter Olaf Trygvason und Olaf dem Dicken bis 1030, ¶ Dänemark unter Sven und Knut bis 1035, ¶ Schweden unter Olaf Schoßkönig 1008 (Nordschweden erst unter Erich dem Heiligen um 1160 christlich) — geht auf englischen Einfluß zurück; doch gelang es Hamburg-Bremen unter den Erzbischöfen Unwan und ¶ Adalbert hier früher, dort später, und in Schweden sowie Norwegen zunächst nur theoretisch seine Metropolitanrechte durchzusetzen (¶ Hamburg: I, 6). Zwischen 1035 und 1065 werden die nordischen Kirchen unter endgültiger Ausschaltung englischen Einflusses von Hamburg aus organisiert. — Nach anfänglich vergeblichen Versuchen, die Liven, Kuren und Esthen (¶ Ostseeprovinzen) zu christianisieren — Augustinerchorherr Meinhard, Berthold von Loccum u. a. unternahmen sie — gelang dies endlich 1220 Albrecht von Riga, der ein stehendes Kreuzzugsheer, den Schwertbrüder-Orden — 1202 vom Papst bestätigt, 1237 mit dem Deutschritterorden vereinigt (¶ Ritterorden) —, schuf. — Erst die von Polen ausgehende Mission unter den Preußen und Pommern hatte Erfolg; mit Hilfe des neu gegründeten preußischen Ritterordens (Schwertorden) und des herbeigerufenen Deutschritterordens (¶ Ritterorden), in dem jener 1234 aufgeht, wird die kriegerische Eroberung bis 1283 durchgesetzt; unter starkem Zuzug aus Deutschland — an die Stelle der Zisterzienser treten die Dominikaner — folgte die Befestigung des Landes mit Burgen und die Gründung von Städten (Kulm, Thorn, Marienwerder). Preußen wird selbständiges Ordensland. — In Litauen, dessen Großfürsten z. T. schon im 13. Jhd. Christen waren, wurde das Christentum erst 1386 unter Jagello vom Volke angenommen (Bistum Wilna). — Die Bekehrung der Russen (¶ Rußland), unter denen am Dniepr schon um 866 von Konstantinopel aus das Christentum Boden gefaßt hatte, vollzieht sich unter Olga-Helena (955 getauft) und ihrem Enkel, Wladimir, dem Apostelgleichen (980—1015; vermählt mit einer byzantinischen Prinzessin; 988 getauft), im engsten Anschluß an Konstantinopel, dessen Patriarchen der Metropolit von ¶ Kiew unterstellt wird; das Volk empfing und befolgte in stummer Unterwürfigkeit den Befehl zur Taufe. — So war denn neben einzelnen christlichen Gebieten in Asien und Afrika, die aber zumeist dem Islam verfallen waren, Europa dem Christentum gewonnen, und die europäische Christenheit konnte daran gehen, den Schatz des Evangeliums, den sie empfangen hatte, der Heidenwelt in den anderen Erdteilen anzubieten. Es unterzogen sich im 13. Jhd., weniger im 14. und 15., die Bettelorden der Missionspflicht. Wie ¶ Franz von Assisi schon 1212 sechs Brüder zur Missionsarbeit nach Marokko geschickt hatte und 1219 zu gleichem Zwecke in den Orient gezogen war, so ist auch späterhin der Missionsberuf — Einzelbekehrung durch Wortverkündigung — eine Hauptaufgabe des Franziskanerordens geblieben (s. auch Kap. XVI der Ordensregel). Ebenso nahmen sich die Dominikaner, die ja die Ausrottung der Ketzerei und Irrlehre auf ihre Fahne geschrieben hatten und durch ihre theologische Bildung zur Mission unter den Ungläubigen besonders befähigt waren, der Missionsarbeit an — ¶ Dominikus war schon 1203 mit der Bekehrung von Muhammedanern beschäftigt. Erwähnt sei hier Johann a Monte Corvino, der in China erfolgreich arbeitete, und Raimundus ¶ Lullus, der Päpste und Fürsten für seine Missionsunternehmungen zu gewinnen suchte. Als dann Ende des 15. Jhd.s die Portugiesen und Spanier die neuentdeckten Länder in Besitz nahmen, folgten ihnen neben wenigen Benediktinern besonders Franziskaner und Dominikaner; an die Stelle von Predigt und Einzelbekehrung trat nun Gewalt und Zwang sowie Massenchristianisierung, eine Missionsmethode, der sich ¶ Las Casas widersetzte.

3. Daß die Reformatoren und ihre unmittelbaren Schüler nicht den Trieb zur Mission in sich fühlten, daß sie weder selbst zu den Heidenvölkern, die durch die Entdeckungen am Ende des 15. Jhd.s der europäischen Welt näher gerückt worden waren, hinauszogen, um ihnen das Christentum zu bringen und für ihr evangelisches Christentum Propaganda zu machen, noch daß sie andre Christen zu Missionstaten bewegten, findet seine Erklärung äußerlich darin, daß die Kraft der Evangelischen durch die konfessionellen Kämpfe ganz in Anspruch genommen wurde, daß sie zuerst das Heidentum im Katholizismus zu überwinden trachten mußten, und daß die neuentdeckten Heidenländer, da sie den allerkatholischsten Staaten Spanien und Portugal zugehörten, für protestantische Missionsarbeit verschlossen waren. Die jede Missionstat und Missionspflicht ablehnende Stellung der Reformatoren, die alle kein klares Bild von der Macht und Menge des Heidentums und von der tatsächlichen Ausdehnung des Christentums hatten, erklärt sich innerlich aus ihrer theologischen Auffassung von der apostolischen Mis-

sion, von der in der Welt wirklich vollzogenen und sich noch durch Gottes Gnade vollziehenden Ausbreitung des Christentums, vielleicht auch aus ihrer Erwählungslehre (¶Prädestination: II), aber wohl nicht aus der im Reformationszeitalter weit verbreiteten Anschauung von der Nähe des jüngsten Tages. Auf Grund ihres Glaubens, daß sich der Gang des Evangeliums durch die Welt durch die gottgeordneten Organe der Gemeinde (Predigt und Obrigkeit) und durch die Gemeinde selbst sicher und unaufhaltsam vollziehe, blieben sie schon jedem Gedanken an moderne Mission, d. h. an eine besondere Unternehmung zur Bekehrung fern, um wie viel mehr irgendwelchen Missionstaten (vgl. besonders P. Drews, Zeitschrift f. prakt. Theologie XIX, 1897, S. 1 ff. 193 ff. 289 ff). Von dieser Stellung der Reformatoren gab es im Reformationsjahrhundert nur ganz wenige Ausnahmen: ¶ Bucer trat für eine Ausbreitung des Christentums durch recht getreue und emsige Aelteste, die einen Zugang zu Juden, Türken und Ungläubigen haben mögen, ein; ¶ Bibliander bekannte sich auf Grund seiner religionsgeschichtlichen Erkenntnisse zu den Gedanken der H.; vor allem aber hat, ebenfalls ein reformierter Theologe, Adrian ¶ Saravia, in seiner 1590 herausgegebenen Schrift De diversis ministrorum evangelii gradibus (Kap. 17 und 18) die Missionspflicht der evangelischen Kirche entschieden betont; um so mehr sei der Zeit der Mangel an Missionseifer zum Vorwurf zu machen, als sich inzwischen England und die Niederlande, protestantische Länder, zu Kolonialmächten erhoben hatten. Diese Missionsanschauungen Saravias fanden fast überall z. B. bei Theodor ¶ Beza, Joh. ¶ Gerhard u. a. Widerspruch, in dem Niederländer Justus van Heurn (Heurnius), der Saravias Schrift aber nicht kannte, Zustimmung (De legatione ad Indos capessenda admonitio, 1618). — Mit Unrecht hat man zwei Unternehmungen des 16. Jhd.s als die beiden ersten Versuche von H. auf reformiertem und lutherischem Boden bezeichnet: wenn auch 4 Geistliche mit einer Anzahl Handwerker aus Genf und etwa 300 Franzosen in die durch den gewissenlosen französischen Abenteurer Durand de Villegaignon 1555/6 gegründete Kolonie ¶ Brasilien zogen, wo jene Prediger neben der geistlichen Versorgung der Kolonisten auch unter den Heiden — zwar nur mit geringem Erfolge — arbeiteten, bis sie von dem katholisch gewordenen Villegaignon vertrieben wurden, so hat dieses Unternehmen mit eigentlicher Missionsarbeit nichts zu tun. Und wenn die äußerlich im 12. Jhd. christianisierten, tatsächlich Heiden gebliebenen Lappen auf Betreiben des lutherischen Schwedenkönigs Gustav Wasa der evangelischen Kirche einverleibt werden sollten, ein Versuch, der an der Unfähigkeit der ausgesandten Geistlichen scheiterte, so war nicht Missionsverpflichtung das Motiv, sondern Kirchenpolitik.

Holland und England, die durch Ausdehnung ihres überseeischen Besitzes die katholischen Kolonialmächte bald überflügelt hatten, wurden durch das Interesse an der heidnischen Bevölkerung ihrer Länder zu Missionsversuchen getrieben, mochte auch der rechte Missionsgeist, zumal die Kirche sich ihrer Missionspflicht nicht bewußt war, noch vielfach fehlen. Die „Ostindische Kompanie"-Handelsgesellschaft als die eigentliche Regierung der ostindischen Besitzungen (¶Indien: II, A 3c) ließ durch Prädikanten —, d. h. durch Kolonialgeistliche, die von 1622—1634 auf dem von der Kompanie unterhaltenen, unter Professor Waläus stehenden Seminarium Indicum ausgebildet wurden — unter den Eingeborenen das Christentum verbreiten. Trotzdem einzelne während ihres meist nur 5jährigen Aufenthalts diese Arbeit ernst angriffen und es die Kolonialobrigkeit an Gewalt und an Bestechung der Häuptlinge, um die Taufe herbeizuführen, nicht fehlen ließ, konnte der Erfolg bei der Größe des Gebiets, bei der Unkenntnis der Sprachen usw. nur ein oberflächlicher sein. Ein zweiter Missionsversuch der Holländer, den sie 1621 in Brasilien unternahmen, erreichte, trotzdem manches Gute unter den Heiden geleistet wurde, 1667 mit der Aufgabe der Kolonie sein Ende. Einzelne Männer, Dankaerts, Willem ¶ Teellinck, ¶ Hoornbeek, waren durch Schriften für die Mission, für Weckung des Missionseifers und Verteidigung der Missionsarbeit, tätig. — Die Christianisierungsarbeit, die die seit 1620 nach Massachusetts ausgewanderten englischen Puritaner, ¶ Pilgerväter genannt, unter den Indianern unternahmen, wurde durch oft greuelvolle und als Glaubenskriege ausgegebene Kämpfe abgelöst, als sich die Indianer, durch immer mehr Ansiedler bedrängt, vor völliger Ausbeutung mit Waffengewalt zu schützen suchten. Inzwischen war der englische Geistliche John ¶ Eliot aus echten Missionsmotiven heraus zu den Indianern gegangen. Als er nach mehr als 50jähriger Arbeit 1690 starb, hinterließ er eine schöne Gemeinde und treue Nachfolger in der Arbeit z. B. Thomas Mayhew, „dessen Familie durch fünf Generationen Indianermissionare stellte". Eliots Vorgehen regte in England zu seinen Lebzeiten nur wenig den Missionstrieb an (Gründung der noch heute unter dem Namen New England Companie bestehenden Corporation for the Propagation of the Gospel in New England 1649; Wirksamkeit Robert ¶ Boyles für die Mission; Missionsplan ¶ Cromwells); stärker wirkte sein Beispiel nach seinem Tode: 1698 wurde durch König Wilhelm III der Ostindischen Kompanie die Aussendung von Kolonialgeistlichen zur Pflicht gemacht. In demselben Jahre wurde durch Dr. Bray, den kirchlichen Kommissar für Nordamerika, die Society for promoting Christian knowledge geschaffen; neben der Fürsorge für die Kolonisten und der Verbreitung christlicher Bücher ließ sie sich die Mission in Indien, namentlich seit 1709 die um A. H. ¶ Franckes willen in England populäre dänisch-hallische Mission in Trankebar (¶Indien: II, A 3c) angelegen sein. 1701 entstand ferner auf Anregung Brays die Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts, die jedoch erst viel später in die Missionsarbeit unter Indianern und Negersklaven eintrat.

Aus dem Deutschland des 17. Jhd.s, das durch die Nöte des 30jährigen Krieges schwer bedrückt war, ist bezüglich der Mission nicht viel Gutes zu melden. Daß drei junge Lübecker, die in Paris studierten, in den Orient zogen, daß einer unter ihnen, Peter Heiling, in Abessinien, also einem Lande mit alter orientalisch-christlicher Kirche (¶ Abessinien-Aethiopien, 3) für das Christentum gewirkt habe, ist eine schwache Kunde. Heftige Gegnerin der Mission war die lutherische Orthodoxie (vgl z. B. Johann ¶ Gerhard; das Gutachten der theologischen Fakultät zu Witten-

berg 1651; J. J. Zentgrav † 1707). Doch gab es daneben Missionsfreunde aus verschiedenem theologischem Lager, wie Balthasar ¶ Meisner, Friedrich Balduin 1628, Amos ¶ Comenius (Judicium duplex 1644/45), ¶ Spener (Himmelfahrtspredigt 1677), Christian ¶ Scriver. Besonders trat der Freiherr Justinianus Ernst von ¶ Weltz für die Mission ein, der durch mehrere Schriften 1664, durch Drangabe seines Vermögens, durch Aufforderungen an die Fürsten, die Kirchenregierungen, das ¶ Corpus evangelicorum des Regensburger Reichstags in edler Begeisterung, mit reinen Absichten für die Mission eiferte und zur Gründung einer Gesellschaft aufforderte, „durch welche nächst göttlicher Hilfe unsere evangelische Religion möchte ausgebreitet werden". Sein Hauptgegner Joh. Heinr. Ursinus († 1667), Superintendent in Regensburg, verwirft zwar die Heidenbekehrung nicht, nur will er von einer besonderen Veranstaltung der Menschen dazu nichts wissen: dadurch versuche man Gott! Bei dem von den Kieler Professoren Wasmuth und Raue 1669 geplanten Collegium orientale de propaganda fide trat bald an die Stelle der H. die ¶ Judenmission. — Im 18. Jhd. sind es in Deutschland zwei Herde, in denen das Missionsinteresse, einmal erweckt, rege gehalten wird, Halle und Herrnhut. In Halle war A. H. ¶ Francke, durch ¶ Leibniz, der mit seinen eigenen z. B. auch der Berliner Akademie vorgelegten Missionsplänen (¶ Akademie, 3) keinen Erfolg hatte, befruchtet — er hatte dessen Novissima Sinica gelesen — der eigentliche Träger der Mission; in ihm hat sich der Pietismus, die Missionsgegnerschaft im Luthertum brechend, der Mission mit ganzem Eifer zugewandt, und aus diesem Bunde, der allerdings auch Schwächen und Mängel des Missionswerks zur Folge hatte, ist der Mission viel Leben und Segen erstanden. Die pietistischen Kreise stellten freudig Geld und Kräfte zur Verfügung, Kräfte, die im Hallischen Waisenhause zur Missionsarbeit herangebildet wurden. Die eigentliche Verbindung Halles mit der praktischen Missionsarbeit wurde dadurch hergestellt, daß sich zwei pietistische Kandidaten, Bartholomäus ¶ Ziegenbalg und Heinrich ¶ Plütschau zur Missionsarbeit in den ostindischen Kolonien Dänemarks abordnen ließen — daher dänisch-hallische Mission —; von Halle kamen auch weiterhin die Tamulenmissionare, unter denen Fabricius, Jänicke, Christian Fr. Schwartz (¶ Indien: II, A 3c α) genannt sein mögen. Seit 1710 wurden durch Francke regelmäßige Missionsberichte ausgegeben. In der Zeit der Aufklärung, die einesteils die Mission zur Kulturmission gemacht wissen wollte, andernteils sie ganz verwarf, schwand das Missionsinteresse dahin. Geldmittel und theologisch gebildete Missionare blieben aus. — Das schwierige Arbeitsfeld in Lappland und ¶ Grönland (Eskimo-Mission), das auf Anregung des mit Halle in Verbindung stehenden Kopenhagener Missionskollegiums von Schweden und Norwegen — von letzteren wirkte daselbst bis 1736 Hans ¶ Egede — in Angriff genommen war, ging an die 1732 gegründete Herrnhuter-Mission über. ¶ Zinzendorf, der als Zögling des Hallischen Pädagogiums die dänisch-hallische Mission und mit einigen Begleitern bei der Teilnahme an den Krönungsfeierlichkeiten in Kopenhagen 1731 die Sehnsucht westindischer Neger und Grönländer nach dem Evangelium kennen gelernt hatte, ist der Anfänger, die immer von neuem anregende Kraft und der Organisator der Brüdermission gewesen, aber so, daß er die Mission zu einem Werke seiner Gemeinde, Herrnhut zu einer Missionsgemeinde machte, die es nach des Gründers Tode, allen Zeitströmungen zum Trotz, geblieben ist (¶ Herrnhuter, 5). Die anfängliche Zersplitterung der Missionskräfte auf immer neue Gebiete (1732 St. Thomas-Westindien, 1733 Grönland, St. Croix, 1734 Nordamerika-Indianer, 1735 Suriname, 1737 Kap der Guten Hoffnung, 1754 Jamaika, 1756 Antigua), auf denen unter großen Opfern durch stets nachfolgende Missionsarbeiter höchst Anerkennenswertes geleistet wurde, ist auch auf Zinzendorf zurückzuführen. Ausgesandt wurden Laien, die sich durch ihrer Hände Arbeit den Unterhalt verdienen, auch Handel treiben sollten, um die Missionsstation einträglich zu machen, zugleich eine Erleichterung und Erschwerung des Missionswerks. — In dem an überseeischen Kolonien außerordentlich gewachsenen Großbritannien, wo allein außerhalb Deutschlands und Dänemarks, ob auch nur geringe, Missionstätigkeit im 18. Jhd. festzustellen ist, wurde durch die methodistische Bewegung (¶ Methodisten) der großartigen Entwicklung der Mission im 19. Jhd. der Boden bereitet.

Die katholische Mission erlebte im Jhd. der Reformation vor allem durch den Eintritt des Jesuitenordens in den verschiedensten Ländern (¶ Indien: II, ¶ Japan: I, 4, ¶ China, 2e, auch Süd- und Nordamerika, Afrika, besonders ¶ Abessinien-Aethiopien, 3) gewaltige Erfolge, die sich durch die dem Orden eigentümliche, in ihrer Anwendung höchst bedenkliche Akkommodationsmethode (s. oben II, 3) ermöglichen ließen, allerdings auch oft schnell wieder vernichtet wurden. Neben den Jesuiten waren nicht nur, wie schon vorher (s. 2, Schluß) Franziskaner und Dominikaner, sondern auch mehrere andere Orden (z. B. Kapuziner, Augustiner usw.) in der Mission tätig. Ein Mittelpunkt für die Leitung der katholischen Missionsarbeit wurde durch die Gründung der **Congregatio de propaganda fide** 1622 geschaffen (s. II, 2). Aber der Missionsbetrieb, wie er bei den katholischen Missionaren üblich war, der sich ganz auf die kolonisierenden politischen Gewalten stützte, bewährte sich bei aller anerkennenswerten Arbeit einzelner Missionare auf die Dauer nicht. Die katholische Mission, nicht mehr durch Portugal und Spanien geschützt und der pekuniären Unterstützung aus Staatsmitteln mehr und mehr verlustig gegangen, erfuhr bis zum Ende des 18. Jhd.s einen immer schnelleren Niedergang auf allen Missionsgebieten.

4. Der Anstoß zur Missionsbegeisterung, die im 19. Jhd. die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt sich steigernde Freude am Missionswerk und jene gewaltige Missionsarbeit hervorrief, die uns das vergangene Jhd. mit Recht das der Weltmission nennen läßt, ging von England aus, wo die Entdeckungen Cooks u. a. fremde Erdteile der Mission erschlossen, wo die Erfindungen der Dampfmaschine, Eisenbahn, Dampfschiffe usw. den Weltverkehr in ungeahnter Weise erleichterten. Auch die in den amerikanischen Freiheitskriegen, in der französischen Revolution zum Durchbruch gekommenen Ideale der Brüderlichkeit und Frei-

heit, der Humanitätsgedanke belebten den Missionssinn. So entstand 1792 auf Betreiben Will. ¶ Careys, eines Baptisten, durch Zusammentritt von 12 solcher Prediger die Baptist Missionary Society, in deren Interesse Carey 1793 zunächst nach Sirampur (dänisch Indien; ¶ Indien: II, A 3c β) ging; nach mancherlei Kämpfen mit der englischen Verwaltung faßten er und nachgefolgte Missionare im englischen Gebiet Bengalen Fuß. 1795 folgte dann die Gründung der London Missionary Society, die die kongregationalistischen Kreise Englands umschloß und sich 1796 zunächst der Südsee zuwandte; hier wirkte in ihrem Dienste mit bestem Erfolge John Williams († 1839). Als W. Wilberforce, der Führer der Antisklavereibewegung (¶ England: II, 1), dem Volksunwillen gegen die Ostindische Kompanie Ausdruck gebend, staatliche Anerkennung der Mission in Indien forderte (¶ Indien: II, A 3c), aber damals damit nicht durchdrang, gründete er 1799 mit 26 Freunden die (episkopalistische) Society for Missions to Africa and the East, bekannt unter ihrem 1812 angenommenen Namen The Church Missionary Society (for Africa and the East). Die Gesellschaft, die, privaten Charakters, anfänglich mit deutschen Kräften arbeitete, erfreute sich seit 1813, wo Wilberforces Forderung vom Parlament angenommen wurde, wachsender Gunst aller Kreise und auch der nötigen Mitarbeiter. Nur genannt seien hier weiter: die Wesleyan Methodist Miss. Society vom Jahre 1816, das Church of Scotland Comittee for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts vom Jahre 1824.

Auf englischen Einfluß ist die Gründung der beiden ersten deutschen Missionsgesellschaften des 19. Jhd.s zurückzuführen: Die Missionsanstalt ¶ Jänickes in Berlin, der obgleich selbst durch seine Beziehungen zur Brüdergemeinde und durch seinen Bruder, einen hallischen Missionar in Ostindien, für die Missionssache interessiert, zur Gründung seiner Anstalt (1800) durch den mit England in Verbindung stehenden Oberforstmeister von Schirnding veranlaßt wurde; diese Missionsanstalt, die noch nach Jänickes Tode bestand, sandte in dieser Zeit 80 ausgebildete Zöglinge, darunter den ersten deutschen Chinamissionar ¶ Gützlaff nach England, damit sie durch die dortigen Missionsgesellschaften ausgeschickt würden. Auf die lebhaften Beziehungen, die zwischen der durch August ¶ Urlsperger gegründeten deutschen ¶ Christentumsgesellschaft und englischen Missionskreisen unterhalten wurden, namentlich als ¶ Steinkopf, der Sekretär jener Gesellschaft, 1801 Prediger in London wurde, auf die mannigfachen Anregungen, die das Vorbild der englischen Vereinsorganisation in Deutschland gab, ist die Gründung der Basler Missionsgesellschaft 1815 zurückzuführen, an deren Spitze Chr. Gottlieb ¶ Blumhardt als Missionsinspektor berufen wurde. Diese Gesellschaft eröffnete 1816 in Basel eine Missionsschule, begann aber erst 1822 mit der selbständigen Aussendung von Missionaren; seit 1816 erscheint auch in Basel das Evangelische Missionsmagazin. — So war denn auch in Deutschland der Missionseifer rege geworden; die nächsten Jahre brachten neue Gründungen von Missionsgesellschaften, durch Zusammenschluß von Missionsfreunden an einzelnen Orten (Berlin I 1824) oder in größeren Gebieten (Rheinische Missionsgesellschaft mit dem Sitz in Barmen 1828; Norddeutsche Missionsgesellschaft mit dem Sitz in Bremen 1836). Bei der Evangelisch-lutherischen Missionsgesellschaft (1836 Sitz in Dresden, später in Leipzig) bildete in der weiteren Entwicklung immer entschiedener das Bekenntnis zum Luthertum das Einheitsband der Missionsfreunde und Missionsarbeiter. Die Gründung einer Missionsanstalt in Berlin 1836, die auf ¶ Goßner zurückgeht (Berlin II), ist dadurch bemerkenswert, daß die zum Missionswerk vorgebildeten Handwerker, die in den Dienst fremder Missionsgesellschaften traten, durch ihrer Hände Arbeit für ihren Unterhalt Sorge tragen mußten, ein Grundsatz, der sich nicht halten ließ. Ueber den Fortschritten, die die Mission in dieser ersten Periode bis 1836 machte, darf man die Gegnerschaft nicht vergessen, die ihr als einer immer noch vornehmlich von den pietistischen Kreisen vertretenen und darum als separatistisch verdächtigten Sache von Seiten vieler kirchlicher, kirchenregimentlicher und staatlicher Kreise entgegengesetzt wurde; namentlich die preußische Polizei ließ sich die Ueberwachung aller Missionsversammlungen eifrigst angelegen sein. Daß die theologische Wissenschaft in jener Periode an der H. fast ohne Ausnahme vorübergegangen sei, ist ein unberechtigter Vorwurf. — In den nächsten Jahren bis 1884, d. h. bis zum Beginn der deutschen Kolonialära, verliert die Mission ihren pietistisch-interkonfessionellen Charakter; die Betonung des Konfessionellen gegenüber unionistischen Bestrebungen kennzeichnet die nächsten Gründungen. Auf die Absplitterung hannoverscher und mecklenburgischer Lutheraner von der norddeutschen Missionsgesellschaft ist die Entstehung der Hermannsburger Missionsgesellschaft (¶ Altlutheraner; ¶ Hannover, 2) 1849 zurückzuführen, eine „Bauernmission", wie sie ihr Gründer Ludwig ¶ Harms gern nannte, bei der Bauern und Kolonisten auf die Stationen hinausgeschickt wurden. Abgesehen von zwei Vereinen, die auf kleinem Gebiete tätig sind und ihrer Arbeit beschränkte, z. T. durch die Innere Mission bestimmte Ziele gesteckt haben, dem Frauenverein für christliche Bildung des weiblichen Geschlechts im Morgenlande (1842, in Indien tätig) und dem Berliner Frauen-Missionsverein für China (1850, Findelhaus und Mädchenschule in Hongkong) trat zeitweilig ein Stillstand in der Gründung von Missionsgesellschaften ein. Erst 1877 wurde wieder eine größere gegründet, die schleswig-holsteinische evang.-luth. Missionsgesellschaft in Breklum, durch Jensen; ihr tritt als letzte Gründung in dieser Periode 1882 die Neukirchener Missionsanstalt (auf dem Boden der evangelischen ¶ Allianz bei wesentlich reformierter Grundlage) zur Seite, durch Pastor Doll gegründet, die nicht kollektiert. — Mit dem Eintritt Deutschlands in die Reihe der Kolonialmächte 1884 erfolgte ein Aufschwung in der Missionsarbeit, die sich nun speziell den deutschen Schutzgebieten (¶ Deutsch-Afrika; ¶ Kiautschou) zuwandte. Während einerseits ältere Missionsgesellschaften in die Missionsarbeit auf unseren Schutzgebieten eintreten (Basel in Kamerun, Berlin I und Brüdergemeinde in Deutschostafrika, Rheinische M.-G. in Kaiser-Wilhelmsland, Berlin I in Kiautschou) oder ihre Arbeit in deutschen Kolonien mit erneutem Eifer aufnehmen (Rheinische M.-G. in Deutsch-Südwestafrika, Nord-

deutsche M.-G. in Togo), sind anderseits seitdem 12 noch heute in den deutschen Schutzgebieten arbeitende Missionsgesellschaften entstanden: der Allgemeine evang.-protest. Missionsverein (1884, erster Präsident ¶ Buß, Sitz in Berlin), die Neuendettelsauer Missionsanstalt (1886), die evangelische Missionsgesellschaft für Deutschostafrika (Berlin III, jetzt Sitz in Bethel, 1886), die ebenfalls 1886 in Hersbruck (Bayern) gegründete Gesellschaft für evangelisch-lutherische Mission in Ostafrika, die 1893 in die Evang.-luth. Missionsgesellschaft Leipzig aufging, die China-Allianzmission (Sitz in Barmen, 1890), der Chrischonazweig der China-Inlandmission (1895, Sitz ¶ Chrischona bei Basel), die Kieler China-Mission (1896), der deutsche Zweig der China-Inland-Mission (1899, Sitz in Liebenzell, Württ.), die Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten (1898, Sitz in Steglitz bei Berlin), die Mission der Hannoverschen Freikirche (1892, Sitz in Hermannsburg), Frauen- und Jungfrauen-Verein für China (Verein für deutsche Blindenmission in China, 1890, Sitz in Hildesheim), Sudan-Pionier-Mission (1900, Sitz in Wiesbaden), Mission des deutschen Jugendbund-Verbandes auf Deutsch-Mikronesien (1906, Sitz in Friedrichshagen bei Berlin). — Eine Zusammenstellung aller gegenwärtigen deutschen (1.) und außerdeutschen (2. Großbritannien und Irland, 3. Nordamerika, 4. Holland, 5. Skandinavien und Finnland, 6. Frankreich, 7. Kolonialkirchen) Missionsgesellschaften findet sich in ¶ Heidenmission: IV, Tabelle I.

Der Aufschwung, den gleichzeitig mit der evangelischen Mission die katholische im 19. Jhd., besonders im letzten Drittel desselben, seit Beginn der Kolonialära, nimmt, zeigt sich in der Entstehung einer großen Zahl von Missionsorganisationen (s. II, 6) — die Mission ist nicht mehr Sache der internationalen Ordensverbände, sondern wird von nationalen Gesellschaften übernommen — und in der Besetzung immer neuer Missionsgebiete (s. Heidenmission: IV, Tabelle I B), sowie in dem Aufleben des heimischen Missionssinnes (¶ Heidenmission: II, 6; ¶ Vereinswesen, kath.: I, 2). Die führende Stellung im katholischen Missionsbetriebe war durch die Bemühungen des Kardinals ¶ Lavigerie nach Frankreich verlegt worden (vgl. z. B. ¶ Lyoner Seminar für afrikanische Mission, ¶ Pariser Seminar für auswärtige Mission); die französische Regierung übernahm das Protektorat über alle katholische Missionsarbeit, Frankreich stellte die meisten Missionsarbeiter und brachte die meisten Mittel für die Mission auf. In alledem dürfte infolge der Wandlungen der kirchlichen Lage in Frankreich (¶ Frankreich, 11), wie es zum Teil schon geschehen ist, in der nächsten Zeit immer mehr Wandel geschaffen werden. Ueber die Erfolge der katholischen Mission vgl. die Einzelartikel über die ¶ Heidenmission: IV, Tabelle I B und II genannten Länder.

A. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten, 2 Bde., (1902) 1906²; — A. Hauck: Altkirchliche und mittelalterliche Missionsmethode (Allgem. Missionszeitschrift 1901, S. 305 ff); — Ders.: Kirchengeschichte Deutschlands, 4 Teile, 1898—1903³; — V. Schultze: Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I, 1887; — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1910⁹; — RE³ XIII, S. 103 ff 125 ff. Glaue.

Heidenmission: IV. Statistik. Eine statistische Uebersicht über die gesamte H. hat mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Dieselben entstehen teilweise aus dem verschiedenartigen Verfahren und Charakter der einzelnen Missionsgesellschaften; mehr aber noch liegen sie in der Eigentümlichkeit der Missionsarbeit selbst begründet. Auf die wichtigsten dieser Schwierigkeiten muß hier zum Eingange kurz hingewiesen werden, damit die Benutzung der nachfolgenden Tabellen mit der nötigen Reserve geschehe. — Allgemeines über die katholische Missionsstatistik ¶ Heidenmission: II, 7.

1. Die Abgrenzung des Missionsgebietes bereitet Schwierigkeiten. Und zwar zunächst zeitlich betrachtet. Von welchem Zeitpunkte der Vergangenheit an sollen die aus der Heidenwelt für das Christentum Gewonnenen noch als Missionsgemeinden gerechnet werden? Wann werden sie zu eigentlichen Christengemeinden? Man beachte, wie manche schon recht alten Missionsgemeinden offenbar noch dauernd der Stütze durch die Mission bedürfen, um nicht zurückzufallen (vgl. die ältere Missionsgeschichte von Senegambien, Guinea; die nordamerikan. Indianer; Grönland; Jesuitenmission in Südamerika; Holländermission in Ostindien; kathol. Christentum in China und Japan). Eine gleichmäßige zeitliche Abgrenzung ist entschieden unmöglich; vielmehr muß man sich nach inneren Instanzen richten, nach dem Erweis der Selbständigkeit christlichen Wesens. Aber die Grenze wird immer fließend sein. — Ferner ist örtlich die Grenze schwer zu ziehen. Manche Gesellschaften missionieren nicht nur unter Heiden, sondern auch unter Angehörigen anderer Konfessionen. Andere Gesellschaften betreiben die geistliche Pflege von Europäern zusammen mit der Mission, ohne in ihrer Statistik klar zu scheiden. In einigen Missionsgebieten ist die Herausrechnung der europäischen oder halbeuropäischen Bevölkerung aus den Missionierten nicht recht möglich. Soll die Arbeit unter ganz herabgekommenen altchristlichen Gemeinden als Missionsarbeit gelten? (z. B. Abessinien; Armenien, Syrien, Aegypten). Ist die Propaganda der Mormonen als christliche Missionsarbeit anzusehen? Gliedert sich die Tätigkeit unter Mohammedanern (s. I, 1) ohne weiteres der christlichen Mission ein? — Vgl. Tabelle II.

2. Die Missionstätigkeit selbst läßt sich aus verschiedenen Gründen schwer zahlenmäßig fassen. Wann zählen Heidenchristen als Bekehrte? Ist die Taufe der Markstein? Oder gelten Katechumenen schon mit? Ist die Schularbeit (welche oft auch auf Heiden ausgedehnt ist) in die Missionsarbeit ohne weiteres einzurechnen? Und die ärztliche Tätigkeit? Dürfen unter den Arbeitern der Mission auch die Gattinnen verheirateter Missionare aufgeführt werden? Häufig verdienten sie es durchaus; in andern Fällen ist es entschieden irreführend. — Vgl. Tabelle III.

3. Die Abgrenzung der Missionsgesellschaften (s. Tabelle I) ist schwierig. Es gibt Gesellschaften, welche sich nur die Weckung des Missionssinnes und die Aufbringung von Geldern zum Ziel setzen; andere, die nur als Hilfsgesellschaften (z. B. Bibel- und Traktatgesell-

schaften) zu betrachten sind; noch andere, welche unter den Heiden doch zugleich die Europäerchristen mit ins Auge fassen (¶ Heilsarmee, ¶ Church Army). Hat man sie als Missionsgesellschaften aufzuzählen? Hier scheint doch die gewiesene Beschränkung daran zu hängen, ob die Gesellschaft eigene Missionare (im weitesten Sinn) aussendet. Freilich bleibt dann manche missionarisch sehr wirksame Organisation außer Ansatz. Auch die Frage, wieweit die Tätigkeit katholischer Weltpriester mit einzustellen sei, ist sehr schwierig zu beantworten. Auf protestantischer Seite endlich entzieht sich häufig die Tätigkeit der sogenannten Freimissionare aller Kontrolle.

4. Die Feststellung der für Missionszwecke verausgabten Gelder ist vorläufig wenigstens auf katholischer Seite unmöglich, da über die Vermächtnisse, Stiftungen, letztwilligen Zuwendungen und die Beiträge aus Ordensvermögen grundsätzlich keine öffentliche Rechenschaft abgelegt wird (Krose: Kath. Missionsstatistik, 1908, S. 35).

5. Dazu kommt endlich noch allerlei Mangelhaftigkeit in den von den Arbeitsfeldern einlaufenden Berichten. Hin und wieder fehlen diese ganz. Anderswo bleiben starke Lücken. — Unter solchen Umständen ist es nicht zu verwundern, wenn G. Warneck noch in der 9. Aufl. seines Abrisses einer Geschichte der prot. Missionen (S. 168) erklärt: „Eine absolut sichere Missions-Gesamtstatistik ist leider nicht erreichbar." Es wäre darum dringend zu wünschen, daß eine internationale und interkonfessionelle Konferenz endlich einmal mit allem Ernst daran ginge, feste Grundsätze für diese Statistik aufzustellen und zugleich die Bildung eines dauernden statistischen Amtes für dies ganze Gebiet zu veranlassen. Das würde für alle Richtungen von großem Werte sein. Vielleicht kann die 1910 in Edinburgh zusammentretende internationale (protestantische) Missionskonferenz diese wichtige Sache in die Wege leiten.

G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protest. Missionen, 1910[9]; — Ders.: in RE[3] XIII, Art. Mission, protestantische unter d. Heiden; — Piersons Missionary Review of the world. January 1908; — H. A. Krose: Kathol. Missionsstatistik (Ergänzungsband XXIV der StML), 1908; — K. Streit: Katholischer Missionsatlas, 1906; — Missiones Catholicae, 1907; — Statistical Atlas of Christian Missions. Edinburgh, World Missionary Conference, 1910.

Hadmann.

Tabelle I: **Missionsgesellschaften** (Geschichtliches s. III, 4).

A. Protestantische.

(Wenn unter der Rubrik „Gründungsjahr" zwei Zahlen gegeben sind, so ist damit eine Erneuerung oder wesentliche Umgestaltung der Gesellschaft angedeutet. — Unter der Rubrik „Zahl der Missionare" sind sämtliche europäischen Missionskräfte, einschließl. Aerzte, Lehrer, Schwestern, aufgeführt. Dagegen sind die Frauen verheirateter Missionare nicht mitgezählt.)

1. Deutschland.

	Name	Gründungsjahr	Theolog. Richtung	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Mission der Brüdergemeine	1732	Brüdergemeine	Missionsblatt der Brüdergemeine	219	Moskitoküste; Demerara; Deutsch-Ostafrika; Südafrika. Grönland; Labrador; Alaska; Kalifornien; Westindien; Surinam. Himalaya. Australien.
2.	Baseler Missionsgesellschaft	(1815) 1822	Weitherzig pietistisch	Evang. Missionsmagazin und der evang. Heidenbote	247	Goldküste; Kamerun. Vorderindien (Südwestküste); China (Kanton).
3.	Berliner Mission (Berlin I) (früher Gesellschaft zur Beförderung der ev. Missionen unter den Heiden)	1824	Lutherisch mit Anerkennung der Union	Berliner Missionsberichte und Missionsfreund	152	Südafrika; Deutsch-Ostafrika (Usaramogebiet). China (Kanton).
4.	Rheinische Missionsgesellschaft	1828	Konföderation von luther. u. reform. Bekenntnissen	Berichte der Rheinischen Missions-Gesellschaft	220	Südafrika; Deutsch-Südwestafrika. Hinterind-Inseln; China. Kaiser-Wilhelmsland.
5.	Norddtsch. (Bremer) Missions-Gesellschaft	1836	Weitherzig pietistisch	Monatsblatt der Nordd. Missions-Gesellschaft	26	Mittelafrika (Ewe und Togo).
6.	Ev.-luther. Missions-Gesellschaft zu Leipzig (Leipziger Mission)	1836	Lutherisch-konfessionell	Evang.-luth. Missionsblatt	86	Vorderindien (Tamulen); Hinterindien (Rangoon). Engl. u. Deutsch-Ostafrika.
7.	Goßnersche Miss.-Ges. (Berlin II)	1836	Weitherzig pietistisch	Die Biene auf dem Missionsfelde	57	Vorderindien (Kols, Ganges); Assam.
8.	Pilgermission von St. Chrischona	(1840) 1895	Standpunkt der China-Inland-Mission (¶ China, 3 b)	Der Glaubensbote	4	China (Kiangsi).
9.	Frauenverein f. christl. Bildung des weibl. Geschlechts im Morgenlande	1842	Union	Missionsblatt des Frauenvereins für christl. Bildung	20	Vorderindien; China; Syrien.

	Name	Gründungsjahr	Theolog. Richtung	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
10.	Hermannsburger Missions-Gesellschaft	1849	Lutherisch-konfessionell	Hermannsburger Missionsblatt	67	Südafrika. Vorderindien (Telugu); Persien.
11.	Berliner Frauenverein für China	1850	Weitherzig pietistisch	Mitteilungen des Berliner Frauenvereins für China	5	China (Findelhaus in Hongkong).
12.	Jerusalem-Verein	1852	Lutherisch-konfessionell	Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande	7	Palästina.
13.	Schleswig-Holsteinische Missions-Gesellschaft (Breklum)	1877	Lutherisch-konfessionell	Schleswig-Holst. Missionsblatt	24	Vorderindien (Jeypur und Telugu).
14.	Neukirchener Missions-Gesellschaft	1882	Evg. ¶ Allianz bei wesentl. reform. Grundlage	Missions- u. Heidenbote	27	Engl.-Ostafrika. Java.
15.	Allgem. Ev.-Protest. Missionsverein	1884	Kirchlich-liberal	Zeitschr. für Miss.-Kunde u. Rel.-Wiss.	7	Japan; China (Schantung).
16.	Neuendettelsauer Missionsgesellschaft	1885 (1843)	Lutherisch	Kirchliche Mitteilungen aus und über Nordamerika, Australien u. Neu-Guinea	31	Neuguinea (Kaiser Wilhelmsland), Queensland.
17.	Evg. Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (Bethel-Bielefeld; früh. Berlin III)	1886	Lutherisch	Nachrichten aus der ostafrikanisch. Mission	24	Deutsch-Ostafrika.
18.	Deutsche China-Allianz-Miss. (Barmen)	1889	Wie Nr. 8	China-Bote	20	China (Tschekiang, Kiangsi).
19.	Deutsche Blindenmission in China (Hildesheim)	1890	Evang.-Lutherisch	—	4	China (Hongkong).
20.	Deutsche Baptistenmission (Steglitz bei Berlin)	1890	Baptistisch	Unsere Heidenmission	13	Kamerun.
21.	Mission der Hannov. Ev.-Luth. Freikirche	1892	Lutherisch-separiert	Missionsblatt der Hannov. Evang.-Luth. Freikirche	9	Südafrika.
22.	Kieler China-Mission	1897 (1899)	Wie Nr. 8	Er kommt	4	Südchina.
23.	Deutsche Orient-Miss.	1898	Evang.-Lutherisch	Der christl. Orient	17	Bulgarien, Persien, Armenien.
24.	Liebenzeller Mission	1899	Wie Nr. 8	—	24	Südchina. Ozeanien.
25.	Sudan Pioniermiss.	1900	Evang.-Lutherisch	Der Sudan Pionier	4	Sudan.
26.	Deutsche Vereinig. f. ärztliche Mission	1906	—	—	—	Aerztebeschaffung für verschied. Missionsgesellschaften.

2. Großbritannien und Irland.

(Bei allen ausländischen Tabellen ist eine Anzahl unbedeutender Gesellschaften von der Aufzählung ausgeschlossen. Ueber die Bezeichnung hochkirchlich, evangelikal usw. ¶ England: II. „Interdenominationell" bedeutet, daß man sich zu keiner Einzelkirche rechnet.)

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts	1701	Established Church of England; hochkirchlich	The Mission Field	ca. 640[1])	Süd- und Westafrika; Madagaskar. Nord- und Central-Amerika; Westindien; Brit. Guayana. Vorderindien; Ceylon; Birma; Borneo; China; Japan; Korea. Australien; Ozeanien.
2.	Baptist Missionary Society (Bapt. Soc. for propagating the gospel amongst the heathen)	1792	Engl. Baptisten	Missionary Herald of the Bapt. Miss. Soc.	200	Westl. Mittelafrika (Kongo). Westindien. Vorderindien; Ceylon; China.

1) Ein Teil davon nicht Missionare im strengen Sinn, sondern Kolonialgeistliche.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
3.	London Missionary Society	1795	Urspr. interdenomination., jetzt independentisch	The Chronicle of the Lond. M. S.	285	Süd- und Ostafrika; Madagaskar. Vorderindien; China. Neu-Guinea; Ozeanien.
4.	Church Missionary Society	1799	Establ. Church of Engl., evangelical	Church Missionary Review und Church Miss. Gleaner	1016 [1]	Westl. und östl. Mittelafrika; Aegypten und Sudan; Mauritius. Nordwest-Canada; Brit. Columbia. Palästina; Arabien; Persien; Vorderindien; Ceylon; China; Japan.
5.	Wesleyan Missionary Soc.	1814	Methodistisch	Wesleyan Missionary Notices	ca. 300	Süd- und Westafrika. Vorderindien; Ceylon; China.
6.	Soc. f. Promoting Female Education in the East	1834	Interdenominationell	Female Missionary Intelligencer	—	Mauritius. Vorderindien; China; Japan.
7.	Welsh Calvinist Methodist Foreign Miss. Society	1841	Calvinist. Methodisten in Wales	—	—	Assam.
8.	South American Miss. Soc.	1851	Establ. Ch. of E., evangelical	South American Miss. Magazine	32	Südl. Südamerika (Feuerland, Falklandsinseln u. a.)
9.	United Methodist Free Churches' Home and Foreign Miss. Soc.	1857	Methodistisch	—	ca. 40	Ost- und Westafrika. Jamaika. China.
10.	Universities' Miss. to Centr. Africa	1859	Establ. Ch. of E., hochkirchl.	Central Africa	108	Sansibar; Deutsch- u. Portug. Ostafrika.
11.	Methodist New Connexion Miss. Soc. (English Methodist Mission)	1859	Methodisten	Gleanings in harvest fields	10	China (Tschili, Schantung).
12.	English Presbyterian Mission	(1847) 1865	Presbyterianer	Miss. Recorder of th. Presb. Ch. of Engl.	76	Vorderindien (Bengal); Malakka; China (Kanton, Fukien).
13.	China Inland Mission	1865	Interdenominationell	China's Millions	670	China.
14.	Friend's Foreign Miss. Assoc.	1867	Quäker	Our Missions	68	Madagaskar. Vorderindien; Ceylon; China; Syrien.
15.	Regions Beyond Miss. Union	1872 (1899)	Interdenominationell	Regions Beyond	30	Afrika (Kongo). Vorderindien (Bengal).
16.	Cambridge Mission to Delhi	1876	Establ. Church of E., hochkirchl.	Delhi Mission News	9	Vorderindien (Delhi).
17.	Church of Engl. Zenana Mission	1880	Establ. Church of E., hochkirchl.	India's Women	ca. 150	Vorderindien.
18.	Oxford Brotherhood of the Epiphany	1881	Establ. Church of E., hochkirchl.	Quarterly paper of the Oxf. Br.	10	Vorderindien (Calkutta, Barrisal).
19.	North African Mission	1881	Interdenominationell	North Africa	83	Nordafrika (Aegypten bis Marokko).
20.	Central a. Southern Marocco Miss.	1886 (1888)	Interdenominationell	—	15	Marokko.
21.	Bible Christian Foreign Miss. Soc.	1886	Interdenominationell	—	7	China (Kanton).
22.	Evangelization Soc. for South America	1891	Interdenominationell	—	—	Indianer Südamerikas.
23.	Church of Scotland Miss. Soc.	(1824) 1843	Established Church of Scotland	The Church of Scotl. home and foreign Missionary Record. Life and Work.	132	Afrika (Blantyre). Vorderindien; China.
24.	United Free Church of Scotl. Mission	1900 (1843 u. 1847)	United Free Church of Sc. (¶ Freikirchen: II, 6)	Missionary Record of the Un. Fr. Ch. of Scotl.	334	Süd-, West- und Mittelafrika. Jamaika. Syrien; Arabien; Vorderindien; China. Neuhebriden.
25.	Medical Missionary Society in Edinburgh	1841	Freikirchlich	Quarterly Papers of the M. M. S. in Ed.	—	China; Japan; Vorderindien.

[1] Ein Teil davon nicht Missionare im strengen Sinn, sondern Kolonialgeistliche.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
26.	Irish Presbyterian Church Miss. Soc.	1840	Irische Presbyterianer	Mission. Herald of the Presb. Ch. of Ireland	78	Vorderindien; China (Mandschurei).
27.	Dublin University Mission	—	Establ. Church of England	The Dublin Univ. Miss. Magazine	11	Vorderindien.

3. Nordamerika.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Amer. Board of Commissioners for foreign Miss.	1810	Kongregationalist.	The Missionary Herald	380	West- u. Südafrika. Türkei; Vorderindien; China; Japan. Ozeanien.
2.	Amer. Baptist Missionary Union	1814	Baptistisch	The Baptist Miss. Magazine	395	Kongo. Vorderindien; Assam; Birma; Siam; China; Japan.
3.	Northern Methodist Episcopal Mission	1819	Bischöfl. Methodisten	The Gospel in All Lands	500[1]	Liberia. Vorderindien; Birma; China; Japan; Korea.
4.	Protestant Episcopal Mission	1820	Bischöfl. Kirche der Ver. Staaten	The Spirit of Missions	160	Westl. Mittelafrika. China; Japan. Haiti.
5.	Freewill Baptist Mission	1836	Nichtcalvinistische Baptisten	The Morning Star	—	Vorderindien (Orissa).
6.	Presbyt. Church of the United States Mission (North.)	1837	Presbyterianer	The Assembly Herald	570	Westl. Mittelafrika. Nordam. Indianer. Syrien; Persien; Vorderindien; Siam; China; Japan; Korea.
7.	Mission der Luther. Generalsynode	1842	Freilutherisch	Lutheran Missionary Journ.	47	Westafrika. Vorderindien (Telugu).
8.	Seventh Day Adventist Mission	1842	Adventisten	—	—	Vorderindien; China; Japan.
9.	Southern Baptist Mission	1845	Baptisten d. Südstaaten	Foreign Miss. Journal	85	Westafrika. China; Japan.
10.	Amer. Missionary Association	1846	Kongregationalist.	American Missionary	750[2]	Neger, Indianer, Chinesen der Ver. Staaten.
11.	Southern Method. Episcop. Mission	1846	Bischöfl. Methodisten	The Review of Missions	95	Indianer der Ver. Staaten. China; Japan; Korea.
12.	United Brethren in Christ	1856	Tauffreie Methodisten	The Search Light	24	Westafrika. China; Japan.
13.	Reformed Church in America Mission	1857	Holländisch Reformierte	The Mission Field	37	Arabien; Vorderindien; China; Japan.
14.	United Presbyt. Church of North America Mission	1859	Presbyterianer	—	80	Aegypten. Vorderindien.
15.	Presbyt. Church of the United States Mission (South.)	1861	Presbyterianer	The Missionary	90	Kongo. China; Japan; Korea.
16.	Presbyt. Church of Canada Mission	1861	Presbyterianer	The Presbyterian Record	153	Westindien. Vorderindien; China; Formosa; Korea. Ozeanien.
17.	Baptist Soc. for Miss. of Ontario and Quebek	1866	Baptisten	—	50	Vorderindien (Telugu).
18.	Deutsch-Evang. Missionsgesellschaft	1867 (1883)	Uniert	Der Deutsche Missionsfreund	10	Vorderindien (Zentralprovinzen).
19.	Mission des Generalkonzils	1869	Strenglutherisch	Missionsbote	s. No. 7	Vorderindien (Telugu).
20.	Friends' Foreign Mission	1873	Quäker	The American Friend	50	Alaska; Jamaika. Palästina; Syrien; Vorderindien; China; Japan.
21.	Reformed Church in the U. S. Mission	1878	Deutsch-Reformierte	Missionary Gleanings	30	Japan; China.
22.	Disciples of Christ Mission	1879	Disciples of Christ	The Missionary Intelligencer	70	Kongo. Portoriko. Türkei; Syrien; Vorderindien; China; Japan; Philippinen.
23.	Method. Church of Canada	1883	Methodisten	The Miss. Outlook	125	Indianer. Japan; China.

1) Ein Teil der Missionare dient der „Mission" unter Katholiken und nichtmethodistischen Protestanten.

2) Viele davon Negergeistliche der amerik. Negergemeinden.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
24.	Christian and Missionary Alliance	1887	Interdenominat.	Christian and Miss. Alliance	195	Sierra Leone; Kongo. Südamerika; Portoriko. Vorderindien; Philippinen.
25.	Scandinavian Alliance Miss.	1891	Lutherisch	Chicago Bladet u. Missionsvännen	—	Ost- und Südafrika. Vorderindien; Japan; China.
26.	Missouri Synod Mission	1894	Englutherisch	—	5	Vorderindien (Tamul).
27.	National Baptist Convention Mission	1895	Farbige Baptisten	—	—	Westl. Mittelafrika und Südafrika.
28.	African Methodist Episcopal Mission	1896	Farbige Methodisten	—	—	Südafrika.
29.	Miss. Soc. of the Church of England in Canada	1902	Establ. Church of England	—	—	—

4. Holland.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Nederlandsche Zendeling-Genootschap	1797	Niederl. reform. Kirche mit freierer Richtung	Maandberigt van het Ned. Zend.	12	Java, Sawu.
2.	Doopsgezinde Vereeniging	1847	Taufgesinnte	Jaarverslag	6	Java, Sumatra.
3.	Het Java Comité	1855	Pietist.-Reform.	Geïllustreerd Zend. Blad.	9	Java, Sumatra.
4.	Nederlandsche Zendeling-Vereeniging	1858	Altgläubig-Ref.	Orgaan der Ned. Zend. Ver.	11	Westjava.
5.	Utrechtsche Zendeling-Vereeniging	1859	"	Berichten van de Utr. Zend. Vereeniging	12	Niederl. Neuguinea, Almahera, Buru, Celebes.
6.	Gereformeerde Zendeling-Vereeniging (Gereform. Kerken Mission)	1859 (1892)	Altgläubig Ref.	De Heidenbode	7	Mitteljava, Sumba.
7.	Nederl. Lutherisch Genootschap voor in- en uitwendige Zending	1882	Lutheraner	—	2	Batuinseln.

5. Skandinavien und Finnland.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Danske Missions Selskab	1821	Lutherisch-konfess.	Dansk Missions Blad	20	Vorderindien (Tamul); China (Port Arthur).
2.	Norske Missions Selskab	1842	" "	Norsk Missionstidende	83	Südafrika (Natal); Madagaskar. China.
3.	Evangeliska Fosterlands Stiftelsen (schwedisch)	1861	Lutherisch-pietist.	Missionstidning	56	Ostafrika (Abessinien). Vorderindien (Gonds).
4.	Svenska Kyrkans Missionsstyrelse	1874	Staatskirchlich	Missionstidning under inseende af Sv. K. M.	37	Südafrika (Sulu, Matabelen). Vorderindien (Tamul).
5.	Svenska Missionsförbundet	1878	Freikirchlich	Missionsförbundet	77	Kongo; Algier. Ural; Kleinasien; China.
6.	Svenska Missionen i Kina	1887	Interdenominationell	Sannigsvittned	30	China.
7.	Finska Missions Sällskapet.	1870 (1859)	Lutherisch	Missionstidning för Finland	29	Südafrika (Ovambo). China.

6. Frankreich.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Société des Missions Evangéliques	1824	Evang.-lutherisch	Journal des Miss. Evangél.	88	Westl. Mittelafrika; Madagaskar; Südafrika. Ozeanien (Tahiti).
2.	Mission Romande (franz. Schweiz).	1874	Schweiz. Freikirchen	Bulletin Mission. des églises libres de la Suisse Romande	49	Südafrika (Nordtransvaal, Delagoabai).

7. Kolonialkirchen.

	Name	Gründungsjahr	Kirchl. Zugehörigkeit	Literarisches Organ	Zahl d. Missionare	Arbeitsgebiete
1.	Melanesian Mission	1841	Anglikaner	The Southern Cross Log	12	Ozeanien.
2.	Method. Miss. Soc. of Australia	1855	Methodisten	Meth. Church of Austr. Miss. Review	53	Australien und Ozeanien.
3.	Presbyterian Church of Victoria	—	Presbyterianer	The Messenger	21	Australien, Neuhebriden. Korea.
4.	Nederduitsche Gereformeerde Kerk in Zuidafrica	1857	Reformiert	—	85	Südafrika.
5.	Anglican Church of South Africa	—	Establ. Church of England	—	—	"
6.	Congregational Union of South Africa	—	Kongregational.	—	—	"
7.	Wesleyan Church of South Africa	1882	Methodisten	The Methodist Churchman	80	"

B. Katholiken.

(Die Rubriken vereinfachen sich hier, da Nationalitäten nicht zu unterscheiden, theolog. Richtungen nicht zu bezeichnen und auch Gründungsjahre nicht anzugeben sind. Obwohl viele Missionen eigene literar. Organe haben, so kann man doch als gemeinsames Organ für alle betrachten die Missiones Catholicae. Die Zahlen beruhen auf Krose: Kath. Missionsstatistik, sind aber nicht immer ganz sicher, da dies Werk öfter mehrere Missionen zusammenfaßt. Die Tabelle nennt übrigens nur die Hauptmissionen. Genaueres über die in Kolumne 1 genannten Orden und Kongregationen vgl. in den Einzelartikeln über diese Orden und Genossenschaften. Ein ¶ steht nur da, wo das Stichwort nicht ohne weiteres selbstverständlich ist.)

	Name	Zahl der Missionspriester	Arbeitsgebiete
1.	Franziskaner	838	Aegypten; Marokko; Tripolis. Brasilien; Bolivia; Ekuador; Indianer v. N. A.; Peru. China; Palästina; Kleinasien.
2.	Dominikaner	453	Antillen; Ekuador; Peru. Tonking; China; Mesopotamien.
3.	Jesuiten	1161	Kongo; Sambesi; Madagaskar. Brit. Honduras; Brit. Guayana; Jamaika; Indianer v. N. A. China; Syrien; Vorderindien; Ceylon; Malaischer Archipel; Philippinen; Ozeanien.
4.	Kapuziner	866	Erythräa; Galla; Cap Verde Inseln. Chile (Araukanien); Brasilien; Kolumbia. Syrien; Mesopotamien; Vorderindien; Borneo.
5.	Unbeschuhte ¶Karmeliter (Barfüßer)	158	Amerika. Persien; Syrien; Vorderindien.
6.	Lazaristen	308	Madagaskar; Abessinien. Amerika. China; Persien; Syrien; Philippinen.
7.	Augustiner	37	Peru; Venezuela; Brasilien; Costarika. Philippinen; China; Marianen.
8.	Väter vom heiligen Geiste	315	West- und Ostafrika; Madagaskar. Antillen; Canada; Vereinigte Staaten.
9.	Picpus-Gesellschaft	61	Ozeanien.
10.	Prämonstratenser	9	Mittelafrika (Kongo). Brasilien.
11.	Salvatorianer	13	Nord- und Südamerika. Assam.
12.	Benediktiner (vgl. Nr. 28)	74	Brasilien; Indianer v. N. A. Philippinen. Australien.
13.	Redemptoristen	52	Westindien; Südamerika.
14.	Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria	330	Südafrika. Canada. Ceylon.

	Name	Zahl der Missionspriester	Arbeitsgebiete
15.	Salesianer (drei verschiedene Gesellschaften)	143	Südafrika. Brasilien; Ekuador; Patagonien. Zentralindien.
16.	Gesellschaft Mariä (¶ Maristen)	183	Ozeanien; Neuseeland.
17.	Missionare v. heiligen Herzen Jesu von Issoudun (¶ Herz Jesu: III, 2)	88	Australien; Neuguinea; Bismarckarchipel; Polynesien.
18.	Kongreg. vom unbefleckten ¶ Herzen Mariä (Väter von Scheutveld)	307	Kongo. Mongolei; China.
19.	Söhne des heiligen Herzens Jesu (¶ Herz Jesu: III, 3)	13	Zentralafrika (Sudan).
20.	Kongregation der ¶ Weißen Väter	331	Nordwestafrika; Ostafrika; Aequatorialafrika.
21.	Gesellsch. des göttlichen Wortes von Steyl	102	Togo. China (Schantung). Kaiser Wilhelmsland.
22.	Trappisten	—	Süd- und Ostafrika; Kongo. China; Japan. Australien.
23.	Pariser Seminar	2260	Vorderindien; Siam; Laos; franz. Indochina; Malakka; China; Korea; Japan.
24.	Mailänder Seminar	97	China; Birma; Vorder- und Hinterindien.
25.	Römisches Seminar	30	Mexiko. China.
26.	Lyoner Seminar	193	Nordwestafrika; Aegypten.
27.	Josephs-Missionsgesellschaft zu Mill Hill	140	Ostafrika. Vorderindien; Borneo. Ozeanien.
28.	Benediktiner von St. ¶ Ottilien	12	Südsansibar.
29.	Pallotiner	15	Kamerun. Australien.
30.	Franz-Xaver-Seminar in ¶ Parma	8	China.

Tabelle II: **Geographische Verteilung der Missionsarbeit.**

(Die Zahlen der Rubrik: Arbeitende Gesellschaften, verweisen auf die Zählung der Missionsgesellschaften in Tabelle I, also z. B. Deutschl.: 1. bedeutet die erste der unter Deutschland aufgezählten Missionsgesellschaften.)

	Name des Landes	Arbeitende Gesellschaften	
		Protestantische	Katholische
		1. Asien.	
1.	Japan (mit Formosa)	Deutschl.: 15. — Engl.: 1. 4. 6. 25. — Amer.: 1. 2. 3. 4. 6. 8. 9. 11. 12. 13. 15. 20. 21. 22. 23. 25.	23.
2.	Korea	Engl.: 1. — Amer.: 3. 6. 11. 15. 16. — Kolon.: 2.	23.
3.	China (mit Nebenländern)	Deutschl.: 2. 3. 4. 8. 9. 11. 15. 17. 18. 22. 24. — Engl.: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 9. 11. 12. 13. 14. 21. 23. 24. 25. 26. — Amer.: 1. 2. 3. 4. 6. 8. 9. 11. 12. 13. 15. 16. 20. 21. 22. 23. 25. — Skand.: 1. 2. 5. 6. 7.	1. 2. 3. 6. 7. 17. 21. 22. 23. 24. 25. 30.
4.	Siam	Amer.: 2. 6.	23. 24.
5.	Brit. Hinterindien	Deutschl.: 6. — Engl.: 1. 12. — Amer.: 2. 3.	23. 24.
6.	Franz. Hinterindien	—	2. 23. 24.
7.	Hinterind. Inseln	Deutschl.: 4. — Engl.: 1. — Holland: 1—7.	3. 4. 27.
8.	Philippinen	Amer.: 22. 24.	3. 6. 7. 12.
9.	Vorderindien (m. Ceylon)	Deutschl.: 1. 2. 6. 7. 9. 10. 13. — Engl.: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 12. 14. 15. 16. 17. 18. 23. 24. 25. 26. 27. — Amer.: 1. 2. 3. 5. 6. 7. 8. 13. 14. 16—20. 22. 24. 25. 26. — Skand.: 1. 3. 4.	3. 4. 5. 11. 14. 15. 23. 24. 27.
10.	Vorderasien	Deutschl.: 9. 10. 12. 23. — Engl.: 4. 14. 24. — Amer.: 1. 6. 13. 20. 22. — Skand.: 5.	1. 2. 3. 4. 5. 6.
		2. Afrika.	
1.	Südafrika (bis zur Nordgrenze von Deutsch-Südwest und von Mozambique)	Deutschl.: 1. 3. 4. 10. 21. — Engl.: 1. 3. 5. 23. 24. — Amer.: 1. 25. 27. 28. — Skand.: 2. 4. 7. — Frankr.: 1. 2. — Kolon.: 3. 4. 5. 6.	3. 14. 15. 22.
2.	Mittelafrika (bis zur Höhe von Kamerun)	Deutschl.: 1. 2. 3. 6. 14. 17. 20. — Engl.: 1. 2. 3. 4. 5. 9. 10. 15. 24. — Amer.: 1. 2. 4. 6. 7. 9. 12. 15. 24. 25. 27. — Skand.: 5. — Frankr.: 1.	3. 8. 9. 10. 18. 20. 22. 27. 28. 29.

	Name des Landes	Arbeitende Gesellschaften	
		Protestantische	Katholische
3.	Nordafrika, westlich v. 20. Grad.	Deutschl.: 2. 5. — Engl.: 4. 5. 9. 19. 20. 24. Amer.: 3. 4. 6. 7. 9. 12. 24. 27. — Skand.: 5.	1. 20. 21. 26.
4.	Nordafrika, östlich v. 20. Grad.	Deutschl.: 25. — Engl.: 4. 19. — Amer.: 14. — Skand.: 3.	1. 4. 6. 19. 26.
5.	Afrikanische Inseln	Engl.: 1. 3. 4. 6. 14. — Skand.: 2. — Frankr.: 1.	3. 4. 6. 8.
	3. Amerika.		
1.	Südamerika	Deutschl.: 1. — Engl.: 1. 8. 22. — Amer.: 24.	1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 10. 11. 12. 13. 15.
2.	Mittelamerika (Festland)	Engl.: 1.	3. 5. 7.
3.	Westind. Inseln	Deutschl.: 1. — Engl.: 1. 2. 9. 24. — Amer.: 16. 20. 22. 24.	2. 3. 5. 8. 13.
4.	Nord-Amerika a) Indianer und Eskimos	Deutschl.: 1. — Engl.: 1. 4. — Amer.: 6. 10. 11. 20. 23.	1. 3. 5. 6. 8. 11. 12.
	b) Neger	Amer.: 10.	
	4. Australien.		
1.	Australkontinent	Deutschl.: 1. 16. — Engl.: 1. — Kolon.: 1. 2.	12. 16. 17. 22. 29.
2.	Ozeanien	Deutschl.: 4. 16. 24. — Engl.: 1. 3. 24. — Amer.: 1. 16. — Frankr.: 1. — Kolon.: 1. 2.	3. 7. 9. 16. 17. 21. 27.

Tabelle III: **Missionsarbeiter und Missionsresultate.**

1. Protestanten.

		Europäische Missionsarbeiter	Eingeborne Helfer	Summe der Arbeiter	Stationen	Schulen	Schüler
1.	Deutschland	1 423	11 275	12 698	3 466	2 927	148 900
2.	Großbritannien und Irland .	5 520	40 382	45 902	14 986	11 789	619 399
3.	Amerika	3 870	26 760	30 630	12 817	8 855	344 213
4.	Holland	70	397	467	268	128	6 75
5.	Skandinavien und Finnland .	332	2 240	2 572	1 240	1 321	48 840
6.	Frankreich	137	1 282	1 419	231	684	47 397
7.	Kolonialkirchen	ca. 300	11 672	11 972	7 225	3 213	96 890
	Summa:	11 652	94 008	105 660	40 233	28 917	1 311 914

2. Katholiken.

Europ. Missionspriester	Europ. Helfer	Eingeb. Missionspriester	Stationen	Schulen	Schüler
7 936	22 147	5 369	30 414	17 834	790 878

3. Gesamtzahl.

Arbeiter	Stationen	Schulen	Schüler
141 112	70 647	46 751	2 102 792

4. Gesamtzahl der Missionschristen[1]).

	Protestantisch	Katholisch
Afrika	1 186 000	1 761 931
Amerika	8 427 500	15 078 092
Asien	1 946 500	12 861 886
Australien	290 000	170 054
Summa:	11 850 000	29 871 963

Totalsumme: 41 721 963

1) Bei dieser Aufzählung spielen eine gewaltige Rolle die „Früchte der älteren Mission", protestantischerseits die ca. 8 Mill. Neger in Amerika, katholischerseits die Bewohner von Süd- und Mittelamerika (14 Mill.), sowie die Bevölkerung der Philippinen (gegen 7 Mill.). — Ueber den Vergleich der katholischen und der protestantischen H. ¶ Heidenmission: II, 4. 7.

Hackmann.

Heidentum, dogmatisch.

1. Kirchliche und modern-theologische Beurteilung des H.s; — 2. Allgemeine Begründung des Rechts der modernen Beurteilung; — 3. Die Wahrheitselemente des H.s im Einzelnen; — 4. Die Begrenztheit des H.s. — Die einzelnen heidnischen Religionen haben Sonderartikel, z. B. ¶ Germanische Religion, ¶ Griechenland: I, ¶ Rom, Religion, ¶ Japan: I, ¶ China, Religion, u. a. — Ueber die Christianisierung der heidnischen Gebiete ¶ Heidenmission: I—IV; über die Stellung der Israeliten zu den Heiden ¶ Fremde und Heiden in Israel.

Der Ausdruck „H." ist zusammenfassende Bezeichnung für alle Religionen mit Ausnahme der israelitischen und christlichen Religion oder auch für die nicht-monotheistischen Religionen im Gegensatz zum Judentum, Christentum und Islam. Da es jedoch bei der religiösen Beurteilung des H.s gerade auf dessen Verhältnis zum Christentum nebst seiner israelitisch-jüdischen Vorstufe ankommt, so wird hier H. im ersteren Sinne verstanden.

1. Nach der Kirchenlehre stammen die israelitische und die christliche Religion aus besonderer, übernatürlicher Offenbarung Gottes; die heidnischen Religionen sind Schöpfungen des sich selbst überlassenen Menschengeistes und seiner natürlichen Kräfte. Da jedoch letztere durch die Erbsünde geschwächt sind, so ist das Ergebnis der religiösen Arbeit des H.s Irrtum und Verkehrtheit, ein vergebliches Suchen nach Gotteserfahrung, ein Stehenbleiben bei bloßer Sehnsucht. Im Gegensatze zu der allein wahren israelitischen und christlichen Religion ist das H. falsche Religion, Abfall von der am Anfange der Menschheit stehenden, auf einer Uroffenbarung beruhenden, reinen Gotteserkenntnis zu selbstsüchtiger Kreaturvergötterung. — Diese schon auf alttestamentlichem Boden begegnende, vornehmlich auf Paulus und Augustin zurückgehende Beurteilung des H.s war allgemein herrschend bis zur Aufklärung. Zwar betrachtete auch letztere (¶ Aufklärung, 5a, ¶ Deismus: I) die einfachen Wahrheiten der „natürlichen Religion" als das ursprüngliche, die geschichtlichen Gebilde der einzelnen Religionen als Trübungen infolge Umbildung und Priesterbetrug. Indem für sie aber auch die Dogmen und Bräuche des Judentums und Christentums unter dies abschätzige Urteil fielen, hob sie die Sonderstellung der biblischen Religion auf und unterwarf sie der prinzipiell gleichen Beurteilung wie die anderen Religionen. Jener altdogmatische Rest ward überwunden, indem, nach dem Vorangehen von Hume, Lessing, Kant, vor allem durch Herder, Schleiermacher und Hegel die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf die Religionsgeschichte erfolgte (¶ Entwicklung, religiöse). Danach bestimmt sich die Auffassung der modernen Theologie: das H. ist von der israelitisch-christlichen Religion nicht der Art, sondern nur dem Grade und der Entwicklungsstufe nach unterschieden. Die ganze Religionsgeschichte ist Geschichte der Offenbarung. Mag im Christentum das Vollmaß der Offenbarung gegeben sein, so enthalten doch auch die heidnischen Religionen sie in geringerem oder stärkerem Maße; auch in ihnen ist die religiöse Wahrheit nach einzelnen Seiten hin und in bestimmten Ansätzen enthüllt. Von rohen Anfängen beginnend erreicht der Gang der Religionen allmählich immer reinere Gestaltungen (¶ Stufenfolge der Religionen).

2. a) Diese Auffassung stimmt zunächst zu der überall sonst in der Wissenschaft geltenden und durch die Tatsachen bestätigten Voraussetzung, daß das natürliche wie geistige Sein sich wenigstens im großen und ganzen von unten nach oben, von niederen und primitiven Formen zu höheren und reicheren bewege. Für einen gegenteiligen Gang der Religionsgeschichte führt man an, daß auch bei kulturlosen, im Geisterglauben befangenen Völkern sich die Verehrung oder doch Ahnung eines höchsten Wesens als Rest des „Urmonotheismus" finde. Allein es handelt sich hier zumeist um die sehr naheliegende und den polytheistischen Boden nicht verlassende Heraushebung des Himmels als der obersten und erhabensten Gottheit.

2. b) Die entwicklungsgeschichtliche Auffassung hebt ferner den Anspruch des Christentums, die höchste, ja die unüberbietbare Offenbarung zu sein, und die Möglichkeit der Geltung dieses Anspruchs nicht auf. ¶ Absolutheit bedeutet nicht Ausschließlichkeit. Ist doch die Vereinbarkeit von Offenbarung und Entwicklung auch von der neueren Orthodoxie insofern anerkannt, als man die at.liche Religion als unvollkommene Vorstufe der christlichen ansieht und innerhalb jener selbst Entwicklungsstufen unterscheidet. Ja, der Partikularismus, wonach Gott während mehrerer Jahrtausende nur dem kleinen Israel sein Licht habe strahlen lassen, dagegen die große Masse der Menschen den Greueln des Aberglaubens preisgegeben habe, widerspricht der christlichen Idee Gottes von der Liebe, wie auch die Annahme einer auf die gesamte Menschheit sich erstreckenden religiösen Erzieherarbeit Gottes die erhebendere ist.

2. c) Vor allem aber spricht der religionsgeschichtliche Tatbestand selbst für die moderne Betrachtungsweise: α) Der im Gegensatze zur biblischen Religion so düstere Eindruck, den das H. in der herkömmlichen Darstellung trägt, wird nämlich dadurch hervorgerufen, daß man das Christentum nur nach seinem idealen Begriffe oder seiner reinen Anfangsstufe schildert, dagegen zur Bestimmung des Wesens des H.s auch und gerade die das Merkmal der Veräußerlichung und Verwilderung tragenden Züge verwendet. Nun gibt man freilich zu, daß auch die Geschichte der christlichen Religion dunkle Schatten aufweise. Aber man sagt, hier seien sie die Folge einer durch fremdartige Einflüsse bedingten Verkehrung des echten Christentums, beim H. jedoch folgten sie aus seinem Prinzip. Darauf ist zu antworten: Erscheinungen, die wirklich mit Notwendigkeit aus dem innersten Wesen einer heidnischen Religion folgen, wie etwa völkische (nationale) Begrenztheit, Wertlegen auf das Rituelle (¶ Erscheinungswelt d. Religion: I), Hinneigen zu ¶ Dualismus oder ¶ Pantheismus, ¶ Askese usw., gelten für einen das Ganze der Religionsgeschichte als eine Entwicklung betrachtenden, relative Maßstäbe anlegenden Standpunkt nicht als sündhafte Verderbnis, als krankhafte Gebilde, sondern als Vorstufen, Unvollkommenheiten, Zwischen- und Uebergangsbildungen, als ein im Werden Begriffenes. Dagegen schwere Mißbildungen, schlimme Entartungen, wie etwa der Götzendienst des späteren ¶ Buddhismus, der Fanatismus des ¶ Islam, die wilden Orgien mancher Religionen, sind Rückfälle auf frühere Stufen, Wirkungen außerreligiöser Faktoren, Einseitigkei-

ten, Ausschreitungen, wozu die menschliche Natur überhaupt neigt und die Religion grade leicht die Handhabe gibt. Ein absoluter Unterschied zwischen H. und Christentum läßt sich also aus den Gebrechen des ersteren nicht begründen. — β) Das H. zeigt aber auch in sich selbst große Unterschiede und ist keine völlig gleichartige verderbte Masse. Besonders haben, wie in der israelitischen und christlichen Religion, so auch im H. einzelne große Persönlichkeiten, Propheten, Männer, die sich auf eine göttliche Erleuchtung beriefen, die Frömmigkeit vertieft und geläutert. Zwar wendet man ein, solcher Fortschritt gehe im H. von nichtreligiösen Einflüssen aus, sei bedingt durch den Fortschritt der Kultur, etwa der Philosophie oder des Staatswesens, während der heidnischen Religion selbst die Kraft dazu fehle. Aber, selbst wenn man, was jedoch einer eindringenden Betrachtung gegenüber auch nicht stichhält, Buddha (¶ Buddhismus, 2—3), Platon (¶ Philosophie, griech.-römische), Plotin (s. ebenda) nicht als religiös bestimmte Charaktere gelten lassen wollte, so scheitert jener Einwand an Persönlichkeiten wie Zarathustra (¶ Zoroaster) und Muhammed (¶ Islam).

3. Vergegenwärtigen wir uns nun die wichtigsten der in den heidnischen Religionen sich findenden W a h r h e i t s e l e m e n t e! Die Erkenntnis der Einheit des Göttlichen wird, abgesehen von den Ansätzen zum Monotheismus in Babylon und Aegypten, klar erreicht im Laufe der griechischen Religionsentwicklung und im Brahmanismus, in der Religion Zarathustras und im Islam. Ferner macht sich bei allen nicht stagnierenden Religionen in der Auffassung der Götter das Bestreben der Zurückdrängung des rein naturhaften Charakters zugunsten der Aufnahme sittlicher Züge geltend, das zu so edlen Göttergestalten wie Varuna, Apollo, Athene, geführt hat. Einen wertvollen Schritt weiter bedeuten die den Gedanken der sittlichen Weltordnung zum Ausdruck bringenden Konzeptionen des indischen Rta, des eranischen Asha, des chinesischen Tao, der griechischen Moîra, woran sich als eine noch höhere Stufe die platonische Gottesidee und die dem ethischen Monotheismus der israelitischen Propheten sehr nahekommende Gottesanschauung Zarathustras anreihen. Liegen die in der Religion erstrebten Güter zunächst nur innerhalb des Irdischen, so wird schon die heidnische Religiosität vorwärts getrieben zum Verlangen nach Erlösung von den Schranken des Endlichen, nach einem Teilhaben an dem Leben der Gottheit selbst, nach einem überweltlichen Heilsgute, wie auch eine entsprechende Erfahrung der Seligkeit im Einssein mit der Gottheit, der Freudigkeit und des Friedens in der Weltentsagung dort begegnen; ebenso knüpfen sich an den zunächst sittlich indifferenten Glauben an eine Seelenfortdauer später der Gedanke der ethischen Vergeltung und die Hoffnung auf den Sieg des Guten. Orphismus, Brahmanismus und Buddhismus, sowie die ägyptische und persische Eschatologie und die des Islam bezeugen es vor allem. Bei der Bestimmung der rechten Weise der Gottesverehrung und der Bedingungen zur Erlangung des Heilsguts tritt ferner besonders bei den führenden Geistern eine Zurückstellung des Zeremoniellen gegenüber der Schätzung geistig-sittlicher Betätigung deutlich hervor. Endlich ist damit auch schon — man denke z. B. an die Mysterienvereine — die soziale und nationale Entschränkung der Religion angebahnt, sowohl in dem Sinne, daß die Beziehung des Menschen zur Gottheit nicht durch die Volksgemeinschaft vermittelt wird und wesentlich auf dem Herkommen beruht, sondern unmittelbaren, innerlichen Charakter empfängt und Sache persönlicher Ueberzeugung wird, als auch in dem anderen, daß die Religion die durch Anlage und Bildung, Stand und Volk gezogenen Grenzen überschreitet, ja, wie im Buddhismus und, wenn auch nur äußerlich, im Islam, den Charakter der Weltreligion annimmt.

4. Die S c h r a n k e des H.s liegt letztlich darin begründet, daß das Naturhafte und Aeußerliche nicht völlig überwunden wird, die Geistigkeit und Innerlichkeit nicht zu restlosem Durchbruch gelangt. Dies tritt in einem die Wahrheitsmomente weit überwiegenden Maße auf den niederen Stufen zutage in der Verworrenheit der Vielgötterei, in der Auffassung der Gottheiten als launenhafter, sittlich mangelhafter Wesen, in der Herrschaft sinnlich-egoistischer oder höchstens auf das Wohl der Volksgemeinschaft gerichteter Interessen, in dem Uebergewichte des Rituellen und der Geltung des Zauberwesens. Es zeigt sich auf höheren Stufen, sofern der Monotheismus in Griechenland und Indien teils dahin neigt, die Gottheit als bloße Einheit der Weltkräfte zu betrachten, teils dahin, das Weltsein gegenüber dem Gottsein zum Schein herabzusetzen oder doch in dem Weltlichen an sich das dem Göttlichen Entgegengesetzte zu erblicken. Damit aber bleibt er im Innerweltlichen hängen oder bringt es nur zur Negation, zum Hintersichlassen der Welt, nicht zu ihrer wirklichen, inhaltvollen Ueberwindung. Zugleich erfordert seine Aneignung die nur bei bestimmter Naturanlage vorhandenen Fähigkeiten abstrakten Denkens und mystischer Verzückung sowie äußerlich asketisches Tun. Parsismus und Islam betrachten, abgesehen von der Bedeutung, die den zeremoniellen Handlungen zukommt, das religiöse Verhältnis als äußerlich gesetzliches. Der Buddhismus endlich, mag auch sein Erlösungsweg für alle gangbar und innerlich-geistiger Art sein, führt doch auch, indem das Erlöschen des Lebens sein Ziel ist, nicht zu etwas positiv Neuem und Erhabenem gegenüber der Natur, und trotz aller edlen Moral kommt es nicht zu vollem geistigen Leben d. h. zu freudiger Gestaltung sittlich persönlichen Seins in der Welt. Auch bei ihm wird eben das durch die Erlösung zu überwindende Uebel in der endlichen, leidvollen Existenz überhaupt erblickt, damit aber noch nicht in wahrhaft innerlich-geistiger Weise erfaßt, nämlich, wie im Christentum, als das sittlich Böse. — ¶ Religionsgeschichte, ¶ Stufenfolge der Religionen, ¶ Absolutheit des Christentums, ¶ Offenbarung: III, ¶ Erlösung: II, sowie die Artikel über die einzelnen heidnischen Religionen.

Der k i r c h l i c h - d o g m a t i s c h e Standpunkt bei: A l e x a n d e r v o n O e t t i n g e n: Lutherische Dogmatik, 1897—1902, Bd. 1, §§ 10—14; Bd. 2, § 29; — M a r t i n K ä h l e r: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, (1883) 1905³, §§ 201—213); — K a r l H a u g: Die Frömmigkeit des Menschengeschlechts im Lichte des Christentums, 1899; — W i l h e l m S c h m i d t: Die verschiedenen Typen religiöser Erfahrung und die Psychologie, 1908, Abschn. 3. — Der r e l i g i o n s g e s c h i c h t l i c h e Standpunkt bei: O t t o P f l e i d e r e r: Religionsphilosophie auf geschicht-

licher Grundlage, (1878) 1896^{3}; — Ernst Troeltsch: Die Selbständigkeit der Religion (ZThK V, 1895, S. 361 bis 436; VI, 1896, S. 71—110. 167—218); — Ders.: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 1901; — ‡ Wilh. Bousset: Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, (1903) 1906^{2}; — Hans Hinrich Wendt: System der christlichen Lehre, 1907, S. 281—285. — Modern-positiver (vermittelnder) Standpunkt bei Karl Beth: Der Entwicklungsgedanke und d. Christentum, 1908; — Ders.: Urmensch, Welt und Gott, 1909. **Scheibe.**

Heigerlin, Joh. = Joh. ¶ Faber.

Heil (sōtēría) ¶ Heiland im NT ¶ Erlösung: I.

Heiland im NT (Sōtēr). Dies Wort, das für uns durch Luthers Uebersetzung einen eigenartig warmen und herzlichen Klang hat, scheint in unübertrefflicher Weise das gesamte Wesen und Wirken Jesu Christi zum Ausdruck zu bringen. Was es für Luther bedeutet, mag man daraus ersehen, daß er das dazu gehörige Wort „Heil" (Sōtēría) sehr oft mit „Seligkeit" und das entsprechende Zeitwort (sōzein) auch mit „helfen", „gesundmachen", aber meist doch mit „seligmachen" wiedergibt, passivisch „seligwerden" (¶ Erlösung: I). Es ist also unter H. in seinem Sinne vor allem „Seligmacher" zu verstehen, d. h. der, der uns zur religiösen Vollendung der Gotteskinder im Himmel führt. — Es ist nun aber merkwürdig, wie selten im NT dieser so vielsagende Titel auf Jesus Christus angewandt wird, und es ist für die altchristliche Gedankenentwicklung ungemein lehrreich, den Gründen hierfür nachzugehen. Zunächst ein rein sprachlich-formeller Grund. Ueberall wo das geschichtliche Wirken einer Persönlichkeit noch aus nächster Nähe miterlebt wird, redet man eben von dieser seiner Tätigkeit in konkretem, verbalem (die Tätigkeit bezeichnenden) Ausdruck, und es muß erst eine gewisse Zeit verstreichen, ehe man dies Tun in einem bezeichnenden Hauptworte zusammenfaßt. So redet man eher vom Taufen und der Taufe des Johannes, ehe man für ihn den kennzeichnenden Namen „der Täufer" findet (vgl. die Seltenheit dieses Namens bei Mrk im Vergleich mit Mtth und Luk). Auch das erlösende Tun Jesu, seine Lebenshingabe, und daß er uns von dem kommenden Zorn errettet (I Thess 1_{9}), wird oft in lebendiger Vergegenwärtigung angeschaut, ehe man für ihn den Namen ¶ „Erlöser" prägt, der im NT überhaupt noch nicht vorkommt. So ist denn auch im NT oft davon die Rede, daß „wir durch ihn von dem Zorn gerettet werden" (Röm 5_{9} Joh 3_{17} 5_{34} u. ö.), noch öfter vom „gerettet" oder „selig werden", ohne daß Jesus dabei als Subjekt genannt würde (Mtth $24_{13.\ 22}$ 10_{22} und die Parallelen in den andern synoptischen Evangelien; 19_{25} Mrk 16_{16} Luk 8_{12} 13_{23} Apgsch. $2_{21.\ 47}$ 4_{12} Röm 9_{27} $10_{9.\ 13}$ u. ö.), daß Jesus sein Volk von seinen Sünden retten wird (Mtth 1_{21}), daß er gekommen ist, Seelen zu retten (Mtth 18_{11}). Aber spärlich, namentlich in der ältesten Zeit tritt der Name Sōtēr auf; z. B. in den echten Paulus-Briefen nur einmal Phil 3_{20}, und hier hat er noch nicht den Klang eines Titels, sondern drückt aus, daß wir auf Jesus Christus warten als auf den, der uns erretten wird. Erst in der nachpaulinischen Literatur, im Epheserbrief (5_{23}), in den Pastoralbriefen (II Tim 1_{10} Tit 1_{4} 2_{13} 3_{6}), bei Lukas (Ev 2_{11} Apgsch 5_{31} 13_{23}), im II Petrusbrief (5mal) und bei Johannes (Ev 4_{42} I Joh 4_{14}) kommt er häufiger vor, um dann immer stärker hervorzutreten (z. B. bei Ignatius und Polykarp, „fast ständig" bei Clemens v. Alexandrien, mit besonderer Vorliebe bei den Gnostikern). „Allmählich wird Sōtēr ganz farblose Bezeichnung Jesu, fast als Eigenname empfunden", so z. B. in einem apokryphen Evangelien-Fragment (Pap. Oxyr. V n. 840 bei Swete: Zwei neue Evangelienfragmente = Kleine Texte herausg. v. Lietzmann, Nr. 31, S. 4 f). — Der entscheidende Grund für das so späte Aufkommen des H.snamens ist darin zu sehen, daß die at.lich-jüdische Ueberlieferung dem jungen Christentum für den Messias andere Bilder, Namen und Titel bot, als gerade diesen Begriff, der ein durchaus hellenistischer ist. Erst in dem Maße, als die neue Religion in die hellenistische Kulturwelt hineinwächst und sich ihrer Sprache zum Ausdruck der eignen Gedanken und Empfindungen bemächtigt, ergreift sie auch den Sōtēr-Begriff, der nun allerdings im hellenistischen Kulturkreis eine ungeheure Bedeutung hat. Die Zeugnisse hierfür sind jüngst von P. Wendland (s. Literatur) in überraschender und lehrreicher Fülle vorgelegt worden. Als „Retter" preist der Grieche die Götter, die sich ihm als Nothelfer bewährt haben, sei es im einzelnen Fall, sei es immer wieder. Darum führen viele Götter stehend den Beinamen Sōtēr oder Sōtēres, ganz besonders Zeus, Apollon und Asklepios. Es ist daher ganz im Einklang mit hellenistischem Sprachgebrauch, wenn auch die LXX (die griechische Uebersetzung des AT) Gott öfters den H. Israels oder des einzelnen Israeliten nennt, z. B. V Mose 32_{15} I Sam 10_{19}: „heut habt ihr den Gott verworfen, der selbst euer Retter ist aus allen euren Leiden und Nöten"; Pslm 23_{5}: „Er wird Segen empfangen vom Herrn und Barmherzigkeit von Gott, seinem H."; Spr 29_{25} (א): „wer auf den Retter vertraut, wird gerettet werden"; Sir 51_{1}: „ich will dich preisen, Herr König; ich will dich loben, Gott, meinen Heiland"; Jes 45_{21}: „ich bin Gott, und es ist kein anderer außer mir, ein Gerechter und ein Helfer". An all diesen Stellen steht griechisch Sōtēr. Ebenso versteht ein griechischer Leser ohne weiteres, wie Maria im Magnifikat sagen kann: „Meine Seele freut sich Gottes, meines H.s" (Luk 1_{47}), und wie der hellenistische Verfasser der Pastoralbriefe mehrfach (I Tim 1_{1} 2_{3} 4_{10} Tit 1_{3} 3_{4} vgl. Jud V. 25) Gott „unsern H." nennt. — Eigentümlich hellenistisch ist es nun aber, wenn auch Menschen, die sich um das Wohl ihrer Mitbürger verdient gemacht haben, Städtegründer, Befreier, Feldherrn, Könige (Antigonos, Demetrios Poliorketes, Ptolemaios) als Sōtēres verehrt werden. Dem entspricht, daß in der LXX die „Richter" „H.e" genannt werden (s. auch Luthers Uebersetzung Richt $3_{9.\ 15}$). In dieser Reihe erscheint Apgsch 13_{23} auch Jesus, von dem es ganz wie von den Richtern, von Saul und David heißt: „Gott brachte dem Volke Israel Jesum als H." — Eine besondere Rolle spielt der Name Sōtēr im hellenistischen und im römischen Herrscherkultus (¶ Kaiserkult ¶ Griechenland: I, 8). Mehrere Diadochen-Könige erhalten den Beinamen Sōtēr, so Ptolemaios II und Antiochos I. Die Athener verehren in C. Julius Cäsar ihren Sōtēr und Wohltäter, seine Nachfolger führen fast regelmäßig dies Attribut. Aber mit der Uebertragung dieses religiös gemeinten Prädikats auf den Weltherrscher kommt ein neuer

Ton hinzu. Das römische Kaisertum wird seit Augustus nicht nur als der Hort des Weltfriedens empfunden, sondern gradezu als Anbruch eines goldenen Zeitalters für die Menschheit gefeiert. So häufen sich denn die rhetorischen Lobpreisungen und Ehrungen auf Inschriften und in Prunkreden, in denen der Kaiser als H. „aller Menschen", des ganzen „Menschengeschlechts" gefeiert wird. Unter den zahlreichen Zeugnissen dieser Art sind besonders berühmt geworden die Inschriften von Priene (Athen. Mitteilungen XXIV, 1899, S. 275 ff; dazu Ad. Harnack in ChrW 1899, Sp. 1201 ff, und Reden und Aufsätze I, S. 307 ff) und Halikarnaß (Inscr. i. the Brit. Mus. 894), in denen der Geburtstag des Augustus als Anbruch einer neuen Heilszeit für die Menschheit gepriesen wird. In diesen und verwandten Urkunden herrscht ein ganz bestimmter rhetorisch-höfischer Stil, in dem Sōtēr ein häufig wiederkehrendes Stichwort ist. Dazu ist es nun eine schlagende Parallele, wenn besonders in den Pastoralbriefen Jesus als der auf Erden erschienene Sōtēr und im Johannes-Evangelium als H. der Welt bezeichnet wird. Es ist kein Zufall, daß das jüngste, auf Hellenen berechnete Evangelium diesen Titel einführt, und daß die Pastoralbriefe, deren Sprache überhaupt sehr stark an den Kanzlei-Stil der Inschriften erinnert, mit diesem Titel das Wesen Christi bezeichnen. Es ist zu viel behauptet, daß die Christen mit der Uebernahme dieses echt hellenistischen religiösen Titels einen Gegensatz gegen den Kaiserkultus ausdrücken wollten. Wohl aber muß man sagen: sie fanden in ihrem Kulturkreis keinen Begriff, der überzeugender, erschöpfender und allgemeinverständlicher die segensreiche Bedeutung der Erscheinung Christi für die Menschheit beschrieben hätte.

Sehen wir nun aber zu, in welchem Sinne das Christentum den hellenistischen Ausdruck übernommen hat. Zunächst ist zu beobachten, daß das Krankenheilen Jesu (¶ Jesus Christus: II, 4) und überhaupt seine Macht über das Leid der Erde so gut wie nie mit dem Begriff Sōtēr in Verbindung gebracht wird. Nur gelegentlich kommt es in der alten Literatur vor, daß ein Kranker, wie ¶ Abgar von Edessa (Euseb, KG I 13_{6}), sich an Jesus als den „guten H." wendet, daß der Name „Sōtēr" daraus erklärt wird, daß der Logos für die Menschen „geistige Arzeneien" erfunden hat (Clemens von Alexandrien: Päd. I, 12, 100). Aber selbst wenn die Bezeichnung Jesu als Sōtēr in diesem Sinne häufiger gewesen sein sollte, wenn wirklich die Antithese Asklepios-Sōtēr so stark empfunden wäre, wie behauptet wird, wenn sogar der Asklepios-Typus der Kunst den Christus-Typus beeinflußt hätte, — es bleibt doch bestehen, daß die Sōtēr-Vorstellungen der Christen eine andere Färbung gehabt haben. Fast noch einen politischen Klang hat der Name in der judenchristlichen Weihnachtsgeschichte bei Lukas: „Siehe, ich verkünde euch eine große Freude, die dem ganzen Volke (Israel) widerfahren wird; denn euch ist heut ein H. geboren, das ist der Gesalbte des Herrn, in der Stadt Davids" (Luk $2_{10.11}$ und dazu „Schriften des NT" I, S. 426); gedacht ist an die Errettung des Volkes aus der Hand der Feinde (Luk 1_{71}; vgl. Apgsch 13_{23}). Diese politische Spitze erscheint abgebrochen, wenn Mtth 1_{21} der Name Jesus volksetymologisch so erklärt wird: „er wird sein Volk retten von seinen Sünden" (über den ursprünglichen Sinn von „Jesus" ¶ Josua). Diese besondere ethisch-religiöse Wendung verbunden mit dem eschatologischen Gedanken der Errettung aus dem Endgericht (Röm 1_{17} 5_{9} f) ist immer eingeschlossen, wenn von der Sōtēria und dem Sōzein, wenn von Sōtēr im NT geredet wird (¶ Erlösung: I). So heißt Gott „ein Heiland aller Menschen" (I Tim 4_{10}), weil er will, daß „alle gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (I Tim 2_{3} f); so wird die „heilsame Gnade Gottes" in der Weihnachtsepistel Tit 2_{11} f besonders nach ihren ethischen Wirkungen beschrieben (vgl. Tit 3_{4} f). Und so ist Jesus „der H.", weil er (Tit 2_{14}) sich dahin gegeben hat, um uns von aller Sünde zu erlösen, weil er (II Tim 1_{10}) den Tod vernichtet und Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht hat. In diesem Sinne haben die Christen den hellenistischen Soterbegriff übernommen und umgestempelt.

Paul Wendland: Sōtēr. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung (ZnW Bd. V, 1904, S. 335—353); — H. Lietzmann: Der Weltheiland. Eine Jenaer Rosenvorlesung, 1909; hier weitere Literatur. Ich verweise noch auf „Kleinasien" von Johannes Weiß in RE³ X, S. 539 ff.

Joh. Weiß.

Heiland, relig. Genossenschaften vom: 1. die ¶ Lateranensische Chorherren-Kongregation de ss. Salvatore; — 2. die 1623 von Petrus ¶ Fourier begründete ¶ Chorherren-Kongregation von Unserem H., in Lothringen und Frankreich verbreitet, in der Französischen Revolution vernichtet, 1851 wieder hergestellt; — 3. Gesellschaft des göttlichen H.s = ¶ Salvatorianer, nebst den Schwestern vom göttlichen H. = Salvatorianerinnen (¶ Salvatorianer); — 4. Schwestern vom allerheiligsten H. = ¶ Niederbronner Schwestern; — 5. Schwestern des guten H.s (Soeurs du Bon-Sauveur) heißen zwei französische Genossenschaften; die eine wurde 1712 von Elisabeth de Surville in St.-Lô (Dep. Manche) für Unterricht und Krankenpflege gegründet und 1827 autorisiert; die andere, 1720 von Anna Leroy in Caën (woselbst das Mutterhaus) gegründet und 1834 autorisiert, speziell der Pflege geisteskranker und hilfsbedürftiger Frauen dienend, zählte vor Kurzem gegen 300 Schwestern; — 6. die Schwestern des H.s und der hl. Jungfrau (Soeurs du Sauveur et de la Ste.-Vierge), 1835 von Josephine du Bourg in La Souterraine (Dep. Creuse) für Unterricht und Krankenpflege gegründet, unterhielten zusammen mit den von derselben gestifteten, speziell für Dorfschulen bestimmten Kleinen Schwestern des H.s (Petites-Soeurs enseignantes) zahlreiche Schulen; bis 1905 hatten sie in etwa 70 Niederlassungen gegen 600 Schwestern; — 7. Töchter des göttlichen H.s mit Mutterhaus in Wien, selbständige Abzweigung der ¶ Niederbronner Schwestern. — Als Heilandsorden wird zuweilen auch der ¶ Birgittenorden bezeichnet. — ¶ Erlöser, relig. Genossenschaften vom. **Joh. Werner.**

Heilbrunner, Jakob, lutherischer Theologe, aus Schwaben gebürtig, bis 1580 Hofprediger des Herzogs Johann von Pfalz-Zweibrücken (¶ Bayern: II, 1), unter dem gegen H.s Willen das reformierte Bekenntnis im Lande durchgeführt wurde. H. beteiligte sich an vielen Streitschriften und Disputationen gegen die Reformierten (z. B. Neuburger Religionsgespräch, 1593), wie gegen die Katholiken (z. B. Regensbur-

ger Religionsgespräch, 1601, ¶ Glaube VI: Fundamentale Glaubensartikel).

Vgl. die ¶ Bayern: II genannte kirchengeschichtliche Literatur, auch RE³ III, S. 704 ff. **Zsch.**

Heilerziehung = ¶ Heilpädagogik.

Heilig ¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes im AT und NT: I, 1, ¶ Heiligkeitsgesetz ¶ Heiligung. — Religionsgeschichtliches ¶ Erscheinungswelt der Religion: III.

Heilig, Jos. Ueber den „Fall H." ¶ Keppler, Paul.

Heilige, ¶ Heiligenverehrung ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B. F; — H. der letzten Tage = ¶ Mormonen; — H. auch Name der Independenten ¶ Kongregationalisten ¶ Cromwell. — Der H. Israels als Bezeichnung Jahves ¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes: I, 1.

Heilige Allianz ¶ Allianz, hlge.

Heilige Bäume ¶ Bäume, hlge., ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1 a β.

Heilige Berge ¶ Berge, hlge., ¶ Heiligtümer Israels: II, 1, ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3 a.

Heilige drei Könige ¶ Drei Könige.

Heilige Familie ¶ Familie, heilige.

Heilige Geschichte.

1. In der Bibel; — 2. Verhältnis zur Geschichte der Kirche: a) im Katholizismus; — b) im Protestantismus; — 3. Die Auflösung der h. G. durch die moderne Theologie; — 4. Die „biblische Begründung" und die „Heilstatsachen"; — 5. Das Problem für den religiösen Menschen unserer Tage.

1. Das AT bietet eine zusammenhängende Geschichte, die mit der Schöpfung beginnt und mit der Schaffung der Gemeinde des zweiten Tempels nach dem Exil schließt. Es ist ein Werk des nachexilischen Judentums, das, die vorhandenen Geschichtsdarstellungen sammelnd, sichtend, zusammenarbeitend, diese einheitliche Geschichte abschließend zusammengefügt und durch die Schöpfung des atl. Kanons sichergestellt hat (¶ Bibel: I, 2). Die literarische Seite dieses Unternehmens, dessen hohe Bedeutung auch noch gegenwärtig von der Theologie kaum genügend gewürdigt wird, bleibt hier außer Betracht. Hier interessiert nur dies, daß damit die ganze Geschichte Israels, um nicht zu sagen der Menschheit ausschließlich unter religiöse Gesichtspunkte gerückt war (¶ Geschichtschreibung: I—II). Und das AT enthielt in den Propheten Hinweise genug auf das letzte Ziel: die Erfüllung der Hoffnung Israels, das Gericht Gottes über die Völker, einen neuen Himmel und eine neue Erde, womit die Geschichte des Volkes Gottes und der Menschheit abschließt. Somit war Israel überzeugt, eine Geschichte zu besitzen, die, weil Anfang, Fortgang und Ende direkt durch Gott selbst unmittelbar bestimmt ist, als H. G. bezeichnet werden muß. Die christliche Gemeinde hat dies Erbe übernommen und in der Geschichte Christi und der Apostel (¶ Literaturgeschichte des NT) einen Besitz von gleicher oder noch höherer Bedeutung ihr zur Seite gestellt. Wir bezeichnen somit die Geschichte des AT und NT als H. G. Wesentlich für sie ist nicht nur der religiöse, mehr noch der ihr beigelegte supranaturale Charakter, dessen klassischer Ausdruck das gehäufte Wunder ist.

2. An die H. G. der Bibel schließt sich nun die Geschichte der Kirche (¶ Kirchengeschichtsschreibung ¶ Dogmengeschichte ¶ Geschichtsphilosophie). Hier ist zu betonen, daß Katholizismus und Protestantismus die Geschichte der Kirche in verschiedenem Maße von der H. G. abgrenzen. — a) Der Katholizismus betrachtet kurz gesagt auch die Kirchengeschichte als H. G.: die apostolische Zeit ist zwar für alle Zeit grundlegend und normativ, aber die Geschichte der Kirche setzt doch die H. G. fort, wenn auch auf etwas tieferem Niveau, so doch ohne scharfen Einschnitt und ohne prinzipiellen Unterschied. Die Geschichte der Kirche steht unmittelbar unter göttlicher Leitung; sie wird bleiben bis an das Ende der Tage, keine Verfolgung hat sie unterdrückt noch wird sie unterdrücken. Die Kirche ist irrtumslos in der Lehre, was in der Unfehlbarkeit des Papstes nur einen besonders scharfen Ausdruck gefunden hat. Es ist ausdrücklich als irrig bezeichnet, daß jemals die Päpste die Grenzen ihrer Gewalt überschritten haben. Auch das kirchliche Recht ist seinem Wesen nach göttliches Recht. Somit ist die Kirche in ihrer Geschichte unter supranaturale Gesichtspunkte gestellt. Das Wunder ist für diese Geschichte wesentlich, nicht nur in dem Sinne, daß das Sakrament supranaturalen Charakter trägt, sondern in dem Sinne, daß der göttliche Charakter der Kirche durch Wunder beständig sich dokumentiert. Es muß in der Tat gegenüber einer weitverbreiteten protestantischen Auffassung darauf hingewiesen werden, daß die Wunder keineswegs bloß der Anfangszeit angehören. Im Gegenteil: die Wunder werden von Jahrhundert zu Jahrhundert schon in der alten Geschichte häufiger erzählt, erreichen im Mittelalter den Höhepunkt, wo sie fast alltäglich waren, um bis zur Gegenwart (Lourdes) die katholische Kirche zu begleiten und ihre Göttlichkeit zu dokumentieren. Ebensowenig fehlen die unmittelbaren Offenbarungen Gottes bezw. der Jungfrau Maria. — Es wird protestantischerseits häufig übersehen, daß diese relative Gleichsetzung der Kirchengeschichte mit der H. G. es dem Katholizismus ermöglicht, ganz unbefangen die in der Geschichte neu auftretenden religiösen Impulse und Institutionen anzuerkennen, in sich aufzunehmen und für das religiöse Leben fruchtbar zu machen. Die Heiligen (¶ Heiligenverehrung) treten den biblischen Gestalten zur Seite, gewinnen durch die an sie sich anschließende Heldenverehrung gewaltige religionspädagogische Bedeutung; ihr Einfluß ist in Wirklichkeit viel bedeutsamer als der der H. G. Man denke hier besonders an das ¶ Mönchtum, das zu allen Zeiten bis zur Gegenwart neue Gestaltungen aus sich herausgetrieben hat. Die Behauptung, daß das Mönchtum prinzipiell der Kirche mit ihrem Ursprunge eingestiftet sei, hat mehr nur theoretische Bedeutung. Jedenfalls tut es Männern wie dem hl. Franz von Assisi, Ignaz von Loyola, Vincenz von St. Paula keinen Eintrag, daß sie zu den Spätgeborenen gehören, und es kommt für die neuen Aufgaben, die diese Männer sich und der Kirche stellten, und für die neuen Institutionen, die sie schufen, wenig darauf an, ob es gelang, biblische Vorbilder für ihre Tätigkeit ausfindig zu machen. Damit ist schon gesagt, daß die H. G. der Bibel praktisch die Bewegungsfreiheit des Katholizismus nur wenig einengt. In Wirklichkeit ist für den Katholizismus die klassische Zeit das Mittelalter und nicht die apostolische Zeit. — b) Der Protestantismus hat grundsätzlich mit diesem supranaturalen Charakter der Kirchengeschichte

gebrochen und damit die Religion von der Last der Vergangenheit befreit, Raum geschaffen für neue religiöse Ziele, den Blick geöffnet für die Wandlungen in der Religion, die Erstarrungen und Verkrüppelungen, die Vertiefungen und Neuschöpfungen deren die Religion fähig ist wie jedes andere Erzeugnis des menschlichen Geistes. Damit war auch Raum geschaffen für eine unbefangene Auffassung der Kirchengeschichte, für die moderne wissenschaftliche Betrachtung, die für die Kirchengeschichte dieselben Grundsätze anwendet wie für die Geschichte überhaupt. — Näheres ¶ Kirchengeschichtschreibung; vgl. auch ¶ Entwicklung, religiöse, 1.

3. Von dieser Revolution blieb zunächst ganz unberührt die H. G. beider Testamente, die sich nun um so stärker abhob von aller andern Geschichte. Das Sechstagewerk, Bileams Eselin, die Sonne Josuas waren als H. G. vor jedem Einspruch sichergestellt, ebenso wie der Charakter der heiligen Gottesmänner (Abraham, Jakob, David). Dies ist der Schauplatz, auf dem sich die Konflikte zwischen Tradition und Wissenschaft abspielen. Langsam ist namentlich seit der ¶ Aufklärung (vgl. 5b. e) die moderne wissenschaftliche Theologie in dies Gebiet eingedrungen und hat es sich zu unterwerfen begonnen, nicht ohne zahlreiche Kompromisse und vorübergehende Friedensschlüsse. Gegenwärtig ist in der deutschen Theologie die wissenschaftliche Betrachtung des AT durchgedrungen; die Texte, die geschichtlichen Ueberlieferungen werden erforscht und gewertet wie sonstige Geschichtsquellen; die Religion Israels wird nach Ursprung, Inhalt und Entwicklung völlig nach denselben Methoden erforscht wie die Religion anderer Völker (¶ Bibelwissenschaft: I). Das NT, die evangelische Geschichte, die Person Jesu kann aber von dieser Betrachtungsweise nicht ausgenommen werden, wie es noch vielfach mit mehr oder weniger Entschiedenheit und Bewußtsein geschieht (¶ Bibelwissenschaft: II). Zu zahlreich sind die Fäden, die den Ursprung unserer Religion mit den religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit verknüpfen — es ist die Aufgabe gerade der Gegenwart, diese Fäden in immer größerer Zahl aufzufinden und bloßzulegen —, als daß der Punkt zu fixieren wäre, wo die heilige, supranaturale, von allem andern Geschehen sich scharf abhebende Geschichte ihr Gebiet behaupten könnte.

4. Die eben kurz skizzierte Entwicklung hat sich vollzogen in der „modernen Theologie". Es muß daneben betont werden, daß der besondere göttliche Charakter der H. G. sich in weiten Gebieten des Protestantismus bis zur Gegenwart ungebrochen behauptet hat: a) Allen kirchlichen Institutionen, dem Predigtamt, dem Presbyterium, dem Diakonenamt, dem Diakonissenwesen (und den mannigfach verzweigten Anstalten der Inneren Mission) sucht man vielfach eine „biblische Begründung" zu geben. Jedenfalls wird, wer ihre biblische Grundlage bestreitet, in weiten Kreisen des Protestantismus so verstanden, als ob er damit ihre Legitimation in der Kirche in Frage stellte. Als vor zwei Dezennien die soziale Frage auf den Gemütern lastete, galt es für richtig, sich im NT Rats zu erholen, welche Stellung Staat und Kirche diesen ganz modernen Problemen gegenüber einzunehmen haben (¶ Christlich-sozial, bes. 3), wie ja in der Reformationszeit der at.liche König Josias herangezogen wurde, um zu zeigen, daß die weltlichen Obrigkeiten das Recht haben, Kirchenordnungen zu erlassen. Doch ist dies ein ziemlich isoliertes Beispiel im Luthertum, — der Calvinismus griff viel kräftiger auf das AT zurück —, weil das AT mit seinen Institutionen die Christen nichts angeht (Luther), und weil das NT Norm ist für die Lehre, auf die es in der Kirche schließlich allein ankommt, während alles übrige der christlichen Freiheit anheimgestellt bleibt. Diese prinzipiell freie Stellung ist aber bis zur Gegenwart, wie oben illustriert wurde, Schwankungen unterworfen gewesen. — Es läßt sich nicht leugnen, daß das beständige Hinschauen auf das NT, um dort die Antwort zu finden auf alle Fragen, die auftauchen mögen bis an das Ende der Tage, dem Protestantismus, insbesondere dem Luthertum eine gewisse Enge gegeben und seine Unfruchtbarkeit angesichts neuer geistiger und sozialer Bildungen mitverschuldet hat — klassisch hierfür ist ¶ Vilmar und seine „Theologie der Tatsachen" (¶ Heilstatsachen). — b) Die Hauptbedeutung der H. G. liegt aber für die Kreise, die sie in der oben angedeuteten Weise aus dem Ganzen der Geschichte herausheben, nicht in ihrem vorbildlichen Charakter, sondern in etwas anderem. Ihr eigentliches Wesen besteht darin, daß sie die Heilstatsachen beschafft hat. In bestimmten geschichtlichen Tatsachen ist das Heil der Welt für immer begründet. Als solche sind zu nennen: die wunderbare Geburt Christi, sein Tod, seine Auferstehung und Himmelfahrt. Alle übrigen Tatsachen des AT und NT dienen nur dazu, diese Tatsachen vorzubereiten und in den Gang der Geschichte einzubetten. Es sind die Tatsachen, welche das apostolische Glaubensbekenntnis enthält, und welche die christlichen Feste feiern. Diese Heilstatsachen gelten der ¶ Gemeindeorthodoxie als der tragende Grund der christlichen Religion. Mit vollem Recht kann sie sich dafür auf ¶ Paulus berufen: für ihn ist die Erlösung gegeben in einem Himmel und Erde umfassenden Drama, das mit der Schöpfung Adams beginnt und mit der Wiederkunft Christi schließt, dessen entscheidende Wendung in Christi Tod und Auferstehung gegeben ist, Tatsachen, die einen übergeschichtlichen Charakter tragen und das Heil beschaffen. Diese Tatsachen sind von der christlichen Kirche aller Zeiten und aller Konfessionen festgehalten. Aber es muß doch zu denken geben, daß die lange Reihe der dogmatischen Streitigkeiten sich um ganz andere Punkte dreht. Auch in der Reformation behauptete man, es handle sich um das Wesen des Christentums, und dabei wurden diese Heilstatsachen von niemand bestritten. In der Tat ist die Betonung der Heilstatsachen als der Hauptsache in der Religion erst neueren Datums. ¶ Schleiermacher ignorierte mit vollem Bewußtsein alle Heilstatsachen; die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in Christo und die erregenden Wirkungen, die von da auf uns ausgehen, das war für ihn die christliche Religion. Und für ¶ Hegel und die sich ihm anschließenden Theologen war das Christentum die Idee der Einheit von Gott und Mensch, die Gottmenschheit, welche Idee, in Christus gegeben, sich dann nach allen Seiten hin entfaltet hat. Schleiermacher und Hegel gegenüber hat dann die kirchlich-konfessionelle Theologie immer stärker betont, daß das Christentum nicht frommes Gefühl noch Idee sei, auch nicht Lehre,

sondern H. G., deren Realitäten den tragenden Grund für alle subjektive christliche Frömmigkeit bilden (¶Erlanger Schule, 3—4 ¶Heilstatsachen). In steigendem Maße hat die kirchliche Theologie der Idee und ihrer Entfaltung entsagt und ist auf den Boden des NT zurückgekehrt, in dem sie nicht einen Komplex neuer religiöser Impulse und Ideen erblickt, welche fortwirkend und mit anderen geistigen Strömungen sich verbindend neue Gestaltungen des religiösen Lebens hervorbringen bis auf unsere Tage. Das NT enthält für sie vielmehr die christliche Religion in ihrer vollen, abschließenden Ausprägung, und für diese nt.liche Religion sind die Heilstatsachen konstitutiv. Auch die Person Christi hat ihre religiöse Bedeutung gerade in den Tatsachen, durch welche sie die Erlösung vollbracht hat. Die religiösen Ideen im NT haben die Bedeutung, daß sie uns diese Tatsachen und die H. G. überhaupt ausdeuten. Man stellt uns so dem NT direkt gegenüber, um diese Tatsachen und ihre Bedeutung in uns aufzunehmen. Es verbindet sich damit eine völlige Gleichgültigkeit gegen die weitere Geschichte der christlichen Religion; denn religiös hat diese Geschichte uns nichts zu sagen. Das bleibt der H. G. vorbehalten.

5. Kant macht in der Kritik der reinen Vernunft, da wo er von den Antinomien der Vernunft handelt, darauf aufmerksam, daß zwar beide Sätze: „die Welt hat keinen Anfang" und „die Welt hat einen Anfang in der Zeit gehabt" sich beweisen und andererseits sich widerlegen lassen, daß aber die zweite These mehr Beifall finde. Denn der Mensch flieht vor dem Endlosen und will einen Ruhepunkt, an den er sich anheften kann. So erhebt sich unter den armseligen Hütten der Dom mit dem ewigen Gottesfrieden, so sind uns einzelne Tage heilige Tage, so haben einzelne Handlungen eine besondere Weihe. So hat die Religion in der endlosen Flut der Geschehnisse eine H. G., wo Gott unmittelbar wirkt, sich den Menschen unmittelbar offenbart. Auch wo das unmittelbare Eingreifen Gottes, das Wunder, für die Gegenwart abgelehnt wird, wie in weiten Kreisen des Protestantismus, besteht dies Bedürfnis vielfach fort. Die Wirklichkeit der Religion scheint denen, die so denken, in Frage gestellt, wenn die H. G. den Gesetzen des natürlichen Geschehens und der Psychologie unterstellt wird. Die Antwort kann nur sein: die Wissenschaft in ihrer Strenge und die Religion in ihrer Tiefe gestatten nicht mehr jene äußere Abgrenzung einer H. G., jene äußere Abgrenzung eines besonderen Wirkens Gottes vom übrigen Geschehen in der Welt (¶Wunder: IV). Der Urquell der Religion liegt im Innern der religiösen Menschen, und in deren Reihe werden die Gottesmänner des AT und NT stets ihre Stelle haben. — ¶Heilstatsachen. **Eichhorn.**

Heilige Gräber ¶Ausstattung, kirchl., 8.

Heilige Haine ¶Haine, hlge.

Heilige Lanze ¶Lanze, hlge.

Heilige Nacht ¶Weihnachten.

Heilige Schriften ¶Erscheinungswelt der Religion: II, B ¶Inspiration ¶Bibel.

Heilige Send = ¶Sendgerichte.

Heilige Woche (= Karwoche) ¶Kirchenjahr ¶Ostern.

Heiligenattribute sind bestimmte Abzeichen, mit denen die mittelalterlichen Maler und Bildhauer die Darstellung der heiligen Männer und Frauen versahen, um sie äußerlich von einander zu unterscheiden und in ihrer Eigenart für das Auge leicht kenntlich zu machen. Aehnliches findet sich schon in der antiken und außerchristlichen religiösen Kunst (¶Erscheinungswelt der Religion: I, B b β). Die H. sind zumeist dem geschichtlichen oder legendarischen Dasein der Dargestellten entnommen und erinnern an einen bestimmten Vorgang ihres Lebens, namentlich an verrichtete Wunder; oder sie kennzeichnen durch Krone, Waffe, Buch und ähnliches ihren geistlichen oder weltlichen Stand; oder sie bilden — und das ist das häufigste — die Instrumente ihres Märtyrertodes ab. Gelegentlich sind sie auch sinnbildlich zu verstehen und als der Ausdruck irgend einer besonderen von dem Heiligen geübten Tugend, manchmal auch als der eines von ihm überwundenen Lasters aufzufassen. Man kann auf diese Weise ziemlich mühelos etwa vierzig besonders beliebte und allgemein verehrte Heiligengestalten unterscheiden. So erkennt man die ¶Agnes an dem Lamme (Agnus Dei), dem sie sich verlobt, ¶Katharina an dem Rade, mit dem sie hingerichtet ward, ¶Sebastian an den Pfeilen, die seinen nackten Leib durchbohren (vgl. Bd. I, Sp. 1378, Fig. 32), den hlg. ¶Martinus an dem Mantel, dessen Hälfte er mildtätig dem Bettler reicht, usw. Schwieriger wird die Deutung, wenn unbekannte Lokalheilige dargestellt werden, bei denen sich die naheliegenden Abzeichen wie Kreuz, Schwert, Palme, Kirchenmodell und ähnliches so häufig zu wiederholen pflegen, daß man vielfach nur auf Mutmaßungen angewiesen ist.

K. Pfleiderer: Die Attribute der Heiligen, 1898; — Joh. Ev. Stadler: Vollständiges Heiligen-Lexikon, 1857—1882. **Bürkner.**

Heiligenbilder und ihre Verehrung ¶Adoration, 1, ¶Bilderstreitigkeiten ¶Heiligenattribute ¶Buchillustration, 2.

Heiligenfeste ¶Heiligenverehrung (besonders: B 2c. 3; C 2; D).

Heiligengeschichten vgl. die bei ¶Heiligenleben genannten Artikel.

Heiligengrabe (Priegnitz), ehem. Zisterzienserkloster, 1289 begründet, jetzt evang. adliges Fräuleinstift, unmittelbar dem Evg. Oberkirchenrat in Berlin unterstellt.

Heiligenkalender ¶Kalender.

Heiligenleben (als Literaturgattung) ¶Legenden ¶Legenda aurea ¶Buchillustration, 2, ¶Hagiographie.

Heiligenparlament, Name des Cromwellschen independentistischen Parlaments (¶Cromwell).

Heiligenschein ¶Aureola Sanctorum ¶Nimbus.

Heiligentage ¶Heiligenverehrung (besonders B 2c. 3; C 2; D).

Heiligenverehrung (Hagiolatrie).

A. In vorkonstantinischer Zeit; — B. In der nachkonstantinischen römischen Reichskirche: 1. Anwachsen der Zahl der Heiligen; — 2. Fortgehende Annäherung der Heiligen an die antiken Götter und Heroen: a) durch die Vorstellungen vom Wesen der Heiligen und die Zuweisung besonderer Wirksamkeitsgebiete an die einzelnen Heiligen; — b) durch die Vorstellungen von der Art der Wirksamkeit der Heiligen und die Hochschätzung der Reliquien; — c) durch die kultische Verehrung der Heiligen und die Beeinflussung des Heiligenkultes durch den Götter- und Heroenkult; — 3. Benutzung des Heiligenkultes zur Verdrängung alt-heidnischer Kulte; — C. Im Mittelalter: 1. Weitere Vermehrung der Zahl der Heiligen und weitere Differenzierung ihrer Wirksamkeitsgebiete; — 2. Weiteres

Anwachsen der Zahl der Heiligenfeste und Steigerung des Reliquienkultes; — D. In nachreformatorischer Zeit. — Ergänzungsartikel sind ¶ Adoration, ¶ Doppelte Moral, 1, ¶Heiligsprechung, ¶Nimbus, ¶ Heiligenattribute, ¶ Märtyrerfeste, ¶ Maria, hagiographisch. Die Sammlungen der Heiligengeschichten sind im Artikel ¶ Nachschlagewerke, kirchl., zusammengestellt; über die Heiligengeschichten und deren Bearbeitung ¶Legenden und ¶Hagiographie. Ueber H. religionsgeschichtlich vgl. ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B. F; für den Islam ¶ Islam, 8.

A. Die H. der christlichen Kirche ist aus der Märtyrerverehrung herausgewachsen, die im zweiten Jhd. einsetzend im Laufe des dritten sich relativ langsam mehrt. Ihre erste Spur finden wir um 150 in Smyrna, wo die christliche Gemeinde sich um die Gebeine des Märtyrers ¶ Polykarp bemüht, die Juden den Statthalter auffordern, sie ihr zu verweigern, da sie sonst Christus verlassen und Polykarp verehren würden, der Statthalter daraufhin den Leichnam des Polykarp verbrennen läßt, die Christen aber aus der Asche die Reste der Gebeine, die kostbarer als Edelsteine und wertvoller als Gold sind, sammeln und an geziemender Stätte bergen, um, wie sie der Nachbargemeinde in Philomelion schreiben, sich dort zu versammeln und den Geburtstag des Märtyrers zum ewigen Leben zu feiern. Weiteren Spuren begegnen wir um 250, wo ¶ Cyprian die Gemeinde von Karthago mahnt, die Todestage der Märtyrer zu notieren, und es als selbstverständlich voraussetzt, daß an den Gräbern jährliche Feiern stattfinden, und wo ¶Gregorius Thaumaturgos in Kappadozien Märtyrerfeste organisiert. Schon um 200 denkt man die Märtyrer als fürbittend vor dem Throne Gottes stehend, und besitzt ein in das Blut des Märtyrers getauchter Ring Wunderkraft, und schon um 300 pflegt eine vornehme und fromme Dame vor Empfang der Kommunion den Knochen eines Märtyrers zu küssen. Als die Zeit der Verfolgung vorüber ist und Konstantin die Kirche duldet und protegiert, sind ¶ Märtyrerfeste und ist Gebet und Abendmahlsfeier an den Gräbern der Märtyrer allgemein verbreitete Sitte und beginnt der Reliquienkultus (¶ Reliquien) schon bedenkliche Formen anzunehmen. So wenig wir von den Einzelheiten der H. der Zeit wissen, das ist deutlich, daß mindestens seit der Mitte des 3. Jhd.s sie sich als geeignet erwiesen hat, an die Stelle des antiken Heroenkultes zu treten, ja die Funktionen desselben zu übernehmen faktisch schon begonnen hat.

B. 1. Eben darum hat sie eine große Zukunft gehabt und ist in dem Augenblick mächtig aufgeblüht, wo mit der staatlichen Anerkennung der Kirche die Massen des Volkes, und mit den Massen des Volkes die Menge der Superstition eindrang, wo man mehr denn je auf Vogelstimmen und Vogelflug zu achten begann, die Sitte, ¶ Amulette zu tragen, große Fortschritte machte, und magische und halbmagische Handlungen wie die Besprengung von Zirkuspferden mit Wasser aus dem Becher eines heiligen Mannes immer gewöhnlicher wurden, wo Splitter des Kreuzes Christi über die ganze Welt verbreitet waren, Erde von Palästina bis ins Abendland gebracht wurde und den Pilgern in Palästina selbst nicht nur die Säule gezeigt wurde, an der Christus gegeißelt worden, die Palme, von der man beim Einzug Christi in Jerusalem die Blätter abgehauen, der Baum, auf den Zachäus gestiegen, sondern auch eine Quelle bei Emmaus, die heilkräftig war, seit Christus sich in ihr die Füße gewaschen. Das 4., 5. und 6. Jhd. hat die Zahl der Verehrung genießenden christlichen Märtyrer nicht wenig gemehrt. Man hatte sich daran gewöhnt, die ganze Zeit vor 300 als eine Zeit der fortdauernden Verfolgung zu denken (¶ Christenverfolgungen), und man hatte damit die Möglichkeit gewonnen, immer neue Männer und Frauen zu entdecken, die einst das Martyrium erlitten (¶ Martyrologium). Man verehrte immer mehr eigene Märtyrer, und man übernahm bald auch fremde Märtyrer. Es tauschten ihre Heiligen aus Nachbargemeinden mit Nachbargemeinden, kirchlich unselbständige Dörfer mit Bischofsstädten, Bischofssitze mit Erzbischofssitzen, und als zu Ende des 5. Jhd.s der Prozeß in den beiden Reichshälften zu einem gewissen Abschluß gekommen war, da begannen in dem unter Justinian (¶ Byzanz: I, 2) politisch und kirchlich neu geeinten Reich auch Ost und West ihre Heiligen in größerem Umfange auszuwechseln. Nimmt man hinzu, daß seit dem Ende des 4. Jhd.s auch große Asketen (¶ Askese: II, 1) und etwa gleichzeitig auch berühmte Bischöfe und Vorkämpfer der Orthodoxie in die Reihen der Heiligen aufgenommen sind, so wird man wenigstens einigermaßen verstehen, daß im Laufe des 5. Jhd.s das Heiligenverzeichnis in den bedeutendsten orientalischen Städten sich verdoppelt und verdreifacht hat, in Rom sogar auf das 6- und 8fache angewachsen ist.

B. 2. a) Dem Anwachsen der Zahl der Märtyrer parallel gegangen ist aber die immer großartigere Ausgestaltung der Vorstellungen von Wesen und Wirksamkeit der Märtyrer und die damit immer weitergehende Anähnelung des Märtyrers an den antiken Gott und Heros. Denn nicht nur sind die Märtyrer den Engeln jetzt so sehr gleichgestellt, daß Chrysostomus sagen kann, sie unterschieden sich von ihnen nur dem Namen nach, und nicht nur wendet sich das Volk jetzt mit seinen Anliegen immer ausschließlicher an Märtyrer und sonstige Heilige, sondern eine Reihe von Heiligen haben jetzt auch, ganz wie antike Götter und Heroen, Spezialgebiete ihrer Wirksamkeit und Spezialschützlinge übernommen: von weit her strömt man zusammen in den Heiligtümern des ¶ Cosmas und Damian in Konstantinopel oder des Cyrus und Johannes in Menuthis bei Alexandrien (denn sie vor allem vermögen in Krankheit zu helfen; s. B 3), mit Vorliebe wendet der Schiffer sich, wenn er im Sturme bedrängt ist, an den hl. Phokas (denn er hat schon viele vor ihm gerettet; s. B 2c); vertrauensvoll erbittet der Perserkönig Chosran II den Sieg über seinen Nebenbuhler von dem hl. Sergius (denn schon oft hat er sich als Kriegsheld bewiesen); ganz sicher verläßt Thessalonich sich auf den hl. Demetrius (denn vor andern Städten hat er Thessalonich in Schutz genommen, und schon manches Mal hat er es selbst vor von Gott verhängtem Unglück bewahrt), und alles, was er ist und hat, verdankt ¶ Paulinus von Nola seinem Schutzpatron dem hl. Felix; die Sitte, Kindern den Namen von Märtyrern zu geben, ist schon frühzeitig weit verbreitet gewesen und mindestens in der Zeit Theodorets dahin gedeutet worden, daß man die Kinder damit dem Schutze des Namensheiligen besonders unterstellt; der Brauch der Feier des Namenstages,

d. h. des Tages des Schutzheiligen, ist aus der Sitte herausgewachsen.

B. 2. b) Der Heilige hilft den Gläubigen in aller Not. Er tut es gelegentlich, indem er persönlich erscheint wie Demetrius in Thessalonich, der als bewaffneter Krieger mit seiner Lanze die Stadtmauer verteidigt, mit seinem Stock so lange auf die Feinde einschlägt, bis sie fliehen, und plötzlich siegreich gegen die feindlichen Schiffe anrennt, oder wie Phokas, der im Sturm den Steuermann weckt und Segel und Taue in Ordnung bringt. Für gewöhnlich aber zeigt der Heilige sich nicht in eigener Person, sondern wirkt durch seine Reliquie; denn diese besitzt die Kraft, Dämonen auszutreiben, Kranke zu heilen, und nicht nur einzelne Personen, sondern auch ganze Häuser, ja Städte zu schützen; sie ist auf das höchste begehrt, so daß bei dem Tode des großen Asketen Jacobus die Gläubigen sich schon des Sterbenden zu bemächtigen versuchen und nach der 395 geschehenen Ermordung einiger palästinensischer Mönche durch arabische Räuber der Streit zweier Gemeinden um ihre Leiber so heftig wird, daß man schließlich zu den Waffen greift; sie wird im heimischen Boden gesucht, indem nicht nur kleine Bischöfe, sondern auch Männer wie ¶ Ambrosius von Mailand und ¶ Damasus I von Rom dort nach Märtyrerleibern wühlen und die Heiligen oft selbst durch Wunderwirkungen und Erscheinungen bei dem Auffinden ihrer Reliquien behilflich sind; sie wird aus der Fremde importiert, wobei Aegypten den Hauptexport und Konstantinopel den Hauptimport hat und die Nachfrage bald so groß wird, daß man sich, und zwar auf Grund der von Anfang an herrschenden Theorie, daß wie der Leib der Heiligen selbst, so auch alles, was mit ihm in Berührung gekommen, Reliquienwert besitzt, zur Herstellung künstlicher Reliquien entschließt: an den Apostelgräbern in Rom stellte man Kapseln mit Tuchstückchen auf und lehrte im 6. Jhd., daß unter der Einwirkung des bei seinen Gebeinen weilenden Märtyrers in diesem Tuchstückchen sich ein ähnlicher Prozeß vollziehe wie in den Abendmahlselementen bei deren ¶ Konsekration.

B. 2. c) Mit alledem ist der Heilige fast ganz an die Stelle des antiken Gottes und Heros getreten; denn das eigentlich einzige, was ihm zu einem solchen noch fehlt, der Kult, ist ihm nicht theoretisch, wohl aber faktisch auch zu Teil geworden. Denn mochten angesehene Kirchenlehrer wie ¶ Augustin und ¶ Theodoret von Kyrus den wenigen Christen und zahlreicheren Nichtchristen, die der Kirche vorwarfen, daß Märtyrer und Reliquien in ihr an die Stelle der alten Götter getreten seien, noch so oft und theoretisch durchaus zu Recht erwidern, daß die Kirche den Märtyrern keine Tempel errichte und keine Opfer darbringe, sondern ihnen nur „die gebührende Ehre" oder die „Verehrung der Liebe und Gemeinschaft" erweise, und mochte dem entsprechend die zweite nizänische Synode des Jahres 787 (¶ Konzilien) noch so scharf zwischen der Gott gebührenden Anbetung und der dem Heiligen gebührenden Verehrung scheiden (¶ Bilderstreitigkeiten, ¶ Adoration): wenn nicht nur z. T. große Feste mit Vigilie, Gottesdienst, Gesang, Schriftverlesung, Predigt und Abendmahlsfeier an den Gedächtnistagen der Märtyrer üblich waren, sondern sich auch im ganzen Lande auf Märtyrergräbern errichtete oder mit Märtyrerleibern ausgestattete und nach ihnen benannte Kirchen und Kapellen erhoben und auch nach strengster kirchlicher Lehre die Anrufung der Märtyrer in aller Not gestattet war, so war von der Masse des Volkes die für sie ja überhaupt schwierige Unterscheidung zwischen Anbetung und Verehrung schlechterdings nicht zu verlangen und faktisch auch nicht vorhanden; und wenn des weiteren teils mit, teils ohne offizielle Billigung der Kirche auf den Gräbern der Märtyrer Tag und Nacht Kerzen brannten, Salben und Narden über sie ausgegossen, Mahlzeiten an ihnen veranstaltet wurden, wenn die Schiffer bei den dem hl. Phokas zu Ehren gehaltenen Mahlen den dem Heiligen zukommenden Teil in die See warfen, wenn in manchen Märtyrerkirchen die ¶ ewige Lampe brannte, die Gläubigen beim Eintritt ihre Schwellen küßten, Weihgeschenke in großem Umfang in ihnen dargebracht, Nachbildungen geheilter Gliedmaßen in ihnen aufgehängt wurden, wenn Kranke ihr Lager im Tempel aufschlugen, damit der Heilige ihnen erscheine und sie berate (¶ Cosmas und Damian), so waren das alles Dinge, die ganz direkt aus heidnischem Kult übernommen waren und bewiesen, daß der alte Polytheismus und Polydämonismus faktisch fortlebte, die Heiligen die alten Götter und Heroen abgelöst hatten.

B. 3. Die Kirche hat die H. z. T. ganz bewußt dazu benutzt, um heidnischen Kult zu verdrängen, und sie hat das in der Regel in der Weise getan, daß sie dem alten Kult das Objekt nahm, im übrigen aber möglichst viel von ihm konservierte. Als ¶ Theophilus von Alexandrien es nicht mehr mit ansehen wollte, wie in dem benachbarten Menuthis der Kult der Isis blühte und in ihrem Tempel nicht nur Heiden, sondern auch Christen sich Orakelsprüche geben ließen und Heilung suchten, da hat er neben dem Tempel der Isis eine Kirche der Evangelisten errichtet, und als dies noch nichts half, da hat sein Nachfolger ¶ Cyrill die Reliquien der neuentdeckten Märtyrer Cyrus und Johannes in die Kirche überführt, und Cyrus und Johannes haben wie die Isis Heilungen vollbracht und damit den Isiskult überwunden. Zahlreiche Kirchen sind auf dem Boden alter Tempel errichtet worden, mancher Heiligentag scheint im Kalender nach Maßgabe eines zu verdrängenden heidnischen Festes fixiert zu sein, und mindestens seit den Tagen des ¶ Gregorius Thaumaturgos, den Gregor von Nyssa um dieser Praxis willen besonders rühmt, ist mancher Jahrmarkt und manche Lustbarkeit wie einst mit dem heidnischen Fest, so jetzt mit dem Märtyrertag verbunden worden. Ob noch mehr geschehen? Ob zeitweilig von der Kirche auch das alte Kultobjekt beibehalten und der Gott nur zu einem Heiligen degradiert worden ist, und heidnische Götter also in „christlicher Verkleidung" weitergelebt haben? Wo Heilige geschichtlichen Andenkens sich nicht darboten, „scheute man sich zuweilen nicht, den verjagten Göttern selbst die Hintertüre zu öffnen: ein Epitheton des Gottes zum Eigennamen umgewertet oder etwas umgebildet gab den Heiligen, den man suchte. Aber der Inhalt von Sage und Vorstellung, den die zerschlagene Form umschlossen hatte, floß nicht zu Boden, sondern sammelte sich in die neue Schale. Es war Sache der Kirche, ihn durch christlichen Zuguß zu verdrängen oder zu zersetzen. Diese Aufgabe war den Legenden ge-

stellt. Und nur zu gut ist es ihnen oft gelungen, in dem dicken Oel salbungsvoller Reden die alten mythischen Züge zu ersticken oder geradezu das göttlich wunderbare Leben der Heiligen durch eine monotone Martergeschichte zu ersetzen". So und ähnlich hat man in letzter Zeit des öfteren geurteilt (vgl. z. B. über die ¶ Dioskuren). Wirklich bewiesen hat man die These nicht. Die „alten mythischen Züge" sind in die christliche Heiligenlegende wahrscheinlich nur darum übergegangen, weil sie zur Zeit ihrer Entstehung schon nicht mehr an dem Gott allein hafteten, sondern novellistischen Charakter angenommen hatten.

C. 1. Die H. ist auf griechisch-römischem Boden erwachsen und aus der römischen Kaiserzeit heraus zu verstehen. Aber sie hat diese Kaiserzeit überlebt und ist nach Abstreifung einzelner in ganz spezifisch griechisch-römischen Glauben und Brauch begründeter Züge mit der Kirche nach Norden gewandert. Sie ist von den Franken freudig übernommen worden, und hat, obwohl Karl der Große ihr nicht besonders hold war und die Frankfurter Synode des Jahres 794 (¶ Bilderstreitigkeiten) sich gegen die Verehrung wenigstens neuer Heiliger erklärte, im ganzen Mittelalter nicht nur geherrscht, sondern auch weitere Fortschritte gemacht, in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters gewiß nicht unbeeinflußt von der Ausbildung des Ablaßwesens (¶ Bußwesen: III, 1), in dem auch mit dem überschüssigen Verdienst der Heiligen gerechnet wurde. — Zu den alten von der römischen Kirche bald mehr bald weniger übernommenen Heiligen sind neue hinzugetreten: Märtyrer, wie die hl. Ursula mit den ¶ elftausend Jungfrauen, — Missionare wie, um von ¶ Bonifatius zu schweigen, z. B. der Slavenapostel ¶ Vicelin, — Bischöfe, Prediger, Asketen, Stifter von Bistümern und Klöstern, Aebte und Aebtissinnen, auch wohl einmal eine fromme Fürstin, wie (außer ¶ Martinus von Tours, ¶ Bernhard von Clairvaux, ¶ Franz von Assisi und andern Großen) Severin, der in den Alpen westlich vom Inn, als die Germanen am Ausgange des 5. Jhd.s in das römische Gebiet einbrachen, die Bevölkerung aufrichtete, beriet, religiös und sittlich festigte und das Ansehen, das er auch bei den Gegnern genoß, zu ihrem Besten auszunutzen wußte (vgl. RE³ XVIII, S. 248 f), ¶ Sebaldus, der zur Zeit Karls d. Gr. als Einsiedler im Wald bei Nürnberg gelebt, Rochus, der gegen Mitte oder Ende des 13. Jhd.s in Montpellier geboren, in strenger Askese lebte, nach Rom wallfahrtete, Pestkranke pflegte, bis er selbst von der Pest befallen und schließlich als Spion gefangen gesetzt im Gefängnis starb, ¶ Pirminius, der im 8. Jhd. in Süddeutschland und der Schweiz zahlreiche Klöster stiftete und reformierte, Odilia, die etwa gleichzeitig auf der ihr von ihrem Vater geschenkten Hohenburg im Elsaß das Kloster Odilienberg gründete, Walpurgis, die um die Mitte des Jhd.s dem Kloster zu Heidenheim bei Eichstätt vorstand (vgl. RE³ XX, S. 842), und Olga, die im 10. Jhd. nach dem Tode ihres Gatten, des Igor von Moskovien, selbst regierte, mit 70 Jahren auf den Thron verzichtete und sich taufen ließ. Die Zahl der Heiligen ist im Mittelalter gewachsen, und die Zuweisung bestimmter Gebiete oder P a t r o n a t e an die Heiligen (s. B 1 a) hat in ihm erst recht zugenommen; denn davon, daß die einzelnen Kirchen ihre Patrone hatten, ganz abgesehen, ist ¶ Sebaldus Patron von Nürnberg, Odilia Patronin des Bistums Straßburg, St. Jakob Patron in Spanien, St. Dionysius Patron in Frankreich, haben (lokale und zeitliche Schwankungen in der Zuteilung der Patronate an die einzelnen Heiligen ignoriere ich) die Maler zum Patron den Lukas, die Juristen den Ivo, die Aerzte den ¶ Cosmas und Damian, die Schuster den ¶ Crispinus, die Schmiede den Eulogius, die Töpfer den Goar, die Jäger den ¶ Eustachius und ¶ Hubertus, die Schützen den ¶ Sebastian, beschützt ¶ Antonius die Schweine, ¶ Gallus die Gänse, Pelagius die Rinder, Vendelinus die Schafe, heilt ¶ Apollonia Zahnschmerzen, der hlg. ¶ Erasmus Leibschmerzen, ¶ Laurentius Schulterschmerzen, schützt ¶ Sebastian vor der Pest, hilft Petronella gegen das Fieber, bewahrt Markus vor einem plötzlichen Tod, ¶ Barbara vor Tod im Krieg, ¶ Agathe vor den Ausbrüchen des Aetna usw. (für die Gegenwart vgl. z. B. ¶ Amulette, 4 c). — Das ausgehende Mittelalter hat aus der Menge dieser Patronatsheiligen eine kleinere Gruppe herausgehoben und fester zusammengeschlossen, die der 14 N o t h e l f e r; ihre Verehrung ist im 15. Jhd. weit verbreitet gewesen, ihre Zusammenstellung vermutlich im Bistum Bamberg erfolgt; als ihre Namen werden gewöhnlich genannt: ¶ Georg, ¶ Blasius, ¶ Erasmus, ¶ Pantaleon, ¶ Vitus, ¶ Christophorus, ¶ Dionysius (Areopagita?), ¶ Cyriacus, Achatius, ¶ Eustachius, ¶ Aegidius, ¶ Margaretha, ¶ Katharina und ¶ Barbara. In derselben Zeit ist als Folge der gesteigerten Marienverehrung (¶ Maria, hagiogr.) auch der Kult der heiligen ¶ Anna zum Modekult geworden.

C. 2. Dem Anwachsen der Zahl der Heiligen im Mittelalter entspricht das Anwachsen der Zahl der Heiligenfeste, wie es besonders seit dem 10. Jhd. erfolgt ist, und der im Verhältnis zu der alten Kirche fast noch gesteigerten Bedeutung der Heiligen entspricht der Erfolg des R e l i q u i e n k u l t u s: Ueberführungen von Märtyrerresten mußten gelegentlich selbst von Karl dem Großen gestattet werden und sind, seit unter Ludwig dem Frommen 825 die Ueberführung der Gebeine des hl. ¶ Hubertus in das Kloster Andagium erfolgte und 826 die Ueberführung der Gebeine des hl. ¶ Sebastianus in das Kloster St. Medard in Soissons geschah, ganz üblich geworden; die Reliquienschätze sind schnell gewachsen, ihre Größe ist schließlich ins fabelhafte gestiegen und ihr Inhalt immer merkwürdiger geworden: schon im 11. und 12. Jhd. gab es Kirchen mit mehr als 500 Reliquien, und 1509 zählte die Reliquiensammlung des Allerheiligenstifts in Wittenberg 5005 Partikeln, darunter die Gesichtshaut des hl. Bartholomäus, Ueberreste von dem Stab Aarons und dem Stab Mosis, von dem brennenden Dornbusch, von dem Heu und Stroh, auf dem Jesus in der Krippe lag, und die Wittenberger Sammlung wurde noch bei weitem überflügelt von der Halles, das 8933 Partikeln und 42 ganze Heiligenleiber besaß, u. a. auch Wein von der Hochzeit zu Kana, ja sogar Erde vom Acker zu Damaskus, davon Gott den Menschen geschaffen (¶ Reliquien).

D. Da setzte die Reformation ein (vgl. Confessio Augustana, Art. 21; Apologia $9_{15.32}$), und unter ihrem und dann besonders auch der ¶ Aufklärung (vgl. ebd. 5 b) Einfluß ist die Bedeutung der H. doch auch in vielen katholischen

Gegenden und Herzen nicht unbeträchtlich zurückgedrängt worden. Die offizielle Kirche hat in ihrer hinter der volkstümlichen Ausgestaltung der H. ja immer vorsichtig zurückgebliebenen Lehre nicht viel geändert, dieselbe aber doch äußerst zurückhaltend formuliert: Das ¶ Tridentinum (Sessio 25) weist die Gegner der Anrufung der Heiligen zwar bestimmt zurück, behauptet aber doch auch selbst nicht, daß sie heilsnotwendig, sondern nur, daß sie gut und nützlich sei. Die Zahl der Heiligen ist auch nach der Reformationszeit beträchtlich gewachsen, und der mit der H. verbundene Volksaberglauben ist nicht wesentlich geringer geworden (¶ Volksfrömmigkeit, kath.; vgl. auch z. B. ¶ Amulette, 4 c ¶ Benediktusmedaille). — Unter den Heiligenfesten der katholischen Kirche stehen heute den andern an Bedeutung voran das Josephsfest (19. März), das Johannisfest (24. Juni), das Peter-Paulsfest (29. Juni) und besonders das Allerheiligenfest (1. November), das im Zeitalter Karls des Großen und seiner Nachfolger auf deutschem Boden festen Fuß gefaßt zu haben scheint und selbst in einigen protestantischen Gebieten Anfangs fest gehalten wurde (vgl. RE³ I, S. 375). Die lokale Differenzierung der Feste ist im übrigen stark; nicht nur Länder, auch die einzelnen Gemeinden und Genossenschaften feiern verschiedene Heilige verschieden feierlich. Das Eingehen der Kirche auf volkstümlichen Brauch und die Wahl und entsprechende besondere Feier besonderer Patrone durch die einzelnen Gemeinschaften haben das vornehmlich bedingt. — Aus den Heiligenfesten der orthodoxen Kirche, die eine ungezählte Zahl von Heiligen besitzt und deren Zahl fortgehend vermehrt, obwohl ihr ein offizieller ¶ Heiligsprechungs-Prozeß fremd ist, sei der Peter- und Paulstag hervorgehoben und das Fest der drei ökumenischen Lehrer (Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus; 30. Januar); hoch über allen Heiligen steht auch bei den Griechen und Orientalen die Gottesmutter (¶ Maria, hagiogr.).

E. Lucius: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, 1904; — A. Dufourcq: La christianisation des foules. Etude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints, 1907³ (ursprünglich erschienen in der Revue d'histoire et de littérature religieuses IV, 1899, S. 239 ff; — C. A. Bernoulli: Die Heiligen der Merowinger, 1900; — St. Beißel: Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland, 1890—1892 (= Ergänzungshefte 47 und 54 zu StLM); — H. Usener: Legenden der heiligen Pelagia, 1879 (die Einleitung wieder abgedruckt in H. Usener: Vorträge und Aufsätze, 1907); — Ders.: Der heilige Tychon, 1907; — H. Delehaye: Les légendes hagiographiques, 1906² (auch deutsch, übersetzt von E. A. Stückelberg unter dem Titel: Die hagiographischen Legenden, 1907); — H. Günter: Legenden-Studien, 1906; — P. Saintyves: Les saints successeurs des dieux, 1907; — D. H. Kerler: Die Patronate der Heiligen, 1905; — R. Pfleiderer: Die Attribute der Heiligen, 1898; — N. Nilles: Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, orientalis et occidentalis, 1896—1897²; — Ueber die Heiligentage (mit Berücksichtigung der lokalen Verschiedenheiten) vgl. H. Grotefend: Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 1891—98; für die orientalischen Kirchen auch Karl Beth: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902, S. 220 ff 341 ff; weitere Literatur findet sich z. B. verzeichnet RE³ VIII, S. 554. **Loeschcke.**

Heiliger Geist ¶ Dreieinigkeit; Dogmengeschichtliches ¶ Trinitätslehre. — Genossenschaften vom h. G. ¶ Geist: I—II; — Heiliggeistbrüder = ¶ Hospitaliter, 2.

Heiliger Kuß ¶ Friedenskuß ¶ Heidenchristentum, 4 b (Bruderkuß).

Heiliger Rock ¶ Rock, hlger.

Heiliger Stuhl, Bezeichnung der päpstlichen Regierung, ¶ Kurie.

Heiliger Synod ¶ Rußland ¶ Orthodox-anatolische Kirche: I.

Heiliges Feuer ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1 a ε und 2 b γ, ¶ Herd.

Heiliges Grab (in Jerusalem und im katholischen Kultus) ¶ Grab, heiliges: I—II.

Heiliges Grab, Herz, Kreuz (Genossenschaften von) ¶ Grab: III, ¶ Herz Jesu usw., ¶ Kreuz.

Heiliges Land = ¶ Kanaan. — Deutscher Verein vom h. L. und andere Vereine und Institute daselbst ¶ Orient, Missions- und Kulturarbeit im. — Kustoden (Wächter) vom hl. L. ¶ Grab: III, 3 ¶ Kustodie.

Heiliges Oel = ¶ Chrisma.

Heiliges Zelt ¶ Heiligtümer Israels: I (Stiftszelt).

Heiliggeistbrüder ¶ Hospitaliter.

Heiligkeit, religionsgeschichtlich ¶ Erscheinungswelt der Religion: III.

Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes im AT und NT. Uebersicht.

I. Im AT; — II. Im NT.

I. Im AT.

1. Heiligkeit; — 2. Herrlichkeit.

1. Heilig (ḳādōsch) ist ursprünglich ein kultischer Begriff und wird von solchen Gegenständen oder Personen gebraucht, die irgendwie mit der Gottheit in Verbindung stehen und dadurch aus der Masse des Profanen ausgesondert sind (¶ Levitisches). Was heilig ist, gilt als unantastbar; dem Heiligen darf sich der Mensch nur mit scheuer Ehrfurcht und unter Vollziehung bestimmter Riten nähern. So bezeichnet die H. Gottes in der ältesten Zeit seine erhabene Unnahbarkeit, die keine Verletzung der in den Riten (¶ Heiligkeitsgesetz) zum Ausdruck kommenden Achtungsbezeugung duldet und auch dem Verehrer gefährlich werden kann (I Sam 6 $_{20}$). — Da durch die Prophetie das Schwergewicht der Religion, das bis dahin auf dem Kultus geruht hatte, verschoben und der Hauptnachdruck auf die Sittlichkeit verlegt wird, so ändert sich damit auch das Wesen der H. G. (¶ Gott: I, Gottesbegriff im AT: III). Jesaja, der das Beiwort „der Heilige Israels" mit besonderer Vorliebe für Jahve verwendet, hat 5 $_{16}$ seine Anschauung klar formuliert: „Der heilige Gott erweist sich als heilig durch Gerechtigkeit". Die Verehrung, die der Mensch Gott schuldet, zeigt sich daher in der Erfüllung der sittlichen Forderungen Jahves. Dadurch ist die H. zu einer sittlichen Eigenschaft Gottes geworden, dessen überweltliche Erhabenheit sich gegen jede Sünde, wo immer sie sich findet, auswirken muß (Jes 8 $_{13}$ 29 $_{23}$). Während sich die H. G. nach den älteren Propheten, die vor allem Israels Sünde bekämpfen, in der Vernichtung seines eigenen auserwählten Volkes offenbart, äußert sie sich bei den nachexilischen Propheten umgekehrt in der Wiederherstellung Israels und dem Untergang der Heiden (Ezech 20 $_{41}$ f 28 $_{25}$ 38 $_{16.23}$). Haben so nationale Hoffnungen die sittliche Reinheit des Begriffs, die er durch die großen Propheten gewonnen hatte, wieder getrübt, so bleibt daneben doch die

Bezeichnung Jahves als des Heiligen schlechthin bestehen (Jes 40_{25} Hiob 6_{10} Spr 9_{10}) und spricht die überirdische Vollkommenheit des Gottes aus, den das spätere Judentum anbetete (¶ Gott: I, Gottesbegriff im AT: IV, 4).

2. *Die Herrlichkeit Gottes* (hebr. k^{e}bod jahve) bedeutet so viel wie Majestät Gottes; sie kommt ihm zu wie etwa einem Könige (I Kön 3_{13} Pslm 21_{6} Jes 11_{10} Sach 6_{13}) und kann ihren Ausdruck auf sehr verschiedene Weise finden: ebenso sehr in dem Sieg über die Feinde wie in der Fruchtbarkeit des Landes oder in einem Naturereignis. Man hat den Versuch gemacht, den Begriff H. G. für die ältere Zeit vornehmlich auf die Offenbarung Jahves im ¶ Gewitter zu beschränken, weil man von der falschen Voraussetzung ausging, Jahve sei ursprünglich ein Gewittergott gewesen. Aber die Texte zeigen, daß sich die H. G. *in allen gewaltigen Naturereignissen* äußert, die man in Palästina erlebt, nicht nur im Rollen des Donners und im Krachen der Blitze, sondern auch im Wehen des Sturms und im Toben des Erdbebens (Pslm 29). Am häufigsten aber begegnen uns zwei Auffassungen, die beide in alter Zeit bezeugt sind. In den Büchern Mose ist die H. G. sehr eng mit dem ¶ Sinai verbunden, genauer mit der *Vulkanwolke* dieses Berges (¶ Feuer- und Wolkensäule). Das geht deutlich aus II Mose 24_{15} ff hervor (in der jüngsten Quelle des Pentateuchs, dem Priesterkodex, der hier aber einer älteren Vorlage folgt): „Die H. G. thronte auf dem Berge Sinai .... wie ein verzehrendes Feuer" (vgl. auch V Mose 5_{21}). Wie der ursprünglich vulkanische Charakter des Sinai überhaupt in der späteren Ueberlieferung verdunkelt worden ist, so ist auch an den meisten Stellen der Zusammenhang der H. G. mit vulkanischen Ereignissen nicht auf den ersten Blick erkennbar. Denn gewöhnlich offenbart sich die H. G. in der Wolke, die dem Heere voranwandelt, und die sich auf das Stiftszelt oder in den jerusalemischen Tempel niederläßt (II Mose 13_{21} f 16_{10} 40_{34} f IV 17_{7} I Kön 8_{10} f). Hier ist wahrscheinlich die Vulkanwolke zur einfachen Lichtwolke verblaßt. — Mit dieser Vorstellung aber vermischt sich eine andere, die vermutlich einen ganz anderen Ursprung hat und wohl auf den *himmlischen Glanz* eines Lichtgottes zurückgeht, wie er den großen Lichtgöttern des vorderen Orients überhaupt eigentümlich ist. Der Jahvist erzählt, wie Moses in eine Höhle des Berges Sinai gegangen sei und dort (nicht auf der Spitze) die H. G. von hinten geschaut habe; denn auch er hätte es nicht ertragen, das Angesicht Jahves zu sehen (II Mose 33_{18} ff). Die hier genannte Höhle mit dem Vulkankrater zu kombinieren, ist unmöglich. Eher darf man daran erinnern, daß nach antikem Glauben die Lichtgötter in den Höhlen der Berge wohnen. Von späteren Schriftstellern wird die H. G. oft als lauter Licht geschildert (Jes. 40_{5} 59_{19} 60_{1} Pslm $57_{6.12}$ 102_{14} ff). Nach Ezech 1 thront sie auf dem Himmelswagen, dessen Räder mit Sternen übersät sind; Jahve selbst gleicht dem Elektron (einer Mischung aus Gold und Silber) und Feuer; rings um ihn glänzt ein Licht wie das des Regenbogens. Auch hier noch ist das Licht wie ein feiner ätherischer Stoff gedacht, wenn auch nicht so grobsinnlich wie in der ältesten Zeit, wo von einer Uebertragung des Lichtes auf Moses erzählt wird, durch die seine Haut glänzend wird (II Mose 34 $_{29}$ ff). — Rein *geistig* offenbart sich die H. G. vornehmlich bei Jesaja. Bei ihm zeigt sich das majestätische Walten Jahves, dessen Glorie die ganze Welt erfüllt, in seiner Heiligkeit (Jes 6_{3}). So sind durch diesen Propheten die beiden Begriffe der Heiligkeit und Herrlichkeit G. nicht nur aufs engste mit einander verbunden, sondern zugleich auch ihrer sinnlichen Bedeutung entkleidet und zu ethischen Ideen vertieft worden.

Wolf Graf Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 1 ff; — Freiherr von Gall: Die Herrlichkeit Gottes, 1900. **Greßmann.**

II. Im NT.

1. Heiligkeit; — 2. Herrlichkeit.

1. In den nt.lichen Urkunden des Urchristentums wird von der *Heiligkeit* Gottes nur selten gesprochen (vgl. z. B. I Petr 1_{15} Apok 4_{8} 6_{10} 22_{11}). Daß Gott heilig sei, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Aber man redet nicht ausdrücklich von dieser Seite seines Wesens, ganz in Uebereinstimmung mit der Gesamthaltung des urchristlichen Gottesbegriffs (¶ Gott: II). Die von den großen Propheten Israels vor allem geförderte Versittlichung der Gottesvorstellung hatte in Jesu Gotterleben und Predigt ihre Vollendung erreicht (¶ Jesus Christus: III, B. C 2). Gott ist die Verkörperung der sittlichen Güte geworden. Seine Erhabenheit, eben seine H., besteht gerade in seiner Vollkommenheit. Zum klaren Ausdruck kommt diese Anschauung, für die der Begriff der H. notwendigerweise zurücktrat, in dem Wort, das die urchristliche Gemeinde aus dem Munde Jesu zu berichten wußte: Mtth 5_{48}. Das at.liche Wort III Mose 19_{2}: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, Jahve euer Gott" wird hier formuliert: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (vgl. daneben Luk 6_{36}). Für das urchristliche Empfinden wird mit der Tatsache, daß Gott oder sein Geist heilig sei, die Pflicht nüchternen, reinen, lauteren Wandels begründet (I Petr 1_{13} ff; I Kor 6_{19}).

2. Die in der nt.lichen Literatur sich findende Vorstellung von der „*Herrlichkeit*" (doxa) Gottes zeigt deutlich die Spuren ihrer Entwicklung auf at.lich-jüdischem Boden (s. I, 2). Auf seiner langen Wanderung durch die israelitische und jüdische Religionsgeschichte hat der Begriff in seiner Bedeutung mehrfache Wandlungen und Nuancierungen erfahren und eine Reihe von Beziehungen aufgenommen, die ihm geblieben sind, von denen bald die eine, bald die andere in den Vordergrund tritt: eine befriedigende deutsche Uebersetzung ist demgemäß nicht möglich. Ganz allgemein gesprochen bezeichnet das Wort in den nt.lichen Schriften die eigentümliche Daseins- und Erscheinungsform Gottes und seiner Welt im Unterschied von der irdischen, menschlichen, schwachen und vergänglichen Welt: also die *Erhabenheit* und Majestät Gottes; bestimmter dann das majestätische machtvolle Walten des sich offenbarenden und das Heil schaffenden Gottes (vgl. z. B. Röm 9_{23} 6_{4} Kol 1_{11} Eph 3_{16} Joh $11_{4.40}$ Apgsch 7_{55}). Diese eigentümlich göttliche Daseinsform tritt in die Erscheinung als übernatürlicher himmlischer *Lichtglanz* oder -substanz (s. I, 2). Luk 2_{9} I Kor 15_{40} u. a. — Nun erlebt die H. G. in der urchristlichen Vorstellung eine zwiefache Erweiterung, durch die Christuslehre und die Heilslehre (Soteriologie). Durch die *Christuslehre*: der begeisterte Hymnus der altchristlichen Gemeinde

auf ihren Herrn erreicht ihren Höhepunkt in der Aussage, daß Jesus der (göttlichen) dóxa teilhaft geworden sei. Die älteste Auffassung (¶ Christologie: I) war die, daß er durch die Auferstehung zum Herrn und Christus gemacht und zur göttlichen Welt mit ihrer Glorie erhoben worden sei. In göttlicher H. und Majestät wird der Menschensohn dereinst zur Errichtung des Reiches kommen (Mtth 16 $_{27}$ 19 $_{28}$ 25 $_{31}$). Diese Anschauung wirkt auch bei Paulus nach. Zwar dürfte es wohl in der Folgerichtigkeit seiner Anschauung von dem präexistenten Christus als dem in göttlicher Daseinsform seienden (Phil 2 $_{6}$) liegen, daß er Jesus schon vor seinem Erdenleben göttliche dóxa zugeschrieben haben wird. Aber ausgesagt wird das Prädikat der H. bei Paulus nur von dem Erhöhten. Erst seit der Auferstehung ist Jesus der „Sohn Gottes in Macht" (Röm 1 $_{4}$), der Herr der H. (I Kor 2 $_{8}$), erst von da an „der Herr", der Geist im Vollsinn, und deshalb im Besitz der H. G. — Die letzte Stufe der Entwicklung wird auch hier vom Johannesevangelium erreicht. Nach ihm besaß schon der irdische Jesus die (göttliche) dóxa: „wir schauten seine (göttliche) H." (1 $_{14}$). Durch die äußere menschliche Hülle Jesu scheint auf Schritt und Tritt die göttliche H. hindurch, in seiner alle menschlichen Schranken durchbrechenden Allwissenheit und Allmacht (2 $_{11}$ 11 $_{40}$ u. a.). Deshalb sieht, wer ihn sieht, den Vater (¶ Johannesevangelium, 3 a). — Aber auch in der Heilslehre gewann der Begriff der H. eine bedeutsame Rolle. Die ganze Kühnheit des Glaubens des Paulus zeigt sich darin, daß er die göttliche H. zum Hoffnungsziel der Gläubigen zu machen wagt. Das ist das letzte, eigentliche Ziel der Hoffnung des Christen, daß er der göttlichen H. gewürdigt werden soll (Röm 3 $_{23}$ 5 $_{2}$ 8 $_{17 \cdot 18 \cdot 21 \cdot 29\,f}$ usw.). Die Leiber der Auferstandenen werden wie der Erstling der Entschlafenen göttliche H. tragen (I Kor 15 $_{40\,ff}$ Phil 3 $_{21}$); denn es sind „pneumatische", himmlische Leiber (I Kor 15 $_{44}$). Schon jetzt hat dieser Prozeß der Verherrlichung begonnen; denn die Gläubigen haben die wirkende Kraft der Verherrlichung in sich, den (göttlichen) Geist (Röm 8 $_{23\,ff\;11}$; ¶ Geist und Geistesgaben, 1. 3): „Wir alle aber spiegeln mit unverhülltem Antlitz die H. des Herrn und werden in sein Ebenbild verwandelt von H. zu H.: denn es kommt vom Herrn, der Geist ist" (II Kor 3 $_{18}$). **Heitmüller.**

Heiligkeitsgesetz (= H). Der Name stammt von August Klostermann (s. Literatur) und bezeichnet die Sammlung von Vorschriften, die den Kern von III Mose 17—26 bilden (auch 11 $_{43—45}$ IV 15 $_{37—41}$ gehört dazu). Er bezeichnet treffend den Gesichtspunkt, unter den diese Vorschriften gestellt sind: man soll Jahve heilig sein, wobei aber der Heiligkeitsbegriff (¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes: I, 1) nicht sowohl in dem uns geläufigen, rein ethischen Sinn, sondern ganz überwiegend in dem einer kultischen Absonderung zu fassen ist. Immerhin ist aus den sittlichen Vorschriften das Gebot der Nächstenliebe (19 $_{17\,f}$) hervorzuheben, das nur dadurch in seinem Werte beeinträchtigt wird, daß der Nächste nur der Volksgenosse ist. Aber der weitaus größere Teil von H ist durchaus kultusgesetzlicher Art: Bestimmungen über Heiligtum, Priester, Opfer, heilige Festzeiten usw. Die Ehe- und Keuschheitsgebote (Kap. 18—20) wollen im Grunde auch nur das kultisch reine Jahvevolk schaffen helfen; andrerseits zeigt sich im Gesetz über Sabbath- und Jobeljahr (¶ Feste: I, 5) wiederum die Uebertragung rein kultischer Ideen auf das Land. Aber die Dinge sind noch im Fluß; verglichen mit P (¶ Priesterkodex) läßt sich überall das Uebergangsstadium beobachten, und dadurch gerade ist H besonders lehrreich. Es ist übrigens selber keineswegs aus einem Gusse, sondern eine Sammlung z. T. paralleler Vorschriften, die ein Redaktor (Rh) zu einem Ganzen verbunden hat, ehe sie als Ganzes von einer zweiten, überarbeitenden Hand (Rp) mit dem Priesterkodex (d. h. „Pg") vereinigt wurde (Vgl. des Unterzeichneten Kommentar zu III Mose, S. X—XII, und ¶ Mosesbücher). Die Aehnlichkeit von H mit dem Propheten ¶ Ezechiel ist so groß, daß man ihn z. T. für den Schöpfer von H oder eines seiner Bestandteile gehalten hat. Mit Unrecht. Es fehlt auch nicht an Unterschieden, wie denn z. B. III Mose 26 $_{39\,f}$ die Erbschuld vorausgesetzt wird, während Ezechiel ihr schroffster Gegner ist. Trotzdem ist die augenfällige Verwandtschaft in Sprache wie Gedanken ein sicherer Fingerzeig, daß wir uns für die Datierung der einzelnen Bestandteile wie des Ganzen von Ezechiel nicht weit entfernen dürfen. Einzelnes kann älter sein als er, als Ganzes ist H jünger: 26 $_{40\,ff}$ leuchtet der spätere exilische Standpunkt von Rh deutlich durch. Ueber die Zusammenarbeitung von H mit P ¶ Esra: II, Esras Gesetzgebung ¶ Mosesbücher.

August Klostermann: in Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche 38, 1877, S. 406—445 = Der Pentateuch, 1893, S. 368—418); — L. Horst: Lev 17—26 und Hesekiel, 1881; — P. Wurster in ZAT IV, S. 112—133, 1884; — Bruno Bäntsch: Das Heiligkeitsgesetz, 1893; — L. B. Paton: im Journal of Biblical Literature XVI—XVIII; Hebraica X, 111—121; Presbyterian and Reformed Review, 1896, S. 98—115. **Bertholet.**

Heiligsprechung. Der alten Kirche und auch dem frühen Mittelalter ist ein besonderer Akt der H. unbekannt, wie auch die heutige orthodox-anatolische Kirche keinen eigentlichen Kanonisationsprozeß kennt. Denn nicht nur wenn das Volk sich seinen Heiligen selbst wählt und einen schon zu seinen Lebzeiten als besonders fromm verehrten Mann nach seinem Tode erst recht um Vermittlung bei Gott oder Hilfe in dieser und jener Not anruft, sondern auch wenn ein Bischof die Verehrung eines neuen Heiligen einführt, und nicht nur wenn der Kult des neuen Heiligen auf seine Heimatgemeinde oder Heimatprovinz beschränkt bleibt, sondern auch wenn er weiter dringt und sich eventuell über die ganze Kirche verbreitet, findet in der alten Zeit ein juristischer Akt, der die Heiligkeit des Verstorbenen ausdrücklich konstatierte und seine Verehrung ausdrücklich vorschriebe, nicht statt, und wird insonderheit eine päpstliche Bestätigung, wenn überhaupt, so nur ganz gelegentlich eingeholt. Erst seit der ersten Hälfte des 10. Jhd.s ist das anders geworden. Denn seit 933, wo als die erste uns bekannte H. die des Bischofs Ulrich von Augsburg durch den Papst Johann XV erfolgt, haben ähnliche Fälle sich gemehrt, und seit dem Erlaß Alexanders III v. J. 1170, daß ohne Erlaubnis der römischen Kirche niemand als Heiliger verehrt werden dürfe, ist die alte Praxis zwar nicht sogleich ausgestorben, von Rom aber doch als ungesetzlich betrachtet worden bis hin zu dem Alexanders

Erlaß an Bedeutung nicht nachstehenden Erlaß Urbans VIII vom Jahre 1634, der unter bestimmter Bezeichnung der Ausnahmefälle, die sich etwa ergeben, wenn ein Heiliger schon seit unvordenklichen Zeiten anerkanntermaßen Verehrung genießt, die H. als Reservatrecht des päpstlichen Stuhls in Anspruch nimmt. Alexanders und Urbans Erlasse sind die Grundlage für das heute noch gültige Recht geworden. Es scheidet bestimmt zwischen der Kanonisation oder H., die die Anerkennung eines Heiligen in der ganzen Kirche gebietet und Anrufung (¶ Adoration) in den öffentlichen Kirchengebeten, bei der Messe und bei Abhaltung der kanonischen Tageszeiten (¶ Brevier, 3), Errichtung von Kirchen und Altären sowie die Feier besonderer Festtage zu seinen Ehren, die öffentliche Ausstellung seines Bildnisses und ebenso seiner Reliquien zur Folge hat, und der Beatifikation oder Seligsprechung, die nur für einen Teil der Kirche, etwa eine Diözese, zu erfolgen braucht, nur verminderte Ehren zuläßt und gegebenenfalls die Anrufung nicht gebietet, sondern nur gestattet. Die Beatifikation geht der Kanonisation heute stets voran und hat zur Voraussetzung, daß der Verstorbene heroische, d. h. gewöhnliches Menschenmaß übersteigende, Tugend besessen und besonders nach seinem Tode Wunder gewirkt hat. Der normale Verlauf ihres Prozesses ist aber der, daß von dem Bischof, in dessen Diözese der Verstorbene gelebt, oder von dem sonst in der Diözese bischöfliche Gerichtsbarkeit ausübenden Beamten zunächst eine Voruntersuchung eingeleitet wird, deren Zweck ist festzustellen, ob der Verstorbene im Rufe heroischer Tugend und Wunderkraft gestanden hat, und ob ihm nicht schon eine nach den Bestimmungen Urbans VIII verbotene Verehrung zuteil wird. Ist letzteres nicht der Fall und erscheint der Ruf heroischer Tugend und Wunderkraft als gesichert, so gehen die Akten an die Congregatio Rituum (Ritenkongregation) in Rom, wo zunächst eine Prüfung der sämtlichen Schriften des Seligzusprechenden stattfindet. Wenn auch ihr Ergebnis ein günstiges ist, so erteilt der Papst (im allgemeinen aber nicht eher als 10 Jahre nach Uebersendung der Akten nach Rom) der Kongregation die Erlaubnis zur Eröffnung des eigentlichen Beatifikationsprozesses, in dessen Verlauf nicht nur die Fragen, ob Urbans VIII Bestimmungen nicht verletzt sind, und ob der Betreffende im Rufe der heroischen Tugend und Wunderkraft steht, erneut untersucht werden, sondern auch die Tatsächlichkeit dieser Tugend und Wunderkraft geprüft wird; diese letztere Prüfung erfolgt, nachdem sie durch eine Kommission vorbereitet ist, in 3 verschiedenen Kongregationen, deren letzte unter dem Vorsitz des Papstes tagt. Eine endgültige Entscheidung fällen sie nicht. Diese bleibt vielmehr dem Papst vorbehalten, der sie, nachdem die letzte Kongregation auseinandergegangen, persönlich gibt und, nachdem eine erneute Kongregation dann noch die Frage geprüft hat, ob der Beatifikation jetzt nichts mehr im Wege stünde, und auch hier wiederum der Papst persönlich entsprechend entschieden hat, in der Kirche des Vatikan vollzieht. Ebenda erfolgt nach weiteren Wundern eventuell auch die nachfolgende Kanonisation.

Prosper de Lambertinis: De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, 1734—38; — KL² II, S. 140 ff; — RE³ X, S. 17 f; — Zu den Beatifikationen und Kanonisationen unter ¶ Pius X vgl. Katholik 1908, S. 161 ff. **Loeschcke.**

Heiligste, das, im salomonischen Tempel, ¶ Heiligtümer Israels: III, 2.

Heiligtümer, religionsgeschichtlich, ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 3.

Heiligtümer Israels.

I. In der Zeit vor der Eroberung Kanaans: Die Lade Jahves und das Stiftszelt. — II. Nach der Einwanderung bis zum Tempelbau Salomos: 1. Die Bedeutung der Höhen; — 2. Ihre Ausstattung: a) Napflöcher; — b) Malsteine; — c) Altäre, Wasserbecken, Opfermahlstätten, Höhlen; — d) Kultpfähle, Gottesbilder, Goldenes Kalb. — III. Der salomonische Tempel: 1. Das Allerheiligste: Dunkel, Würfel, Lade, Kerube; — 2. Das Heiligste: Leuchter, Schaubrottisch, eherne Schlange; — 3. Die Säulenhalle: die beiden ehernen Säulen; — 4. Der Vorhof: Brandopferaltar, ehernes Meer, fahrbare Becken; — 5. Der Anbau; — 6. Spätere Gegenstände: Sonnenwagen und Sonnenrosse. — IV. Der Einfluß der prophetischen Bewegung und des Deuteronomiums auf die Geschichte der H. bis zum Exil. — V. Nach dem Exil: Tempel der Samaritaner, der ägyptischen Juden in Syene, Thachpanches, Leontopolis; der Tempel in Jerusalem und die Synagoge.

I. Die Ueberlieferung über die H. der hebräischen Stämme vor der Eroberung Kanaans ist scheinbar sehr reichhaltig, da die ¶ Mosesbücher als Hauptquelle für die religiösen Einrichtungen der Israeliten zur Verfügung stehen. Seitdem aber die wissenschaftliche Forschung dieses Werk als ein spätes Sammelwerk verschiedener Schriften erwiesen hat, von denen keine auf Moses zurückgeführt werden kann, ist die Zuverlässigkeit dieser Nachrichten über die älteste Zeit Israels starken Zweifeln unterworfen. Und doch muß, wer sich nicht auf das uferlose Meer der Phantasien hinaustreiben lassen will, wohl oder übel jene Ueberlieferung als den verhältnismäßig sichersten Wegweiser benutzen. — Nach derjenigen Ueberlieferung, die sich auch die christliche Kirche angeeignet hat, gab es in Israel allezeit nur ein einziges rechtmäßiges Heiligtum, und das war bis auf die Zeit Salomos das Stiftszelt mit der Lade, später aber der jerusalemische Tempel. Aller Gottesdienst, der an anderen Orten stattgefunden hat, gilt danach als bewußter Abfall von der wahren Jahvereligion. Diese Auffassung, die im ¶ Priesterkodex und in der Chronik vorliegt (also im fünften vorchristlichen Jhd.), kann so, wie sie lautet, nicht richtig sein, da sie älteren Nachrichten widerspricht. Denn was diese Schriften als selbstverständlich voraussetzen, ist durch ¶ Josias Gesetzgebung (= V Mose; 621 v. Chr.; vgl. II Kön 23 f) zum ersten Male eingeführt worden. Das erkennt man deutlich aus dem polemisch-reformatorischen Charakter dieses Buches, das von dem Gegensatz gegen die bisherige Sitte getragen ist: bisher handelte ein jeder nach seinem Belieben und opferte überall, wo er wollte; aber fortan soll ganz Israel nur an einer Stelle opfern, in Jerusalem. Demnach waren bis zum siebenten Jhd. viele H. neben dem salomonischen Tempel vorhanden, von deren Ungesetzlichkeit man nichts wußte. — Was man aus II Kön 23 f und V Mose erschließen kann, wird durch viele Erzählungen der älteren Geschichtsbücher bestätigt (z. B. Richt 17 f II Sam 24_{18} f I Kön 3_{4} ff usw.). Wenn nach diesen zahlreichen Belegen Propheten, Priester und Könige außerhalb Jerusalems

und der Stiftshütte opferten, dann kann ein solches Gesetz wie das des Josias, wonach der Gottesdienst auf einen einzigen Ort beschränkt gewesen wäre, nicht bestanden haben. Demnach gab es von der Einwanderung in Palästina an bis auf die Zeit Josias viele Kultstätten, die neben dem Tempel von Jerusalem völlig gleichberechtigt waren; und erst im siebenten Jhd. hat man die Vereinheitlichung des Kultus herzustellen gesucht, indem alle H. außer dem jerusalemischen zerstört wurden. Der Priesterkodex und die Chronik aber haben, von den Anschauungen einer späteren Zeit ausgehend, die Zentralisation des Kultus vor Josia mit Unrecht behauptet. — Indessen darf man fragen, ob nicht wenigstens die Ueberlieferung haltbar ist, daß vor der Eroberung Kanaans die Lade Jahves das einzige oder wenigstens das hauptsächlichste Symbol und das Stiftszelt der kultische Mittelpunkt Israels gewesen sei, an dem man geopfert habe. Die Urheber des Reformgesetzes Josias, das den Anspruch erhebt, von Mose selbst verfaßt zu sein, konnten ihre Hauptforderung, die Einheit des Kultus, nur dann als mosaisch bezeichnen, wenn sie überzeugt waren, die Religion wieder in ihrer früheren Reinheit dem Geist der mosaischen Zeit entsprechend zu vertreten. Die Propheten, von denen jene Reformer abhängig waren, griffen ja überhaupt auf die alten Ueberlieferungen der vorkanaanäischen Zeit zurück. Die Frage lautet also, ob die im siebenten Jhd. nachweisbare Anschauung, die hebräischen Stämme unter Führung des Moses hätten nur ein Hauptheiligtum gekannt, Glauben verdient. Ein zwingender Grund läßt sich zu ihren Gunsten zwar nicht beibringen, wohl aber ein wahrscheinlicher: auch die ältesten Ueberlieferungen Israels, soweit sie erhalten sind, wissen in der Tat nur von der Lade und dem Stiftszelt als dem einzigen Symbol Jahves. Die Erzählungen von dem ¶goldenen Kalb (II Mose 32) und der ¶ehernen Schlange (IV Mose 21) können nicht in Betracht kommen, da sie erst in Kanaan entstanden sind. Ueberdies kann man sich die Verhältnisse der nomadischen Stämme nicht primitiv genug und die Volkszahl des ältesten Israels nicht gering genug vorstellen. Der dürftigen Kultur gemäß muß auch der Kultus äußerst einfach gewesen sein. Ein wanderndes Volk kann unmöglich viele H. mit sich schleppen. Demnach liegt der überlieferten Auffassung doch wohl eine historische Tatsache zu Grunde. Die Lade Jahves war das Wanderheiligtum eines Wandervolkes, das mit Israel durch die Wüste nach Palästina kam und dort noch lange von Ort zu Ort umherzog, bis es im Tempel Salomos eine dauernde Stätte fand — und dann vermoderte (II Sam 7 $_{6}$ f). Jahve wurde auf der Lade — diese Behauptung ist freilich gegenwärtig noch umstritten — thronend gedacht, nicht sichtbar in einem Bilde, sondern nur dem Glauben gegenwärtig. Die Lade war demnach ein leerer Thron. Den Sitz bildeten die ausgebreiteten Flügel zweier Kerube, die zugleich als Deckel oder „Deckplatte" (Luther: „Gnadenstuhl") der kastenförmigen Lade dienten (II Mose 25 $_{10}$ ff; vgl. Taf. 9, Fig. 1). Daher lautete der volle Name des Gottes: „Jahve Zebaoth, der auf den Keruben thront" (I Sam 4 $_{4}$ II Sam 6 $_{2}$). Die besondere Wichtigkeit, die dem Deckel der Lade beigelegt ward, erklärt sich nur daraus, daß er ursprünglich als Sitz der Gottheit eine hervorragende Bedeutung hatte (III Mose 16 $_{13.15}$). Zu einem Behälter der Gesetzestafeln ist die Lade sehr viel später gemacht worden. Ihrem jüngeren Namen „Lade des Bundes- (buches)" steht der ältere „Lade Jahves" gegenüber, der auf ihren engen Zusammenhang mit der Gottheit selbst hinweist. Die von manchen Forschern noch gegenwärtig vertretene Vermutung, Jahve sei irgendwie in der Lade als Bild oder Steinfetisch aufbewahrt worden, widerspricht dem überlieferten Tatbestande, nach dem die Gottheit stets auf der Lade vorgestellt wird. So lange sich das Heiligtum im Lager befand, saß Jahve auf seinem Throne und erteilte Audienz, dem Mose, um ihm Befehle an die Israeliten zu geben (II Mose 25 $_{21}$ f), oder den Orakel-Bittenden, die sein „Antlitz suchten", um Antwort auf ihre Fragen zu erhalten (II Mose 33 $_{7}$ ff). Wenn das Lager aufbrach, wurde die Lade wohl meist getragen. Nach einigen Nachrichten wurde sie gelegentlich auf einem Wagen gefahren, den niemand besteigen durfte; war man des Zieles der Gottheit nicht sicher, so überließ man ihr selbst, die vorgespannten Kühe zu lenken (I Sam 6 $_{2}$ ff). So führte der Gott der Lade sein Volk „mit seinem Antlitz", das voran „leuchtend" den Weg wies (V Mose 4 $_{37}$). Vor allem aber wurde die Lade mit in die Schlacht genommen. Dann stieg Jahve von seinem Thron, wie die „Signalworte" (IV Mose 10 $_{35}$ f) lehren, und schlug die Feinde durch den Schreckensglanz seines Angesichtes in die Flucht; nach beendetem Kampf aber wurde die Lade ins Lager zurückgetragen, und Jahve setzte sich wieder auf seinen Thron. Der gegen diese Deutung von der Lade als Thronsitz immer wiederholte Einwand, die Lade könne ihrem Namen nach nichts anderes als ein Behälter gewesen sein, ist unzutreffend, da Kasten vielfach auch sonst als Sitz benutzt werden; vgl. das italienische „cassapanca" und die moderne ostfriesische „Bankkiste" (vgl. ten Doornkaat Kolman, Ostfriesische Sprache). — Als Israel nach Palästina kam, wurde die Lade fast ausschließlich als Kriegssymbol gebraucht, so daß ihr Gott „Jahve ¶Zebaoth" besonders den „Kriegsgott" bedeutete. Ursprünglich aber umfaßte der Titel einen weiteren Begriff und bezeichnete den „Himmelsgott". Denn „Zebaoth" sind die himmlischen Heerscharen, die als Engel personifizierten Sterne, die allerdings meist als Krieger gedacht werden, aber auch allgemeiner als die mächtige Leibwache des himmlischen Königs gelten und jedenfalls ihm als dem Herrn des Himmels untertan sind. So ist auch die Lade selbst wohl eine Nachbildung des himmlischen Thrones oder genauer des Himmels, der von den Keruben gestützt wird (Ezech 1). Das „leuchtende Antlitz" (II Mose 33 f IV 10 $_{36}$) dessen, der auf den Keruben sitzt, ist ein klarer Beweis für die himmlische Wesenheit Jahves, der an Glanz der Sonne gleicht. Die Vorstellung von Jahve als dem Himmelsgotte reicht demnach bis in die Wüstenzeit Israels zurück. — Diese Anschauung wird durch das Stiftszelt (vgl. Fig. 40) bestätigt. Solange die hebräischen Stämme umherwanderten und selbst noch in Zelten wohnten, war ein Zelt auch der naturgemäße Aufenthaltsort für die Gottheit. Heilige Zelte mit den für die Opfer notwendigen Geräten führten auch die Assyrer auf

ihren Kriegszügen mit ins Feld. Da aber der Himmel selbst als ein Zelt aufgefaßt wurde (Pslm 104 $_2$), so konnte auch das Stiftszelt als eine Nachbildung des Himmels betrachtet werden. Das ist in der Tat der Fall gewesen, wie die älteste Bezeichnung „Versammlungszelt" lehrt (II Mose 33 $_{7\ ff}$). Der Ausdruck entspricht genau dem „Versammlungsberge", d. h. dem Himmelsberge, auf dem sich die Götter versammeln (Jes 14 $_{13}$). Es ist möglich, daß das heilige Zelt noch aus der polytheistischen Zeit vor Mose stammt, jedenfalls aber wurde es in historischer Zeit monotheistisch als der Versammlungsraum Jahves und seiner Engel gedeutet, in den nur Auserwählte wie Mose eintreten dürfen. Später redete man von einem



Fig. 40. Assyrischer Kiosk (Kultbaldachin?), dargestellt auf den kupfernen Schienen der Palasttore Salmanassars II (860—825 v. Chr.) von Balawât (jetzt in englischem Besitz). Nach Puchstein: Die ionische Säule, S. 31.

„Zelte Jahves" (I Kön 2 $_{29}$) oder wählte andere Umschreibungen, die mit der Lade zusammenhängen. Wie die Stiftshütte im einzelnen ausgestattet gewesen ist, läßt sich nicht mehr feststellen, da die Berichte in II Mose (26. 27. 35—38) durch die Anschauung vom salomonischen Tempel beeinflußt sind und vielleicht unmittelbar auf ihn zurückgehen. Die Propheten waren der irrtümlichen Meinung, daß die Israeliten in der Wüste keine Opfer dargebracht hätten (Amos 5 $_{25}$); denn eine antike Religion ist ohne Opfer undenkbar. Jene Ueberzeugung der Propheten aber läßt sich am ehesten erklären, wenn nach damaliger Ueberlieferung im Stiftszelt kein Altar vorhanden war. An sich war ein Altar unnötig, da die Lade ja die Gegenwart der Gottheit verkörperte und da eine primitive Opferstätte leicht jedesmal erneuert werden konnte. Jedenfalls aber wird in der Zeit Davids ein Hörneraltar im Zelte Jahves erwähnt (I Kön 2 $_{28}$), überdies ein ebenfalls dort aufbewahrtes Oelhorn (I Kön 1 $_{39}$).

II. Nach der Eroberung Kanaans ging die Einheit des Kultus verloren. Die Lade Jahves sank von ihrer früheren Bedeutung herab, so daß sie in der Zeit Sauls fast schon vergessen war (I Sam 4—6). Sie erlebte zwar noch unter David eine kurze Blütezeit, als sie nach Jerusalem in die „Stadt Davids" überführt wurde, wurde aber nach dem Tempelbau völlig entwertet, da die Kerube des Allerheiligsten als neuer, zeitgemäßer Thronsitz Jahves errichtet wurden (I Kön 6). Ehe indessen der salomonische Tempel an ihre Stelle treten konnte, hatte sich Israel in den Kultus der Kanaanäer eingewöhnt, der dem Landesgotte Baal galt. Durch die Uebersiedelung Jahves vom Sinai nach Palästina wurde er aus einem Nomadengott zu einem Gott der Bauern und mußte naturgemäß die Eigenschaften des einheimischen Baal übernehmen: wie vorher der Baal, so spendete jetzt Jahve Regen und Fruchtbarkeit, Gewitter und Sonnenschein, Most, Oel und Korn. Beide Götter verschmolzen miteinander und gingen eine enge Personalunion ein (¶ Gott: I, Gottesbegriff im AT: II, 3). Doch war zunächst der Baal mächtiger als Jahve und zwang diesem die den Kanaanäern geläufigen Formen der Verehrung auf. Für die israelitische Religion war fortan ebenso wie für die kanaanäische der Höhenkultus charakteristisch.

1. Der Höhenkultus ist seiner ursprünglichen Bedeutung nach im allgemeinen Bergkultus und ruht folglich auf dem Glauben an die Heiligkeit der ¶ Berge, die einer kindlichen Anschauung als Wohnsitze der Götter erschienen (vgl. Taf. 11). Höhen-H., oder wie man auch im Anschluß an den hebräischen Sprachgebrauch abkürzend zu sagen pflegt: „Höhen", gab es ferner an den ¶ Quellen, in den Schluchten und an den Rinnsalen; besonders häufig werden solche im ¶Hinnomstal erwähnt (Jer 7 $_{31}$ 19 $_5$). Die Wahl dieser Orte erklärt sich aus dem Glauben an die Heiligkeit des ¶ Wassers, das als lebenspendendes Element für Menschen, Tiere und Pflanzen, ebenso aber als lebenvernichtende Macht göttliche Ehren genoß. Heiligtümer befanden sich endlich auch unter „jedem grünen Baum" (Jer 2 $_{20}$ 3 $_{13}$ II Kön 16 $_4$ 17 $_{10}$). Der Glaube an die Heiligkeit der Bäume ist im Orient und besonders in Palästina begreiflich, weil dort Bäume eine Seltenheit sind. Ihr Grün ist eine Erquickung für das Auge, ihr Schatten ein Labsal für den Wanderer, ihr Laub eine Nahrung für die Tiere, ihr Dasein eine Offenbarung göttlicher Kraft (¶ Bäume, heilige). Auch Berge und Quellen haben zum Teil bis in die Gegenwart ihre Heiligkeit bewahrt: Wo man früher die Patriarchen, Propheten und andere Gottesmänner bestattete, ruhen heute moslimische Heilige. Wo früher Altäre, Malsteine und Kultpfähle standen, ragen heute mohammedanische Welis (= H.) oder christliche Kapellen. Wenn man sich etwa in die Zeit Sauls oder Davids versetzt, lagen überall im Lande, im Nordreich wie im Südreich, auf jedem Berge, unter jedem grünen Baum, an jedem lebendigen Quell schier unzählige Kultstätten, wo alle Angehörigen eines Geschlechtes oder einer Ortschaft mehrere Male des Jahres zusammenkamen, um gemeinschaftlich ihre frommen Pflichten zu erfüllen: dort wurden die gottesdienstlichen Feste und Mahlzeiten gefeiert, die Opfer dargebracht und Weihrauch verbrannt (vgl. Fig. 41), die Traumvisionen erwartet und Orakel verkündet, die Verträge geschlossen und Kriege geweiht. Außer diesen öffentlichen und offiziellen Gelegenheiten gab es auch private und inoffizielle Anlässe genug, wo der Einzelne verpflichtet war oder sich freiwillig die Verpflichtung auferlegte, die Kultstätte zu besuchen. Vielfach wallfahrtete man auch zu entfernteren Höhen, die aus irgend einem Grunde ein besonderes Ansehen gewonnen hatten.

2. So typisch auch im allgemeinen die Ausstattung der Höhen war, so muß man sich doch im einzelnen die Mannigfaltigkeit sehr groß vorstellen. Während an Quellen, in Schluchten und unter Bäumen nur einzelne, bestimmte

Heiligtümer aufgerichtet waren, sind vollständige Kultstätten wohl nur auf den Bergen zu suchen, so daß man nur hier von einer wirklichen „Höhe“ (hebr. bāmā) sprechen kann. Tempel waren äußerst selten. Die große Masse der H. lag unter freiem Himmel, nicht immer auf dem Gipfel, auch nicht immer an einer einzigen Stelle vereinigt, sondern an verschiedenen Punkten in wechselnder Höhe über den ganzen Berg verstreut: Napflöcher, Malsteine, Altäre, Kultpfähle, Wasserbecken, Opfermahlstätten, Höhlen, vielleicht auch Gruben für Opferabfälle, Aufbewahrungsräume für wertvolle Gaben und Begräbnisstätten. Manche dieser Dinge konnten auch fehlen, während anderswo andere hinzukamen.

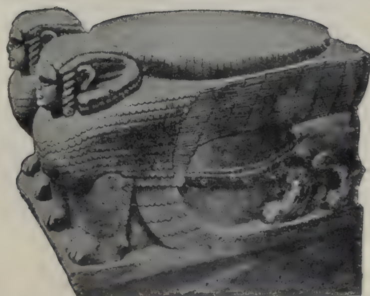


Fig. 41. Votivtafel aus Lilybaeum in Sizilien mit punischer Inschrift (4.—3. Jhd.). Oben drei abgestumpfte Steinkegel (Masseben) auf breiter Basis. Unten (von l. nach r.) Schlangenstab (auf einen Stab gesteckte Schlange), roh stilisierte Figur eines Betenden mit erhobenen Händen, Räucherbecken mit kegelförmig aufgeschichtetem Räucherwerk und Priester (jetzt im Museum zu Palermo).

2. a) Als „Napflöcher“ (oder „Schalen“), bezeichnet man gewisse künstliche Löcher der vorgeschichtlichen Zeit, die in Palästina ebenso zahlreich vorkommen wie in Westeuropa, Vorderindien, Nordamerika und anderswo. In Palästina sind sie nachgewiesen: in Steinstuben (¶Dolmen) und in Höhlen, auf Malsteinen und vor allem auf dem nackten Felsboden, mag er zu Tage liegen oder ausgegraben sein — also stets in den ältesten Schichten (vgl. Taf. 9, Fig. 2) — auf horizontalen und vertikalen Flächen, bisweilen einzeln und groß, bisweilen zahlreich und winzig, meist ungeordnet, manchmal jedoch in Reih und Glied, auch durch Gruben, Furchen und Rinnen wie zu einem Kanalsystem verbunden. Die meisten Napflöcher haben, wie es scheint, profanen Zwecken gedient als Wasser- oder Oelbehälter, als Waschtröge oder Vertiefungen zur Befestigung von Balken, einzelne aber sind mit Recht als die ältesten Opferlöcher gedeutet: der Gottheit, die im Berge oder auf dem Berge wohnte, führte man die Opfergaben zu, indem man einfach ein Loch in den Felsboden höhlte (Richt 6_{20} 13_{19}). So hat man in Petra und auf der Sinaihalbinsel Malsteine gefunden, vor denen sich solche Opferlöcher befanden, und noch heute haben die Samaritaner auf dem Berge Garizim drei kunstlose, mit Steinen ausgelegte Löcher, die als Opfergruben benutzt werden.

2. b) In geschichtlicher Zeit sind die Napflöcher bereits verdrängt worden durch die Malsteine (hebr. maṣṣebā, „der aufgerichtete Stein“), die den „Sitz“ oder das „Haus“ oder das „Bild“ der Gottheit bezeichneten (vgl. Fig. 41). Zuerst beschränkte man sich auf natürliche Steine, die sich etwa durch ihre Größe oder durch auffällige Form auszeichneten (I Mose 28_{22} I Sam 14_{33} ff), und die später fälschlich als Meteoriten oder ¶ Betylien aufgefaßt wurden. Bei wachsender Kultur wurden die Steine künstlich behauen (Hos 10_1); man gab ihnen als der Nachbildung der heiligen ¶ Berge die Gestalt eines Berges, sodaß sie entweder spitz-kegelförmig oder abgeplattet-prismenförmig erscheinen. Dagegen ist man auf dem Boden Israels nicht dazu fortgeschritten, dem Steine menschliche Form zu verleihen, wie es die Griechen und andere Völker getan haben. Diese Tatsache legt Zeugnis ab von dem Mangel der Israeliten an ästhetischem Sinn und an künstlerischen Ideen, zugleich aber von der Tiefe und Zartheit ihres Glaubens, für den die Gottheit stets ein unabbildbares Geheimnis geblieben ist (s. 2 d). Die Malsteine, die mit Oel gesalbt oder mit Blut bestrichen wurden (I Mose 28_{22} 35_{14} I Sam 14_{33} ff), dürfen nicht als Merkmale dafür gewertet werden, daß in Israel niederer Fetischismus fortdauerte, da sie als Symbole des Himmelsgottes oder Sonnengottes galten. Beweis dafür ist ihr Zusammenhang mit der Vorstellung von den himmlischen Bergen, ferner ihr phönizischer Name (ḥammānīm = „Sonnensäulen“), der von den Juden nach dem Exil übernommen wurde, endlich ihre mehrfach beobachtete Orientation: bei den Funden in Petra wie bei den Ausgrabungen im philistäischen Geser steht der Malstein im Westen als der Sitz des zur Ruhe gehenden Sonnengottes. Da dasselbe bei den Obelisken des ägyptischen Sonnengottes Re der Fall ist, so scheint die Errichtung heiliger Steine in Palästina von ägyptischen Sitten beeinflußt zu sein. Die Malsteine standen ursprünglich für sich allein, solange noch keine Altäre vorhanden waren, später gewöhnlich hinter oder auf den Altären.

2. c) Da die antike Religion ihrem Wesen nach Opferreligion ist, so war der ¶ Altar (: I) als Ort für die Darbringung der Opfer der Mittelpunkt der heiligen Höhe. Die beiden Hauptformen der Altäre waren in der alten Zeit, den beiden Hauptarten der Opfer entsprechend, der Schlachtopferaltar (vgl. Taf. 10, Fig. 2) und der Rauchopferaltar, jener oft mit Malsteinen, dieser oft mit „Hörnern“ versehen, die wohl auch im Grunde nichts anderes als Malsteine sind. Seltener waren die Brandopfer- und Spendeopferaltäre, noch spärlicher die Votivopfer-Altäre; denn die Brandopfer sind erst in der Zeit nach Salomo häufiger geworden (¶ Opfer: I, Opfer und Gaben im AT), und die Spendeopfer wurden



1. Säulenbasis oder Thronsitz einer Gottheit.
Nach Jeremias ATAO [2] S. 580.



2. Felsblock der Nordterrasse von Tell el-Mutesellim (= Megiddo).
Nach Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen-Palästina-Vereins 1906, Abb. 16 (= Tell el-Mutesellim I, Abb. 226).



3. Assyrischer Siegel-Zylinder.
Nach H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder II, 1909, Abb. 157.



1. Stierbild aus er-Rummān im Ostjordanland.
Nach Eckardt, Zickermann, Fenner, Palästinische Kulturbilder, Abb. 48.



2. Schlachtopferaltar in Petra.
Nach G. Dalman, Petra, S. 299.



Opferstätte in Petra.
Nach G. Dalman, Petra, S. 160.



Das Relief des Titusbogens in Rom.

Nach P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur, Tafel I.

wohl ohne besondere Vorrichtung auf das Opferfleisch gegossen. Für die Gelübdegaben genügten einfache Bänke, Treppenstufen oder Blöcke, wie man deren viele in Petra gefunden hat. — — Zu jeder Höhe gehören ferner Wasserbecken, die meist mit dem Altar verbunden sind, als Vertiefung in ihn eingelassen oder als Zisterne neben ihm ausgehauen. Denn jeder, der einer heiligen Stätte naht, um zu opfern oder zu beten, muß sich zuvor die Hände waschen. Noch heute ist für den Araber ein heiliger Ort ohne Brunnen- oder Regenwasser undenkbar. Ueberdies war das Wasser notwendig, um das Blut der Opfertiere hinwegzuspülen, um die Opfergefäße zu säubern usw. — Vor dem Altar erstreckte sich die Opfermahlstätte (vgl. Tafel 11), da sich an das Schlachtopfer der alten Zeit regelmäßig die gemeinsame Mahlzeit der Teilnehmer schloß (I Mose 31 $_{54}$ I Sam 1 $_{5\,ff}$ 9 $_{13\,ff}$). Beispiele solcher Mahlstätten sind aus Petra bekannt, wo sie meist unter freiem Himmel liegen und in der Form den Triklinien oder Stibadien gleichen: unmittelbar vor dem Altar ist ein Platz geebnet, der bald einem Halbkreis, bald einem Hufeisen, bald einem Rechteck angenähert ist, und auf dessen erhöhtem Rande die Personen lagern, um „im Angesicht des Gottes" das Mahl zu „essen, zu trinken und fröhlich zu sein". Als Schutz gegen Regen und Sonnenschein waren bisweilen besondere Hallen eingerichtet (I Sam 9 $_{22}$). — Oft dienten auch heilige Höhlen als Speisezimmer, wie wir wiederum aus Petra gelernt haben. In ihnen hat man gewiß auch mit Vorliebe übernachtet, um ein Traumorakel der Gottheit zu empfangen (I Kön 3 $_{1\,ff}$). Da man Höhlen in uralter Zeit auch als Wohnung der Gottheit betrachtet hat, so erzählen viele Mythen von der Geburt der Götter, namentlich der Sonnengötter und der mit ihnen gleichgesetzten (Sonnen-)Könige, in Höhlen oder von der Offenbarung der Gottheit in der Höhle (II Mose 33 $_{22}$ I Kön 19 $_{9}$).

2. d) Zusammen mit den Malsteinen (s. 2 b) werden bisweilen die Kultpfähle genannt (Richt 6 $_{28.\,30}$ I Kön 15 $_{13}$ II Kön 17 $_{10}$ 23 $_{14}$); wie jene eine Nachbildung des heiligen Berges, so sind diese eine Nachbildung der heiligen ¶ Bäume. Ursprünglich waren die Kultpfähle, wie ihr Name Aschera besagt, der Göttin ¶ Aschera geweiht als der Vegetations- und Himmelsgöttin, von den Israeliten aber wurden sie als Symbole Jahves verstanden. Ueber ihre Form wird im AT nichts berichtet. Nach den Funden in Petra und nach den Darstellungen auf Siegelzylindern (vgl. Taf. 9, Fig. 3) waren die Kultpfähle vermutlich hölzerne Stangen, mit Bändern oder Troddeln geschmückt und manchmal mit einem Halbmöndchen gekrönt. So wenig in Israel der Stein die menschliche Gestalt eines Gottes erlangt hat, so wenig ist dort aus dem Pfahl das Bild einer Gottheit erwachsen. — Gottesbilder haben, soweit unsere Kunde reicht, auf den Höhen völlig gefehlt. Bilder Jahves in Menschengestalt hat es in der historischen Zeit sicher, in der vorgeschichtlichen Zeit wahrscheinlich nie gegeben. Soweit von ¶ Bildern im AT die Rede ist, handelt es sich um Darstellungen fremder, hauptsächlich ägyptischer Gottheiten, die im Hauskultus als Amulette verwendet wurden. Die öffentliche Religion Israels, auch die der Höhen, ist stets bildlos gewesen, in der älteren Zeit naiv, später bewußt. Man scheute sich die Gestalt der Gottheit nachzuahmen, und begnügte sich, sie anzudeuten, als wohnend im Stein oder im Pfahl oder als thronend auf der Lade. — Wie stark diese Scheu war, erhellt daraus, daß zwar die Nordisraeliten das ¶ goldene Kalb (richtiger den jungen „Stier"), das heilige Tier des kanaanäischen Baal (vgl. Taf. 10, Fig. 1), übernahmen und in Dan und Bethel als Symbol Jahves errichteten, dagegen das menschlich gestaltete Bild des Gottes, der auf oder neben dem heiligen Stiere zu stehen pflegte, ablehnten II Mose 32 $_{4}$ I Kön 12 $_{28\,f}$. Aber die Judäer wollten auch von dieser halben Einräumung an den Bilderdienst nichts wissen; selbst tiergestaltige Attribute erschienen ihnen mit dem Wesen der Gottheit unverträglich. Allerdings wurde der Widerspruch dagegen erst durch den Einfluß der Propheten geschürt. — ¶ Ephod und ¶ Teraphim werden zwar von manchen Forschern als Jahvebilder aufgefaßt, doch trifft diese Anschauung für die historische Zeit nicht zu.

III. Während die bisher besprochenen H. meist unter freiem Himmel lagen, höchstens durch kleine Nischen geschützt, besaß man in Jerusalem seit der Zeit ¶Salomos einen Tempel, der zwar nach unseren Begriffen armselig genug war, damals aber als ein durch Größe und Pracht hervorragendes Kunstwerk gefeiert ward und bald als das Heiligtum der Residenzstadt alle anderen „Höhen" überflügelte. Er sollte von Anfang an als der Mittelpunkt der israelitischen Religion gelten und war von vornherein als Ersatz der Lade und ihres Stiftszeltes gedacht. Denn wie man sonst im Orient den neuen Tempel über dem Grundstein und nach dem Muster des alten Tempels zu errichten pflegte — babylonische und ägyptische Beispiele dafür sind vorhanden —, so wurde hier von Salomo aus religiösen und politischen Absichten das Allerheiligste als Wohnsitz der Lade Jahves aufgeführt. Ohne Zweifel sprachen dynastische Gründe mit, sofern Jerusalem als religiöser Mittelpunkt zugleich den Glanz des davidischen Hauses erhöhte. Aber religiöse Gedanken kamen hinzu, den Bau eines Tempels zu fördern. Nach dem Grundsatz, daß für die Götter das Beste grade gut genug ist, erschien schon dem David nach alter Ueberlieferung das Zelt als eine unwürdige Wohnung Jahves. Damals gelang es ¶ Nathan, den Plan eines Tempelbaus zu hintertreiben (II Sam 7 $_{1\,ff}$); aber vergebens stemmten sich die konservativ-prophetischen Kreise auf die Dauer gegen die Fortschritte der Kultur, denen sich die lebendige Religion niemals entziehen kann, wenn sie nicht versteinern und zu Grunde gehen will. Salomo, der sein Reich politisch und kulturell in den großen Strom der vorderasiatischen Weltmächte hineinstellte, griff den Plan Davids von neuem auf. Sein Gott sollte hinter den Göttern der Nachbarvölker nicht zurückstehen; darum baute er ihm diesen Prunktempel nach dem Vorbilde der damals in den Welthauptstädten üblichen Sonnentempel. Denn wie konnte er Jahve mehr verherrlichen, als indem er ihn als Sonnen- und Himmelsgott verehrte? Das ist die leitende Idee, die sich in allen Einzelheiten der Anlage und Ausstattung des Heiligtums aufzeigen läßt.

1. Der Hauptraum war das Allerheiligste, in dem völliges Dunkel herrschte, genau so wie bei den ägyptischen Tempeln. Hier

begab sich der Sonnengott zur Ruhe. Da die Sonne im Westen untergeht, so lag das Allerheiligste dementsprechend im Westen. Der Tempelweihspruch (I Kön 8 $_{12}$), wie ihn die griechische Uebersetzung bewahrt hat, erinnert ausdrücklich daran, daß Gott „die Sonne an den Himmel gestellt, er selbst aber erklärt habe, im Dunkeln zu wohnen". Diese Anschauung beruht wohl im letzten Grunde auf der uralten Idee von der dunkeln Höhle als der Wohnung des Sonnengottes, dessen strahlendes Gestirn ja in einer Gebirgslandschaft zwischen den Bergen verschwindet. Damit kreuzt sich eine andere Auffassung jüngerer Herkunft nach welcher der Sonnengott im Himmel wohnt. Wenn nun das Allerheiligste nach den überlieferten Maßen die Form eines Würfels hatte (I Kön 6 $_{20}$), so sollte es wahrscheinlich eine Nachbildung des Himmels sein; denn der Himmel ist gleich lang, gleich breit, gleich hoch, wie eine kindliche Phantasie nach dem Augenschein urteilen konnte. Während aber in den Tempeln anderer Götter die Cella für das Bild der Gottheit bestimmt war, stand hingegen im Allerheiligsten Israels die Lade Jahves (s. I), das Symbol des unsichtbaren Himmelsgottes. Allerdings genügte die Lade jetzt nicht mehr als würdiger Thronsitz der Gottheit. Daher ließ Salomo zwei gewaltige Keruben (¶ Geister usw., 4 a) aus Holz anfertigen, die mit ihren ausgespannten Flügeln den ganzen Raum des Allerheiligsten füllten (I Kön 6 $_{23}$ ff). Da die Lade unter diese Keruben geschoben wurde (I Kön 8 $_{6}$ ff), so war die Meinung, daß Jahve fortan nicht mehr auf der Lade selbst, sondern auf den Flügeln der neuen, von Salomo aufgestellten Keruben sitze.



Fig. 42. Fahrbares Bronzegerät aus einem Grab spätmykenischer Kultur zu Larnaka auf Cypern, 39 cm hoch und 23 cm breit (Jetzt in Larnaka).

2. Im Heiligsten befanden sich zehn Leuchter, fünf zur Rechten und fünf zur Linken (I Kön 7 $_{49}$), die man mit Recht als Symbole der fünf himmlischen „Lampen" (I Mose 1 $_{16}$), d. h. der Planeten, gedeutet hat (vgl. Taf. 12). Damals kannte man nur fünf Planeten. Der Sinn ist, daß Jahve als der Himmelsgott auch Herr der Planeten ist. Aber während man in Babylonien die Planeten als Götter personifizierte und in menschlicher Gestalt darstellte, übernahm Israel aus Scheu gegen alle menschlichen Bilder auch hier nur die Attribute. Zugleich dienten die Leuchter dem praktischen Zweck, das Gotteshaus Tag und Nacht zu erhellen; eine ewige Lampe wird schon im Tempel von Silo vorausgesetzt I Sam 3 $_{3}$. — Dort stand auch der Altar mit zwölf Schaubroten (I Kön 6 $_{20}$; vgl. Taf. 12), die ähnlich wie im Heiligtum von Nob, wo von fünf Schaubroten die Rede ist (I Sam 21 $_{4}$), oder in den babylonischen Tempeln, wo wir von 12 oder 2×12 oder 3×12 Schaubroten für einen einzigen Gott hören, „vor das Angesicht Jahves" gelegt werden, ursprünglich nicht zum Anschauen, sondern zum Essen. Sie wurden von Zeit zu Zeit erneuert. — Ferner werden im Heiligsten erwähnt ein goldener Räucheraltar, Lichtscheren, Becken, Messer, Sprengschalen usw. (I Kön 7 $_{48}$ ff); doch ist fraglich, wie weit diese Nachrichten auf guter Ueberlieferung beruhen. — In demselben Raume war vermutlich die ¶ eherne Schlange (vgl. Fig. 40) untergebracht. Ihrer Form nach ein Schlangenstab, der Bedeutung nach ein Attribut des Heilung und Leben spendenden Gottes, ist auch sie ein Beweis für die Ablehnung aller menschlich gestalteten Bilder. Denn das Charakteristische ist, daß der Gott selbst, der den Schlangenstab führt, nicht dargestellt wird.

3. Dem Heiligsten war eine Säulenhalle vorgelagert, deren Eingang zwei Säulen bildeten (I Kön 7 $_{15}$ ff). Beide waren aus Erz gegossen und hatten Namen, die im hebräischen Texte verstümmelt zu sein scheinen (¶ Jachin und Boas). Die Idee, die in ihnen zum Ausdruck kommt, ist wiederum von der Sonnenwohnung hergenommen. Wie die Sonne im Osten zwischen zwei „ehernen Bergen" aufgeht (vgl. Sach 6 $_{1}$ ff und babylonische Siegel), so sind die beiden ehernen Säulen als Nachbildung dieser beiden Berge im Osten des Tempels errichtet: wenn der Sonnengott seine Wohnung, das Allerheiligste, verläßt, muß er zwischen diesen beiden Säulen „aufleuchten" (Pslm 50 $_{2}$).

4. Im Vorhof stand der eherne Brandopferaltar (I Kön 8 $_{64}$ 9 $_{25}$), dessen Beschreibung nicht erhalten ist. Unter Ahas wurde er durch einen anderen Altar verdrängt, der nach dem Modell eines Altars in Damaskus gefertigt war (II Kön 16 $_{10}$ ff). — Ferner war da das ¶ eherne Meer (I Kön 7 $_{23}$ ff). Als Darstellung des Himmels war es vielleicht nicht rein symbolisch gemeint, sondern wurde etwa gebraucht, um durch magischen Zauber den Regen zu erzwingen. — Denselben Sinn hatten die zehn fahrbaren Becken (I Kön 7 $_{27}$ ff), die später zum Waschen der Opferfleischstücke (II Chron 4 $_{6}$), ursprünglich aber zum Regenzauber verwendet wurden, wie sie uns auch in Krannon und sonst begegnen (vgl. Fig. 42). Fahrbar waren

sie deshalb, um durch ihre Bewegung das Getöse des regenspendenden Gewitters nachzuahmen und hervorzurufen, ähnlich den Kesseln von Krannon in Thessalien (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 2a ζ).

5. Um den Tempel lief auf drei Seiten ein Anbau, dessen drei Stockwerke nach Ezech 41 $_6$ je dreiunddreißig Gemächer hatten. Diese Zellen waren später für die Priester bestimmt, dort ihre Kleider zu wechseln und das Hochheilige zu verzehren (Ezech 42 $_{13\,ff}$), in der älteren Zeit standen sie wohl auch den Laien zur Verfügung.

6. Später kamen noch mancherlei Gegenstände hinzu, wie Malsteine, Kultpfähle und anderes. Aus einer beiläufigen Notiz erfahren wir II Kön 23 $_{11}$, daß die „Könige Judas" Sonnenwagen und Sonnenrosse am Eingang des Tempels aufgestellt hatten. Auch sie brauchten der Idee des Heiligtums nicht notwendig zu widersprechen, da es von Anfang an als Wohnsitz eines Sonnengottes gedacht war, sind aber wohl erst von einem der späteren Könige unter assyrischem Einfluß und für einen assyrischen Gott (Samas) gestiftet worden. Als das bezeichnende Merkmal, durch das sich der Tempel Salomos allezeit von anderen Heiligtümern des vorderen Orients unterschieden hat, bleibt die Fernhaltung aller menschlich gestalteten Bilder der Gottheit sehr beachtenswert.

IV. Zunächst wurde durch den Bau des jerusalemischen Tempels nicht viel geändert, wenngleich er von der offiziellen Welt Judäas als das bedeutendste Heiligtum über oder wenigstens neben die Höhen von Hebron und Beerseba gestellt wurde. In Nordisrael hingegen haben nach der Reichsspaltung Bethel und Dan unbestritten den ersten Rang innegehabt. Aber im Grunde waren alle heiligen Stätten einander wesentlich gleich, mochten auch kleine Abweichungen vorhanden sein: überall war die Jahvereligion in Gefahr, von der Baalreligion völlig verdrängt zu werden. Aeußerlich waren die Höhen der Israeliten von denen der Kanaanäer kaum noch zu unterscheiden, und auch der Geist beider Religionen war, von außen betrachtet, derselbe. Da entstand unter dem Einfluß der prophetischen Bewegung eine gewaltige Reaktion, die zu der ursprünglichen Reinheit der Mosereligion zurückkehren wollte, in Wirklichkeit aber etwas vollkommen Neues schuf. Die Ideale der Wüstenzeit erwachten zu neuem Leben, zunächst nur theoretisch. Von kleineren Vorgängern abgesehen, hatte ¶ Elias zuerst sie aus dem Schlummer geweckt. Sein Losungswort: „Hier Jahve — dort Baal", das zu seinen Lebzeiten wirkungslos verhallte, wurde von seinen Nachfolgern wieder aufgegriffen und immer eindringlicher wiederholt. ¶ Amos begann mit der Verhöhnung des Opferdienstes, dem er Recht und Gerechtigkeit als den wahren Gottesdienst gegenüberstellte (Amos 5 $_{21\,ff}$); ¶ Hosea schlug in dieselbe Kerbe und fügte den Spott über die Götterbilder hinzu (Hosea 8 $_{4\,ff}$); ¶ Micha führte den Kampf weiter und verwarf Malsteine und Kultpfähle (Micha 5 $_{12\,f}$), und ¶ Jesajas scheute sich nicht, selbst den Tempel von Jerusalem als eine „Lügenzuflucht" zu bezeichnen, die von den Wassern der Endzeit hinweggeschwemmt werden solle (Jes 28 $_{15\,ff}$). So wurde die Saat gesät und wuchs allmählich heran, bis sie in der Zeit des jungen Jeremia zur Ernte reif erschien. Wer die Schnitter waren, wissen wir nicht. Genug, im Jahre 621 v. Chr. wurde von Josia ein Gesetz veröffentlicht, das im Grundstock des Deuteronomiums (= V Mose) erhalten ist (II Kön 23). Es forderte die Abschaffung aller Tempel und sonstigen Heiligtümer im ganzen Lande (s. oben I). Nur der Tempel von Jerusalem sollte bestehen bleiben, aber auch er nur in gereinigter Form (¶ Josias Gesetzgebung). Alles, was an kanaanäische Sitten erinnerte, wie Malsteine und Kultpfähle, wurde beseitigt, nachdem die eherne Schlange (s. 2) schon unter Hiskia entfernt worden war (II Kön 18 $_{4.\,22}$). So hatte der Kultus wieder einen einheitlichen Mittelpunkt gewonnen, wie er ihn einst in der Zeit des Mose gehabt hatte; nur war an die Stelle der Lade Jahves der Tempel von Jerusalem getreten und damit doch das ganze Niveau der Religion ein anderes geworden. Die Vergangenheit ließ sich nicht auf königlichen Befehl wiederherstellen, und das Ziel, das man erstrebte, blieb unerreicht. Ja, war auch die Gefahr eines Aufgehens der Jahvereligion in der Baalreligion glücklich abgewandt, so drohte jetzt eine viel größere durch das Einströmen heidnischen Götzendienstes aus Assyrien und Aegypten (¶ Götzendienst, 2b). Bald nach dem Tode Josias sah es im Tempel von Jerusalem schlimmer aus als je zuvor (Ezech 8 $_{5\,ff}$). Da kam das Exil der Prophetie zu Hilfe und vollendete, was man bis dahin vergeblich versucht hatte.

V. Durch das ¶ Exil wurden die Höhenheiligtümer an der Wurzel getroffen, und der Tempel von Jerusalem war fortan fast unbestritten der einzige Kultusort der Juden. Fast — denn in Palästina bereitete der Garizim dem Zion noch einige Konkurrenz. Die ¶ Samaritaner, die von der jerusalemischen Gemeinde ausgeschlossen wurden, mußten infolgedessen notgedrungen zur Sekte werden, erklärten den Garizim für ihren heiligen Berg und bauten dort einen Tempel. Ferner hatten die mit den Samaritanern verbündeten Juden in Aegypten ihre eigenen Tempel und H. Durch die Papyrusfunde in Elephantine (¶ Aramäisches im AT, 1) haben wir genauere Nachrichten über den Tempel Jahves in Elephantine erhalten, der noch aus dem 6. Jhd. v. Chr. stammte, 411 v. Chr. von den fanatischen Aegyptern zerstört, aber bald darauf wieder aufgebaut wurde. Ferner haben uns ägyptische Reliefs semitische Götter in Thachpanchês kennen gelehrt, wo viele Juden wohnten (Jerem 42—44). Auf weitere H. weist Jes 19. Bekannter ist der Tempel von Leontopolis, den Onias im 2. Jhd. errichtet hatte. — Den Mittelpunkt der babylonischen Diaspora dagegen bildete der Tempel von Jerusalem, der gleich nach der Heimkehr aus Babylonien begonnen, aber erst durch Betreiben der Propheten ¶ Haggai und ¶ Sacharja vollendet wurde. Ueber seine ältere Anlage und Ausstattung wissen wir fast nichts, doch scheint er sehr armselig gewesen zu sein (Hag 2 $_3$). Antiochus Epiphanes entweihte das Heiligtum durch die Aufstellung des „verwüstenden Scheusals", d. h. des olympischen Zeusaltars. Aber schon drei Jahre später reinigte Judas Makkabäus den Tempel, entfernte den heidnischen Greuel und weihte das Heiligtum aufs neue (¶ Feste: I, 6b). Einen glänzenden

Neubau unternahm Herodes 20 v. Chr. (¶ Herodes usw., 1), über den Genaueres bei Josephus (Altert. XV, 11), im Mischnatraktat Middoth und anderen Stellen der Mischna überliefert ist. Indessen hatten damals die ¶ Synagogen schon fast ebenso große Wichtigkeit erlangt wie der Tempel. Als dieser von den Römern zerstört wurde, lebte die jüdische Religion weiter in den Synagogen.

Vgl. die im Text bezeichneten Einzelartikel; — Ferner die Lehrbücher über alttestamentliche Theologie von Bernhard Stade, 1905; — Rudolf Smend, 1899[2]; — Karl Marti, 1905[5]; — August Dillmann, 1895; — Sodann die Lehrbücher über hebräische Archäologie von Wilhelm Nowack, 1894, und Immanuel Benzinger, 1907[2]; — Ferner Valeton in: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 1905[3]. — Für den Tempel des Herodes: Gustaf Dalman im Paläſtina-Jahrbuch, 1909, S. 29 ff. **Greßmann.**

Heiligung, ein schon im NT gebräuchlicher Ausdruck, faßt den Gesamtcharakter des Christen, nachdem er Christ geworden, und die Entwickelung dieses Charakters in eine Einheit zusammen. Die moderne religiöse Sprache meint dasselbe, wenn sie von der Gewinnung eines höheren Menschentums durch den Gottesglauben spricht. Von der Anschauung der Heiligkeit Gottes ausgehend (¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes: I, 1), bezeichnet der Ausdruck H. den Zustand zunehmender Annäherung der heiligen, d. i. der Gott zugehörigen Glieder der Gemeinde an Gottes Leben, die innere Art seines Daseins. Weit über das Christentum hinaus, in aller höher entwickelten Religion, taucht dies Ziel auf. Auf hellenischem und indischem Boden, überall, wo die ¶ Mystik die Erhebung der Seele von der sinnlichen Wirklichkeit zur Gottheit lehrt, ist die Aufgabe der Reinigung (Kathartik) als Bedingung in die Bewegung zum Ziel der Vollkommenheit aufgenommen. Aber die Reinheit ist zunächst nicht als sittliche vorzustellen. Sie hat es mit mancherlei körperlichen, dinglichen Zuständen zu tun, die aus verschiedensten Gründen religionsgeschichtlicher Herkunft entweihen, der Gottheit entfremden, die Annäherung an sie verbieten. Leise gehen diese Anschauungen kultischer Reinheit in die Aufgaben sittlicher Seelenläuterung über, und zwar entweder in den Gedanken der religiösen H. der Kulturarbeit, wie z. B. in der Apollinischen Religion und im Parsismus, oder in den der mystischen Kontemplation. Diese Mystik insbesondere steigert dann den Charakter der Verneinung sinnlichen, weltlichen Lebensbestandes. Wie die Gottheit den großen Gegensatz zu aller natürlichen und kulturellen Wirklichkeit bedeutet, so muß die Annäherung an sie den gleichen Gang der Loslösung aus diesen Zuständen und Verhältnissen nehmen. Sich der Welt entziehen und sich Gott heiligen werden darum als gleichgeltende Aufgaben erfaßt. Das Christentum ist zwar in weitem Umfang in diese Anschauung hineingezogen worden, hat aber vermöge seiner prophetisch-israelitischen Grundlage einen anderen Gedanken von Gottes Heiligkeit und damit auch von der religiös-ethischen Aufgabe der H. Nach schweren, aber kurzen Kämpfen mit gnostischen und manichäischen Anschauungen (¶ Gnostizismus ¶ Mani usw.) ist der Gedanke von dem himmlischen Vater, dem Schöpfergott, in der Christenheit entschieden. Die Welt ist trotz Dämonen und Sünde Gottes Werk und Eigentum. Im christlichen Bewußtsein und in christlicher Lebensanschauung ist sie damit zum Problem geworden, das mit bloßer Verneinung nicht abzutun ist. Ja und Nein kämpfen mit einander um ihre Schätzung. Das gibt auch der Aufgabe der H., der Gottannäherung, ein eigenes Gepräge. Ist die Welt beides, Gottes und nicht Gottes, so kann die einfache Entscheidung: Gott oder die Welt, nicht zum Ziele führen. Aber ebensowenig kann die Halbheit genügen, die auf beiden Seiten Abstriche macht und sich einem willkürlich gewählten Mittelwege anvertraut. Die Entscheidung kann nur von der einen Seite, von der Gottesanschauung aus, gesucht werden. Diese muß die Antwort geben auf alle zweifelnde Frage, was an der Welt zu billigen, was zu bekämpfen sei. Die Gottesanschauung selbst muß aus der Weltverwirrung heraustreten, sich mit positivem Inhalt füllen und so innerhalb der sinnlichen Weltwirklichkeit für den Glauben eine Sonderwelt schaffen, die göttliches Gepräge habe und darum der Annäherung an ihn kein Hindernis mehr in den Weg lege. Es ist der sittliche Gottesgedanke, der diese Wendung herbeiführt und darum auch die Aufgabe der H. in neue Beleuchtung rückt. Sittlicher Wille kann ohne Betätigung nicht bestehen. Richtet er sich nun zweifellos vermöge der überragenden Schätzung seines Eigenwertes eben auf alles, was ihm gleicht oder gleichen kann, so kann er nur lebendig werden in der Gemeinschaft mit sittlichem Willen. Die Welt scheidet sich ihm in eine solche der Geister und der Stoffe. Jener gilt all sein Bestreben. Und wenn Gott als der Vater der Geister gilt, so wird Annäherung an ihn in allem Wirken an seinen und für seine Kinder vollzogen. H. wird in diesem Zusammenhang zu der fortschreitenden Entfaltung aller Fähigkeit, Gemeinschaft mit ihnen zu suchen und zu pflegen. Sie muß mit Ueberwindung der Selbstsucht und Eigenliebe gleich werden. Aber damit ist doch sofort auch die Welt der Stoffe in die Bewegung des sittlichen Willens hineingezogen. Denn sie ist für den in Körper und Sinnlichkeit lebendigen Geist der Boden und die Bedingung seines Daseins. Wird sie aber eben so der Welt des Geistes untergeordnet, so ist damit ein positiver Maßstab ihrer Schätzung gewonnen. Sie ist Gottes Welt gerade so weit, als sie geistig-sittliches Leben zu fördern, ihm zu dienen vermag. Und sie ist das Gegenteil überall, wo sie dies Leben hindert und hemmt. H. darum wird erlangt, wo die Fähigkeit sich entfaltet, diese doppelte, bejahende und verneinende, Schätzung zu vollziehen. Daß die Maßstäbe dieser Aufgaben wechseln, daß sie im Verlauf der geschichtlichen Bewegung der Welterschließung und des Weltverständnisses fortgehender Veränderung unterworfen werden, ist selbstverständlich. Ebenso aber auch, daß in diese Entwickelung die ursprünglichen Ausgangspunkte der H. sich überall hineinziehen lassen und dadurch dem Bilde eine Fülle von innerer Verwicklung gegeben wird. Allein wenn das Ziel der Annäherung an Gott, sein Leben, seinen Willen, seine Zwecke, überall das gleiche bleibt, so gilt das insonderheit von der in der Aufgabe der H. sich vollziehenden Individualisierung von Religion und Frömmigkeit. Sie ist nur vorzustellen in der Heraushebung der Seele in ihrem Eigenwert aus den kleinen oder großen, schließlich unendlichen, Weltzusammenhängen, in denen sie sich vorfindet. Wird

nun scheinbar in der Aufnahme geistiger und stofflicher Welt in die Zwecke des Willens und seine Tätigkeit, die mystische Isolierung der Seele, ihre Alleinbeziehung auf Gott aufgehoben, so ist die bleibende Aufgabe der H. vielmehr in ein Netzwerk von erschwerenden Umständen gestellt. Sie empfängt aus geschichtlicher Ueberlieferung, gemeinschaftlicher Sitte und Bildung reiche Förderung, aber sie wird zugleich in immer verwickeltere Verhältnisse hineingestellt. Das gibt der einen Aufgabe, nach der die Frömmigkeit zu allen Zeiten gerungen hat, ein immer neues Ansehen und läßt sie nicht anders als in ganz individuellen Lebensgestaltungen ihrer Lösung entgegengehen. ¶ Heilsordnung. — Religionsgeschichtliches ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, C.

Vgl. die Lehrbücher der nt.lichen Theologie, der Dogmatik und W. Hermann: Ethik, 1909[4]; — Johannes Müller: Die Reden Jesu verdeutscht und vergegenwärtigt, 1908; — H. Cremer: RE[3] VII, S. 573—78. **Eck.**

Heiligungsbewegung ¶ Gemeinschaftschristentum.

Heiling, Peter, ¶ Heidenmission: III, 3 (: Deutschland).

Heilkunde, religiöse, ¶ Gebetsheilung ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 2. — Ueber Heilungswunder Jesu ¶ Jesus Christus: II, 4.

Heilpädagogik.

1. Allgemeines. H. in der Schule; — 2. H. in Anstalten; — 3. Pädagogisches; — 4. Aktuelles.

1. Die H. im weitesten Sinne des Wortes beschäftigt sich mit der Erziehung aller derjenigen Kinder, die an dem Unterrichte der Normalen in der Schule nicht teilnehmen und im Elternhause ohne besondere Hilfe nicht erzogen werden können. Sie erstreckt sich auf die Vier- und Dreisinnigen (Taubstumme, Blinde), die Schwachbefähigten und die geistig Abnormen. Mit den letzteren hat es die H. im engeren Sinne zu tun. Ausgeschlossen von der heilpädagogischen Behandlung sind alle eigentlich Geisteskranken. Sie gehören in Anstalten, in denen sie der psychiatrisch gebildete Arzt pflegen läßt. Der Pädagoge vermag bei ihnen nichts. In pädagogischer Behandlung müssen dagegen alle diejenigen verbleiben, bei denen Pflege, Unterricht und Leitung und gleichzeitige sorgsame ärztliche Beobachtung und Behandlung die aus den verschiedensten Ursachen stammenden Abnormitäten zu mindern oder gar zu beseitigen vermögen. Man nennt diese Kinder „psychopathisch minderwertige", „seelisch leidende", „seelisch geschwächte", „fehlerhaft oder krank veranlagte", „schwer erziehbare" (Trüper). Nur durch sorgsame Beobachtung lassen sich die Grenzen zwischen wirklicher Geisteskrankheit, bei der Defekte des Nervensystems vorliegen, und solchen Abnormitäten, die sich durch entsprechende pädagogische Behandlung vermindern oder beseitigen lassen, feststellen. — Soweit diese Kinder noch in den Schulen für Normale zweckmäßig beschäftigt werden und im Elternhause eine geeignete Pflege und Erziehung finden können, sollte man sie nicht absondern (¶ Hilfsschulen), selbst wenn dabei manche Unbequemlichkeit entsteht. Ist doch der Erzieher dem Schwachen und Hilfsbedürftigen mehr nötig und verpflichtet als den Vollkräftigen. Eltern, Lehrer und Kameraden müssen die geistig abnormen Kinder nach Möglichkeit so behandeln, als wären sie völlig gesund. Auch hier spielt die Suggestion eine entscheidende Rolle. Ein Kind, das als etwas Besonderes angesehen und behandelt wird, kommt instinktiv auch auf den Gedanken, etwas Besonderes zu sein und sich demgemäß zu geben, d. h. in der Regel, mit seinen Abnormitäten zu demonstrieren. Hänseleien, insbesondere aber die großen und kleinen Lieblosigkeiten der Kameraden müssen durch vorsichtige, aber eindringliche Belehrung und, wenn nötig, durch strenge Ahndung verhindert werden. Im Schulunterricht muß der Abnorme möglichst so beschäftigt werden, daß er das Gefühl behält, er marschiere mit in der Kolonne, lerne etwas und komme vorwärts, was natürlich nur möglich ist, wenn ihm coram publico nur leichtere und seiner Eigenart entsprechende Aufgaben zugemutet werden, sodaß alle leichten Schäden, Schwächen und Abweichungen äußerlich verschwinden. Dadurch werden sie oft schnell und sicher geheilt.

2. Schwierigere Fälle verlangen besondere Behandlung, am besten in Anstalten. Die Anstalten für „psychopathisch minderwertige", „schwer erziehbare" Kinder müssen selbstverständlich von tüchtigen Pädagogen geleitet werden, über das nötige Unterrichts-, Warte- und Pflegepersonal verfügen und einen ständigen ärztlichen Beirat haben.

3. Die H. verfolgt keine besonderen pädagogischen Grundsätze, nur wendet sie alle diejenigen pädagogischen Regeln und Gesetze, die für Schwache und Hilfsbedürftige überhaupt gelten, besonders gewissenhaft an. Genaue Beobachtung ohne unnötige, beunruhigende Untersuchungen, viel individuelle Freiheit im Rahmen einer vernünftigen, sich gleich bleibenden Ordnung, möglichst wenig Heraushebung des einzelnen Kindes aus der Menge, viel manuelle Beschäftigung, die aber doch den Körper nicht so ermüdet, daß die Gehirntätigkeit darunter leidet, vor allem aber eine sorgsame Regelung des Umgangs mit den Kameraden mit dem Ziel, den Eigenartigen und Absonderlichen durch suggestive Mittel (anziehende Spiele, gemeinsame Arbeiten, Wanderungen usw.) so einzuordnen, daß er mehr unbewußt als bewußt den Normalen sich annähert.

4. Zwischen den eigentlichen heilpädagogischen Anstalten und den Fürsorge- und Besserungsanstalten (¶ Fürsorgeerziehung), den ¶ Rettungshäusern, ist leider noch keine feste Grenze zu ziehen. Kinder vermögender Eltern, die sittliche Defekte zeigen, werden naturgemäß nach Möglichkeit in heilpädagogischen Anstalten untergebracht, während die ärmeren Kinder, da die Gefahr der Verwahrlosung für sie besteht und offensichtlich zutage tritt, in jene Besserungsanstalten kommen. Ebenso werden Kinder vermögender Eltern selten den für Schwachbefähigte eingerichteten Hilfsschulen überwiesen, vielmehr in heilpädagogischen Anstalten untergebracht. — Nicht in das Gebiet der H., sondern in das der Schulgesundheitspflege (¶ Schulhygiene) gehören alle körperlichen Defekte, die indirekt auch die geistige Entwicklung und Ausbildung hemmen: Schwerhörigkeit, Kurz- und Schwachsichtigkeit, verhinderte Nasenatmung, Zahnkrankheiten, schlechte Ernährung, Brüche, Verkrüppelung der Gliedmaßen usw. Abgesehen von denjenigen Kindern, die mit ansteckenden Krankheiten behaftet sind, müssen alle körperlichen Leiden dieser Art ärztlich behandelt werden, ohne daß die betreffenden Kin-

der dauernd von den gesunden getrennt werden. Die Schulgesundheitspflege vollzieht sich neben dem Schulunterricht und in Verbindung mit ihm. Auch die Beseitigung des Stotterns, das in körperlichen und geistigen Abnormitäten begründet sein kann, verlangt keine dauernde Absonderung der Kinder, sondern nur eine zeitweise pädagogisch-ärztliche Behandlung. — Gegenüber den heutigen Bestrebungen, für alle irgendwie eigenartig veranlagten Kinder auch besondere Schulen und Anstalten zu schaffen, muß auf die **Gefahr** hingewiesen werden, daß beim Zusammensein vieler Kinder, die an derselben Abnormität in verschiedenen Graden leiden, leicht eine Uebertragung stattfindet. Trotzdem bleiben zahlreiche Fälle, in denen weder das Haus noch die Schule auch bei größter Liebe und Sorgfalt ihre erziehlichen Aufgaben abnormen Kindern gegenüber zu erfüllen vermögen, sodaß die Unterbringung in einer heilpädagogischen Anstalt notwendig ist.

Th. Ziehen: Psychiatrie, 1902^{2}; — L. Strümpell: Pädagogische Pathologie, (1890) 1899^{3}; — J. L. A. Koch: Die psychopathischen Minderwertigkeiten, 1893; — Ders.: Das Nervenleben in guten und bösen Tagen, 1895^{7}; — J. Trüper: Psychopathische Minderwertigkeiten im Kindesalter, 1893; — A. Römer: Psychiatrie und Seelsorge, 1899^{2}; — Th. Heller: Grundriß der H., 1904; — Fiebig: Vorsorge und Fürsorge für die intellektuell schwache und sittlich gefährdete Jugend, 1907; — Zeitschrift für Kinderforschung mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Pathologie. Hrsgg. von Koch, Martinak, Trüper und Ufer (seit 1896); — Beiträge zur Kinderforschung und Heilerziehung. Hrsgg. von denselben (seit 1898); — Karl L. Schäfer: Bericht über den Kongreß für Kinderforschung und Jugendfürsorge in Berlin (1.—4. Okt. 1906), 1907. Tews.

Heilsarmee (The Salvation Army).

1. Ursprung und Entwicklung; — 2. Lehre und Praxis; — 3. Soziale Tätigkeit.

1. Der Begründer der H. ist **William Booth**, geb. 1829 in Nottingham, in der Staatskirche erzogen, mit 13 Jahren aber zu den Wesleyanern übergegangen. Schon mit 17 trat er als Laienprediger auf, war dann von 1851—61 an verschiedenen Orten Englands als Evangelist und Pastor der Methodist New Connexion (¶ Methodisten) tätig, trennte sich aber von ihr, weil man seine Methode nicht billigte, und begann im Jahre 1865 die East London Christian Mission, der sich bald auch andre zur Verfügung stellten. Ihren Versuch, dem Unternehmen mehr kirchliches Gepräge zu geben, vereitelte Booth und bekam je länger je mehr die Leitung des Ganzen in seine Hand. So nahm die Mission den bekannten militärischen Charakter an: an der Spitze steht der **General**, unter ihm männliche und weibliche **Offiziere** verschiedenen Ranges (zur Stellung der Frauen in der H. ¶ Frau: III); auch die Missionsberichte werden im militärischen Stil abgefaßt. Das offizielle Organ, das die **Hallelujamädchen** verbreiten, heißt War-Cry (Kriegsruf). Nach dem Jahrbuch für 1910 hat die H. jetzt 8574 Korps und 16 244 Offiziere und Kadetten im Hauptberuf, zu denen noch 6269 andere voll Angestellte kommen; endlich 56 867 Offiziere im Nebenamt und 21 681 Musiker. Sie verbreitete sich von England aus 1880 nach den Vereinigten Staaten, 1881 nach Australien und Frankreich, 1882 nach Canada, Schweden und der Schweiz, 1883 nach Indien und Südafrika, 1886 nach Deutschland, 1887 nach Dänemark, Holland und Italien, 1888 nach Norwegen, 1889 nach Belgien, Finnland, Westindien, Südamerika, 1894 nach holl. Indien, 1895 nach Japan. Die Separation der **Volunteers of America** unter dem zweiten Sohne des Generals, Ballington Booth, 1896, tat der H. keinen großen Abbruch; eher macht ihr in England die nach dem Vorbild der H. gegründete ¶ Church Army Konkurrenz. — ¶ England: II, 4.

2. Die theologischen Anschauungen der H. sind im allgemeinen die kirchlichen, wenn auch nur auf die Lehre von der Versöhnung und Erlösung größerer Wert gelegt wird. Die letztere kommt durch eine plötzliche Bekehrung zustande, zu der die Massen, da sie erfahrungsgemäß anders nicht gewonnen werden, zu nötigen sind. Daher die bekannten Mittel, durch die man Aufmerksamkeit zu erregen und Hörer heranzuziehen sucht; daher der leidenschaftliche Gesang, das stürmische Gebet, die eindringliche Predigt in den Versammlungen. Auch daß der General jene absolute Autokratie ausübt, daß ihm das ganze Vermögen der H. gehört und er allein seinen Nachfolger bestimmen kann, wird ausdrücklich mit dieser Aufgabe gerechtfertigt. Wer dann an der Bußbank seine Bekehrung erlebt hat, der muß, wenn er auch den Zustand vor dem Fall der ersten Menschen nicht wieder erreichen kann, doch die Sünde völlig überwinden und erreicht das 1) durch Verzichtleistung auf alle Genüsse, deren Erlaubtheit zweifelhaft ist (Tabakrauchen, Alkoholgenuß, Kleiderluxus); 2) durch vollständige Hingabe an die Aufgabe der H. und 3) durch den Glauben, die Erfüllung dieser Bedingungen habe die sofortige Reinigung von aller Sünde durch das Blut Jesu Christi zur Folge (¶ Christi Blut, 3, ¶ Engländerei im kirchl. Leben). Die Taufe gilt als eine jüdische Sitte der ersten Christen, die durch die Geistestaufe ersetzt sei; das Abendmahl wird zwar, falls es den Glauben der Soldaten befördere, empfohlen, tatsächlich aber nicht gefeiert. Aller Nachdruck wird eben auf die Erlösung in dem angegebenen Sinn gelegt; aber in der Erfüllung dieser Aufgabe hat die H. entschieden ganz außerordentliches geleistet. Sie hat Tausende unter den am tiefsten Gesunkenen, an die sonst keine Kirche herankam, um die sich vielleicht keine mehr kümmerte, wieder zu ordentlichen und glücklichen Menschen gemacht; die urwüchsige Begeisterung, die bei ihnen trotz ihrer vielfach kümmerlichen Lage wahrzunehmen ist, erinnert an die Zeiten des Urchristentums oder andrer religiöser Erweckungen auch in nichtchristlichen Religionsgemeinschaften. Ueber die Einordnung der H. in die religiösen Erscheinungen der Gegenwart ¶ Christentum, seine Lage in der Gegenwart, 3 b. — Endlich aber sucht die H. neuerdings auch mit Erfolg die wirtschaftliche Stellung ihrer Anhänger zu verbessern.

3. Schon im Jahre 1885 wurden Einrichtungen für entlassene Sträflinge und gefallene Mädchen getroffen, über deren Zahl und Lage General Booth durch die Pall Mall Gazette Entsetzen erregende Mitteilungen machte. So erreichte die H., daß das Schutzalter bis zum 16. Jahre heraufgesetzt wurde, und errichtete weiterhin Asyle für Obdachlose, Suppenanstalten für Arme, Arbeitsstätten für Unbeschäftigte. Aber das alles

waren nur erst vereinzelte Versuche; die systematische Tätigkeit der H. begann im Jahre 1891. Im Sommer zuvor erschien Stanleys Darkest Africa; das veranlaßte General Booth, auf Drängen seiner im Sterben liegenden hochbedeutenden Frau und mit Hilfe des bekannten Journalisten W. T. Stead, sein Buch In Darkest England and the way out zu schreiben. Er zeigte darin, daß es auch in England Zustände gäbe, von denen wenige wüßten, daß ein Zehntel der Bevölkerung im Pauperismus versunken sei, zugleich aber, daß man es durch Stadt-, Ackerbau- und Ueberseekolonien zu einem menschenwürdigen Dasein zurückführen könnte. In wenigen Wochen waren 200 000 Exemplare verkauft. Es erschienen zahlreiche Gegenschriften; zumeist aber fand General Booth begeisterte Zustimmung. Er bekam so die 2 Millionen Mark, die er für den Anfang brauchte. Auch später fehlte es ihm nicht an der nötigen Unterstützung: in der self-denial-week (Selbstverleugnungswoche) sammeln die Anhänger der H. unter sich und andern fast $1^1/_2$ Million Mark. Vor allem aber verdient die H. durch ihre Fabriken und Warenhäuser, in denen sie zugleich Tausende beschäftigt, Geld, das dann wieder zur Versorgung anderer verwendet wird. Allein im Jahre 1909 hat sie 6 221 337 billige Mahlzeiten abgegeben, 2 216 884 mal Obdachlose billig beherbergt, 22 194 dauernd oder vorübergehend beschäftigt, 6425 in ihre Fabriken aufgenommen. Aber noch großartiger sind ihre Erfolge in der Arbeit an entlassenen Sträflingen und gefallenen Mädchen; frühere Gefangene wurden im Jahre 1909 1073 versorgt und 350 in besondere Heime aufgenommen; von den in die 59 Asyle, die die Armee allein in Großbritannien hat, aufgenommenen 3594 gefallenen Mädchen und Frauen konnten 2610 als gerettet angesehen werden. Den schon in Stellungen untergebrachten wurden 75 841 Besuche gemacht und 14 804 Briefe geschrieben. Sonst wurden 105 583 Familien in den sog. slums (armen Vierteln) besucht, ebenso 32 401 Wirtshäuser, und 20 839 Kranke verpflegt. Für Seeleute hat die H. 14 Heime, in denen 59 909 Mann schliefen und 236 134 Mahlzeiten verabreicht wurden. Eine eigentümliche Tätigkeit ist weiterhin die Wiederaufsuchung von Vermißten, die im Jahre 1909 in 344 Fällen von Erfolg begleitet war, und die Beratung von Selbstmordkandidaten. Wer endlich in der Stadt nicht zu beschäftigen ist, wird nach der Kolonie in Hadleigh, Essex, gebracht oder zur Auswanderung nach den Kolonien veranlaßt; so ist schon mit über 40 000 verfahren worden. Man kann sich auch bei der H. versichern und Vorschüsse geben lassen. Wegen dieser ganzen sozialen Tätigkeit ist die H. auch von solchen, die ihr nicht angehören, anerkannt worden. Der General ist Ehrenbürger von London; wiederholt haben ihn der König und die Königin von England empfangen; bei seiner letzten Reise nach Skandinavien (und trotz seiner 80 Jahre ist er noch immer sehr beweglich) auch die Könige von Dänemark, Norwegen und Schweden. Die australischen Kolonien zahlen der H. jährlich 200 000 Mark und die holländische Regierung geht damit um, ihr die gesamte Fürsorge für entlassene Sträflinge zu übertragen. Das in dem Artikel England: II, 4 erwähnte Schwinden der Sympathie für die H. ist also mindestens nicht allgemein.

Th. Kolde: Die H., (1885) 1899²; — RE³ VII, S. 578 ff; — J. Pestalozzi: Was ist die H.?, 1886; — General Booth und die soziale Frage, in: ChrW 1891, Nr. 2; — C. Clemen: General Booths Sozialreform, ebd., Nr. 9. 10; — Th. Hardeland: Die H., 1898; — M. Wenck: Die soziale Tätigkeit der H., in: Patria (Jahrbuch der Hilfe), 1903.

C. Clemen.

Heilsgeschichte ¶ Entwicklung, religiöse, 1, ¶ Heilige Geschichte ¶ Heilstatsachen ¶ Gemeindeorthodoxie.

Heilsgewißheit ¶ Heilsratschluß, 1, ¶ Rechtfertigung: III.

Heilsordnung (ordo salutis), selten Heilsweg, ist ein erst im 18. Jhd. aufgekommener Sammelname für die mannigfachen Beziehungen des individuellen Christenlebens. Das Lehrstück selbst ist der altprotestantischen Dogmatik eigentümlich, während sich in der mittelalterlichen kaum erste Spuren davon finden. Die Neuerung erklärt sich aus dem Zurücktreten des Sakraments gegenüber dem Wort in der reformatorischen Lehre vom Heil und von der Heilsaneignung. Tritt an die Stelle der sachlich wirkenden Gnadenmittel der rein geistige Ausdruck persönlicher Gnade, so muß auch die Wirkung der letzteren im Gläubigen in einem seelischen Prozeß aufgesucht werden. Die Anregung dazu geht auf Luthers Katechismen zurück. In der Erklärung des dritten Artikels hat er im kleinen von den Sakramenten ganz geschwiegen, im großen sie nur flüchtig erwähnt. Das Heil ist an das Wort geknüpft. Durch das Evangelium beruft, erleuchtet, heiligt, erhält im Glauben der heilige Geist den Einzelnen und die Gesamtheit. Im großen Katechismus sind beide in festen Zusammenhang gerückt: Der heilige Geist hat in der Welt eine sonderliche Gemeinde, die die Mutter ist, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt. Sie also vermittelt durch das von ihr gepredigte Wort das Heil an den Einzelnen. — Diesen Zusammenhang hat man in der Folge, zumal im Luthertum, nicht im Auge behalten. Der hl. Geist tritt scheinbar unvermittelt an den Einzelnen heran, und die Kette von seelischen Erlebnissen, die ohnehin das inspirierte, also übergeschichtliche, Wort zusammenhält, wird vollends ins Uebernatürliche gesteigert. Die Andeutungen Luthers über die Folge von Geisteswirkungen werden von den Dogmatikern aufgenommen und in schematische Ordnung gebracht. Es ergibt sich daraus mit der Zeit diese Reihenfolge: ¶ Berufung, ¶ Erleuchtung, ¶ Bekehrung, ¶ Wiedergeburt (: II), ¶ Rechtfertigung (: III), ¶ Unio mystica (mystische Einigung), Erneuerung (¶ Wiedergeburt : II), ¶ Heiligung, Verherrlichung (¶ Seligkeit). Reformierte Dogmatiker gliedern übersichtlicher, indem sie die einzelnen Begriffe einer dreifachen Gnade der Berufung, Rechtfertigung, Heiligung unterordnen. Ueberall handelt es sich um Ursprung, Fortgang, Vollendung des Christenlebens. Aber ethische und dogmatische Betrachtung tritt in unsicherem Wechsel auf. So wenig die geschichtlichen Bedingungen, so wenig auch sind die individuellen Verschiedenheiten der Anlagen und der persönlichen Entwickelung in Betracht gezogen (vgl. auch ¶ Heilsratschluß, 2). Darin führt auch der Pietismus zunächst keine Aenderung herbei. Zwar liegen ihm diese Fragen der H. seiner ganzen, auf persönliche Frömmigkeit gerichteten Art nach besonders nah (¶ Pietismus : I). Aber er knüpft weniger an jene dogmatische Reihenfolge als an die einfacheren Grund-

anschauungen: Buße (¶ Bußwesen: I, 1. 4; IV), ¶ Glaube (: III), ¶ Heiligung an. Erstere, zeitlich abgegrenzt, steigert sich zum Bußkampf (¶ Bußwesen: IV, 3), der mit plötzlichem Durchbruch endigt (Erweckung; ¶ Bekehrung, 2) und die Versiegelung herbeiführt, auf die die Heiligung, zum Teil in mannigfachen Stufen, folgt. Erst der Graf von ¶ Zinzendorf hat diese methodischen Anweisungen verworfen und das Ganze dem individuellen Erleben der Christusanschauung und Gemeindeeinwirkung überlassen. — Moderne Theologie seit Schleiermacher hat mannigfache Versuche einer Neugestaltung der Lehre aufzuweisen. Ihr psychologisches Interesse scheint von ihr besonders angezogen werden zu müssen. Allein sie sieht dies religiöse Erleben in seinen geschichtlichen Wandlungen; sie ist überdies so sehr mit dem Grundproblem jenes Erlebens überhaupt, nach seinen Ursprüngen und seiner eigentümlichen Art, beschäftigt, daß sie gegen seine Zerlegung in einzelne Akte und ihre dogmatische Festlegung gleichgültig wird. Sofern es sich aber in der Lehre um das Verständnis der Bildung und Entwickelung des religiös-sittlichen ¶ Charakters handelt, weist sie dieses der Ethik zu und wird auch in diesem engeren Rahmen sich vor einer methodischen Vergewaltigung des individuellen Lebens hüten müssen.

Die Lehrbücher der Dogmatik; — Hermann Schultz: Der ordo salutis in der Dogmatik (ThStKr 1899); — E. Wacker: Die H., 1898; — M. Koch: Der ordo salutis in der altlutherischen Dogmatik, 1899; — R. Seeberg: RE[3] VII, S. 593—599. Eck.

Heilsratschluß.

1. Der H. und die Lehre von Gott; — 2. Der H. und die Lehre vom Menschen; — 3. Universalität oder Partikularität?

1. Nach christlicher Ueberzeugung beruht das Heil des Menschen, seine Gemeinschaft mit Gott, seine Erfüllung mit göttlichen Lebenskräften, auf einem ewigen H. Gottes. Es spricht sich darin das Wesen Gottes aus, wie es im christlichen Glauben erkannt wird. Bei Gott liegt alle Initiative; der Gott, der die heilige Liebe ist, beschließt und verwirklicht von sich aus das Heil der Menschen, und es ist nicht so, daß Gott erst nachträglich durch irgend ein Verhalten der Menschen, durch ihre mitleiderregende Lage, ihre Opfer, ihre Gebete, dazu bewogen wird, sich ihrer anzunehmen. Auf diesen Grundgedanken beruht das in der reifen Entwickelung der christlichen Lehre herausgebildete Dogma vom H., dem insbesondere die Calvinisten als decretum absolutum eine besonders tiefe Gedankenarbeit zugewandt haben, das aber schon bei Paulus und Augustin in den Grundzügen entworfen ist (¶ Prädestination: II). Mit dem Gedanken des ewigen H.es ist alle irreligiöse Selbständigkeit des Menschen ausgeschlossen. Gott macht nicht nur einen Anfang und läßt nicht nur von Zeit zu Zeit unterstützende Kräfte dem Menschen zugehen, so daß es, wie die vulgär-katholische Lehre sagt, auf dem Wege zum Heil Strecken — mögen sie nun länger oder kürzer sein — gibt, auf denen der Mensch ganz allein geht, sondern das Heil ist in allen Stadien der Verwirklichung durch Gott bedingt (¶ Gnade Gottes: III). Zugleich soll damit die Heilsgewißheit geschaffen und alle Unsicherheit des Heils aufgehoben werden (¶ Rechtfertigung: III). Es hängt ja von einem ewigen H. Gottes ab, und die Wandlungen des Weltgeschehens wie alle Schwankungen der menschlichen Seelenlage haben darauf keinen Einfluß; Gott ist treu, und sein Heilswille muß und wird geschehen. Zum evangelischen Christentum gehört darum die Heilsgewißheit, während die katholische Kirche sie im ¶ Tridentinum als einen verdammungswürdigen Irrtum erklärt hat. Sind in dieser Beziehung beide evangelische Konfessionen einig, so macht sich darin ein Unterschied bemerkbar, daß die Reformierten für die Heilsgewißheit vom decretum absolutum, dem unbedingten Ratschluß Gottes als solchem, die Lutheraner dagegen vom Heilswerk Christi ausgehen. Den Reformierten überzeugt das decretum absolutum von der Heilsbedeutung des Werkes Christi, den Lutheraner das Werk Christi von dem ewigen H. Gottes. Diese Differenz braucht jedoch nicht zu einer wirklichen Gegensätzlichkeit in der Auffassung zu führen. Allerdings finden sich innerhalb der reformierten Lehre Anschauungen, nach denen die Stellung des Heilswerkes Christi unsicher wird; Gott hätte nämlich seinen H. auch auf andere Weise durchführen können. Wenn es gerade auf diese Weise geschah, so lag es allein an seinem grundlosen Willen, ohne daß andere Möglichkeiten an und für sich ausgeschlossen gewesen wären. Dem Lutheraner dagegen steht das ¶ Werk Christi so sehr im Mittelpunkt, daß er davon unter keinen Umständen abzusehen mag, er erkennt in ihm eine Notwendigkeit. Aber schließlich ist diese Differenz nicht unüberwindbar, in beiden Auffassungen kommt ein berechtigtes Moment zur Geltung. Die reformierte Auffassung stellt die Wahrheit sicher, daß der letzte Grund alles Heils der absolute Wille Gottes ist, der keiner Nötigung durch irgend welche von ihm unabhängige Notwendigkeiten unterworfen ist, die lutherische kämpft dafür, daß wir es bei dem Werke Christi nicht mit einem zufälligen Ereignis, sondern wirklich mit dem ernsten Heilswillen Gottes zu tun haben. Schließlich treten beide dafür ein, daß das Heil nicht etwas ist, das aus gewissen allgemein anerkannten Wahrheiten ableitbar wäre, sondern etwas, das uns als eine göttliche Wirklichkeit entgegentreten muß, wobei dann die reformierte Auffassung mehr den Grund dieser Wirklichkeit, den absoluten Willen Gottes, die lutherische mehr diese Wirklichkeit selbst betont. Wir treffen an dieser Stelle auf das Grundproblem des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit in Gott, das für uns immer auf die Antinomie hinauskommt, daß Gottes Handeln absolut frei und absolut notwendig zugleich ist. Gottes Handeln ist frei, sofern es nicht durch etwas außer ihm bestimmt ist, aber Gottes Handeln ist notwendig, sofern es nicht auf Willkür und Laune beruht. Indem erkannt wird, daß beide Konfessionen berechtigte Momente vertreten, stellt sich ihre Differenz weniger als eine sachliche, denn als eine psychologische dar. Sachlich gehören der Heilswille Gottes und seine Veranstaltung zusammen. Der Heilswille Gottes bleibt unbestimmt ohne seine Veranstaltung, und die Veranstaltung bleibt bedeutungslos ohne die Beziehung auf den Heilswillen. Psychologisch aber ist der verschiedene Ausgang möglich, entweder von dem absoluten Heilswillen oder von der Veranstaltung im Werke Christi; Veranlagung und Erziehung stellen hier die einzelnen verschieden, der eine hält sich mehr an dieses, der andere an jenes.

2. Der H. Gottes verwirklicht sich in den **Einzelnen**, wenn sie zum Bewußtsein seiner Gnade, zum Glauben, zur vertrauensvollen Hingabe an ihn kommen. Was hier vorgeht, kann mit verschiedenen Ausdrücken beschrieben werden. Wichtig ist dabei, ob die Beschreibung mehr an dem alten oder an dem neuen Zustande orientiert ist. Im ersten Falle treten Ausdrücke wie Sündenvergebung, Rechtfertigung, Erlösung, Errettung voran, im zweiten: Wiedergeburt, Erfüllung mit Gottes Geist, Heiligung. Immer aber handelt es sich auf Seiten Gottes um Gnade, auf Seiten des Menschen um Glauben, vertrauensvolle Hingebung. In der alten Dogmatik der lutherischen Kirche wurde die Verwirklichung des Heils an den einzelnen unter dem Titel der ¶ Heilsordnung dargestellt. Dabei ist nun eine sichere Bestimmung der hier zu leistenden Aufgabe zu vermissen. Bei der Behandlung der Berufung, Erleuchtung, Wiedergeburt usw. besteht ein gewisses Schwanken zwischen der Darstellung als göttlicher Tätigkeiten und der als menschlich-seelischer Vorgänge, weiter zwischen der Auffassung als zeitlich aufeinander folgender Stufen und der als verschiedener Beschreibung und Darlegung eines an sich einheitlichen Geschehens. Anzahl und Reihenfolge der in Betracht kommenden Stücke steht dabei nicht fest. Es wird hier zwischen einer zweifachen Aufgabe zu scheiden sein, zwischen der eigentlich dogmatischen und der psychologischen. Die eigentlich dogmatische Aufgabe hat es nur mit dem Wesensgehalt und darum allein mit Gnade und Glaube zu tun. Alles, was über Gottes Tun gesagt werden kann, ist eine Darlegung seiner heiligen Liebe oder Gnade, und alles, was über das menschliche Verhalten gesagt werden kann, ist eine Auseinandersetzung des Glaubens. Die psychologische Aufgabe hat es mit den verschiedenen religiösen Vorstellungen, Gefühlen, Bedürfnissen, Strebungen, mit der Erforschung ihrer Zusammenhänge, der Bedingungen, unter denen sie hervortreten, mit den Mitteln der religiösen Einwirkung usw. zu tun. In der Dogmatik wird dies Kapitel von der Heilsordnung eine starke Reduktion erfahren müssen, dagegen werden wir in psychologischer Beziehung zu viel reicheren und feineren Darstellungen kommen müssen, eine Aufgabe, die in der modernen Religionspsychologie und Ethik in Angriff genommen wird.

3. Eine wichtige Frage ist noch die nach der **Universalität oder Partikularität** des H.s, ob Gott das Heil allen Menschen oder nur einer Auswahl zugedacht hat. Für beide Behauptungen lassen sich Gründe anführen. Der bloße Gedanke der unbedingten Souveränität des göttlichen Willens kann allerdings für beide geltend gemacht werden. Die Bestimmung des göttlichen Wesens als heiliger Liebe wird für die Allgemeinheit des göttlichen H.s, die tatsächliche Erfahrung, daß so viele Menschen offenbar nicht zur Gemeinschaft mit Gott gelangen, wird für die Begrenztheit eintreten. Allerdings wird das Gerechtigkeitsgefühl sich mit der Begrenztheit des H.s nicht befreunden können und darum seine Allgemeinheit empfehlen. Die Allgemeinheit ist aber nur aufrecht zu erhalten unter der Voraussetzung, daß die Verwirklichung des Heils nicht an unsere gegenwärtige begrenzte Erfahrungswelt gebunden ist, daß Gott auch über sie hinaus die Möglichkeit hat, seine Heilsgedanken durchzuführen. Aber auch bei dieser Erweiterung des Wirklichkeitshorizonts bleibt das Problem, warum die Verwirklichung des einen H.es Gottes in so verschiedener Weise vor sich geht, warum der eine leichter und schneller, der andere schwerer und später zum Heil gelangt. Wir stehen damit vor der Frage der göttlichen Vorherbestimmung (¶ Prädestination: III). — ¶ Gnade Gottes: III ¶ Erlösung: II ¶ Heilsordnung ¶ Prädestination: III ¶ Eschatologie: IV.

Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube, §§ 106—117, 117—120; — Alois E. Biedermann: Christliche Dogmatik, (1869) 1884—85², §§ 845—911; — Martin Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1905³, §§ 251—274; — Julius Kaftan: Dogmatik, (1897) 1901⁴, §§ 57 und 68. **Kalweit.**

Heilstatsachen. Der Ausdruck H. ist in der modernen orthodoxen Theologie sehr nachdrücklich verwendet und betont, um gegenüber der Begründung der religiösen Ueberzeugungen und Gewißheiten auf das subjektive religiöse Bewußtsein und auf die persönliche Erfahrung einen objektiven supranaturalen Stützpunkt oder eine feste Grundlage in der Autorität der geschichtlichen Wunder zu haben. Während für die altprotestantische Orthodoxie dieser Stützpunkt das Wunder der inspirierten Bibel (¶ Inspiration, 2c. d) gewesen war, mit welchem dann auch die Tatsächlichkeit der in der Bibel berichteten Wunder gesichert war, ist für die neuprotestantische Orthodoxie bei ihrer Anerkennung der Bibelkritik diese Art der objektiven Stützung nicht mehr möglich, und so hält man sich an die von ihr berichteten Hauptwunder der Jungfrauengeburt, der Heilungen Jesu, der Auferstehung Jesu u. ä., die man teils als kritisch gesicherte Tatsachen, teils als Postulate aus dem Wunder der Bekehrung betrachtet, und in denen man die auf die Bewirkung des Heils gerichtete übernatürliche, von allem Weltlichen und allem Menschenwerk streng geschiedene Wirkungskraft Gottes erkennt. Diese Tatsachen machen daher die orthodoxe Theologie zur „**Theologie der Tatsachen**" im Gegensatz zu der von der modernen Theologie vertretenen „Theologie des Bewußtseins" oder der inneren persönlichen Gegenwartsüberzeugung. Sie geben, sagt man, das Fundament in realen, vom sonstigen Weltlauf streng unterscheidbaren Offenbarungen und Kundgebungen Gottes und stimmen mit der Selbstempfindung des Glaubens überein, der sich als durch ein Wunder innerhalb der natürlichen Unkraft und Sünde gewirkt weiß (¶ Erlanger Schule, 3—4). Freilich erhalten damit diese „Tatsachen" einen eigentümlichen Charakter. Sie werden Tatsachen, die der natürliche Mensch und die nach menschlich-natürlichen Analogien verfahrende Kritik nie begreifen, die vielmehr nur dem in eigener Erfahrung den Wundercharakter der Erlösung Erkennenden verständlich und möglich erscheinen. Sie sind also nicht sowohl unmittelbar überführende Tatsachen und Realitäten, als Postulate von Tatsachen, die aus der gegenwärtigen Wundererfahrung gefolgert und von der Ueberlieferung bestätigt werden und dann wieder rückwirkend den Glauben durch Geschehnisse von objektivem Charakter stärken. Sie sind also Tatsachen von ganz anderem Charakter als alle sonstigen Tatsachen, und auch die Vergewisserung von ihrer Tatsächlichkeit geht einen von jeder anderen Tatsachen-

vergewisserung völlig abweichenden Weg. — Um dieser Künstlichkeit willen und um der gebieterisch durch Dokumente und Kritik ihr Recht verlangenden rein historischen Auffassung willen lehnt die moderne kritische Theologie diesen ganzen Begriff der „H." ab und erkennt in ihm nur den Wahrheitskern an, daß die persönliche Vergewisserung in der Gegenwart allerdings an die objektive Realität der Anschauung der großen Geschichte Israels und vor allem der Person Jesu, aber auch der folgenden Geschichte gebunden ist, — nicht um der Bekundung des Wunders willen, sondern um der über die reine Subjektivität erhebenden Macht der geschichtlichen Anschauung willen. Insofern sie in alledem die uns zu sich emporhebende Macht Gottes und die Ueberlegenheit und produktive Kraft der Prophetenpersönlichkeiten anschaut, kann auch sie von Tatsachen reden, die auf unser Heil hinwirken, und an die unsere Gegenwartsreligion geknüpft ist. Aber das ist dann ein anderer Sinn als der der neuprotestantischen Orthodoxie, wie das in dem Artikel ¶ Glaube: IV, G. und Geschichte erläutert ist. Die moderne Theologie spricht daher statt von H. von historisch-religiösen Glaubensgedanken oder Lehrsätzen. — Vgl. auch ¶ Heilige Geschichte, 4 b und ¶ Gemeindeorthodoxie.

Troeltsch.

Heilsweg = ¶ Heilsordnung.

Heiltum (= Heiligtum) bedeutet den Reliquienschatz (¶ Reliquien) einer Kirche. Die Wallfahrt zur Verehrung dieses Schatzes wird daher auch Heiltumsfahrt genannt. Die Verzeichnisse der Heiltümer, deren aus dem endenden Mittelalter mehrere mit Abbildungen versehene erhalten sind, heißen Heiltumsbücher (das Wittenberger von 1509 ist von L. Cranach illustriert; Faksimile-Nachbildung von G. Hirth, 1885). — Das Heiltumsfest (Festum reliquiarum et armorum), auf Innocenzs VI Anordnung seit 1354 am Freitag nach Quasimodogeniti zum Gedächtnis an Christi Marterwerkzeuge gefeiert, ist heute fast ganz verschwunden.

Zsch.

Heilungswunder Jesu ¶ Jesus Christus: II, 4.

Heim, 1. Georg, ultramontaner Politiker, geb. 1865 in Aschaffenburg, studierte neuere Philologie, wurde 1896 Reallehrer in Ansbach, trat 1907 wegen Krankheit in den Ruhestand und lebt in Regensburg; hat sich um die wirtschaftliche Hebung des bayerischen Bauernstandes, besonders um das landwirtschaftliche Genossenschaftswesen große Verdienste erworben, gehört seit 1897 dem bayerischen Landtag, seit 1898 dem Reichstag an und ist einer der Führer des demokratischen Flügels der Zentrumspartei. Kübel.

2. Karl, evg. Theologe, geb. 1874 zu Frauenzimmern (Württemberg), 1895—99 im württemb. Kirchen- und Schuldienst, 1899—1902 Sekretär der deutschen christlichen Studentenvereinigung (¶ Studentenverbindungen, christl.), 1907 Privatdozent in Halle, Inspektor des schlesischen Konvikts daselbst.

Vf. u. a. Psychologismus oder Antipsychologismus, 1902; — Das Weltbild der Zukunft, 1904; — Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, 1907. M.

Heimarbeiter.

1. Begriffliches; — 2. Arbeitsverhältnisse; — 3. Sozialpolitische Forderungen. — Geschichtliches ¶ Gewerbe: I, 1.

1. Zum Begriff des H.s gehört: er arbeitet nicht in besonderer Werkstatt, sondern in seiner Wohnung. Die Werkzeuge gehören in der Regel ihm selber, das Material wird ihm ganz oder teilweise gestellt. Er liefert an den Unternehmer („Verleger"); in den meisten Branchen stellt ein „Zwischenmeister" die Verbindung dar. Man hat zwei Typen zu scheiden: 1. die alte Heimarbeit, hauptberuflich, durch die technische Entwicklung ausgestorben oder auf das elendeste pauperisiert (Textilgewerbe); — 2. die moderne Form im Zusammenhang mit der maschinellen Entwicklung; sie übernimmt die Fertigstellung maschinell vorbearbeiteter Stücke. Sie ist im Wachsen begriffen. Kinderreiche Mütter und Halbinvaliden arbeiten in ihr. Die alte Form mehr auf dem Land und im Gebirge, die neue in den teueren Großstädten. Der Unternehmer spart bei der Heimarbeit Arbeitsraum, Heizung, Licht, und hat namentlich bei Saisonartikeln Arbeitskräfte zur Verfügung, die er nicht das ganze Jahr zu beschäftigen braucht.

2. Kein Berufsstand hat so erbärmliche Lebensverhältnisse wie der H., aber nirgends auch begegnen der bessernden Sozialpolitik so große Schwierigkeiten. Fast aller Schund, alle billige Dutzendware wird hier hergestellt; sie trägt keine anständigen Löhne. Das minderwertige Material zieht den Arbeiter nach unten. Um bei der schlechten Bezahlung leben zu können, arbeitet er 14 und 16 Stunden, nicht er allein, auch Frau und Kinder. Man kann keine Arbeitsstunden mit verbindlicher Kraft festsetzen; wer soll das kontrollieren? Früher pries man den sittlichen Wert der Arbeit in der Familie, heute glaubt man nicht mehr daran. Denn die ¶ Kinderarbeit in der Hausindustrie hat die gesundheitlich schädlichsten Folgen. Das läßt sich bei den mangelhaften hygienischen Verhältnissen wohl denken. Fast immer sind Wohn-, Schlaf-, Koch-, Eß- und Arbeitsraum in irgendwelchen Verbindungen dieselbe Stube, schlecht gelüftet, häufig mit Staub und gesundheitsschädlichen Materialgerüchen angefüllt. Darin wird gearbeitet. Freilich sind gesetzliche Mindestvorschriften wünschenswert; aber sie taugen wenig, solange sie nicht mit Verboten Ersatzmöglichkeiten schaffen. Heute sind die Hausindustriegegenden die ständige Gefahr bei Epidemien, denen eine unterernährte Bevölkerung keinen Widerstand leisten kann; es kommt auch vor, daß hausindustrielle Artikel, in solcher Umgebung entstanden, Träger von Krankheitserregern sind.

3. An der Regelung dieser Verhältnisse sind so neben den Hausindustriellen selber die Allgemeinheit und weiterhin die breite Masse der Fabrikarbeiterschaft interessiert. Sie hat für bestimmte Branchen in den schlechtbezahlten H.n eine dauernde Lohndrückerschicht neben sich, die zudem äußerst schwer zu organisieren sind. Der erste Schritt, der getan werden muß, ist der gewerbliche Registrierzwang: wer Heimarbeit tut, muß in ein Register eingetragen werden. Damit verschwindet die Schmutzkonkurrenz von Frauen und Töchtern der „besseren" Klassen. Mit dem Register hat man dann aber auch die ersten tatsächlichen Zahlenunterlagen, die man bis heute entbehrt. Ueberläßt man das Register den Gewerkschaften, dann werden diese den Versuch der Organisation machen. Damit ist viel gewonnen. Ihr folgen dann Ausdehnung der staatlichen Schutz- und Versicherungsgesetze als Selbstverständlichkeit. In England hat man den prakti-

schen Versuch der Lohntabellen gemacht.

Karl Bittmann: Hausindustrie in Baden, 1907; — Robert Wilbrandt: Arbeiterinnenschutz und Heimarbeit, 1906. **Heuß.**

Heimat, Herbergen zur ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 1 c; ¶ Perthes, Cl. Th.; ¶ Charitas, 4; ¶ Innere Mission: IV, 1 b.

Heimatfremde (Heimatlose) ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung.

Heimatkolonien, ein Versuch, die Tüchtigsten aus der wandernden Bevölkerung seßhaft zu machen, ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 1 d: Arbeiterkolonien.

Heimberger Brüder ¶ Lutz, Samuel.

Heimbucher, Max, kath. Theologe, geb. 1859 zu Miesbach, 1883 Priester, 1889 Privatdozent in München, 1891 Prof. am Lyzeum in Bamberg.

Vf. u. a. Kurze Geschichte Freisings und seiner Bischöfe, 1885; — Die Papstwahlen unter den Karolingern, 1889; — Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, (1896) 1907/08[2]. **M.**

Heimburg, Gregor, ¶ Gregorius v. H.

Heimsuchung Mariä, d. h. Marias Besuch bei Elisabeth, Luk 1 $_{39}$ f. — Fest der H. M. ¶ Marienfeste. — Religiöse Genossenschaften von der H. M.: 1. Einsiedler v. d. H. M. (nach der Augustinerregel), 1608 von ¶ Franz von Sales gestiftet; — 2. Einsiedlerinnen v. d. H. M. = ¶ Salesianerinnen; — 3. Schwestern v. d. H. M. = Jesuatinnen (¶ Jesuaten). **Werner.**

Heineccius, Johann Michael (1674 bis 1722), geboren zu Eisenberg, nach vollendetem Studium (Jena, Gießen, Helmstedt) und einigen Studienreisen seit 1699 Geistlicher in Goslar, seit 1708 in Halle; 1709 ebenda Oberpfarrer, Superintendent und Konsistorialrat. H. war damals ein sehr angesehener und wissenschaftlich auf verschiedenen historischen Gebieten tätiger Theologe, maßvoll lutherisch gerichtet, mit den Halleschen Pietisten, zumal mit A. H. ¶ Francke, der ihm die Oratio funebris gehalten hat, befreundet, aber gegen pietistische Ausartungen, wie das Treiben in den ¶ Inspirationsgemeinden (in Halle seit 1713 bestehend) kämpfend. Noch heute wertvoll, trotz der von der modernen Konfessionskunde (¶ Symbolik) abweichenden Haltung, ist H.s „Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubenslehren und Kirchengebräuchen", 1711 (3 Teile mit Quellenübersetzung und guter Bibliographie).

A. H. Francke: Oratio funebris (Nova Literaria IX, Leipzig 1722, S. 130 ff); — ADB XI, S. 363 (S. 361 ff über seinen Bruder, den berühmten Juristen Joh. Gottlieb H.); — RE[3] VII, S. 599 ff. **Zsch.**

Heiner, Franz Xaver, kath. Theologe, geb. 1849 in Atteln, wurde 1875 Priester, war Kaplan in Oranienbaum, Pfarrer in Dessau und wurde 1887 Professor in Paderborn, 1889 Professor für Kirchenrecht in der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., 1908 vom Papst als Uditore (Richter) an der Rota (¶ Kurie) nach Rom berufen. H. redigiert das „Archiv für katholisches Kirchenrecht" (Freiburg i. Br.) und hat in dem Kampf um den Syllabus Lamentabili (¶ Syllabus) scharf gegen Albert ¶ Ehrhard Stellung genommen. — ¶ Reformkatholizismus.

Veröffentlichte: Die kirchlichen Zensuren (Kommentar zur Bulle Apostolicae Sedis), 1884; — Die katholischen Kirchenvorstände und Gemeindevertretungen in Preußen, (1885) 1886[2]; — Grundriß des katholischen Eherechts, (1889) 1905[5]; — Katholisches Kirchenrecht, (1895) 1905[4]; — Theologische Fakultäten und Tridentinische Seminarien, 1900; — Der Jesuitismus, (1902) 1903[2]; — Der sogenannte Toleranzantrag, 1902—04; — Die protestantische Jesuitenhetze, (1902) 1903[10]; — Benedicti XIV. Papae opera inedita, 1904; — Der Syllabus in ultramontaner und antiultramontaner Beleuchtung, 1905; — Die Jesuiten und ihre Gegner, 1907; — Der neue Syllabus Pius' X, (1907) 1908[2]; — Das neue Verlöbnis- und Eheschließungsrecht, 1908. **Kübel.**

Heinrich I, deutscher Kaiser (919—936), ¶ Deutschland: I, 4.

Heinrich III, deutscher Kaiser 1039 bis 1056. Geb. 1017, begabt und feingebildet, war er frühzeitig von seinem Vater Konrad II (¶ Deutschland: I, 4) zu Aufgaben der Politik und Kriegführung herangezogen, aber zuletzt in scharfem Richtungsgegensatz gegen ihn. Die vom Vater überkommene, bedeutende Machtfülle hat er anfangs noch durch Erfolge gegen Böhmen, Ungarn und das Papsttum erweitert, dann aber doch nicht völlig zu behaupten vermocht; namentlich den Widerstand des Herzogs Gottfried von Oberlothringen, der durch seine Vermählung mit Markgräfin Beatrix von Tuszien auch in Reichsitalien eine starke Stellung einnahm, hat er nicht gänzlich niedergezwungen, wie er auch sonst manchen Machtfaktor in unpolitischer Großmut unnötig aus der Hand gab. Immerhin besaß er Einsicht und Energie genug, um die Zügel der Herrschaft im allgemeinen kräftig festzuhalten. Das Urteil über seine Bedeutung, das noch heute zwischen Bewunderung und Tadel schwankt, hängt wesentlich ab von der Meinung über seine Kirchenpolitik. Hier wich er, tiefinnerlich ergriffen von den cluniazensischen Reformideen (¶ Cluni) und von hohen sittlichen Idealen erfüllt, beeinflußt auch durch seine zweite Gemahlin Agnes von Poitou, von der kühlen, realpolitischen Art seines Vaters besonders stark ab. Durch seinen Antrieb nahm die von Westen her vordringende kirchliche Reformbewegung jetzt auch in Deutschland raschen Aufschwung. H. ging persönlich voran durch seinen Verzicht auf ¶ Simonie, durch Beispiele von Buße und Vergebung, durch die er den Frieden im Reiche zu fördern suchte. Die Sittlichkeit und Bildung der deutschen Geistlichkeit hob sich auch entschieden, die Studien empfingen bedeutende Förderung, und im Norden setzte durch den Eifer Erzbischofs ¶ Adalbert von Bremen eine großartige Missionstätigkeit ein (¶ Deutschland: I, 1). Aber politisch betrachtet, war es doch ein Grundirrtum H.s, daß er glaubte, cluniazensische Reform und Laienherrschaft über die Kirche lasse sich auf die Dauer vereinen. Noch ließen sich die Reformer die kaiserliche Förderung gern gefallen, nur in gelegentlichen Symptomen, die H. übersah oder duldete, trat die staatsfeindliche Richtung zutage. — Was so für die Reichskirche gilt, trifft in erhöhtem Maße zu für das Papsttum. Die unwürdigen Zustände, die hier von Konrad II geflissentlich geduldet waren, steigerten sich noch, als 1044 mit ¶ Silvester III ein Gegenpapst aufgestellt ward gegen den Knaben ¶ Benedikt IX, der seinerseits die Papstwürde an den reformfreundlichen ¶ Gregorius VI verkaufte. H. griff hier durch, indem er 1046 auf den Synoden von Sutri und Rom alle drei Päpste beseitigte und mit seiner Kaiserkrönung zugleich den ottonischen Einfluß (¶ Otto I ¶ Deutschland: I, 4) auf die

Besetzung des heil. Stuhles erneuerte. Die von ihm eingesetzten, nur kurz amtierenden deutschen Päpste ¶ Clemens II und ¶ Damasus II öffneten das Papsttum der Reform. Geradezu an die Spitze der Bewegung trat dann mit rastlosem Eifer und großem Erfolg ¶ Leo IX. H. unterstützte diesen seinen nahen Verwandten lebhaft; auch hier übersah er, daß die Reform des Papsttums zur Befreiung vom kaiserlichen Einfluß führen mußte. Eben Leo IX schuf dazu bereits die Grundlage, betonte das Wahlrecht der Römer und griff durch die von H. gegen geringe deutsche Zugeständnisse gestattete Besitznahme von Benevent in das Reichsrecht ein. Nach seinem Tode erfolgte mit der Einsetzung des reichstreuen ¶ Victor II noch einmal eine Reaktion, die anzeigte, daß H. auch hier die Zügel noch in der Hand hatte. Aber der Weg für die Emanzipation des Papsttums war gewiesen, und wenn das Verhängnis Deutschlands durch H.s vorzeitigen Tod (1056) und die folgende unselige Vormundschaftsregierung (¶ Heinrich IV) erst recht heraufbeschworen wurde, so ist doch H. von dem Vorwurf nicht freizusprechen, durch seine Kirchenpolitik dieser Entwicklung den Boden bereitet zu haben.

E. Steindorff: Jahrbücher des Deutschen Reiches unter H. III, 2 Bde., 1874/78; — W. v. Giesebrecht: Geschichte der deutschen Kaiserzeit II, 1881[5]; — A. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, 1906[3. 4]; — K. Hampe: Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, 1909.

K. Hampe.

Heinrich IV, deutscher Kaiser, 1056 bis 1106. Geb. 1050, war er beim Tode seines Vaters ¶ Heinrich III noch nicht sechsjährig. Seine Mutter Agnes war den Regentschaftsaufgaben nicht gewachsen. Durch den Staatsstreich von Kaiserswerth (1062) gewann Erzbischof ¶ Anno von Köln, bald darauf Erzbischof ¶ Adalbert von Bremen maßgebenden Einfluß. Aber die Zustände wurden dadurch kaum gebessert; Ausbeutung der Kronmacht für Sonderinteressen blieb die Losung. Unterdessen vollzog sich, von der Reichsregierung geduldet, seit ¶ Nikolaus II die Emanzipation des Papsttums. Der verspätete und schwächliche Versuch einer Gegenwirkung durch Aufstellung des Gegenpapstes ¶ Honorius gegen ¶ Alexander II scheiterte kläglich. So waren die Dinge allenthalben gründlich verfahren, als der mündige H. seit 1065 allmählich selbständiger hervortrat. Hochbegabt und gutgebildet, aus jugendlichem Leichtsinn und Ungestüm zum klugen und zähen Staatsmann heranreifend, aber von kirchlichen und partikularistischen Gegnern maßlos verunglimpft, suchte er zunächst in Sachsen die Kronrechte herzustellen und auszubauen. Der schwere, zuletzt erfolgreiche Kampf, den er dadurch heraufbeschwor (1073—75), machte ihn lange achtlos gegen das bedrohliche Erstarken des Papsttums, das auf dem Wege der Emanzipation und des kirchlichen Absolutismus unbeirrt weiter ging. ¶ Gregorius VII (seit 1073, ¶ Deutschland: I, 4) geriet alsbald durch die Forderung einer strengen Durchführung des ¶ Zölibats der Geistlichen in Konflikt mit dem Reichsepiskopat, dann durch das Verbot der ¶ Investitur durch Laien in offenen Kampf mit H. Dieser sprach in Worms an der Spitze seiner Bischöfe 1076 die Absetzung des Papstes aus, aber der Bann, den Gregor als Antwort gegen H. schleuderte, übte furchtbare Wirkung. Die eben niedergeworfenen Sachsen erhoben sich und verbanden sich mit den süddeutschen Herzögen. Bei Oppenheim wurde H. im Oktober 1076 von seinem Heer verlassen und mußte sich von den Gegnern schwere Bedingungen auferlegen lassen. Diese ihrerseits planten seine Absetzung und riefen Gregor nach Deutschland. Da kam H. einer solchen Vereinigung seiner Gegner durch seine plötzliche Fahrt nach Italien zuvor. In Canossa errang er durch Kirchenbuße und demütigende Anerkennung des päpstlichen Schiedsgerichts über sich und seine Gegner die Bannlösung (28. Jan. 1077), gewann dadurch einen taktischen Vorteil und hat in den folgenden Jahren, in denen er seine Sache in Deutschland gegen den erwählten Gegenkönig Rudolf von Rheinfelden herzustellen wußte, meisterhaft verstanden, Gregor durch die Hoffnung eines Ausgleichs in Neutralität zu halten. Als der getäuschte Papst 1080 den Bann wiederholte, war die Wirkung nur schwach. H. sprach auf der Synode von Brixen (1080) erneut die Absetzung Gregors aus und stellte ihm in Erzbischof ¶ Wibert v. Ravenna einen tatkräftigen Gegenpapst gegenüber. Dann konnte er nach dem Tode Rudolfs (1080) sogar Deutschland verlassen und nahm, nachdem er den Widerstand der Gräfin Mathilde v. Tuszien gebrochen, nach vier Feldzügen 1084 Rom, wo er von Wibert die Kaiserkrone erhielt. Gregor starb als Flüchtling (1085). Obwohl in Deutschland, wo in Hermann v. Salm ein schwächlicher neuer Gegenkönig erhoben war († 1088), die Kämpfe fortdauerten, so war H.s Lage durchaus befriedigend, bis ihm in ¶ Urban II ein überaus gefährlicher Gegner erstand. Indem dieser dem Gegenpapsttum den Boden entzog, eine bedrohliche Verbindung der Gräfin Mathilde mit dem süddeutschen Welfenhause vermittelte (1089), das eheliche Zerwürfnis H.s mit seiner zweiten Gemahlin Praxedis (1094) moralisch gegen ihn ausnutzte und H.s Sohn Konrad, den er zum Abfall vermochte, als König von Italien aufstellte (1095), verurteilte er H. zeitweilig zu völliger Ohnmacht und trat in der Bewegung des ersten Kreuzzugs (¶ Kreuzzüge) an die Spitze Europas; von deutschen Bischöfen standen vor allem Gebhard von ¶ Konstanz, der auch hernach der Vertraute ¶ Paschalis' II blieb, ferner Udalrich von Passau und Diemo von Salzburg auf seiner Seite. Wenigstens in Deutschland aber stieg H. seit 1097 noch einmal empor, gewann allgemeine Anerkennung und sicherte die Ruhe durch Erlaß des allgemeinen Mainzer Reichsfriedens (1103). Da brachte ihm der unter Mitwirkung der Kirche vollzogene Abfall seines zweiten Sohnes Heinrich V (1105) ein tragisches Ende. Mit List gefangen, mit Gewalt zur Abdankung gezwungen, dann aus der Haft entkommen und zu neuem Widerstand rüstend, starb H. kurz vor dem Entscheidungskampfe mit seinem Sohne (1106). Seiner zähen Verteidigung der Kronrechte war es nicht zum wenigsten zu danken, daß das Papsttum im Investiturstreit schließlich keinen vollen Triumph errang (¶ Deutschland: I, 4).

Gerold Meyer v. Knonau: Jahrbücher des Deutschen Reiches unter H. IV, Bd. I—V, 1890—1904; — Wilh. v. Giesebrecht: Gesch. der deutschen Kaiserzeit III, 1881[5]. — Alb. Hauck: Kirchengeschichte Deutschlands III, 1906[3. 4]; — K. Hampe: Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, 1909; — E. Bernheim: Quellen zur Geschichte des Investiturstreites.

Heft 1: Zur Geschichte Gregors VII und H.s IV, 1907.
K. Hampe.

Heinrich V, deutscher Kaiser 1106 bis 1125, ¶ Deutschland: I, 4; ¶ Heinrich IV

Heinrich VII, deutscher Kaiser 1308 bis 1313, ¶ Deutschland: I, 4. ¶ Italien, 3.

Heinrich I und **II** von England ¶ England: I, 2.

Heinrich VIII, König von England (1491—1547), folgte seinem Vater Heinrich VII am 21. April 1509, glänzend begabt, gelehrt und in allen ritterlichen Künsten geübt, prunksüchtig und verschwenderisch. Er fand die absolute Monarchie fest begründet vor; nachdem er im Dez. 1551 das Parlament entlassen hatte, führte er zunächst mit seinem Kanzler ¶ Wolsey ein ganz persönliches Regiment. Eine noch 1521 erschienene Verteidigung der 7 Sakramente gegen Luthers „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" trug ihm von Leo X den Titel „Verteidiger des Glaubens" (¶ Defensor fidei), von Clemens VII die goldene ¶ Rose, von Luther eine rücksichtslos grobe Entgegnung ein. Ein sehr demütiges Schreiben, das Luther, durch falsche Nachrichten über eine angebliche Sinnesänderung des Königs getäuscht, am 1. Sept. 1525 an diesen richtete, und das mit Spott und Hohn beantwortet wurde, erweiterte noch die Kluft. Wenn nun H. bald darauf England vom päpstlichen Stuhle losriß, so trieb ihn dazu lediglich Sinnlichkeit und Despotismus. Leidenschaftliche Liebe zu der reizend-koketten Hofdame Anna Boleyn ließen in ihm Zweifel aufsteigen an der Gültigkeit des im Dez. 1503 von Julius II erteilten Dispenses, mit dem H. die 6 Jahre ältere Witwe seines Bruders Arthur, Katharina von Aragonien, die als Tochter Ferdinands des Katholischen eine Tante Karls V war, geheiratet hatte, und an der Rechtmäßigkeit seiner Ehe. Er beauftragte zuerst Wolsey mit der Untersuchung der Angelegenheit, nahm sie dann aber selbst in die Hand und suchte vom Papste die Erlaubnis zur Scheidung von Katharina und Heirat mit Anna zu erlangen. Als die Verhandlungen nicht vorrückten, ließ er Wolsey fallen und ging auf ¶ Cranmers Vorschlag ein, von den Universitäten Gutachten über die Ungültigkeit seiner Ehe einzuholen und sich auf deren Autorität zu stützen. Zum Erzbischof von Canterbury erhoben, erklärte Cranmer im Mai 1533 H.s Ehe mit Katharina für null und nichtig und sanktionierte die im Januar geschlossene Ehe mit Anna. Das Parlament von 1534 brachte dann die Trennung von Rom und erklärte den König zum einzigen Oberhaupt der englischen Kirche (¶ England: I, 3); Thomas ¶ Morus, Wolseys Nachfolger im Kanzleramte, und Joh. ¶ Fisher, Bischof von Rochester, wurden wegen Nichtanerkennung der kgl. Suprematie 1535 enthauptet. Dogmatisch aber blieb H. Gegner des Protestantismus. Nachdem er Anna Boleyn des wiederholten Ehebruchs und der Blutschande hatte beschuldigen, in den Tower werfen und am 15. Mai 1536 enthaupten lassen, heiratete er 11 Tage später Johanna Seymour und ließ durch das ihm immer gefügige Parlament seine beiden früheren Ehen für unrechtmäßig und die daraus entsprossenen Kinder Maria und ¶ Elisabeth (die spätere Königin) für illegitim erklären. Johanna Seymour gebar ihm am 12. Okt. 1537 einen Sohn, den späteren König ¶ Eduard VI, starb aber wenige Tage darauf. Unterdessen war eine protestantische Partei unter dem Staatssekretär Thomas Cromwell emporgekommen und vermittelte, um eine Annäherung H.s an die deutschen Protestanten herbeizuführen, seine Verheiratung mit Anna von Cleve. H. schickte sie aber bereits Juli 1540 wieder heim, nachdem er kurz zuvor Cromwell wegen Hochverrats hatte hinrichten lassen. Die 5. Gattin Katharina Howard bestimmte H. wieder zu blutiger Verfolgung der Protestanten; auch sie konnte ihn nicht auf die Dauer fesseln und endete am 13. Februar 1542 wegen ehelicher Untreue auf dem Schaffott. Erst die 6. Gattin Katharina Parr überlebte den König. Durch einen Parlamentsbeschluß von 1544 wurde die Nachfolge so geordnet, daß zunächst Eduard und, falls er ohne Leibeserben sterben sollte, die beiden früher für illegitim erklärten Prinzessinnen Maria und Elisabeth folgen sollten (¶ England: I, 3).

Literatur s. unter ¶ England: I; ferner L. v. Pastor: Geschichte der Päpste IV 2, 1907, S. 483 ff, V, 1909, S. 678 ff; — W. Walther: H. VIII von England und Luther, 1908; — Letters and Papers, foreign and domestic of the reign of H. VIII. Arranged and catalogued by J. S. Brewer, neuerdings von James Gairdner und R. H. Brodie (seit 1862). O. Clemen.

Heinrich II von Frankreich ¶ Calvinismus, 1, ¶ Frankreich, 6, ¶ Hugenotten: I, 2—3, ¶ Chambre ardente.

Heinrich III von Frankreich ¶ Frankreich, 6.

Heinrich IV von Frankreich ¶ Frankreich, 6—7, ¶ Calvinismus, 1, ¶ Hugenotten: II, 3.

Heinrich der Löwe ¶ Hannover, 1, ¶ Deutschland: I, 1 (Bd. I, Sp. 2066).

Heinrich von Sachsen, Bruder und (1539—41) Nachfolger ¶ Georgs von Sachsen, ¶ Moritz von Sachsen.

Heinrich, 1. von Barreveldt ¶ Jansen, Heinrich.

2. von Bibra, 1759—89 Bischof von ¶ Fulda.

3. von Gent (gest. 1293), realistischer Scholastiker, ¶ Scholastik.

4. von Kalkar (1328—1408), eigentlich H. Aeger (Eger), geb. zu Kalkar am Niederrhein, trat nach Pariser theologischen und philosophischen Studien in die Kölner Karthause ein, wurde mit der Leitung verschiedener Häuser des Ordens betraut, war zwanzig Jahre lang Visitator der rheinischen Provinz, zuletzt auch einmal Visitator der Provinzen Gallien, Pikardie, Alemannien, Böhmen und Mähren, fünfmal Definitor im Generalkapitel. Seine (nur z. T. gedruckten) mystischen Schriften erweisen seine innige Freundschaft mit Gert ¶ Groote, waren in den Kreisen der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens weit verbreitet, klingen auch bei ¶ Thomas a Kempis nach; so konnte man H. als den Verfasser der Imitatio ansehen und umgekehrt H.s Traktat de holocausto quotidiano Thomas zuschreiben.

RE³ VII, S. 602—604; — L. Schulze: Zur Thomas a Kempis-Frage, in: ZKG IX. O. Clemen.

5. von Kettenbach ¶ Kettenbach.

6. von Langenstein (etwa 1340—1397). Geboren zu Hainbuch bei Langenstein in Hessen, erscheint H. auf der Pariser Universität als lic. in artibus, 1375 als bacc. in theologia, dann als Vizekanzler der Hochschule. Als diese auf die Seite des avignonesischen Papstes ¶ Clemens VII (1) sich stellte, verließ er 1382 oder 1383 Paris, um einem Ruf des Herzogs Albrecht IV von Oester-

reich an die 1365 begründete Wiener Universität zu folgen. Ihr blieb er treu als Vizekanzler und Mitglied der theologischen Fakultät, bemüht um ihre Ausstattung und die Schlichtung häufiger Streitigkeiten. — Unter der großen Zahl ihm zugeschriebener Schriften verschiedensten Inhalts sind am wichtigsten die Abhandlungen kirchenpolitischer Natur, an ihrer Spitze die Epistola pacis (um 1379), ein Dialog zwischen einem Clementisten und einem Urbanisten über die Frage nach der Rechtmäßigkeit der Papstwahlen von 1378, dessen Schluß die Einberufung eines allgemeinen Konzils zur Beseitigung der Kirchenspaltung fordert. Die gleiche Forderung wird vertreten in der um zwei Jahre jüngeren Epistola concilii pacis; nur der Ruf nach Reform durch ein Konzil ist dieser Schrift eigentümlich, die Darlegungen über seine Berufung wiederholen die Gedanken der Epistola concordiae des ¶ Konrad von Gelnhausen. Auch in Wien griff H. in den kirchenpolitischen Streit ein, z. B. in der Epistola de cathedra Petri (1395): die weltlichen und geistlichen Großen Deutschlands und Frankreichs sollen mit ihren Königen die Päpste auffordern, die Kirchenspaltung aus der Welt zu schaffen.

RE³ VII, S. 604 ff; — Otto Hartwig: Leben und Schriften H.s v. L., 1858; — J. F. Scheuffgen: Beiträge zu der Geschichte des großen Schismas, 1889, S. 35 ff; — August Kneer: Die Entstehung der konziliaren Theorie, 1893; — Vgl. auch die Werke über ¶ Reformkonzilien. **Werminghoff.**

7. von Lausanne (gestorben nach 1145), genannt nach dem Ort, wo er sich vor seinem Auftreten in Frankreich aufgehalten hat. Die lückenhaften und fast durchweg polemisch gerichteten Quellen (z. B. ¶ Bernhard von Clairvaux Epistolae 240—241) machen eine gesicherte Biographie H.s unmöglich. Strittig ist schon, wann er, der streng asketisch gerichtete, auf Bußpredigt ausgezogene Benediktinermönch, in Le Mans bei dem gerade nach Italien reisenden, durch seine an der Antike geschulten Dichtungen (¶ Literaturgeschichte: II A) berühmten Bischof Hildebert Aufnahme gefunden hat; die einen beziehen die Quellennotiz auf Hildeberts erste Reise von 1100/01, andere auf die wahrscheinlich 1116 unternommene Reise zum Laterankonzil in Rom. Voll Eifer für Heiligkeit des Lebens hat H. während der Abwesenheit Hildeberts das Volk aufgerüttelt, dessen weltfreudiger Bischof und Gesamtklerus sehr wenig den Idealen H.s entsprach. Bei Hildeberts Rückkehr aus Le Mans verwiesen, siedelte H. nach der Provence über, wo mit der von ihm ausgehenden, gegen die verweltlichte Kirche gerichteten Volksbewegung der Henricianer die spiritualistisch-schwärmerische Partei der Petrobrusianer (¶ Bruys) zusammenwuchs, obwohl H.s Lehre sich mit der Lehre Peters von Bruys keineswegs deckte. Trotz seiner Verhaftung i. J. 1135 und des erzwungenen Reinigungseides auf der Synode zu Pisa setzte H. seine Wirksamkeit im Süden fort, seit 1145 besonders von Bernhard von Clairvaux an Ort und Stelle bekämpft und auch nochmals verhaftet. — Protestantischerseits ist H. oft zu den „Vorreformatoren" gerechnet worden, hat aber trotz seiner Angriffe auf die Hierarchie, von der er heiliges Leben forderte, und auf die Sakramente, deren Wirkung nach ihm von der Würdigkeit des Spendenden abhing, als Bußprediger und Polemiker den Boden der mittelalterlichen Kirche nicht verlassen.

Außer den Werken über ¶ Bernhard von Clairvaux (besonders E. Vacandard: Vie de St. Bernard II, 1895, S. 217 ff) vgl. Ignaz Döllinger: Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters I, 1890, S. 75 ff (D. rechnet H. und Petrus von ¶ Bruys fälschlich zu den Neumanichäern, mit denen sich die Anhänger beider lokal berührten); — Joh. von Walter: Die ersten Wanderprediger Frankreichs II, 1906; — Dieudonné: Hildebert de Lavardin, Paris 1898; — RE³ VII, S. 606 f; VIII, S. 68 f. **Zsch.**

8. von Nördlingen, deutscher Mystiker des 14. Jhd.s. Weder durch Originalität noch durch Tiefe ausgezeichnet, würde er neben Männern wie ¶ Eckehart, ¶ Suso, ¶ Tauler kaum genannt werden, wenn uns nicht der zwischen ihm und Margareta ¶ Ebner geführte Briefwechsel (1332—1350), die älteste uns erhaltene Briefsammlung in deutscher Sprache, vorzügliches Anschauungsmaterial für den Verkehr jener mystischen Kreise und ¶ Gottesfreunde lieferte. Ihr Zusammenschluß ist H.s besonderes Anliegen; mit Tauler, Suso und Rulman ¶ Merswin stand er persönlich in Verbindung. Bei Beginn des Briefwechsels ist H. Weltpriester in Nördlingen. Von Ludwig dem Baiern des Landes verwiesen, geht er nach Basel; 1350 kehrte er nach langem Umherirren in die Heimat zurück. Sein weiteres Geschick verliert sich im Dunkel.

Ph. Strauch: Marg. Ebner und H. v. N., ein Beitrag zur Gesch. der deutschen Mystik, 1882; — Ders.: RE³ VII, S. 607—610; — W. Preger: Geschichte d. deutschen Mystik II, 1881, S. 277 ff. 289 ff. **Reichel.**

9. Seuse = ¶ Suso.

10. von Zütphen (1488 oder 1489 bis 1524), in Zütphen geboren, trat früh in eines der drei niederländischen Augustinerklöster ein, die sich der reformierten sächsischen Kongregation angeschlossen hatten (Dordrecht, Haarlem, Enkhuizen?), studierte seit Sommer 1500 in Wittenberg (1509 Baccalaureus, 1511 Magister artium), wohnte im Augustinerkloster mit Luther zusammen, trat diesem jedoch damals noch nicht näher, während er mit Joh. ¶ Lang innig befreundet wurde. 1514 wurde er im Kölner Kloster Subprior, 1515 in Dordrecht Prior, studierte seit Sommer 1520 zum zweiten Male in Wittenberg, verteidigte bei seiner Promotion zum Baccalaureus biblicus am 11. Jan. 1521 bedeutsame Thesen über die Rechtfertigung aus dem Glauben, der sich in der Liebe auswirken muß, bei seiner Promotion zum Sententiarius am 11. Okt. Thesen über Priestertum und Meßopfer, beteiligte sich an dem Augustinerkapitel Pfingsten 1522 zu Grimma, trat im Sommer als Prior des Antwerper Augustinerklosters an die Stelle Jakob ¶ Propsts und setzte dessen Predigttätigkeit mit demselben feurigen Freimut fort. Bald wurde die Inquisition auf ihn aufmerksam; am Michaelistag sollte er gefangen genommen und nach Brüssel abgeführt werden; durch einen Volksaufstand wurde er aber befreit. Auf der Flucht nach Wittenberg wurde er unterwegs in ¶ Bremen festgehalten, wo er nun, bald durch Jak. ¶ Propst und Joh. ¶ Timan unterstützt, durch seine volkstümlichen und wuchtigen Predigten die Reformation einführte. Im Nov. 1524 folgte er einem Rufe als Prediger des Evangeliums nach Ditmarsen, wurde jedoch schon am 10. Dez.

durch einen fanatisierten Pöbelhaufen bei Heide verbrannt. Luther schickte der Bremer Gemeinde einen Trostbrief nebst einer Auslegung des 10. Psalms und einer Darstellung der letzten Schicksale Bruder H.s; schon vorher hatte Joh. Lang einen Bericht über dessen Martyrium veröffentlicht.

J. Frdr. Iken: H. v. Z., 1886; — Weimarer Lutherausgabe XVIII, S. 215 ff; — RE³ XXI, S. 737 ff; XIII, S. 268 f. **O. Clemen.**

Heinrich, Johann Baptist (1816—91), kath. Theologe, geb. zu Mainz, zuerst Jurist, 1840 Privatdozent der Rechte in Gießen, 1845 Priester in Mainz, 1851 Prof. der Dogmatik am Priesterseminar daselbst, 1855 Domkapitular, 1867 Domdekan. H. war einer der Führer des politischen Katholizismus in Hessen, von 1850 an mit ¶ Moufang Herausgeber des „Katholik".

Sein theologisches Hauptwerk ist: Dogmatische Theologie, 7 Bde., 1873 ff. — Ueber H.: Heinrich Brück: im Katholik, 1891, S. 289 ff.

Heinrici, Georg, evg. Theologe, geb. 1844 zu Karkeln (Ostpreußen), 1871 Privatdozent in Berlin, 1873 a.o. Professor in Marburg, 1874 ord. Professor für NT daselbst, 1887 zugleich Mitglied des Konsistoriums zu Kassel, seit 1892 Professor in Leipzig.

Vf. u. a.: Die valentinianische Gnosis, 1871; — Die Sünde nach Wesen und Ursprung, 1876; — Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen (ZwTh 1876); — Das Christentum nach griechisch-römischen Ansichten, 1879; — Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier, 1880; — Von Wesen und Aufgabe der theologischen Fakultäten, 1884; — Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier, 1887; — A. Twesten nach Tagebüchern und Briefen, 1889; — Schriftautorität und Schriftforschung, 1890; — Theologische Enzyklopädie, 1893; — Beiträge zur Geschichte und Erklärung des NT, I—V, 1894—1908; — Dürfen wir noch Christen bleiben?, 1901; — Das Urchristentum, 1902; — Theologie und Religionswissenschaft, 1902; — Ist die Lebenslehre Jesu zeitgemäß?, 1904; — Der literarische Charakter der ntlichen Schriften, 1908; — Hellenismus und Christentum, 1910; — H. bearbeitete in Meyers Kommentar zum NT die 8. Aufl. des Kommentars zu den Korintherbriefen (I Kor 1896, II Kor 1900). **M.**

Heirat ¶ Ehe: I—III ¶ Hochzeitsbräuche.

Heitmüller, Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1869 zu Döteberg (Hannover), wurde 1902 Privatdozent in Göttingen und 1908 ord. Prof. für NT in Marburg.

H. vf. u. a.: Im Namen Jesu, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung speziell zur altchristlichen Taufe, 1903; — Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903; — Er bearbeitete in den „Schriften des NT übersetzt und erklärt von Joh. Weiß u. a." (1906/07) das Johannes-Evangelium; — Gibt seit 1901 mit ¶ Bousset die Theologische Rundschau heraus. **M.**

Hekataeus aus Abdera (einer Stadt im alten Thrazien, am Meere gelegen), Zeitgenosse Alexanders des Großen, Philosoph und Geschichtsschreiber, lebte wahrscheinlich in Aegypten am Hofe des Ptolemäus Lagi. In seiner „Geschichte Aegyptens" hat er sich wohl auch über die Juden geäußert (siehe das Zitat aus H. bei Diodorus Siculus in Photius, Bibliotheca, cod. 244, abgedruckt bei C. Müller, Fragmenta historicorum Graec. II, 391—393). Das Buch „über die Juden" oder „über Abraham", von dem vor allem ¶ Josephus (gegen Apion I_{22} II_{4}, Antiquitates $I\ 7_{2}$) Auszüge bietet, scheint z. T. jüdische Fälschung zu sein, wohl um 250 v. Chr. verfaßt.

E. Schürer: Geschichte des jüd. Volkes III, 1909⁴, S. 603 ff; — C. Müller: Fragmenta historicorum Graecorum II, 1848, S. 384—396; — Th. Reinach: Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme, 1895, S. 227—236. **Fiebig.**

Hekate, Seelengöttin, ¶ Griechenland: I, 4.

Helbing, Albert, evg. Theologe, geb. 1837 in Oberacker b. Bretten, badischer Geistlicher, 1874 Hofprediger, 1889 Oberhofprediger, 1900 Prälat, seit 1903 Präsident des evg. Oberkirchenrats in Karlsruhe. Sein kirchenregimentliches Programm CcW 1903, Nr. 51. **M.**

Helding, Michael, genannt Sidonius (1506—1563), wurde in dem jetzt zu Sigmaringen gehörigen schwäbischen Dorfe Langenenslingen geboren, studierte in Tübingen, wurde Schullehrer in Mainz, Rektor der Domschule, Dompfarrer daselbst. 1537 ernannte Kardinal ¶ Albrecht v. Brandenburg ihn zu seinem Weihbischof, 1538 gab er ihm die Bischofsweihe, wobei H. den Titel eines Bischofs von Sidon in partibus infidelium erhielt. Besonders trat er dann als Mitarbeiter am Augsburger ¶ Interim hervor. Hatte er schon 1546 den päpstlichen Legaten ein Gutachten über Reformen überreicht, die vorgenommen werden müßten, wenn nicht ganz Deutschland Rom verloren gehen sollte, so betonte er jetzt, daß Priesterehe und Laienkelch den Protestanten zugestanden werden müßten; andererseits bezeichnete er Wiederaufrichtung der bischöflichen Jurisdiktion als unbedingt nötig zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Zeitlebens hat H. eifrig gepredigt; seine Predigten, besonders über die Messe, wurden weit verbreitet und riefen Erwiderungen (z. B. von ¶ Flacius) hervor. Von seinen sonstigen Werken verdienen Erwähnung ein großer und ein kleiner Katechismus, die ihm auch Angriffe eintrugen (von Joh. ¶ Wigand in Mansfeld und wieder von Flacius). Die Protestanten waren gegen ihn besonders ergrimmt, weil der Kaiser ihm das Bistum Merseburg übertragen wollte, das damals Herzog August von Sachsen, Moritzens Bruder, als Administrator innehatte, dem Fürst Georg von Anhalt als geistlicher Koadjutor zur Seite stand. Dem Domkapitel blieb endlich nichts anderes übrig, als am 28. Mai 1549 H. zu wählen; die päpstliche Bestätigung erfolgte erst am 16. April 1550; Fürst Georg benutzte die Zwischenzeit, um das evangelische Bekenntnis im Bistum noch möglichst zu befestigen; er blieb auch noch einige Zeit nach dem Einzug H.s in Merseburg zurück. H. mußte sich den Verhältnissen fügen. Größeren Eifer für die katholische Sache durfte er außerhalb seines Bistums betätigen. Auf dem Wormser Religionsgespräch (Herbst 1557), wo er neben ¶ Pflug und ¶ Canisius Hauptvertreter der Katholiken war, gelang es ihm, in die Reihen der Evangelischen einen Keil hineinzutreiben und dadurch die Versammlung zu sprengen. Im Frühjahr 1558 zog er als Präsident des Reichskammergerichts nach Speyer, im Mai 1561 als Präsident des Reichshofrats nach Wien.

RE³ VII, S. 610—612; — F. Falk: Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke in Mainz, 1901, S. 111. 195. **O. Clemen.**

Heldring, 1. Jan Lodewyk, Sohn von O. G. H. (s. Nr. 2), holländischer Theologe und Philanthrop. Geb. 1852 zu Hemmen, studierte in Leiden, 1876 Studienaufenthalt in Deutsch-

land (Rauhes Haus), 1879 Pfarrer der Niederländischen Reformierten Kirche, seit 1900 in Amsterdam. Theologisch zu den Ethisch-Orthodoxen (¶ Jonker) zählend, auf kirchlichem Gebiete Verständigung suchend, von neuen Kirchenverfassungen (A. ¶ Kuyper) kein Heil erwartend, in sozialen Dingen eine direkte Einflußnahme der Kirche auf die Gestaltung der Verhältnisse ablehnend, ist er an allen Werken der Inneren Mission, insonderheit an der Rettung Verwahrloster, hervorragend und zum Teil bahnbrechend beteiligt und auch auf dem Gebiete der Aeußeren Mission mit führend. H. ist Vorstand des Doorgangshuis (Rettungshaus) Hoenderloo (s. 2) und des Erziehungsvereins Mirjam in Amsterdam; er ist Mitbegründer des Hilfsvereins für Epileptische in Haarlem, Förderer der Predigtverteilung nach Stöckers Beispiel (¶ Schriftenverbreitung, christl.) und der „Christlichen" Schule; Vorstandsmitglied der Nederlansch Zendeling Genootschap und der Utrechtsche Zendingsvereeniging, Vorstand des Missionsgehilfenseminars für Java in Depok (bei Batavia) und des seit 1863 bestehenden Vereins für Veranstaltung von Missionsfesten (Christelijk Nationaal Zendingsfeest).

H. war von 1882—1897 Redakteur der Zeitschrift Bouwsteenen (für Innere Mission), ist Redakteur des Wochenblattes Nederlandsche Kerkbode und (seit 1893) Mitredakteur der Missionszeitschrift (Aeußere Mission) Lichtstralen op den akker der wereld. — Schrieb: Inwendige Zending en Gemeente, 1877; — Gab die Lebensbeschreibung seines Vaters O. G. Heldring, Leven en arbeid, (1880) 1882², und Reisindrukken in Palestina, 1899, heraus.

2. Ottho Gerhard (1804—1876), Vater von 1, Theologe, Volksschriftsteller und Philanthrop. Warb und sammelte durch Wort und Schrift unermüdlich für alle möglichen Rettungsanstalten und zog sich von 1864 an selbst seine Gehilfinnen in seiner Arbeit heran. Geb. zu Zevenaar, 1826 Pfarrer in dem kleinen (150 Seelen) Dorfe Hemmen (Gelderland) in armer dem Trunk ergebener Gegend. Theologisch auf strenggläubigem Boden stehend, sah er sich in der Gefahr, durch energische Betonung seines Glaubensstandpunktes sich entweder der Landeskirche zu entfremden und einen Teil seiner Amtsbrüder gegen sich und seine Volkswohlbestrebungen von vornherein zu erbittern oder sich im Schoße einer nur an der Reinheit der Lehre interessierten Orthodoxie zur Ruhe zu setzen und nebenbei „Kohl zu pflanzen". Das ertrug seine auf Aktivität angelegte Natur nicht. So schloß er sich mit den Freunden der ursprünglich nur auf Gebetseifer und Bußernst ihre Hoffnung setzenden Erweckungsbewegung zusammen, half die „Vereinigung von christlichen Freunden" (1845—1854) gründen, einen Sammelpunkt für alle christlich-evangelischen Denominationen auf dem Boden „unverfälscht biblischen" Christentums zur Förderung der Arbeit am Reiche Gottes, eine Art Herrnhut, gab deren Organ (De Vereeniging. Christelijke Stemmen) heraus (1848—1873) und suchte die Energie dieser Bewegung umzusetzen in positive Kraft für die Schaffung christlicher Liebeswerke. Schon vorher (1839) hatte er sich des in Armut, Trägheit und Wilddieberei verkommenden Heidedorfes Hoenderloo angenommen und es zu einer blühenden Ansiedlung umgeschaffen, auch mit großem Erfolge die nationale Hilfe für die von der Hungersnot der Jahre 1845/46 besonders betroffenen und von ihm durchwanderten Bezirke der Landschaft Betuwe (Gelderland) angerufen, den Kampf gegen Armut und Branntweinpest aufgenommen und, nachdem seine Pläne für Ansiedlung in den Kolonien an der Engherzigkeit der Regierung gescheitert waren, verarmte Familien aus Gelderland im Anna Paulowna Polder angesiedelt (1845—1847). Nunmehr auf einen größeren Freundeskreis gestützt, übernahm er die Versorgung Hoenderloos wie der Polder-Ansiedlung mit Schule, Lehrer, Kirche und Pfarrer. In Hoenderloo brachte er zugleich verwahrloste Knaben zur Erziehung unter, bis er 1851 dort eine eigene Erziehungsanstalt für sie (Doorgangshuis) schaffen konnte. Eine Besichtigung des Gefängnisses in Gouda (1847), damals des einzigen Gefängnisses in Holland, brachte ihm die Not der verwahrlosten und bestraften Mädchen nahe; so schuf er in der ehemaligen Brauerei Steenbeek zwischen Zetten und Hemmen ein großes Mädchenasyl (1848) für Magdalenen (mit voller Freiheit zu kommen und wieder zu gehen), später, nachdem er ¶ Wichern und sein Werk kennen gelernt hatte (1850), in der Nähe für verwahrloste junge Mädchen ein Rettungshaus Talitha Kumi (1857), für erwachsenere Mädchen ein Fürsorge- und Arbeitshaus Bethel (1863) und schließlich ein christliches Erziehungs- und Unterrichtsseminar (Normaalschool) für Töchter des Mittelstandes (1864). Für seine Anstaltsgemeinde baute er 1870 eine eigene Kirche, nachdem er sein Pfarramt niedergelegt (1867) und für seine Anstalten die nötigen Verwaltungsgebäude errichtet hatte. Auch an der Heidenmission nahm er lebhaft teil (nach fehlgeschlagenen selbständigen Versuchen in Gemeinschaft mit ¶ Goßner). In kirchlich-theologischer Hinsicht hat er, bei allem Verzicht auf Propaganda für seinen kirchlich-theologischen Standpunkt, doch aus seinem Widerwillen gegen den „ungläubigen Modernismus" kein Hehl gemacht. 1848 unterzeichnete er mit ¶ Groen van Prinsterer, ¶ Capadose, ¶ Mackay, ¶ da Costa u. a. einen Aufruf an die Presbyterien und Pfarrer und alle, welche die Wahrheit lieben, die in Christo Jesu ist, zu einem Protest gegen die Verwüstung der Kirche, zur Rückkehr zu den im Worte Gottes geoffenbarten Grundsätzen und zu einer Landesversammlung zwecks Beratung der Mittel zur Reorganisation der Kirche. Er war auch die Seele der Zusammenkunft der „Vereinigung von evg.-konfessionellen Predigern" in Utrecht (1862), woraus die machtvolle „Konfessionelle Vereinigung" („um Gemeinden und Personen, die um des Glaubens willen in Not geraten, Hilfe und Führung zu verschaffen") erwuchs, die „auf die Dauer" kirchliche Gemeinschaft mit denen, die das Uebernatürliche im Christentum leugnen, für unerlaubt ansah. Doch wollte H. die kirchliche Gemeinschaft nicht aufgeben; er hat seine Gemeinde unter Schutz und Leitung der Niederländischen reformierten Kirche gestellt und damit seiner ganzen Arbeit das kirchliche Siegel aufgedrückt.

Auf literarischem Gebiete war H. außerordentlich tätig. Eine Reihe von erbaulichen und volkstümlichen Zeitschriften hat er nach- und nebeneinander herausgegeben: De Volksbode, 1839—1849; — Volksalmanak, 1835—1851; — De Vereeniging, 1848—1873 (s. o.); — Die Jahresberichte seiner verschiedenen Anstalten. Von seinen Volksschriften seien genannt: De natuur en de mensch, (1833) 1834²; — Winteravondlectuur van Pachter Gerhard, 1835; — De

zoon der natuur en de man naar de wereld, 1839 (Eine Art christlicher Roman); — De jenever erger dan de cholera, 1838; — De nood en hulp der armen, 1845; — Christendom en armoede, 1849; — Binnen- en buitenlandsche kolonisatie in betrekking tot de armoede, 1846, u. a. — Ueber H. vgl. seine Selbstbiographie: Leven en arbeid, herausgegeben von seinem Sohn Louis H., 1880 (auch deutsch von Rudolf Müller, 1882); — Theodor Schäfer in: RE³ VII, S. 613 ff. **Schowalter.**

Helena, die einstige Schankwirtin und spätere (wir wissen nicht, ob legitime) Gattin des Constantius Chlorus, verdankt einzig ihrem Sohne ¶Konstantin dem Großen und der christlichen Tradition ihre Berühmtheit. Denn von Constantius, der aus politischen Gründen die Stieftochter des Maximinus Herculius, Theodora, heiratete, bald wieder verstoßen, ist sie von Konstantin an seinen Konstantinopeler Hof gezogen und, zum mindesten seit sie nach Palästina gewallfahrtet, mit ihrem Sohne zusammen von den Christen gefeiert worden. Schon Eusebius rühmt sie und erzählt, wie sie in Bethlehem und auf dem Oelberg zwei Kirchen gestiftet und sich auch sonst durch Freigebigkeit, Spenden für die Armen usw. ausgezeichnet habe, und kein volles Jahrhundert nach Eusebius weiß die Legende, wie sie in Jerusalem das Kreuz des Herrn gefunden hat. Ihr Ruhm steht fest; nicht nur um ihrer Frömmigkeit willen, sondern auch weil sie „den großen Lichtbringer (Konstantin) geboren", wird sie künftig gepriesen. Ihr Tod erfolgte im hohen Alter von 80 Jahren, und ihr Leichnam wurde nach Konstantinopel überführt.

RE³ VII, S. 615/616; — AS zum 18. August (H.s Heiligentag), S. 548—654. — Vgl. die Werke über ¶ Konstantin. **Loeschcke.**

Helfer, in der evg. Kirche in einigen Gegenden früher Bezeichnung für den zweiten Geistlichen; Oberhelfer heißen in den Brüderanstalten der Inneren Mission (¶ Diakonen usw.) vielfach die dort tätigen jüngeren Theologen.

Helferinnen der Armen Seelen (Soeurs auxiliatrices des âmes du purgatoire), religiöse Genossenschaft, 1856 von Eugénie de Smet („Mutter Maria von der Vorsehung", † 1871) gestiftet, um den ¶ Armen Seelen im Fegfeuer durch Gebet und gute Werke (Jugendunterricht, Waisenhäuser, Krankenpflege) zu helfen. Die der Regel des Ignatius von Loyola (¶ Jesuiten, 1) folgende Genossenschaft wurde 1878 kirchlich bestätigt und hat sich außer in Frankreich (Mutterhaus in Paris) auch in Belgien, Wien (seit 1897), Turin und Rom, Amerika und namentlich (seit 1867) in China verbreitet, wo sie zahlreiche Unterrichts- und Wohltätigkeitseinrichtungen unterhält und ihr auch viele Chinesinnen beigetreten sind. — Ueber die Schwestern von der Hilfe ¶Gute Hilfe.

Heimbucher² III, S. 397 f; — Lady Georgiana Fullerton: Leben der Mutter Maria von der Vorsehung, deutsch 1892. **Joh. Werner.**

Helgesen, Paul, = ¶ Eliae, P.

Heliae, Paulus, = ¶ Eliae, P.

Heliand, das älteste große Epos auf deutschem Boden, zugleich das bedeutendste geistliche Gedicht des deutschen Mittelalters überhaupt. Im H. bringt ein niederdeutscher Geistlicher, dessen Namen wir nicht kennen, die Geschichte des Heilands, wie sie Tatians ¶ Evangelienharmonie in einen einheitlichen Bericht zusammengezogen hat, in die vorchristliche Kunstform der stabreimenden Langzeile. Seine Sprache ist das Altsächsische wie es vom 9. bis zum 12. Jhd. zwischen Rhein und Elbe, Nordsee und Harz gegolten hat. Neben Tatian benutzt der Dichter, in seiner Arbeitsweise dem vierzig Jahre jüngeren ¶ Otfrid vergleichbar, zum Matthäusevangelium den 822 vollendeten Kommentar des ¶ Hrabanus Maurus, zu Markus und Lukas ¶ Beda, zu Johannes ¶ Alkuin. Zu seinem Werke angeregt ward er durch den Wunsch Kaiser Ludwigs des Frommen († 840), die heilige Schrift auch den Ungelehrten nahe zu bringen; damit bestimmt sich die Entstehungszeit des H. auf die Jahre zwischen 822 und 840. Der kaiserliche Auftrag setzt voraus, daß der Verfasser in seinem Kreise als Künstler angesehen war. So zeigt denn auch das Gedicht durchweg die poetische Kraft eines Meisters und die reifste Beherrschung der uralten Stabreimtechnik. Christus wird zum germanischen Herzog, seine Gleichnisse passen sich der deutschen Landschaft mit ihren unendlichen Wäldern und ihrem wolkenschweren Himmel an, sein Verhältnis zu den Jüngern wird in die lehnsrechtlichen Verhältnisse des frühen Mittelalters umgedacht, und so zeigt sich überall eine gesinnungsvolle Durchdringung des heiligen Stoffes (¶ Germanisierung des Christentums), die dem eben bekehrten niedersächsischen Volke eine Fülle religiöser Tatsachen und sittlicher Motive darbot. Der Gelehrte tritt im H. wohltuend hinter dem Dichter zurück, während Otfrids Evangelienbuch unter dem umgekehrten Verhältnis leidet. Die Kulturwelt, aus der der H. stammt, ist bald nach seiner Entstehung versunken: sprachlich, kulturell und literarisch begann eine neue Zeit, und so ward das Gedicht schon nach vier Generationen sicher nicht mehr verstanden. Von neuem zugänglich ist es erst durch Schmeller 1830 geworden, dem es auch den Namen verdankt. — Dazu hat Sievers 1875 das Vorhandensein einer altsächsischen stabreimenden Genesis aus ihrer Nachwirkung in der angelsächsischen Dichtung erschlossen; Zangemeister (s. Literatur) hat dann 1894 drei Bruchstücke dieses Gedichts im Vatikan gefunden. Es ist gleichfalls vor 840 vollendet und stammt von einem Schüler des H.-dichters, der den Meister wohl in Wortfülle und Freiheit der dichterischen Anschauung erreicht, dagegen in allen Stücken der poetischen Technik weit hinter ihm zurückbleibt.

Ausgabe des H. von Eduard Sievers 1878, des H. und der Genesis von Otto Behaghel 1903 (hier auch alle wichtigere Literatur); — K. Zangemeister: Bruchstücke der altsächsischen Bibeldichtung, 1894; — Vgl. auch RE³ VII, S. 617 ff. **Alfred Götze.**

Heliogabal, Kaiser, = ¶ Elagabal.

Heliopolis 1. = ¶ On (¶ Aegypten: II, 2); — 2. = Baalbek, ¶ Hadad.

Helios, Gott, ¶ Griechenland: I, 3.

Hellas, Kirche des Königreichs, ¶ Griechenland: II ¶ Orthodox-anatolische Kirche: I und II, 1. — Hellenische Kunst ¶ Griechisch-römische religiöse Kunst; hellenische Philosophie ¶ Philosophie, griechisch-römische; hellenische Religion ¶ Griechenland: I ¶ Synkretismus: I.

Hellenismus. Als das Zeitalter des H. oder das hellenistische Zeitalter bezeichnet man die Periode der griechischen Geschichte von etwa 300 v. Chr., also von Alexander dem Großen, bis etwa 100 v. Chr., d. h. bis zu der Zeit, in der das römische Weltreich immer weiter um sich zu greifen

begann und sich besonders nach dem Osten hin ausdehnte. Es soll hier lediglich der **äußere** Aufriß dieser Periode gegeben werden. Ueber die **inneren** Entwickelungen dieser Zeit ¶ Griechenland: I, 7—8; ¶ Philosophie, griechisch-römische; ¶ Synkretismus: I, religiöser; ¶ Judentum: I, vom Exil bis Hadrian (aus dessen Geschichte vgl. auch ¶ Philo).

1. Alexander der Große; — 2. Die Bildung der hellenistischen Großmächte, etwa 300; — 3. Blüte und Verfall der hellenistischen Großmächte, bis etwa 100; — 4. Die hellenistische Kultur im römischen Weltreich.

1. Nach dem plötzlichen Tode seines genialen Vaters Philipp ward **Alexander** (geb. 356) im Herbst 336 König von Mazedonien. Der jugendliche Herrscher war von den kühnsten Plänen erfüllt, aber auch mit rascher Tatkraft und einem Sinn für die Wirklichkeit ausgerüstet, der ihn vor Phantasterei bewahrte. Homer war seine Lieblingslektüre, Achill sein Vorbild. Sein Lehrer war der große Aristoteles (¶ Philosophie, griechisch-römische). In kurzer Zeit wurde er durch die Schnelligkeit und Wucht seines Handelns Herr der in Griechenland entstehenden Erhebungen, schreckte die Illyrier und andere Völkerschaften im Norden Mazedoniens und brach dann als Oberhaupt des hellenischen Bundes Frühjahr 334 nach Kleinasien zum Kampf gegen die Perser auf. Durch den Sieg am Granikos (Mai oder Juni 334) gewann er die Herrschaft über Kleinasien. Die kleinasiatischen Hellenen gingen zu ihm über. Von vornherein schonte Alexander die Eigentümlichkeiten der Länder, die er eroberte, besonders auch auf religiösem Gebiet, suchte jedoch zugleich überall Pflanzstätten hellenischer Kultur zu gründen. So war es wohl gemeint, wenn er auf der Burg von Sardes, der alten lydischen Königsstadt, ein Heiligtum des olympischen Zeus erbauen ließ. In Ephesus huldigte er der Artemis und ihrem berühmten Tempel. Er eroberte Milet und Halikarnassos, zog durch Pamphylien, Pisidien, Phrygien, dann nach Cilicien. Der Sieg bei Issos (Herbst 333) erschloß ihm den Eingang in das Herz des persischen Reiches. Im Juli/Aug. 332 eroberte er das feste Tyrus und zog dann weiter nach Aegypten. Unterwegs fand er nur in Gaza nennenswerten Widerstand. In Memphis brachte er dem Apis und anderen Gottheiten Opfer dar. Mit genialem Scharfblick gründete er die Stadt Alexandria in ausgezeichneter Lage. Er besuchte den Tempel des „Zeus Amon" (¶ Amon, 1), der schon vor Alexander mannigfache Beziehungen zur griechischen Welt besessen hatte. Wie der Ahnherr seines Geschlechts, Herakles, konnte er als ein neuer Herakles in Beziehung zu dem Zeus Amon treten und sich von ihm zum Weltherrscher weihen und zum Göttersohn erklären lassen. Am 1. Okt. 331 lieferte er zwischen Mosul und Arbela bei Gaugamela dem Perserkönig Darius die entscheidende Schlacht, die das Perserreich vernichtete. Darius floh ostwärts in das Innere seines Landes hinein. In Babylon gab Alexander den Befehl, das von Xerxes zerstörte Heiligtum des Bel-Marduk aufzubauen, und opferte dem Gott nach einheimischem Kultus. In Susa fiel ihm der königliche Schatz in die Hände. Er zog dann weiter nach der Landschaft Persis. Immer mehr nahm er äußerlich die Art eines orientalischen Großkönigs an. Von Ekbatana schickte er die griechischen Truppen nach Hause. Juli 330 wird Darius ermordet. Alexander ist dann noch weiter gezogen nach Baktrien, Sogdiana und Indien. Sein Heer zwang ihn zur Umkehr 325. Wahrscheinlich am 13. Juni 323 starb er in Babylon an einer Krankheit, die er sich in dem Sumpfklima Babylons und durch die mancherlei Anstrengungen und Aufregungen, auch durch unregelmäßige Lebensweise zugezogen hatte. Vermählt war Alexander u. a. mit Roxane, der Tochter des Baktriers Oxyartes. Seine Leiche wurde nach Aegypten überführt und schließlich in einem eigens erbauten Tempel in Alexandria beigesetzt. Alexanders Feldzüge haben die große Bedeutung, daß sie griechische Kultur über den Orient weithin verbreiteten. Mehr als 70 Städte soll er angelegt haben. Morgen- und Abendland kamen durch ihn in nähere Berührung; Handel, geistiger Verkehr, die Gründung eines Weltreiches griechischer Herkunft, die Stärke einer einzigen, genialen Herrscherpersönlichkeit: alles dies trat an die Stelle der engeren griechischen Denk- und Lebensweise früherer Jahrhunderte und rief Verhältnisse hervor, die unmöglich wieder in die alten Bahnen zurückkehren konnten trotz des frühen Todes ihres großen Begründers.

2. Nach Alexanders Tode zerfiel sein Reich unter seinen Nachfolgern, den „Diadochen". In den 20 Jahren bis um 300 bilden sich unter schweren Kämpfen **drei Großmächte** heraus, die mehr und mehr als territoriale Staaten erscheinen und ein einheitliches Reich nicht wieder herzustellen vermögen: die asiatische Großmacht der Seleuziden, die ägyptische der Ptolemäer und die mazedonisch-griechische in Griechenland. — Da kein erwachsener Sohn Alexanders vorhanden war — Roxane gebar erst nach dem Tode Alexanders einen Knaben —, ward die Regierung einem Reichsverweser übertragen. Perdikkas verwaltete dies Amt für den eigentlichen Reichsverweser Kraterus, verfuhr aber so eigenmächtig, daß Kraterus, Antipater (Befehlshaber von Griechenland und Mazedonien), Antigonus (Befehlshaber von Asien) und Ptolemäus (Satrap von Aegypten) sich gegen ihn verbündeten. Perdikkas starb 321; Antipater, sein Nachfolger als Reichsverweser, 319. Es entstand nun ein zweites Bündnis: Antigonus (Asien), Kassander (Sohn des Antipater), Ptolemäus gegen den Reichsverweser Polysperchon, mit dem Eumenes, der Satrap von Kappadozien, verbündet war. 316 ward Polysperchon und Eumenes beseitigt, Antigonus besaß die größte Macht. Gegen ihn und seinen Sohn Demetrius bildete sich nun eine dritte Koalition: Ptolemäus (Aegypten), Kassander (Griechenland und Mazedonien) und Lysimachus (Thrazien). 312 schlug Ptolemäus den Demetrius bei Gaza. Infolgedessen gelang es dem Seleucus, Babylon, Medien und Susiana zu gewinnen. Es kam 311 zur Verständigung unter den feindlichen Herrschern. Jeder sollte in seinem Gebiete unangefochten bleiben: Kassander in Mazedonien und Griechenland, Lysimachus in Thrazien, Antigonus in Kleinasien, Seleucus in Babylon, Medien, Persien, Ptolemäus in Aegypten. Nach erneuten Kämpfen, in denen ¶ Demetrius Poliorketes 306 den Ptolemäus bei Salamis auf Cypern schlug, und in deren Verlauf die genannten Herrscher sich den Königstitel beilegten, fiel 301 bei Ipsos die Entscheidung. Antigonus

und Demetrius wurden geschlagen, Antigonus starb, mit ihm die auf die Wiederherstellung der Einheit des Reiches hinarbeitende Politik. Wenn auch nach der Schlacht bei Ipsos noch genug Anlässe zu Kämpfen übrig waren, so ist doch unverkennbar, daß „das selbständige Recht dynastischer Sonderbildungen“ (s. u. Kaerst II, 1, S. 80) nunmehr anerkannt und durchgesetzt war. Die Verteilung der Länder gestaltete sich folgendermaßen: Lysimachus herrschte in Kleinasien diesseits des Tauros, Seleucus in dem syrisch-phönizischen Gebiet und weiter im Osten, Ptolemäus in Aegypten. In Griechenland und zur See hatte Demetrius Poliorketes noch eine bedeutende Macht.

3. Die Zeit von etwa 300 bis etwa 100, oder 50, also rund 200 Jahre, stellt die Zeit der Blüte und des Verfalls der hellenistischen Großmächte dar. Um 200 machen sich bereits die Zeichen des Verfalls, besonders in Aegypten und im Seleuzidenreiche, bemerkbar. Mit der Ausbreitung des römischen Weltreiches schließt die eigentlich so genannte hellenistische Zeit, indem die hellenistischen Territorialstaaten nunmehr Provinzen des römischen Imperiums werden. Am dauerhaftesten erwies sich das Reich der Ptolemäer und dasjenige des Seleucus. Demetrius starb bereits 283 als sein Gefangener, Lysimachos fiel wenige Jahre später 281 im Kampf gegen ihn. Bereits 146 wurden nach einem Jahrhundert fortwährender Wirren Mazedonien und Griechenland römische Provinz. In Mazedonien herrschten: Ptolemäus Keraunos (fiel 279 im Kampf gegen die von Norden heranziehenden Kelten), Antigonus Gonatas, Demetrius II, Antigonus Doson, Philipp V. Bei Kynoskephalä in Thessalien siegte 197 T. Qu. Flamininus über Philipp V, dessen Sohn Perseus 168 bei Pydna von den Römern geschlagen wurde und damit das Schicksal Mazedoniens besiegelte. Griechenland war durch den Gegensatz zu Mazedonien und innere Kämpfe der griechischen Stämme zerrissen. Als Mazedonien in römische Hände überging, war für Griechenland ebenfalls die letzte Stunde gekommen. 146 eroberte L. Mummius Korinth, die Hauptstadt des achäischen Bundes; Griechenland wurde zur römischen Provinz Achaia. — Das seleuzidische Reich wurde erst 64 v. Chr. römische Provinz, das ägyptische Reich der Ptolemäer erst 31 v. Chr. In der Rivalität zwischen Seleuziden und Ptolemäern lebte der alte Gegensatz zwischen Assyrien-Babylonien und Aegypten wieder auf. Die Seleuziden hatten ein Interesse an der Gewinnung der Küste, also am Besitz Kleinasiens, Phöniziens, Palästinas. Nicht minder aber lag es im Interesse der Ptolemäer, den Handel des östlichen Mittelmeeres zu beherrschen, also in Kleinasien, Cypern, Palästina festen Fuß zu fassen. Um 280 umfaßte das seleuzidische Reich die asiatischen Länder vom ägäischen Meer bis nach Persien und von Palästina bis zum kaspischen Meer. Es erfreute sich jedoch nur kurze Zeit dieses Umfangs. Schon sehr bald ward es von drei Seiten bedroht: in Kleinasien entwickelten sich eine ganze Reihe immer mehr erstarkender Reiche (vor allem Pergamum, Galatien), die Ptolemäer machten schon 274 Ansprüche auf die Küstenländer des östlichen Mittelmeers geltend, und im Osten erstand um 200 das baktrische und westlich davon das parthische Reich. Genaueres ¶ Antiochus, 2; vgl. auch ¶ Seleuziden. An Einzelheiten sei hier erwähnt: Kappadozien, Bithynien und Pontus hatten von jeher sich größere Selbständigkeit bewahrt. Die Kelten waren 277 nach Kleinasien hinübergezogen, hatten das Reich der Galater (¶ Paulusbriefe) gegründet und waren 270 von Antiochus I besiegt worden. Unter Antiochus III ging Kleinasien mit Ausnahme von Cilicien an Rom, genauer an die mit Rom verbündeten Staaten Rhodus und Pergamum, verloren (Sieg des L. Cornelius Scipio bei Magnesia am Sipylus über Antiochus III 190). 129 und 116 entstand die römische Provinz Asia, die vor allem das pergamenische Reich umfaßte; 66 wird Mithradates Eupator von Pontus endgültig durch Pompeius besiegt. Den Aegyptern (Ptolemäern) gegenüber gelang es zwar Antiochus III durch den Sieg beim Pansheiligtum an den Jordanquellen 198, Palästina und Syrien für sein Reich zu gewinnen, aber seit der Niederlage bei Magnesia ging es rasch bergab. Tigranes von Armenien eroberte 83 Syrien, 74 Phönizien, 64 machte Pompeius Syrien zur römischen Provinz. Seit 129 bedrängten die Parther, die auch Rom große Schwierigkeiten bereiteten, Syrien. Im 2. Jhd. kam das Nabatäerreich (¶ Nachbarvölker Israels) empor, wurde jedoch bereits 105 römische Provinz. — Auch im Ptolemäerreich begann um 200 v. Chr. der Verfall. Genaueres ¶ Ptolemäer. Etwa 100 Jahre dauerte die Blütezeit dieses Reiches, dessen Hauptstadt Alexandria und dessen für griechische Kultur und Wissenschaft lebhaft interessierte Herrscher am besten die hellenistische Kultur darstellen. Das sogenannte Museum in Alexandria, das eine reichhaltige Bibliothek und Wohnungen für die Gelehrten umfaßte, bildete den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Bestrebungen dieser Zeit. In dem ptolemäischen Aegypten entstand unter den zahlreichen, in alter und neuer Zeit eingewanderten Juden eine eigentümliche Verbindung zwischen jüdischem und griechischem Wesen, die wir „jüdischen H.“ zu nennen pflegen (¶Judentum: I, 3). Denkmal dieser Vereinigung ist die griechische Uebersetzung der hebräischen Bibel, die Septuaginta, deren Anfang in die Zeit des Ptolemäus II Philadelphus fällt (¶ Bibel: I, 4, Nr. I). Durch ¶ allegorische Auslegung haben es dann Juden verstanden, die griechische Philosophie mit dem Text der Bibel zu verbinden (¶ Philo). Selbst in die jüdische ¶Apokalyptik (: I, 3 d) zog Griechisches in Strömen ein. Denn hier in Aegypten war die Hellenisierung und besonders der Einfluß der griechischen Philosophie viel stärker, daher auch für die Folgezeit wirksamer (¶ Alexandrinische Theologie), als sie es je im Seleuzidenreich gewesen ist. In der Zeit seiner Blüte, unter Ptolemäus I—III, besaß das ptolemäische Reich Phönizien, Cölesyrien, Karien, Pamphylien, Cilicien, Cypern, die Cyrenaica, Aethiopien. Von Ptolemäus IV (222 bis 208) an ist der Verfall deutlich, vor allem als Rom für den noch unmündigen Ptolemäus V (205—181) die Vormundschaft übernahm. 219 und 218 gingen Seleucia am Orontes, Ptolemais (Akko), Tyrus, Cölesyrien verloren; 168 wäre sogar Aegypten selbst beinahe von Antiochus III erobert worden, hätte Rom es nicht verhindert. 47 kam Cäsar nach Aegypten, besiegte den Ptolemäus XIV und übertrug der Kleopatra die Herrschaft. Diese starb 30 v. Chr.

Seit 31 war Aegypten römische Provinz.

4. Mit dem Untergang der hellenistischen Territorialstaaten ist die Zeit des H. insofern noch nicht abgeschlossen, als die hellenistische Kultur durch das **römische Weltreich** nicht nur nicht beseitigt, sondern vielmehr noch auf Jahrhunderte wirksam gemacht wurde. Auch im römischen Reich war das hellenistische Griechisch die Weltsprache (¶ Bibel: II, C) und die hellenistische Kultur die Weltkultur, in die das entstehende Christentum hineinwuchs (¶ Heidenchristentum, besonders 8—9), wenn auch natürlich unverkennbar ist, daß die Römer von sich aus den H. mannigfach ihrer Eigenart entsprechend umgebildet haben.

J. G. Droysen: Geschichte des H. (I—II, 1836—1843), I—III, 1877—1878²; — J. Kaerst: Geschichte des hellenistischen Zeitalters I (Die Grundlegung des H.), 1901; II, 1 (Das Wesen des H.; reicht bis 301, Ipsos), 1909; — ‡ W. Staerk: Neutestamentl. Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) I, 1907. — Zur Alexandersage: Br. Meißner: Alexander und Gilgamos, 1894 (Diss. Leipzig; — Th. Nöldeke: Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans, 1890; — Art. Alexander, in: Pauly-Wissowa (daselbst weitere Literatur). — Vgl. auch Art. Alexander, Alexandria, Alexandersage, Ptolemäer, Seleukos, in: ‡ Meyers Großem Konversationslexikon 1902 ff⁶ (daselbst reichhaltige Spezialliteratur). **Fiebig.**

Hellenisten ¶ Apostol. u. nachapostol. Zeitalter: I, 1 b; 2 a.

Hellenistisches Griechisch ¶ Bibel: II, C.

Hellmund, Egidius Günther (1678 bis 1749), geb. zu Nordhausen (?), Freund und Schüler A. H. ¶ Franckes, Pfarrer zu Bercka a. d. Werra, 1708 in Daaden, 1711 in Wetzlar, wo er um seines Pietismus willen in schwere Kämpfe geriet, die sogar das ¶ Corpus evangelicorum in Regensburg beschäftigten, 1721 Pfarrer, Hofprediger und Inspektor in Wiesbaden, wo er ein Waisenhaus und ein Armenbad gründete und eine eifrige Wirksamkeit als Seelsorger entfaltete. H. war ungemein fruchtbar in erbaulichen Schriften, worin originell, oft auch gesucht, der Gedanke durchgeführt wird, Gott gebe Weisungen zur Lebensführung auch durch die alltäglichsten Erlebnisse.

E. G. Hellmund: Wetzlarisches Andenken, Wiesbaden 1726 (wichtige Selbstbiographie bis 1721); — Max Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evg. Kirche II, 1852, S. 656 ff; — Albrecht Ritschl: Gesch. des Pietismus II, 1884, S. 431—437; — Schliephake-Menzel: Gesch. von Nassau VII, 1889, S. 205. 286 f. 298. 434. 437; — C. G. Firnhaber: Die Nassauische Simultanvolksschule I, 1881, S. 94 ff (H.s Verdienste um die Lehrerbildung); — A. Wilhelmi in: Nachricht über die allgemeine Waisenpflege im Herzogtum Nassau, 1837, S. 1—18; 1838, S. 1—17. **Schlosser.**

Helm, Georg, ¶ Energie und Energetik, 3 b.

Helmholtz, Hermann (1821—1894), Physiker und Physiologe, ¶ Energie und Energetik, 1. 2; ¶ Biologie, 3.

Helmichius, Werner (1551—1608), niederländischer, strengcalvinistischer Theologe, Fortsetzer der von ¶ Marnix begonnenen holländischen Bibelübersetzung.

van Helmont, Johann Baptist (1577—1644), als Naturforscher, Arzt und Philosoph berühmt in der Geistesgeschichte Hollands und Deutschlands, als Sproß alten niederländischen katholischen Adels zu Brüssel geboren. Im 17. Lebensjahre bezog er die Universität Löwen, wo er den philosophischen Lehrkurs besuchte und Naturwissenschaft und Medizin, Algebra und Astronomie studierte, daneben Seneca, Epiktet und Pythagoras las, besonders aber ¶ Paracelsus (¶ Alchemie, 4), der in ihm reformatorische Ideen weckte. Von den Mystikern hat H. überhaupt viel gelernt, nicht minder vom Neuplatonismus (Plotin, Dionysius Areopagita, Johann Scotus Erigena, Thomas a Kempis, Hildegard v. Bingen u. a.). 1604—05 weilte er in London. Von hier zurückgekehrt, hat er in dem stillen Vilvorden bei Brüssel als schlichter Arzt und Gelehrter gewirkt. — H. blieb zeitlebens guter Katholik, wenn er auch von einer übertriebenen Orthodoxie und ihren Helfern oft bitter verfolgt wurde. Aehnlich wie Paracelsus stellt H. alles unter die Autorität des göttlichen Wortes. Er vertritt eine offenbarungsgläubige Lehre und lehnt allen Atheismus ab, war auch trotz aller Anlehnungen an eine All-Einheitslehre (¶ Monismus) kein konsequenter Pantheist; nur Stil und Form des Denkens sind oft pantheistisch. Er scheidet aber scharf zwischen Gott, der wahren vollkommenen essentia der Dinge, und dem esse, dem Sein der Dinge. Von diesem Standort aus beurteilt er dann den sogenannten Archeus im Menschen, den auswendigen Bildhauer, der innerhalb des Samens beschlossen ist von dem Lebensgeist, der das Leben des Menschen bildet und die unsterbliche Seele einschließt in der Hülle der Menschlichkeit. H. unterscheidet mens und anima. Die in den verschiedensten Teilen des Organismus verteilten Lebenszentren (archei insiti) sind dem Grundarcheus (archeus influus = innerer Bildner, Werkmeister) unterworfen. Dieser archeus influus wieder untersteht der anima sensitiva und diese endlich der mens. Aber mens und anima sensitiva sind grundverschieden von einander. Der Geist (mens oder „Gemüt") ist als von Gott kommend unsterblich, Ebenbild Gottes, Mittel zur Unsterblichkeit, unkörperliche Substanz, die identisch ist mit der ersten bewegenden Kraft, dem Urlebenszentrum = Gott. Die Seele (anima sensitiva) ist nur Schale des Geistes, sie hat ihre Existenzbedingungen im Körper und ist daher vergänglich. Nicht nur Fühlen, Wollen, Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen gehören in ihr Bereich, sondern auch die Wirkungsweise der ratio (Vernunft), das ganze Denkleben und die Phantasie. Die anima sensitiva wirkt hemmend auf die wirkliche Erkenntnis der Wesenheit der Dinge. H. war stark von der Skepsis und der Mystik erfüllt und ihrer Religion des inneren Erlebens (Religion = Reinigungsprozeß). Der neuplatonische Begriff von der Emanation und vom nûs, die Lehre von den Abstufungen und Teilkräften (Ausstrahlungen) kehren in der Vorstellung vom Hervorströmen der anima aus der mens wieder. — Als Naturforscher und Arzt vertrat v. H. eine empirische Forschung und legte das Hauptgewicht auf das vergleichende Experiment. Er war ein genialer Meister auf dem Gebiet der medizinischen Chemie. Das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes hat er mit besonderer Schärfe experimentell bewiesen. Die Gaschemie begründete er, auf Paracelsus gestützt; die chemische Physiologie besitzt in ihm einen verdienstvollen Anreger. H.s Medizin ruht auf seiner Archeus-Lehre und ihren psychologischen Folgerungen. Seine Ansichten über die Entstehung mancher Krankheiten

auf chemischem Wege (Alteration der Säfte, Gärungsvorgänge u. a.) eilen seiner Zeit weit voran. Sein Hauptwerk: Ortus medicinae, id est initia physicae inaudita gab erst sein Sohn 1648 zu Amsterdam heraus (deutsche Uebersetzung: „Aufgang der Artzneykunst", 1683).

Franz Strunz: J. B. v. H. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturwissenschaften, 1907; — Friedrich Giesecke: Die Mystik J. B. v. H.s, Diss Erlangen 1908. **Strunz.**

Helmstedt, Universität.

1. Die Universität; — 2. Die theologische Fakultät.

1. Eine Pflanzstätte evangelischer Wahrheit und eine Pflegstätte der Humanität und des Rechts für sein Land zu schaffen, „damit Kirchen und Aemter mit geschickten Personen versehen werden möchten", das war das praktische Ziel, worin Herzog Julius von Braunschweig (¶ Braunschweig, 2) den Abschluß seiner staatlichen, kirchlichen und pädagogischen Gründungen erblickte. Den Unterbau dazu bildete das 1571 in Gandersheim errichtete und 1574 nach H. verlegte Gymnasium illustre. Diese aus der alten Benediktinerabtei S. Ludgeri erwachsene Landstadt am Elm schien wegen ihrer Lage an der Grenze des Fürstentums besonders geeignet, weil man so am ehesten auf Zuzug aus dem übrigen protestantischen Deutschland rechnen konnte. Nachdem am 9. Mai 1575 die Anstalt von Kaiser Maximilian II die vollen Rechte einer Universität erlangt hatte, wurde sie am 15. Oktober 1576 unter dem Namen Academia Julia eröffnet und dabei der 12jährige Prinz Heinrich Julius, ein frühreifes Talent, als erster Rector perpetuus proklamiert. Nach Ueberwindung unsäglicher Schwierigkeiten war es Julius gelungen, die Hochschule einigermaßen auskömmlich zu versorgen. Von den Landständen war die hohe Summe von 100 000 M. bewilligt, für 140 Studenten waren Freitische gestiftet. Der Lehrkörper sollte aus 21 Professoren (4 Theologen, 4 Rechtsgelehrten, 3 Medizinern, 10 Philosophen) bestehen. Die neue Stiftung sollte eine Burg des Luthertums sein. Statutenmäßig hatte jeder Professor sich durch Unterschrift auf die Bibel und das Corpus Julium (¶ Braunschweig, 2) zu verpflichten mit dem Versprechen, sich aller Streitsucht zu enthalten, dagegen Frieden und Eintracht zu pflegen (Stellung der Helmstedter zur Konkordienformel ¶ Christologie: II, 4c). Die Wissenschaft sollte als „ancilla ecclesiae" im Dienste der Kirche stehen; so dachte Julius mit seiner ganzen Zeit. — Der Anfangsbesuch von etwa 400 Studenten war befriedigend; in den Jahren 1585—88 zählte man jährlich 650—700 Studierende. Vorläufig wurde die Alma Julia in dem bisherigen Pädagogium und einigen zugekauften Räumen untergebracht; erst am 15. Oktober 1612 konnte sie das von Herzog Julius begonnene, von Heinrich Julius vollendete prächtige Juleum beziehen. Damals wurden zugleich die Einkünfte von S. Aegidii in Braunschweig und den Göttinger Klöstern Weende, Mariengarten und Hilwartshausen ihrer Dotation hinzugefügt und die Bibliothek durch den Ankauf des wertvollen Bücherschatzes des ¶ Flacius bereichert. Abgesehen von den Jahren 1626—29, wo wegen des Krieges und der Pest die Universität fast auseinanderstob, hat sie sich bis zu ihrer Auflösung 1809 ungestört entwickelt. — Ihre erste Blütezeit erlebte sie, als 1589 der damals schon 56jährige Humanist Johannes ¶ Caselius aus Rostock zum Gräzisten berufen ward. In dieser Zeit (1589/90) weilte auch in H. als Privatgelehrter der den Armen der Inquisition entronnene Giordano ¶ Bruno. Ein über das von ihm vertretene kopernikanische Weltsystem entstandener schwerer Konflikt mit dem Generalsuperintendenten Mebes, der von der Kanzel vor diesem Irrlehrer warnte und von dem Prorektor unterstützt wurde, nötigte ihn, seinen Zufluchtsort in Elm-Athen zu verlassen. Zum höchsten Glanze entfaltete sich die Hochschule unter dem Doppelgestirn Georg ¶ Calixt (s. unten 2) und Hermann ¶ Conring, dem größten Theologen und dem größten Polyhistor des 17. Jhd.s. Aus Calixts Schule gingen die hervorragendsten Kirchenmänner hervor, alle vom Geiste religiöser Toleranz getragen; Conring war der Begründer der deutschen Rechtsgeschichte und Lehrmeister der Amtmänner. In beider Spuren traten die durch ihr polyhistorisches Wissen berühmten Glieder der Meibomschen Familie. Als Philosophen wirkten neben Caselius dessen bester Schüler, der feinsinnige Dialektiker Cornelius ¶ Martini, dann Adamius, Potinius, Diepholt, Heidmann u. a. Martinis Nachfolger Konrad ¶ Hornejus bewog den Herzog, eine Schulordnung (1651) zu erlassen, wonach für den Lehrplan der Gymnasien die Grundsätze des H.er Humanismus maßgebend wurden; Professor Christoph Schrader wurde Generalinspektor der Landesschulen. Allein der auf allen deutschen Universitäten beklagte Rückgang der klassischen Studien, namentlich des Griechischen, war nicht mehr aufzuhalten. Der Professor der Eloquenz Just. Christoph Böhmer kämpfte vergeblich gegen die Verdrängung des Lateinischen durch das Französische, und sein gelehrter Nachfolger Polykarp ¶ Leyser († 1729), Ordinarius der Poesie, dann der Geschichte, las oft vor leeren Bänken. — Als 1635 nach dem Aussterben der Wolfenbütteler Linie H. an die Dannenbergsche Linie fiel, blieb die Universität Eigentum des Gesamthauses der Welfen, was freilich zu einer schädlichen Einmischung dynastischer Interessen führte und nach dem Aussterben der Dannenberger Linie das Sinken der Universität zur Folge hatte. Die auf den Thron von Großbritannien erhobene Linie gab ihre Ansprüche auf H. auf. Die Einkünfte der hannoverschen Klöster wurden zurückgezogen. Der Glanz der 1737 neubegründeten Universität ¶ Göttingen stellte H. in Schatten. Herzog Karl von Braunschweig suchte die Hochschule durch eine Reihe wohlgemeinter Verbesserungen, durch Einrichtung eines philologischen Seminars, eines Predigerseminars, eines theologischen Ephorats, Erhöhung der Gehälter, Verbesserung der Bibliothek u. a. neu zu beleben. Die Anstalt erhielt von ihm den Namen Julia Carolina. Aber mit Recht sagte ¶ Mosheim (s. unten 2) 1740: „Die Universität stirbt nicht und lebt nicht recht". Die zweite Jubelfeier 1776 verlief kühl und gedrückt. Nach 1790 wurde bereits über die Aufhebung der Universität oder ihre Verlegung nach Wolfenbüttel oder Braunschweig verhandelt. Als sich 1794 das Gerücht verbreitete, Kant in Königsberg sei dem ¶ Wöllnerschen Religionsedikt zum Opfer gefallen, suchte Abt ¶ Henke (s. unten 2), unter Zustimmung von Kants wissenschaftlichem Gegner G. E. Schulze, Verfasser des „Aenesidे-

mos", den 71jährigen nach H. zu ziehen; aber Herzog Karl lehnte aus politischen und prinzipiellen Gründen ab. In seiner Weise bedeutend war damals der Physiker und Mediziner, Naturalien- und Raritätensammler G. Chr. Beireis, doch vermochte auch er nicht die Zahl der Studierenden zu heben. Sie schmolz schließlich auf 160, davon 110 Theologen, zusammen. Das neue Königreich Westfalen verfügte über 5 Universitäten: Marburg, Göttingen, Halle, Rinteln und H. Von diesen wurden, um die Einkünfte anderweitig zu verwenden, die beiden letzteren aufgehoben, — H. trotz der dringendsten Bitten und Vorstellungen der Universität und Bürgerschaft durch königlichen Erlaß vom 10. Dezember 1809. Ein Teil der Sammlungen kam nach Göttingen, wohin auch einige der Dozenten und Studierenden übersiedelten. Die späteren Versuche einer Wiederherstellung scheiterten schon aus finanziellen Gründen.

2. Von den vier Konkordienmännern (¶ Konkordienformel), die Herzog Julius bei der Gründung der Universität zur Seite standen, ¶ Chemnitz, Jakob ¶ Andreae, ¶ Chyträus und ¶ Selnecker, war keiner geneigt, in die theologische Fakultät einzutreten; unter den von ihnen vorgeschlagenen 4 theol. Professoren entsprach aber keiner der statutenmäßig ausbedungenen Friedfertigkeit, dieser vielbespöttelten „Singularität" H.s. Timotheus Kirchner, bekannt als streitbarer Gegner Vikt. ¶ Strigels, wurde schon nach 4 Jahren wegen seines freimütigen Auftretens gegen den Herzog, der seinem Sohne die katholische Tonsur hatte erteilen lassen, um ihm die Straßburger Dompropstei zu sichern, entlassen; Tilemann ¶ Heßhus, der größte Heißsporn unter den Streittheologen jener Zeit, fand in H. sein letztes Asyl; Basilius Sattler, nach zehnjähriger Professur zum Generalissimus des Landes erhoben, von Calixt als pater et patronus ignorantiae gebrandmarkt, starb als Urbild eines Hierarchen 1624; Joh. ¶ Olearius endlich, Schwiegersohn und Parteigänger von Heshusius, verließ den ihm ungemütlich gewordenen Posten, um nach Halle zu gehn. Die meisten theol. Professoren, von philologischen und philosophischen Lehrstühlen zu theologischen aufgestiegen, empfanden allmählich die Bekenntnisverpflichtung als eine lästige Fessel. Daniel ¶ Hoffmann erkannte die Gefahr und fachte den bekannten Streit über das Verhältnis von Theologie und Philosophie an, der infolge herzoglichen Erlasses 1601 mit seiner Abbitte und zeitweiligen Entfernung endigte und die Folge hatte, daß nun der Aristotelismus über den Ramismus (¶ Ramus), die melanchthonische über die lutherische Richtung herrschend wurde. — Damit war der evangelischen Glaubensfreiheit Raum geschafft, und es beginnt die glänzendste Periode der theol. Fakultät, geknüpft an den Namen Georg ¶ Calixt, der gegenüber dem einseitigen Dogmatismus die ethisch-praktische Seite des Christentums, gegenüber den wechselnden Lehrformen den Zusammenhang mit der alten Kirche betonte. Ob auch die streitsüchtigen Lutheraner den „Synkretisten" maßlos befehdeten, sie stritten sich an ihm zu Tode; und konnten auch die H.er nicht siegen, so doch wirksam gegen das bisherige System protestieren und verheißungsvolle Keime für die Zukunft ausstreuen. H. zog die Männer groß, die in Braunschweig und Hannover im Kirchenamte Hervorragendes leisteten: Heinr. Boethius, Joh. ¶ Soetefleisch, Paul Müller, Justus ¶ Gesenius, Theodor Berkelmann, Michael ¶ Walther, Joachim Hildebrand, Generalsuperintendenten von Kalenberg, Göttingen und Zelle. Allerdings steht unter diesen Friedensmännern auch ein Johannes ¶ Fabricius, der in seiner Nachgiebigkeit so weit ging, den Abfall der Enkelin Anton Ulrichs zum Katholizismus zu rechtfertigen, und deshalb seine Professur 1700 aufgeben mußte. Der Stolz der Universität in ihrer letzten Periode war Joh. Lorenz ¶ Mosheim, von dem man sagte: ubi Moshemius, ibi Academia. Er gehörte H. in seinen besten Jahren 1723—47 als Meister der Kirchengeschichte und gefeierter Kanzelredner an, bis er nach ¶ Göttingen berufen und damit die letzte Größe der Fakultät entzogen ward. — Allerdings hatte auch die pietistische und rationalistische Periode in H. noch namhafte Vertreter, insbesondre den Orientalisten Herm. v. d. Hardt (1660—1746, vgl. RE³ VII, S. 417 ff), der nach 37jähriger Professur 1727 wegen rationalisierender Exegese abgesetzt wurde (1727), den milden Wolfianer Joh. Ernst Schubert (1764—74; vorher in Jena; gest. in Greifswald; vgl. RE³ XXI, S. 462) und Wilh. Abraham ¶ Teller (1761—1767); aber einen Mosheim konnte keiner von ihnen ersetzen. Wie stark übrigens die Spannung der Gegensätze war, geht daraus hervor, daß Joh. Benedikt ¶ Carpzov († 1803), der letzte Orthodoxe seines berühmten Geschlechts, vom Herzog beauftragt wurde, gegen Tellers „Lehrbuch des christlichen Glaubens" seinen Liber doctrinalis theologiae purioris zu schreiben. Aber auch er konnte den Geist der Aufklärung nicht aufhalten. Sein Schwiegersohn Heinr. Phil. Konrad ¶ Henke, seit 1780 Prof. der Theologie, später Generalsuperintendent und Vizepräsident des Konsistoriums, war einer der wärmsten und begeistertsten Vertreter des Rationalismus auf Kanzel und Katheder. Aber in dieser Zeit war H. doch von ¶ Göttingen und ¶ Halle überflügelt.

W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten, II, 1905, S. 451—487; — F. Häberlin: Gesch. d. ehemal. Hochschule Julia Carolina zu H., 1876; — Fr. Koldewey: Gesch. d. klass. Philologie auf d. Univ. H., 1895; — E. L. Th. Henke: Die Univ. H. im 16. Jhd., 1833; — H. Hofmeister: Die Gründung der Univ. H. (Zeitschrift des histor. Vereins für Niedersachsen, 1904, S. 127—198); — Fr. Koldewey: Giordano Bruno u. d. Univ. H. (Braunschweigisches Magazin, 1897, S. 33—38, 44—46, 49—54); — B. Voges: Der Plan einer Verlegung der Helmstedter Univ. nach Wolfenbüttel i. J. 1790 (ebenda 1898, S. 203—206); — P. Zimmermann: Kants Berufung nach H. (ebd. S. 172—175); — Jul. Wagenmann: Die Julius-Universität H. u. ihre Bedeutung f. d. Gesch. d. Theologie u. Kirche (Jahrbücher f. deutsche Theol. 21, 1876, S. 225—247). **Karl Kayser.**

Heloise ¶ Abälard.

Helsingfors, Universität ¶ Finnlands.

1. Auf Anregung des schwedischen Generalgouverneurs Grafen Per Brahe und des Bischofs von Abo Isak Rothovius (¶ Finnland, 2) wurde die finnische Universität durch Brief der schwedischen Regierung vom 26. März 1640 in Abo errichtet. Die Lehrerschaft der Universität bestand anfangs aus 11 Professoren, von welchen 3 der theologischen, 6 der philosophischen, 1 der juristischen und 1 der medizinischen Fakultät angehörten. Die Anzahl der Studierenden stieg so-

gleich auf 300, darunter jedoch viele Schweden. — Unter den Professoren der Theologie nahm Johannes Terserus (Prof. in Abo 1640—1647, Prof. in Upsala 1647—1658, Bischof in Abo 1658, abgesetzt wegen Heterodoxie 1664, Bischof in Linköping 1671—1678; ¶ Finnland, 2) die erste Stelle ein. Terserus, der anderthalb Jahre bei Georg ¶ Calixt in Helmstedt studiert hatte, war ein Mann von verhältnismäßig freien theologischen Ansichten und trat besonders heftig als Gegner der ¶ Konkordienformel auf, über deren Anerkennung als symbolisches Buch eben damals Verhandlungen geführt wurden. Später geriet Terserus als Bischof und Prokanzler der Universität in Streit mit dem gelehrten und orthodoxen Enewald Swennonius (Prof. der Theologie in Abo 1660—1687). Swennonius, ein Schüler von Abraham ¶ Calov in Wittenberg, klagte Terserus wegen Ketzerei an, und der Streit endigte mit der Absetzung des Terserus. Die Konkordienformel wurde in der schwedisch-finnischen Kirche 1663 als symbolisches Buch angenommen. In der folgenden Zeit herrschte die Orthodoxie wie in der Kirche, so an der Universität unbestritten. Auch den Pietismus sah man mit argwöhnischen Blicken an. Der Adjunkt der Theologie, Isak Laurbechius, der eifrig pietistische und separatistische Ansichten vertrat, wurde daher 1708 abgesetzt. — Im Laufe des 18. Jhd.s wird die Orthodoxie auf der Universität gemildert. ¶ Descartes und Christian ¶ Wolff gewinnen allmählich Anhänger in der philosophischen Fakultät, und da die Professoren dieser Fakultät in der Regel zu den Lehrstühlen der theologischen Fakultät aufrückten, drangen auch in diese freiere Lehrkräfte ein. Einen weitherzigen Supranaturalismus vertrat Johan Browallius (Prof. der Physik 1738 bis 1746, Prof. der Theologie 1746—1749, Bischof in Abo 1749—1755). Zu derselben Richtung gehörte sein hervorragender Nachfolger Carl Fredrik Mennander (Prof. der Physik 1746—1752, Prof. der Theologie 1752—1757, Bischof in Abo 1757—1775, Erzbischof von Upsala 1775—1786). Beide waren in der Naturwissenschaft Schüler Newtons und persönliche Freunde Linnés; sie vertraten auch in der Theologie denselben gläubigen Standpunkt, wie diese großen Meister. — Eine neue Periode in der Geschichte der einheimischen Forschung beginnt mit Henrik Gabriel Porthan (Prof. der lateinischen Literatur 1777—1804). Durch seine gelehrten Abhandlungen über die alte finnische Bischofschronik hat er den Grund zur wissenschaftlichen Erforschung des finnischen Mittelalters gelegt und durch seine Arbeit „De poësi fennica“ zuerst die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt auf die finnische Volksdichtung gelenkt. Als ein gemäßigter Anhänger der Aufklärung (besonders Schüler von ¶ Mosheim, J. D. ¶ Michaelis und J. A. ¶ Ernesti) hat er auf die Entwickelung der Theologie in Finnland großen Einfluß ausgeübt. — Sein tüchtigster Schüler war Jakob Tengström (Adjunkt der Philosophie 1780, Prof. der Theologie 1790, Bischof in Abo 1803, Erzbischof 1817, † 1832; ¶ Finnland, 3). Die vorzüglichsten Arbeiten Tengströms sind der finnischen Kirchengeschichte gewidmet: Monographien über Terserus 1795, Rothovius 1798 und ein dreiteiliges Werk über „Die geistliche Amtsführung und Besoldung im Abostift“ 1820—1822. In dogmatischer Hinsicht vertritt er die gemäßigte Aufklärungstheologie; am häufigsten werden von ihm Joh. Aug. ¶ Ernesti, Joh. Chr. ¶ Döderlein, Friedr. ¶ Seiler und ¶ Morus angeführt. Unter den Zeitgenossen Tengströms schließt sich der Theologe Gustaf Gadolin an Kant an.

2. Nach der Vereinigung Finnlands mit Rußland führte die Universität eine Zeit lang ein dürftiges Dasein, obwohl die Anzahl der Professoren der Theologie auf 4 vermehrt wurde. Nachdem die Stadt Abo 1827 von einer schrecklichen Feuersbrunst verheert worden war, wurde die Universität nach H., der neuen Hauptstadt, verlegt. Sowohl die schnell im Lande sich ausbreitende pietistische Bewegung (¶ Finnland, 3), als das nationale und politische Erwachen des Volkes führten auch der Universität frisches Leben zu. In der Mitte des 19. Jhd.s waren die Lehrstühle der Universität mit außerordentlichen Männern besetzt; genannt seien der Philosoph Johan Wilhelm Snellman († 1881; Idee der Persönlichkeit 1840, Läran om staten 1842), der Aesthetiker Fredrik Cygnaeus († 1881), der Rechtshistoriker J. J. Nordström († 1874), der erste Professor der finnischen Sprache M. A. Castrén († 1852), Elias Lönnrot († 1884), der Herausgeber des finnischen Nationalepos, des Kalewala (1835), der Orientalist G. A. Wallin, die Historiker Zach. ¶ Topelius († 1898) und G. Z. Yrjö-Koskinen († 1903; Verfasser der ersten Geschichte des finnischen Volkes). Ein gleicher Aufschwung trat jetzt auch in der theologischen Fakultät ein. Die konfessionelle Theologie erhielt einen hervorragenden Vertreter in dem Prof. der praktischen Theologie Franz Ludwig Schauman (Prof. 1847—1865, Bischof in Borga 1865—1877; Handbok i Finlands Kyrkorätt 1853, Praktisk theologi 1875—1877, unvollendet; 1869—1872 Herausgeber der theologischen Zeitschrift: „Sanningsvittnet“; ¶ Finnland, 3). Gleichzeitig gewann auch die biblizistische Richtung J. T. ¶ Becks einen bedeutenden Vertreter in Anders Wilhelm Ingman (geb. 1819; Prof. der Exegese 1862—1877; vgl. RE³ IX, S. 94 ff), der 1859 eine revidierte finnische Bibelübersetzung und später (1868—1877) Auslegungen zu mehreren biblischen Büchern herausgab; Ingman griff in jungen Jahren (1851 bis 1852) auch literarisch in die von Hedberg (¶ Finnland, 3) getragene evangelische Bewegung ein, die ihm durch ihren Antinomismus gefährlich schien. Auch die Vermittelungstheologie hatte damals in H. einen ausgezeichneten Vertreter in Axel Fredrik Granfelt (geb. 1815; Prof. der Dogmatik 1854 bis 1875, † 1892); in seinen dogmatischen und ethischen Schriften (Kristlig dogmatik 1861, 1880³; Den kristliga sedeläran, 1872—1873) schloß sich Granfelt an ¶ Martensen an und wollte die Versöhnung zwischen Glauben und Wissen herbeiführen. In der Versöhnungslehre näherte er sich v. Hofmann (¶ Erlanger Schule) und hat gegen die rechtliche Auffassung des ¶ Werks Christi eifrig gekämpft (Om försoningen i Kristus 1882; Annu en gång om försoningen i Kristus 1885). — Alle diese theologischen Richtungen sind auch weiterhin an der Universität vertreten gewesen: die konfessionelle von Herman Råbergh (Prof. der Kirchengeschichte 1872—1892, seitdem Bischof in Borgå), die biblizistische von Gustaf Johansson (Prof. der Dogmatik 1877—1884, Bischof in Kuopio 1885—1897, Bischof in Nyslott 1897—1901, seitdem Erzbischof in Abo;

Hauptarbeit: „Pyhä uskomme“, in schwedischer Uebersetzung Vår heliga tro“ 1897), die vermittelungstheologische von G. G. Rosenqvist (Prof. der Dogmatik seit 1894; Arbeiten: Lotzes Religionsphilosophie, 1889, Den filosofiska grundvalen för Albr. Ritschls teologi, 1902 [polemisch]). Seit 1896 gibt Rosenqvist die zweisprachige Zeitschrift: Teologisk Tidskrift heraus. Der ord. Lehrstühle der Theologie gibt es jetzt 5. — Von den jetzigen nicht-theologischen Professoren seien erwähnt: der bedeutende Assyriologe K. L. Tallquist (Die Beschwörungsserie Maqlû 1894, Neubabylonisches Namenbuch 1906); der Prof. der griechischen Literatur J. A. Heikel (Herausgeber von Eusebius) und der hervorragende Soziologe Edv. Westermarck (The Origin and Development of moral Ideas I—II, 1906 bis 1908; auch in deutscher Uebersetzung). — Die jetzt geltenden Satzungen der Universität stammen aus dem Jahre 1852. Ueber den theologischen Kursus ¶ Finnland, 4. Die Universität besitzt eine weitgehende Selbstverwaltung, die von dem „Konsistorium“ ausgeübt wird. Die Anzahl der Studierenden belief sich 1907 auf 2094, davon 31,3 % Damen. Der Rektor wird von sämtlichen ordentlichen Professoren auf 3 Jahre gewählt. Die Professoren werden auf Vorschlag der Fakultät und des Konsistoriums von der Regierung ernannt.

H. Råbergh: Teologins historia wid Abo universitet 1640—1827, I—II, 1893—1901; — Finnland im 19. Jhd., Kap. VII, C: Die Theologie, von H. Råbergh. **Kaila.**

Helt, Georg († 1545), aus Forchheim, Humanist, Mentor des Fürsten Georg von Anhalt (¶ Anhalt, 1) während dessen Studienzeit in Leipzig seit Sommer 1518, dann dessen Sekretär, Berater und väterlicher Freund und Vermittler des Verkehrs zwischen den anhaltischen Fürsten und den ihn gleichfalls hochschätzenden Wittenberger Reformatoren, gestorben in Dessau.

O. Clemen: G. H.s Briefwechsel, 1907. **O. Clemen.**

Helvetica Confessio I und II ¶ Confessio Belgica usw.

Helvetische Konsensformel ¶ Consensus Formula Helvetica.

Helvetius, Claude Adrien (1715—71), französischer Philosoph, dem Kreis der ¶ Enzyklopädisten und denen um ¶ Holbach angehörend. Geboren in Paris (dort auch gestorben), vertauschte H. seinen Beruf als Generalpächter (seit 1738) sehr bald mit einer Beamtenstelle am königlichen Hof, die es ihm ermöglichte, im Verkehr mit Gleichgesinnten seinen wissenschaftlichen Neigungen zu leben. Eine Quelle für die früheren Jahre (etwa 1738—48) bildet das von Keim (s. Literatur) aus dem Schloßarchiv zu Lamigny veröffentlichte, vielfach gewiß auf Lesefrüchten beruhende Kollektaneen-Manuskript, das schon von H.s hingebender Beobachtung des menschlichen Lebens und der von ihm stets geübten vergleichenden Methode Zeugnis ablegt; sein vollendetes System tritt uns in dem einzigen von H. selber herausgegebenen Buch De l'esprit (1758) und in dessen Umarbeitung De l'homme entgegen. H. ist vor allem von ¶ Locke, ¶ Hobbes, ¶ Hume abhängig und verwendet die Anregungen des englischen Empirismus zum Aufbau eines naturalistischen, assoziationspsychologischen Systems (¶ Psychologie: I) und einer darauf beruhenden Ethik, welche die Lust- und Unlustgefühle als Motive und Maßstäbe der Sittlichkeit wertet (¶ Eudämonismus, 1) und alles Handeln, auch das soziale, altruistische, auf amour propre, intérêt (¶ Egoismus, 2) gründet. So glaubte er die Ethik als empirische Wissenschaft von dem wirklichen (nicht dem idealen) Menschen ausgestaltet zu haben, gemäß seinem Ziel: faire une Morale comme une Physique expérimentale. — Dabei bleibt H. nicht nur der sinnlichen Auffassung und dem Cynismus ¶ Lamettries fern, sondern hat stets betont, daß das eigene Interesse nur in Uebereinstimmung mit dem Gemeinwohl, das man (aus Egoismus) zu achten hat, ungetrübte Befriedigung finden könne, und hat vor allem, gemäß seiner durchaus nicht optimistischen Auffassung vom Menschen, dem Staatswesen als einer Organisation mit erzieherischen Zwecken die Pflicht eingeschärft, durch Erziehung und Gesetzgebung den Egoismus in rechte Bahnen zu lenken. Die pädagogischen Ideen des H., die immer mehr zum Zentrum seiner Philosophie geworden sind und in der französischen Revolution weitreichenden Einfluß erlangt haben, sind bei der Beurteilung des H. häufig übersehen worden, obwohl sie das für ihn notwendige Gegenstück zu seinem Prinzip des Egoismus bilden. Sie sind in der Geschichte der Pädagogik zugleich beachtenswert wegen ihres Kampfes gegen schulmäßige Wissens- und Verstandesbildung, statt deren H. das schwungvolle Fühlen betont, die passions, — ein Begriff, bei dem man mit Unrecht oft in erster Linie an Unedles gedacht hat, der vielmehr an die Psychologie und Pädagogik des deutschen ¶ Idealismus, an Jean Paul u. a. erinnert. — H.s Schriften greifen selbstverständlich auch in die theologischen und kirchlichen Fragen ein. Er kritisiert Kirche und Religion mit den historisch-kritischen Sätzen des Deismus (¶ Deismus: I, 3 b); die katholische Kirche gilt ihm nicht nur als Sitz der Unduldsamkeit, sondern zugleich (trotz mancher Verwandtschaft seiner Ethik mit der katholischen) als Verfälscherin der echten Moral, die er als die Religion der Philosophen wertet. Kein Wunder, daß er in Frankreich heftig bekämpft wurde; De l'esprit ist 1759 auf Parlamentsbeschluß verbrannt worden. — Im Ausland (England, Deutschland, wohin er 1764 Reisen unternahm), war seine Wirkung zunächst nicht groß. Friedrich der Große schätzte ihn freilich sehr und verwendete ihn sogar zu einer diplomatischen Mission, um die Beziehungen zwischen Frankreich und Preußen wieder anzuknüpfen (Urkunden in Keims H., s. Literatur).

Gesammelte Werke (Oeuvres de H.) erschienen 1795/96 zu Paris (14 Bde). — Einzeln seien genannt: De l'esprit, 1758 (schon 1759 von ¶ Gottsched übersetzt); — De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, 1772; — Le vrai sens du Système de la Nature, 1774 (populäre Darstellung von ¶ Holbachs S. de la N.); — Les progrès de la raison dans la recherche du vrai, 1775; — Ueber H. vgl. Ue III, 1907[10], S. 251 260 ff; — Friedrich Jodl: Geschichte der Ethik in der Neueren Philosophie I, 1906[2], S. 425 ff; — Ch. Avezac-Lavigne: Diderot et la société du baron de Holbach, 1875; — Albert Keim: H., sa vie et son oeuvre, 1907; — Ders.: Notes de la main de H., publiées d'après un manuscript inédit, 1907; — A. Piazzi: Le idee filosofiche e pedagogiche de H., Mailand 1889; — D. G. Mostratos: Die Pädagogik des H., Diss Berlin 1891; — Wolfgang Arnd: Das ethische System des H., Diss Kiel 1904; — H. L. Lohmann: Die ethischen Prinzipien des H., Diss Würzburg 1906. **Zscharnack.**

Helvidius ¶ Hieronymus, 2.

Helwig (Helwich, Helvicus), 1. Christoph (1581—1617), einer der ersten Pädagogen und Didaktiker des 17. Jhd.s. Geboren als Sohn eines Geistlichen zu Sprendlingen bei Frankfurt a. M., bezog er bereits 1593 die Universität Marburg (1599 Magister; 1600—1605 Stipendiatenmajor). 1605 ward er als Professor des Hebräischen und Griechischen an das Gymnasium illustre nach Gießen berufen und 1607 als solcher in die neue Universität aufgenommen, wo er 1610 Professor der Theologie und des Hebräischen wurde. Anläßlich der Frankfurter Judenverfolgung ward er als anerkannter Kenner der orientalischen Sprachen auf Wunsch des Rates 1612 dorthin beurlaubt, um mit den Juden aus ihren Büchern hebräisch zu disputieren. 1613 sandte ihn Landgraf Ludwig V zusammen mit Joachim ¶ Jungius abermals hin, um die neue Methode des Wolfgang ¶ Ratichius zu studieren („Kurzer Bericht von der Didactica oder Lehrkunst Wolfg. Ratichii durch Christ. Helvicum und Joach. Jungium", 1614). 1614/15 nahm H. auch die Reform des Augsburger Schulwesens mit Ratichius und Jungius in Angriff, kehrte aber, nachdem es mit dem ehrgeizigen und argwöhnischen Ratke zum Bruche gekommen war, nach Gießen zurück, wo die neue Methode nunmehr im Frühjahre am Pädagogium eingeführt wurde. — Als Theologe hat sich H. nicht hervorgetan. Seine und seiner Kollegen Bestrebungen zur Hebung des Unterrichtes sind aber älter als die Bekanntschaft mit Ratke. H. hat in Gemeinschaft mit Kaspar Finck schon 1606 die „Grammatica Latina", die sogenannte „Gießer Grammatik" geschaffen (1610²), auch Lehrbücher für das Hebräische und die Geschichte geschrieben. Der neuen Methode trugen dann die „Familiaria Colloquia" (1618) Rechnung, die fortan über 50 Jahre lang neben der Grammatik das offizielle Schulbuch waren. Das den ganzen sprachlichen Unterricht umfassende Werk nach der neuen Methode: „Libri didactici grammaticae universalis Latinae, Graecae, Hebraicae et Chaldaicae" erschien erst nach H.s Tode (1619). Auch in seinen historischen und chronologischen Schriften strebte er nach übersichtlicher tabellarischer Darstellung (z. B. „Theatrum historicum", 1609—1666 immer wieder aufgelegt). Sein Geist hat auf seinen Schwiegersohn Johann Balthasar ¶ Schupp und dessen Schüler Johann Buno, Daniel Richter und Johann Justus ¶ Winckelmann nachhaltig eingewirkt.

‡ Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte V, 1785, S. 420—430 (Schriften S. 426 ff); — ADB XI, S. 715—718; — RE³ VII, S. 654; — MG Paedagogica XXVII. XXVIII. XXXIII (Register); — Festschrift der Universität Gießen, 1907, Bd. I, S. 431 b; II, S. 293—328 (mit Bibliographie); — ‡ Frankfurter Blätter für Familiengeschichte 1909, S. 65; — Euphorion XVI, 1909, S. 18 f. 21; XVII, 1910, S. 3. 27. 251 f; — Beiträge zur hessischen Schul- und Universitätsgeschichte, hrsg. von W. Diehl und A. Messer II, 1910, S. 144 f.

2. Martin (1596—1632), der begabte, aber unglückliche Stiefbruder des ersteren. Er ist ebenfalls zu Sprendlingen geboren und studierte seit 1611 in Gießen (1616 Magister). Er erhielt 1620 hier die ordentliche Professur des Griechischen und die außerordentliche des Hebräischen. 1624 ging er als Hofprediger und Inspektor des gelehrten Landgrafen Philipps III nach Butzbach bei Gießen, wo er vor dem Hofprediger Heinrich ¶ Hirtzwig erfolgreich an der dortigen Lateinschule wirkte, bis er 1627 in eine langwierige Geisteskrankheit fiel, von der ihn in Hofheim der Tod erlöste.

Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte V, 1785, S. 430—434; — Festschrift der Universität Gießen, 1907, Bd I, S. 431b; — MG Paedagogica XXVIII. XXXIII (Register); — W. Diehl: Zur Geschichte der Butzbacher Lateinschule, 1902; — Frankfurter Blätter für Familien-Geschichte 1909, S. 65 f. **Carl Vogt.**

Helyot, Pierre (als Glied der regulierten Franziskanertertiarier der ¶ Picpusgesellschaft trug er den Ordensnamen Hippolyte), geboren zu Paris 1660, gestorben ebenda 1716; berühmt als Verfasser der von P. Maximilian Bullot vollendeten, mehrfach aufgelegten (1721²; 1792³; 1838⁴), auch wiederholt verdeutschten (erstmals Leipzig 1753 ff), grundlegenden Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations séculières (8 Bde., 1714—1719). Daneben gab er Erbauungsschriften heraus.

Mignes Encyclopédie théologique enthält eine von M. L. Badiche vervollständigte und alphabetisch geordnete Ausgabe der Histoire unter dem Titel: Dictionnaire des ordres religieux (4 Bde., Paris 1847—1859; — RE³ VII, S. 655 f; — HN II³, S. 867 f. **Zsch.**

Heman, nach I Kön 5_{11} der Sohn Machols, einer der Weisen, wohl nicht einmal israelitischen Geblüts, deren Weisheit in der alten Zeit sprichwörtlich war. In der Chronik ist er ins Geistliche umgedeutet, wenn er (wahrscheinlich wenigstens ist derselbe H. gemeint) als Haupt- und Stammvater einer Sängerinnung mit gut levitischem Stammbaum erscheint (I 6_{18} ff vgl. $5_{17.19}$ u. a.). Wie wenig aber auf solchen Stammbaum zu geben ist, zeigt I Chron 2_6 seine Ableitung von judäischem Geschlecht. Auf H. den Esrachiten (Esrachit heißt sonst der mit ihm zusammengenannte ¶ Ethan) wird Pslm 88 zurückgeführt, als dessen Verfasser neben ihm die zwiespältige Tradition die Korachiten nennt. **Bertholet.**

Heman, Karl Friedrich, evg. Theologe, geb. 1839 zu Grünstadt (Pfalz), 1864—1874 pfälzischer Geistlicher, 1874 Sekretär des Vereins der Freunde Israels in Basel, 1883 Privatdozent der Theologie, seit 1888 a.o. Prof. der Philosophie und Pädagogik daselbst.

Vf.: E. v. Hartmanns Religion der Zukunft in ihrer Selbstzersetzung, 1875; — Die historische und religiöse Weltstellung der Juden, 1885; — Der Ursprung der Religion, 1886; — Das Erwachen der jüdischen Nation, der Weg zur endgültigen Lösung der Judenfrage, 1897; — Geschichte des jüdischen Volks seit der Zerstörung Jerusalems, 1908; — Geschichte der neueren Pädagogik, (1904) 1909² und andere Schriften teils zur Geschichte des Judentums, teils philosophischen und pädagogischen Inhalts. **M.**

Hemerlin (oder Hemerli), Felix (1389 bis 1461), Chorherr in Zürich und Propst zu St. Ursus in Solothurn von 1421—1431, studierte in Erfurt, Bologna und Rom, und zeichnete sich als Vertreter des älteren Humanismus durch seine große Gelehrsamkeit und durch die von ihm eifrig betriebene Förderung des Schul- und Bildungswesens aus. Er nahm an den ¶ Reformkonzilen von Konstanz und Basel teil und wurde durch sie für die kirchlichen Reformideen begeistert. Er eiferte gegen den Pfründenhandel und die Anhäufung von Pfründen — besaß aber selber gleichzeitig drei Pfründen in Zürich, Solothurn und

Zofingen—, gegen die Unsittlichkeit des Klerus, gegen die Ueberzahl der Feiertage, die leichtfertige Führung des geistlichen Amtes, aber ohne an den katholischen Dogmen Kritik zu üben. Durch seine fanatische Parteinahme gegen die Eidgenossen im alten Zürichkrieg und für die Oesterreicher zog sich der reich begabte und vornehme Chorherr den Haß der von ihm als bäurische Kuhmelker beschimpften Schweizer zu, und da er sich durch seine Reformversuche auch mit der Geistlichkeit verfeindete und selbst den päpstlichen Legaten ¶ Nikolaus von Kues und den Bischof von Konstanz mit seiner scharfen Polemik nicht verschonte, so mußte er schließlich in seinem Kampfe unterliegen. In der Fastnacht 1454 wurde er gefangen genommen und dem Bischof von Konstanz ausgeliefert. Das Urteil lautete auf Absetzung und Einschließung in ein Kloster und wurde in Luzern vollzogen. Er scheint aber vor seinem Tode frei geworden zu sein.

B. Reber: F. H., 1846; — F. Fiala: F. H. als Propst des St. Ursusstiftes von Solothurn, 1857; — ADB XI, S. 721; — RE³ VII, S. 656 ff. **Hadorn.**

Hemerobaptisten, d. h. täglich Taufende. Eusebius gedenkt ihrer in seiner Kirchengeschichte (IV 30) in einem Zitat aus Hegesipp. Sie werden genannt in einem Kapitel, das die „Urheber der Häresien" zur Zeit Hegesipps aufzählt, erscheinen aber dort als alte Sekten der Juden neben den Essäern, Samaritanern, Sadduzäern, Pharisäern u. a. Besondere Lehrmeinungen in Sachen der Beschneidung sollen sie aufgestellt haben. Euseb weiß aber nichts Greifbares über die H. zu sagen. Das Zitat Hegesipps führt auch nicht weiter. Da die klementinischen Homilien (¶ Clementinen) Johannes den Täufer als den Hemerobaptistes bezeichnen und von gnostisierenden Johannesjüngern berichten, hat man die H. mit ihnen identifiziert. Daß die H. in den religiösen ¶ Synkretismus des ersten Jhd.s gehören und täglichen Waschungen (¶ Levitisches) Heilswert beigelegt haben, ist wohl gewiß. Begreiflich wird es darum auch, daß man sie mit den ¶ Essenern in Verbindung gebracht hat. Aber unsere Quellen sind zu dürftig, um genauere Aussagen darauf zu gründen. **Scheel.**

Hemmingsen, Niels (1513—1600), dänischer Humanist und Theologe, ein Schüler (1537 bis 1542 Studium in Wittenberg), Gesinnungsgenosse und Freund Melanchthons, seit 1543 Dozent des Griechischen und Professor der Dialektik an der Universität Kopenhagen, seit 1553 Professor der Theologie, ist durch zwei Jahrzehnte der angesehenste und einflußreichste Theologe Dänemarks gewesen, dessen Ruhm besonders durch seine Methodenlehre (De methodis libri duo, 1555) und sein Handbuch der Dogmatik und Ethik (Enchiridion theologicum, 1557) auch im Ausland verbreitet war. Seine auch in seinem Syntagma institutionum Christianarum (1574) hervortretenden Abweichungen von der orthodoxen lutherischen Dogmatik, vor allem sein Widerspruch gegen die Ubiquitätslehre (¶ Abendmahl: II, 7 ¶ Christologie: II, 4 b) als nicht schriftgemäß, zogen ihm aber in der Zeit der auch in ¶ Dänemark(: 4) erstarkenden Orthodoxie deren Angriffe zu und, als der sächsische Kurfürst, weil sich die sächsischen ¶ Kryptocalvinisten auf H.s Autorität berufen hatten, von seinem Schwager König Frederik II H.s Absetzung verlangte, mußte dieser zunächst 1576 seine Abendmahlslehre widerrufen und wurde 1579 seines Amtes entsetzt. Seitdem hat er als Senior des Domkapitels in Roskilde gelebt.

RE³ VII, S. 659—662; — H.s Opuscula theologica gab Goulart 1586 in Genf heraus. **Joh. Werner.**

Hemptinne, Dom Hildebrand, Graf, Benediktinermönch, geb. 1849 in Gent (Belgien), wurde 1890 Abt von Maredsous. Als i. J. 1893 auf einer Versammlung sämtlicher Benediktineräbte in Rom die Confoederatio Benedictinorum gebildet wurde, wurde er als Abt-Primas des ganzen Ordens auf 12 Jahre gewählt und seither wieder bestätigt. Als Abt-Primas ist er zugleich Abt des internationalen Klosters in Rom, des Kollegiums S. Anselmi de urbe. **Küry.**

Hemsterhuis, 1. Franz (1722—90), einflußreicher holländischer Philosoph, als Sohn des Tiberius H. (¶ Franeker) in Groningen geboren, ward nach Vollendung seiner Studien (in Leiden) im Haag bei der Staatskanzlei der Vereinigten Niederlande angestellt. H. stand in enger Verbindung mit den Kreisen des deutschen ¶ Idealismus und der Erweckung (¶ Pietismus: II). Er verkehrte im Hause der Fürstin ¶ v. Gallitzin, deren philosophischer Lehrer und Berater er schon während ihres holländischen Aufenthalts war, und war auch persönlich mit F. H. ¶ Jacobi, den er stärker beeinflußt hat, Goethe u. a. bekannt; Herder schrieb, durch H.s Lettre sur les désirs (1770) veranlaßt, seine Schrift über Liebe und Egoismus, die H. als die beiden widerstrebenden Tendenzen in der Ethik behandelt hatte (Herders Schrift ist der Pariser Ausgabe der Werke H.s von 1809 beigegeben); H.s an die Fürstin v. Gallitzin gerichtete Lettre de Diocles à Diotime sur l'athéisme (1787) begegnet, deutsch übersetzt, in Jacobis Werken. In seinem eklektischen, nicht überall geschlossenen System sucht er den antiken Idealismus (besonders Plato, Sokrates) mit der englischen Philosophie (besonders ¶ Locke und ¶ Shaftesbury, 1) zu verbinden. Sein Ideal ist der denkende und sittlich regsame Mensch, der freilich durch das Nebeneinander von Leib und Seele zu einem Kompromißleben verurteilt ist; diese Bindung betont H. unter Einwirkung des Lockeschen Sensualismus aufs stärkste, ohne aber von den sittlichen Forderungen etwas abzulassen. In seinen religionsphilosophischen Schriften (außer der Lettre sur l'athéisme [s. oben] der Dialog: Aristée ou de la divinité, 1779) steht er dem positiven Christentum ziemlich fern. Seine Schriften sind zum Teil in Gesprächsform geschrieben und handhaben mit Vorliebe die sokratische Methode (¶ Sokratik).

Werke in Auswahl (Oeuvres philosophiques) 1792; 1809²; 1825³; die 4. Auflage hat L. S. P. Meyboom 1846—50 (3 Bde., Leeuwarden; hierin auch Biographie) besorgt; eine deutsche Ausgabe (Vermischte philosophische Schriften H.s, Leipzig) erschien schon 1782 ff; — Außer den im Text genannten Schriften seien hier aufgezählt: Lettre sur la sculpture (H.s ästhetisches Erstlingswerk; 1765 geschrieben, 1769 veröffentlicht); — Lettre sur l'homme et ses rapports, 1772; — Sophyle ou de la philosophie, 1773; — Alexis ou de l'âge d'or, 1787. — Ueber H. vgl. P. H. Tydeman: Proeve eener Lofrede op Fr. H., 1834; — Emile Grucker: Fr. H., sa vie et ses oeuvres, 1866 Paris; — Eugen Meyer: Die Philosophie F. H.s, 1893; — E. Kircher: Die Philosophie der Romantik, 1906. **Zich.**

2. Tiberius (1685—1766) ¶ Franeker.

Henderson, 1. Alexander (etwa 1583 bis

1646), zweiter Begründer der schottisch-reformierten Kirche im Kampfe gegen die Könige Jakob I und Karl I, die England und Schottland durch kirchliche Vereinigung unter der bischöflichen Verfassung auch politisch fester zu verbinden strebten (¶ Schottland). Von Hause aus Anhänger der bischöflichen Staatskirche, wurde H. als Pfarrer der presbyterianischen Gemeinde in Leuchars (seit 1612) ein überzeugter Presbyterianer. Im erbitterten Ringen der Schotten gegen alle Versuche, ihre Kirche zu anglikanisieren, tritt H. immer mehr in den Vordergrund und übernimmt bald die Führung. Gegen den Versuch Karls I, in Edinburg eine bischöfliche Liturgie einzuführen, wandte sich unter 100 Geistlichen auch H. mit einer Bittschrift an den König (1637). Dessen zuerst zweideutige, dann ablehnende Antwort führte zur schottischen Kirchenspaltung (Februar 1638). Nun verlangte H., als Vorsitzender der Generalversammlung zum Angriff übergehend, die Verantwortung der Bischöfe, erklärte ihre Absetzung und die Geltung der alten presbyterianischen Kirchenverfassung. Zwei „Bischofskriege" entschieden gegen den König; der erste Friedensschluß (zu Berwik 1640) brachte den Schotten die Erfüllung fast aller Bedingungen, sogar die Abschaffung des Bistums; H. selbst erhielt das Rektorat der Edinburger Universität (bis zu seinem Tode wurde er jährlich wiedergewählt). Nun betrieb er die kirchliche Einigung Schottlands und Englands von seinem, dem des Königs entgegengesetzten Standpunkt aus, durch Verbindung der schottischen mit den auch in England sehr zahlreichen Presbyterianern. In der Westminster-Synode (¶ England: I, 3) setzte er den Solemn League and Covenant auf streng calvinistisch-presbyterianischer Grundlage durch. Die Confession of Faith (erst nach H.s Tode 27. August 1647 von der Generalversammlung angenommen und 1690—1694 durch Parlamentsakte ratifiziert) verdrängte allmählich sogar Knox' ¶ Confessio Scotica. Die letzte Lebenszeit H.s erfüllen unfruchtbare Auseinandersetzungen mit dem König über das göttliche Recht des Presbyterianismus oder des Episkopalismus (niedergelegt in den Reliquiae Sacrae Carolinae).

RE³ VII, S. 662 ff; — Dictionary of National Biography XXV, S. 390 ff; — Vgl. Literatur über ¶ England: I und ¶ Schottland. **Moldaenke.**

2. Ebenezer (1784—1858), schottischer Theologe. In Edinburg unter den Einfluß der Brüder ¶ Haldane gekommen und zum Missionar herangebildet, begleitete er ¶ Paterson 1805 nach Dänemark, um mit diesem von dort aus nach Indien zu gehen. Als sich der Plan zerschlug, wandte sich H., zum Teil in Verbindung mit der Londoner Bibelgesellschaft und mit Paterson, der Aufgabe der Evangelisation und der Bibelverbreitung, vor allem in den nordischen Ländern Europas, zu (1807/8 Schweden und Lappland; 1814 Island; 1816 Pommern; 1818 Rußland); er hat in diesen Ländern nicht nur entscheidend für Errichtung und Ausbau der ¶ Bibelgesellschaften (1 b; 2 d) gewirkt, sondern selber, durch ausgedehnte Sprachkenntnis ausgezeichnet, einige Bibelübersetzungen in russische Dialekte angefertigt. Seit 1825 war H. wieder in England tätig, erst am Missionskolleg zu Hoxton, 1830—50 als Orientalist am kongregationalistischen Highbury-Kolleg, 1852—53 als Pfarrer in Mortlake (bei London), vor allem aber wissenschaftlich literarisch beschäftigt (besonders sprachwissenschaftlich gerichtete at.liche Schriften; in seiner Schrift über die Divine Inspiration, 1836, erneuerte er die schroffe Lehre des 17. Jhd.s von der ¶ Inspiration).

Memoir of E. H., by Thulia S. Henderson (seine Tochter), 1859 London; — Ueber einige seiner Reisen hat H. selber geschrieben: Iceland or a Journal of a Residence in that Isle, 1815; — Biblical Researches and Travels in Russia, 1826; — Vgl. auch Dictionary of National Biography XXV, S. 397 f; — RE³ VII, S. 668 f. **Zsch.**

Hengstenberg, Ernst Wilhelm (1802 bis 1869). Geb. zu Fröndenberg (Grafschaft Mark), als Sohn des dortigen reformierten Pastors Karl H., ohne Schulbesuch vom Vater im Geiste eines supranaturalen ¶ Rationalismus (: III) erzogen, auf der Universität Bonn (1819—23) besonders philosophisch und philologisch (orientalistische Studien) gebildet, hat sich H. während seines Baseler Aufenthaltes (1823/24), nicht ohne Einwirkung der Kreise des dortigen Missionshauses, inmitten von Krankheit und Leid zum überzeugten Vertreter des biblischen und bekenntnismäßigen Christentums und zum Streiter gegen den „Rationalismus", seinen Erzfeind, den er überall witterte, entwickelt und den Standpunkt gefunden, den er dann in seinen literarischen Arbeiten sowie als viel gehörter akademischer Theologe (1824 in ¶ Berlin) habilitiert; 1828 ebenda ordentl. Professor für AT) und als Kirchenpolitiker (1827 Gründung der Evangelischen Kirchenzeitung; ¶ Presse, kirchl.) sein Leben lang vertreten hat. Er stand in Berlin zu ¶ Tholuck, Aug. ¶ Neander, Gerh. Friedr. ¶ Strauß, ¶ Theremin und vielen Laien der Erweckungsbewegung (¶ Pietismus: II) in engen Beziehungen, obwohl er je länger je mehr an Kirchlichkeit und Luthertum (Verwerfung der anfänglich anerkannten Union) über diesen Kreis hinausging und viele ihm in seiner vor keinem Mittel zurückschreckenden kirchenpolitischen Polemik nicht folgten; Neander zog sich sogar ostentativ von H.s Kirchenzeitung zurück, als H. in diese 1830 Ludwig v. ¶ Gerlachs berüchtigte Hallesche Denunziation aufgenommen hatte (¶ Halle, 3 b), nachdem schon im vorhergehenden Jahrgang (1829, S. 769 ff) der gehässige Angriff auf Schleiermacher Neanders Unwillen erregt hatte. Die Antwort, die H.s Kirchenzeitung auf Neanders würdiges Bedenken gab, ist mit ihrer Beweisführung für das Recht, in wissenschaftlichen wie in kirchlichen Streitfragen die Staatsgewalt und die Gemeindeorthodoxie gegen die Kritiker anzurufen, für H.s Stellung kennzeichnend. So dachte er auch hernach im Streit gegen F. Chr. ¶ Baur und die Tübinger Schule und andere Hegelianer. Gegen die ¶ Lichtfreunde arbeitete seine Zeitung seit 1844 (vgl. z. B. Nr. 46 d. J.) mit solcher Schärfe, daß die Schüler Schleiermachers (darunter B. ¶ Dräseke, ¶ Eylert, ¶ Sydow, L. ¶ Jonas) sich im August 1845 zu dem energischen Protest, der sogenannten „Berliner Erklärung", gegen H.s Kirchenzeitung erhoben. Ebensowenig entgingen seinem Zorn die Pietisten (seit 1840) und die ¶ Vermittlungstheologie, die ihm in den Bekenntnisfragen Aergernis bereitete; wie wenig H. auch mit den Männern dieses Kreises Gemeinschaft haben wollte, zeigt z. B. sein Verhalten beim Berliner Kongreß der Evangelischen ¶ Allianz (1857) oder bei der preußischen Generalsynode

von 1846 (¶ Apostolikumstreit). Dagegen sah er, wie z. B. sein Vortrag auf dem fünften Kirchentag (Bremen 1852; ¶ Evangelischer Bund, 1) zeigt, in der katholischen Kirche den willkommenen Bundesgenossen im Kampf gegen den „Rationalismus" und wollte von ihrer Bekämpfung nichts wissen. — Seine Kirchenzeitung hat mehr gewirkt als seine wissenschaftlichen Werke; obwohl es H. an Kenntnissen nicht fehlte, leiden sie alle unter dem Mangel an der Objektivität, die sich den Tatsachen fügt, statt diese nach der kirchlichen Ueberlieferung zu verunstalten. Seiner „Christologie des AT" (3 Bde. 1829—35; 1854—57 [2]) hat z. B. auch der orthodoxe Bachmann (s. Literatur), der in H. ausschließlich eine Lichtgestalt zu sehen geneigt ist, vorgeworfen, daß H. keine Entwicklung der Offenbarung kennt, AT und NT zu sehr als Einheit betrachtet, die prophetische Zukunftshoffnung zu sehr vergeistigt und zu wenig zeitgeschichtlich versteht usw.; v. Hofmann (¶ Erlanger Schule, 3) hat vor allem H.s Mangel an geschichtlichem Sinn getadelt, und ¶ Bunsen (Brief an Lücke 15. Juni 1835) nannte ihn den „jüdischen Rationalisten", weil er Gott vorschreiben wollte, „wie er sich hätte offenbaren sollen, nämlich nach den locis theologicis und allen möglichen kanonischen Bekenntnissen", und verglich das „aber- und übergläubige Volk" um H. mit den alten Judenchristen in Jerusalem, die als „aufrichtig gläubige, obwohl beschränkte Jünger Christi" dem Herrn treu zu sein meinten, wenn sie Paulum und das Evangelium der Freiheit angriffen. Ueber H.s Stellung zum AT ¶ Bibelwissenschaft: I, E 2 e. Für H.s Theologie ist die Bezeichnung ¶ Repristinationstheologie durchaus zutreffend, da H. bewußt zur altkirchlichen und reformatorischen Theologie unter Ablehnung jeder inzwischen erfolgten Entwicklung zurücklenkte; in dieser, der Aufklärung sowohl wie dem Pietismus, sah er Subjektivismus, dort aber die wiederzugewinnende Objektivität. Zu seiner Schule gehörten u. a. Joh. ¶ Bachmann (sein Biograph), K. P. ¶ Caspari, ¶ Haevernick; daß sie samt H. durch ihre einer radikalen Kritik entgegenwirkende Antikritik der Ueberstürzung wehrten, soll ihnen immerhin als Verdienst angerechnet werden, obwohl ihr Gegenbeweis meist ungenügend und das Verständnis für die Gedanken und die Ziele des Gegners bei ihnen gering war (als einziges Ergebnis der at.lichen Kritik übernahm H. den Satz von der späten Abfassung des ¶ Predigerbuchs).

Von Schriften H.s seien außer seiner „Christologie" (s. oben) genannt: das Bibelfest-Programm von 1825: Einige Worte über die Notwendigkeit der Ueberordnung des äußeren Wortes über das innere; — Beiträge zur Einleitung ins AT, 1831 ff (3 Bde.; Sacharja, Daniel, Pentateuch); — Kommentar über die Psalmen, (1842 ff) 1849—52 [2] (4 Bde.); — Hohelied Salomonis, 1853; — Ezechiel, 1867 f; — Offenbarung des hlg. Johannes, (1849—51) 1861 f [2] (2 Bde.), u. a. Kommentarwerke; — Ueber den Tag des Herrn, 1852 (zur Frage der Sonntagsheiligung); — Für Beibehaltung der Apokryphen, 1853; — Nach seinem Tode herausgegebene Vorlesungen sind: Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 1869—71 (2 Bde.); — Buch Hiob, 1870—75 (2 Bde.); — Leidensgeschichte, 1875. — Eine wertvolle biographische Quelle bildet H.s Briefwechsel, der 1910 in seiner Gesamtheit der königlichen Bibliothek zu Berlin überwiesen worden ist; — Denselben Wert haben die zahlreichen Streitschriften und -aufsätze in der Kirchenzeitung, die auch eine Reihe von Gegenschriften veranlaßt haben; vgl. K. F. Aug. Kahnis: Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen H., 1862 (gegen H.s Anklage auf Abfall gerichtet; vgl. z. B. dessen Angriff auf ¶ Kahnis in der Kirchenzeitung, Neujahrsbetrachtung 1862); — David Schulz: Das Wesen und Treiben der Berliner Evangelischen Kirchenzeitung, 1839; — Joh. Wilh. Hanne: Anti-Hengstenberg, 1866. — Eine zusammenfassende Biographie schrieben Joh. Bachmann und Theodor Schmalenbach: E. W. H. nach seinem Leben und Wirken, 1876—1892 (3 Bde.); — Vgl. auch Fr. Delitzsch: Die biblisch-prophetische Theologie und ihre neueste Entwicklung seit der Christologie H.s, 1845, S. 164 ff; — Friedr. Nippold: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, Bd. 5, 1906 [3], S. 192 ff; — O. Zöckler: Die christliche Apologetik im 19. Jhd. I: H. (Beweis des Glaubens 39, 1903, S. 373 ff); — ChrW 1893, S. 758 ff. **Zscharnack.**

Henhöfer, Aloysius (1789—1862), ist der Vater des badischen Gemeinschaftslebens und der Vorkämpfer der positiven Richtung in der Landeskirche. Geboren in Völkersbach als Kind wackerer, katholischer Landleute, frühe zum Geistlichen bestimmt, studierte er in Freiburg, wo ihn der Geist ¶ Wessenbergs stark beeinflußte, wurde 1815 Priester, zunächst Erzieher im Hause des Barons Julius von Gemmingen in Steinegg und 1818 Pfarrer in der Gemmingenschen Patronatsgemeinde Mühlhausen. Im Verkehr mit Fink, einem Schüler ¶ Sailers in Landshut, seinem Nachfolger als Hauslehrer, durch tägliches Schriftstudium und Lektüre von M. ¶ Boos' „Christus für uns und in uns" selber zu tieferer Sündenerkenntnis und Heilsgewißheit gelangt, hielt er statt seiner anfänglichen Moralpredigten volkstümliche, packende Erweckungspredigten über Gnade und Gerechtigkeit durch den Glauben. Deshalb vom bischöflichen Vikariat Bruchsal zur Rechenschaft gezogen, veröffentlichte er 1822 „Das christliche Glaubensbekenntnis des Pfarrers H. von Mühlhausen" und trat mit seiner Grundherrschaft und einem Teile seiner Gemeinde zur protestantischen Kirche über, nachdem er vergebens auf eine Widerlegung gewartet hatte. Großherzog Ludwig (1818—1830) ernannte ihn trotz der Bedenken des Oberkirchenrates 1823 zum Pfarrer in Graben und 1827 in Spöck-Stafforth. Keine eigentliche Kampfesnatur, hatte H. noch viele Kämpfe zu bestehen. Den Katholizismus bekämpfte er in der Reaktionszeit in mehreren Schriften („Die wahre katholische Kirche und ihr Oberhaupt", „Das Abendmahl des Herrn oder die Messe", „Christentum oder Papsttum, Diamant oder Glas"). 1850 schrieb er über „Baden und seine Revolution, Ursache und Heilung". Am entschiedensten jedoch trat er, oft gehässig angefeindet, mit den Pfarrern G. A. Dietz und Chr. Käß für das kirchliche Bekenntnis ein, besonders im Katechismusstreit (¶ Baden, 1; „Der neue Landeskatechismus der evangelischen Kirche, 1831). 1861 erschien seine letzte Schrift Der Kampf des Unglaubens mit dem Aberglauben und Glauben". In friedlicher Arbeit aber wirkte er in seinen Gemeinden, in der „Haardt", wo sich Gemeinschaften bildeten, die er fest bei der Kirche hielt. Aeußere und innere Mission förderte er nach bester Kraft. Heidelberg hatte ihn 1856 zum Ehrendoktor ernannt „als den mutigen Bekenner und Prediger des lauteren Evangeliums und ehrwürdigen Begründer des in unserer Zeit aufblühenden christlichen Lebens in der Kirche".

Emil Frommel: Aus dem Leben des Dr. Aloys

H., 1865; — K. F. Ledderhose: Von dem Heilswege, Predigten von H. nebst dessen Lebenslauf, 1863; — Th. F. Mayer: Das badische Gemeinschaftsleben, 1906; — ADB XI, S. 747 ff; — RE³ VII, S. 674 ff. **Schaller.**

Henke, 1. Heinrich Philipp Konrad (1752—1809), rationalistischer Theologe. Geboren im braunschweigischen Dorf Hehlen, auf dem Braunschweiger Martineum und in Helmstedt vor allem philologisch interessiert, hielt H., 1776 Magister und 1777 Philosophieprofessor in Helmstedt geworden, zunächst besonders philologische, literaturgeschichtliche und allgemein philosophische Vorlesungen, bevor er sich, 1778 zum a.o., 1780 zum ord. Professor der Theologie berufen (¶ Helmstedt, 2), den theologischen Fächern, insbesondere der Kirchen- und Dogmengeschichte zuwandte und diese durch kritische Einzelstudien wie durch seine Zeitschriften (s. u.) und seine pragmatische „Allgemeine Geschichte der christl. Kirche" mannigfach förderte (¶ Kirchengeschichtschreibung). Er war dabei beherrscht von der deistischen Geschichtsbetrachtung (¶ Deismus: I, 2) und von dem praktischen Ziel, das Ursprüngliche von den späteren, nach H. im Christentum schon sehr früh unter dem Einfluß von Lehrzwang und Politik einsetzenden Verfälschungen zu befreien. Denselben Geist atmen seine dogmatischen Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum (1793; 1795²; deutsch 1802: Grundriß einer historisch-kritischen Unterweisung der christl. Glaubenslehre); hier reinigt er die Dogmatik von dem dreifachen Aberglauben der „Christolatrie" (obwohl H. dem Wort und Beispiel Jesu eine überwältigende und noch stets fortzeugende Kraft zuerkennt), der „Bibliolatrie" und nicht zuletzt der „Onomatolatrie", d. h. des Strebens, veraltete Lehrformen und Begriffe festzuhalten, und will die nur auf Grund von Autoritäten geglaubten Offenbarungswahrheiten in Wahrheiten der natürlichen Vernunft umsetzen. Wilh. ¶ Gesenius und ¶ Wegscheider sind seine bedeutendsten Schüler gewesen. — H. hat auch auf das kirchliche Leben Braunschweigs großen Einfluß ausgeübt; er war seit 1786 Abt des in ein Predigerseminar umgewandelten Klosters Michaelstein bei Blankenburg, 1800 Generalsuperintendent der Diözese Schöningen, 1803 Abt von Königslutter, 1804 Vizepräsident des Konsistoriums und zugleich Kurator des Braunschweiger Karolinums.

Werke: H.s Kirchengeschichte (s. o.) erschien in 6 Bänden 1788—1804; die 1793 begonnene Neuauflage vollendete ¶ Vater 1823 (9 Bde.); — Opuscula academica, 1802; — 1776—87 redigierte H. die seit 1770 von Schirach herausgegebene lateinische Literaturzeitung (1776—77: Ephemerides literariae Helmstadienses; 1778—81: Commentarii de rebus novis literariis; 1782—87: Annales literarii); — Ferner leitete er das „Magazin für die Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte" (1793—1804, 12 Bde.) und das „Archiv für die Neueste Kirchengeschichte" (1794 bis 1799, 6 Bde.). — Eine Biographie H.s schrieben seine Schüler G. K. Bollmann und W. Wolf: H. Ph. K. H., Denkwürdigkeiten aus seinem Leben, 1816; — Vgl. RE³ VII, S. 682 ff.

2. Ernst Ludwig Theodor (1804 bis 1872), Sohn des vorigen, Professor der Theologie in Marburg. Geb. in Helmstedt, Student in Göttingen und Jena, hier Schüler von J. Fr. ¶ Fries, Privatdozent in Jena 1827, Prof. am Kollegium Karolinum zu Braunschweig 1828. Von hier aus verbrachte er 1833 einen dreimonatlichen Urlaub zu den Füßen von Schleiermacher und Neander, wurde im selben Jahre a.o. Prof. in Jena, 1834 Schwiegersohn des Philosophen Fries, 1836 Konsistorialrat und Direktor des Predigerseminars Wolfenbüttel, 1839 ordentlicher Professor für praktische Theologie, Kirchengeschichte usw. in Marburg. Gelehrt, vielseitig, geistreich, voll Unionsgesinnung, keine Kampfnatur trotz ¶ Vilmar, der Jugend ein väterlicher Freund.

Hauptwerk: Georg Calixtus und seine Zeit, 2 Bände, 1853 und 1860; — Viele Vorträge, davon 10 zusammengefaßt in: Zur neueren Kirchengeschichte, 1867; — Jakob Friedrich Fries, 1867; — Abälard, Sic et non, 1851 (Erste vollständige Ausgabe); — Aus dem Nachlaß: Vorlesungen über neuere Kirchengeschichte, herausg. von W. Gaß, 3 Bände, 1874. 1878. 1880; — Vorlesungen über Liturgik und Homiletik, 1876; — Ergebnisse und Gleichnisse (aus Tagebüchern usw.), 1874; — Ein umfangreicher handschriftlicher Nachlaß, viele wertvolle Briefe an H., noch vorhanden im Besitz seiner Tochter Karoline in Marburg; daraus: Briefe Luthardts an H. (Beiträge für sächsische Kirchengeschichte, 1904). — Ueber H. vgl. Wilhelm Mangold: E. L. Th. H., 1879; — ADB 50, S. 185 ff; — Weiteres in RE³ VII, S. 677 ff; — Dazu Joh. Beste: Braunschweigisches Magazin, Sept. 1904, S. 101 ff. **Zscharnack.**

Henkel, Heinrich, ¶ Hessen: III, 3.

v. Henle, Franz Anton, katholischer Bischof, geb. 1851 in Weißenhorn (Schwaben), 1873 Priester, Präfekt am bischöflichen Seminar in Dillingen, 1887 Privatdozent für neutestamentliche Exegese an der Universität München, 1890 Domkapitular, 1895 Generalvikar in Augsburg, 1901 Bischof von Passau und 1906, als Nachfolger ¶ Senestreys, von Regensburg.

Veröffentlichte: Der Evangelist Johannes und die Antichristen, 1884; — Kolossä und der Kolosserbrief, 1886; — Der Mithrakult, 1889; — Kommentar zum Epheserbrief, 1890; — Philippi und die Philippergemeinde, 1893. **Kübel.**

Hennecke, Edgar, evangelischer Theologe, geb. 1865 zu Osterode a. Harz, seit 1895 Pastor in Betheln (Hannover).

Vf. u. a.: Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur, 1896; — Zur Gestaltung der Ordination innerhalb der luth. Landeskirche Hannovers, 1906. — Gab heraus: Nt.liche Apokryphen in deutscher Uebersetzung und mit Einleitungen, 1904; — Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904.

Hennig, Martin, evg. Theologe, geb. 1864 zu Loslau (Oberschlesien), 1893 Vikar in Breslau, 1894 Agent des ostdeutschen Jünglingsbundes in Berlin, 1895 Vereinsgeistlicher der Inneren Mission für die Provinz Brandenburg, seit 1901 Direktor des Rauhen Hauses in Hamburg.

Vf. u. a.: Was jedermann von der Inneren Mission wissen muß, (1902)) 1907² (mit P. ¶ Wurster); — Gab heraus (meist mehrfach aufgelegt): Für Feste und Freunde der Innern Mission, 6 Bde. (Berlin, Buchhandlung des ostdeutschen Jünglingsbundes); — Taten Jesu in unseren Tagen, 1905; — Wie der Meister uns in den Weinberg rief, 1906; — Welch eine Wendung, 1908; — Wicherns Lebenswerk, 1908; — Aus Gottes Werkstatt, 1908. — Ist Herausgeber der Monatsschriften: Die Innere Mission im evang. Deutschland, und: Geschichten und Bilder aus der Innern Mission. **M.**

Henoch, Chanoch, ist zugleich der Name von Geschlechtern im Stamme Ruben (I Mose 46 $_{9}$) und in dem Beduinenvolke Midian (I Mose 25 $_{4}$), ferner einer sagenhaften, angeblich von Kain gegründeten Stadt (I Mose 4 $_{17}$) und schließlich eines Urvaters der Menschheit (I Mose 4 $_{17}$ Jahvist, 5 $_{21-24}$ Priesterkodex). Wie diese verschiedenen Größen zu demselben Namen kommen, ist nicht zu sagen. Von dem Urvater H. weiß

der Priesterkodex I Mose 5_{21-24} nur noch, daß er 365 Jahre lebte — das ist die Zahl der Tage des Sonnenjahres —, ferner, daß er „mit Gott wandelte“, d. h. in vertrautem Verkehr mit Gott stand und allerlei dabei erlebte, also etwa göttliche Geheimnisse offenbart erhielt, und schließlich, daß er „nicht mehr war, denn Gott hatte ihn zu sich genommen“, — das ist die zurückhaltende Andeutung einer Entrückung, wie sie in babylonischer, griechischer, hebräischer (¶ Elias, Spalte 282) Ueberlieferung auch sonst erzählt wird. Die Notizen des Priesterkodex lassen auf eine ursprünglich reichere H.-Sage schließen. Zimmern, KAT 1902^{3}, S. 553 f. 540 hat gezeigt, daß die Gestalt H.s der babylonischen Figur des Enmeduranki, bei ¶ Berosus Euedorachos, entspricht; dieser, wie H. im Priesterkodex an siebenter Stelle unter den Urvätern, der siebente unter den Urkönigen Babyloniens, ist ein berühmter Gottesmann und zwar insbesondere der Anfänger der Wahrsager und Zeichendeuter; unter den ihm Offenbarung gebenden Göttern wird an erster Stelle der Sonnengott genannt, wozu die Zahl 365 bei H. paßt. Doch wird von Enmeduranki eine Entrückung nicht berichtet. — Die im AT schon halbverschollene Figur des H. ist im späteren Judentum wieder aufgelebt und mit reichem Stoff ausgestattet worden. Da ist H., der große Weltenwanderer, der alle Geheimnisse Himmels und der Erden, Vergangenes und Zukünftiges, besonders die Astronomie und die Eschatologie kennt: er ist in den Himmel entrückt worden und hat die himmlischen Tafeln, auf denen dies alles geschrieben steht, mit eigenen Augen gelesen. So ist eine ganze krause H.literatur entstanden, in der das seltsame, bunt-synkretistische Geheimwissen der spätjüdischen Zeit niedergelegt ist. Einiges darin, wie der Titel des „himmlischen Schreibers“, die Vorstellung von „den himmlischen Tafeln“ und manches, was man von H. erzählt, ist babylonischen Ursprungs (vgl. Zimmern: KAT 1902^{3}, S. 405. 541; W. Bousset: Rel. des Judentums, 1906^{2}, S. 559); anderes kommt aus persischen, ägyptischen u. a. Quellen. Einige dieser H.-bücher sind uns erhalten; ¶ Pseudepigraphen des AT, ¶ Apokalyptik: I, Jüdische, ¶ Eschatologie: II, 4.

H. Gunkel: Genesis, (1901) 1910^{3}, S. 135 f; — E. Schürer: Gesch. d. jüdischen Volkes^{3} (s. Register); — W. Bousset: Religion d. Judentums, 1906^{2} (s. Register); — P. Volz: Jüdische Eschatologie, 1903 (s. Register). **Gunkel.**

Henotheismus, d. h. Lehre von einem Gott, ein Kunstausdruck einzelner neuerer Religionsphilosophen, im Unterschiede zum Monotheismus, der dem Wortlaut nach dasselbe bedeutet, und dem Polytheismus, der Vielgötterei. Der Ausdruck bezeichnet eine geringere Abart des Monotheismus und zwar entweder einen angenommenen relativen Monotheismus der Urmenschheit, oder — so bei Max ¶ Müller — eine Religionsstufe, die es praktisch nur mit einem Gotte zu tun hat, oder, was etwa auf dasselbe hinauskommt, den nationalen, relativen Monotheismus des ältesten Israels, aus dem der eigentliche Monotheismus erst geworden ist: das letztere bei O. ¶ Pfleiderer. In neuester Zeit wird der vieldeutige Ausdruck nicht mehr verwandt.

Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte I, 1897^{2}, S. 16 f. **Gunkel.**

Henotikon (Einigungsformel) des Kaisers Zeno (482) ¶ Christologie: II, 3 b; ¶ Byzanz: I, 1; ¶ Monophysiten.

Henricianer, die Anhänger ¶ Heinrichs von Lausanne.

Henrik († 1158), erster Missionar ¶ Finnlands(: 1).

Henriquez, Heinrich (1536—1608), geb. zu Oporto, Jesuit, heftiger Gegner von ¶ Molina und seiner Gnadenlehre, die seine Vorlesungen: Summa theologiae moralis (1591—1593) bekämpften. Er verfocht die Lehre der unbedingten, nicht durch die Voraussicht etwaiger künftiger Verdienste des Erwählten bestimmten, göttlichen ¶ Prädestination (: II; sogenannte Praedestinatio ante praevisa merita).

KHL I, Sp. 1915; — RE^{3} VII, S. 684 f; — HN I, S. 413. **K.**

Henry, Matthew (1662—1714), englischer Theologe, Sohn des den ¶ Nonkonformisten zugehörigen Philipp H. (1631—96), 1687 bis 1712 Pastor der Presbyterianergemeinde in Chester, dann in London, berühmt durch die aus seinen Predigten über fortlaufende Bibeltexte hervorgegangene, weitverbreitete Exposition of the Old and New Testament (seit 1704; nach seinem Tode vollendet).

Gesamtausgaben der Exposition von Burder und Hughes, 1811 (6 Bde.), von Stokes, 1831—35 (6 Bde.; mit Anmerkungen von Th. Scott), u. a.; — Andere Werke H.s sind z. B. A Scripture Catechism, 1702; — A Method for Prayer, 1710; — Memoirs of the life of Philipp H. (sein Vater), 1698; vermehrte Ausgabe von J. B. Williams, 1826, der 1832 auch eine erweiterte Neuauflage von M. H.s Miscellaneous Works veranstaltet hat. — Des Vaters Tagebücher (Diaries) sind eine schätzenswerte Quelle für die Geschichte der damaligen nonkonformistischen Bewegung. — Ueber M. und Ph. H. vgl. Matthew Henry Lee: Diaries and Letters of Phil. H., 1882; — Dictionary of National Biography XXVI, S. 123 ff; — RE^{3} VII, S. 685—687. **Zsch.**

Henschen, Gottfried (1600—1681), ¶ Bollandisten.

Hensel, 1. Luise (1798—1876), Dichterin, Konvertitin, geboren zu Linum bei Fehrbellin als Tochter eines evangelischen Geistlichen, Schwester des Malers Wilhelm H., der mit Felix Mendelssohn-Bartholdys Schwester Fanny verheiratet war, lebte nach dem 1809 erfolgten Tode des Vaters mit ihrer Mutter in Berlin, früh über religiöse Fragen nachdenkend, immer mehr katholische Autorität und Seelenleitung bewundernd, so daß sie, äußerlich noch Protestantin, Cl. ¶ Brentano zum strengen Katholizismus bekehrte, und 1818 selbst zur römischen Kirche übertrat. Wie sie Brentanos Werbung abgewiesen hatte, so machte sie sich von der Liebe zu Ludw. v. ¶ Gerlach los, um allein dem himmlischen Bräutigam zu gehören. 1819 wurde sie Gesellschafterin der Fürstin Salm, einer Tochter der Fürstin ¶ Galitzin in Münster, 1821 Hauslehrerin bei der Witwe Leop. ¶ Stolbergs, trat in Beziehung zu Kath. Emmerich (¶ Stigmatisierte), lebte dann an verschiedenen Orten Rheinlands und Westfalens, dazwischen auch wieder mehrfach in Berlin, am längsten in Wiedenbrück, zuletzt in Paderborn. — Von ihren Liedern sind die meisten und wertvollsten in ihrer Jugend entstanden: „Müde bin ich, geh zur Ruh“, — vielleicht das beste religiöse Kinderlied der Neuzeit, — „Immer muß ich wieder lesen“ u. a. Wie ihr äußerer und innerer Lebensgang sich gestaltet haben würde, wenn sie nicht

übergetreten wäre und sich nicht der Leitung von Seelsorgern unterstellt hätte, die sie einige spezifisch katholische Frömmigkeitsübungen besonders pflegen ließen, ist eine müßige Frage; Interesse aber weckt und verdient das Material zur Psychologie der Konversion, das ihre Lebensgeschichte darbietet.

Jos. Hub. Reinkens: L. H., 1877; — F. Binder: L. H., 1885; — Briefe der Dichterin L. H., 1878; — Der innere Lebensgang der Dichterin L. H. nach ihren Tagebüchern, von F. Bartscher, 1882; — Ausgabe ihrer Lieder von Schlüter, (1869) 1899⁷. — ADB XII, S. 1 ff.

2. Paul, Philosoph, geb. 1860 zu Groß-Barthen (Ostpr.), war Privatdozent und a.o. Prof. in Straßburg, wurde 1898 a.o. Prof. in Heidelberg, 1902 o. Professor in Erlangen.

Uebersetzte Th. Carlyles sozialpolitische Schriften, 3 Bde., 1895—99. — Vf. u. a.: Carlyle, 1900; — Hauptprobleme der Ethik, 1903; — Rousseau, 1907. **M.**

Heortologie ist die Lehre von der Entstehung, geschichtlichen Entwickelung und kultischen Bedeutung der kirchlichen Feste. Sie wurde und wird meist als ein Teil der Liturgik behandelt. Durch Monographien und Einzelartikel wurde ferner die Forschung streckenweise sehr gefördert, aber der Ueberblick und der „Einblick in den Organismus des Ganzen" ging leicht verloren. Eine selbständige und systematische Behandlung des Themas ist aus neuerer Zeit nur für den römisch-katholischen Kultus zu nennen. ¶ Feste: III, kirchliche; ¶ Kirchenjahr.

Joh. Christ. Wilh. Augusti: Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 1817—1820, Bd. I—III: Die Feste der alten Christen, für Religionslehrer und gebildete Laien aller Konfessionen; — Ders.: Handbuch der christlichen Archäologie I, 1836, S. 457 ff; — Anton Jos. Binterim: Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche, 1829, bes. V 1: Die kirchliche Heortologie und Chronologie; — Friedr. Strauß: Das evangelische Kirchenjahr, in seinem Zusammenhange dargestellt, 1850; — G. Huyssen: Die Feste der christlichen Kirche, 2 Bände, 1856—59; — Heinr. Alt: Der christliche Kultus II: Das Kirchenjahr, 1860; — L. Duchesne: Les origines du culte chrétien, 1889³; — K. A. H. Kellner: Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahrs und der Heiligenfeste, (1900) 1906². **O. Clemen.**

Hephaistos, Gott, ¶ Griechenland: I, 3.

Heppe, Heinr. Ludw. Jul. (1820—79), evg. Theologe, geboren in Kassel, 1845 Pfarrer dort, 1849 Privatdozent, 1850 a.o., 1864 ord. Prof. der Theologie in Marburg, ein Schriftsteller von seltener Fruchtbarkeit vor allem auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte. Er vertrat in milder, unionsfreundlicher Weise den reformierten Standpunkt. Seine kirchengeschichtlichen Arbeiten wollen nachweisen, daß die evangelischen Kirchen Deutschlands ursprünglich melanchthonisch waren (dies faßt er als höhere Einheit über dem Luthertum und dem Calvinismus), daß dann die Pfalz, Hessen, Brandenburg und Anhalt „deutsch-reformiert" wurden, als die strengen Lutheraner nach dem Fürstentag zu Naumburg 1561 die dort zum Bekenntnis erhobene Augustana variata von 1540 (¶ Confessio Augustana, 2) nicht anerkannten. Wegen dieser Ueberzeugung geriet er Anfang der 50er Jahre in Streit mit ¶ Vilmar, der den streng lutherischen Charakter der hessischen Landeskirche behauptete. Als vortragender Rat im Ministerium Hassenpflug hat Vilmar H.s Ernennung zum ordentlichen Professor verzögert.

Von seinen zahlreichen Werken seien genannt: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—81, 4 Bde., (1853—59) 1865—66²; — Die Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jhd., 3 Bde., 1857; — Kirchengeschichte beider Hessen, 2 Bde., 1876; — Geschichte der quietistischen Mystik in der kath. Kirche, 1875; — Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche namentlich der Niederlande, 1879; — Theod. Beza, Leben und ausgewählter Schriften, 1861; — Phil. Melanchthon, der Lehrer Deutschlands, 1867; — Endlich seine 5 bändige Geschichte des deutschen Volksschulwesens, 1858—60. — Ueber H.: Zur Erinnerung an H. H., Marburg 1879; — RE³ VII, S. 687 ff. **Steffen.**

Heptade (Siebenzahl) ¶ Zahlen, hlge.

Heraklit ¶ Philosophie, griechisch-römische.

Heraklius (610—641), byzantinischer Kaiser, ¶ Byzanz: I, 3.

Herbart, Johann Friedrich.

1. H.s Leben: a) Jugend; — b) Göttingen; — c) Königsberg; — d) Zweite Göttinger Periode. — 2. H.s Philosophie: a) Allgemeines; — b) Metaphysik und Psychologie; — c) „Aesthetik" (Ethik, Aesthetik, Religionsphilosophie); — 3. H.s Pädagogik; — 4. H.s Schule.

1. a) H. ist am 4. Mai 1776 zu Oldenburg geboren. Er wurde als einziges Kind von seinen Eltern sorgfältig erzogen, insbesondere scheint die geistig nicht unbedeutende Mutter auf ihn einen großen Einfluß gehabt zu haben. Aber eheliche Zwistigkeiten zwischen Vater und Mutter sind sicher nicht ohne nachteiligen Einfluß auf seine Entwicklung gewesen. H. war ein begabter, frühreifer Knabe, der besonders für die Musik von früh an lebhaftes Interesse zeigte. Nachdem er seinen ersten Unterricht von dem dichterisch veranlagten „Privatinformator" Uelzen erhalten hatte, trat er 1788 in die Lateinschule in Oldenburg ein, die er 1794 verließ. Als Abiturient hielt er eine lateinische Rede über das Thema: „Vergleichung von Ciceros und Kants Gedanken über das höchste Gut und den Grundsatz der praktischen Philosophie". Ostern 1794 bezog H. die Universität Jena, um hier Rechtswissenschaft zu studieren, wofür er selbst nicht das mindeste Interesse zeigte. Indessen hatte er sich doch die Erlaubnis erwirkt, die erste Zeit der Philosophie zu widmen. Er widmete sich ihr für immer. Bald schloß er sich persönlich wie sachlich an J. G. ¶ Fichte an, dessen „Wissenschaftslehre" ihn freilich nicht zu befriedigen vermochte. Er scheint sich schon damals darüber klar gewesen zu sein, daß es nicht angeht, das ganze philosophische System aus einem einzigen Satze abzuleiten, wie das Fichte und seine Nachfolger taten, deren romantischem Ueberschwange gegenüber H. sich seine, wenn auch nüchterne, dabei aber verstandesklare Weltanschauung zeitlebens bewahrte. Außerdem lenkte ihn wohl auch das Studium der griechischen Philosophen, besonders der Eleaten und der englischen Moralphilosophie (¶ Aufklärung, 4 b ¶ Ethik, 2), von Fichte ab. Von den Aeußerlichkeiten des Jenenser studentischen Treibens hielt sich H. fern; er gehörte nur einer „freien literarischen Gesellschaft" an, in der er manchen Freund fürs Leben gewann. Durch seine Mutter war er auch mit Schiller persönlich bekannt geworden, dessen „Würde der Frauen" er sogar komponierte. Daneben las er eifrig die Werke Goethes und der beiden Schlegel und besprach mit den Freunden alle Fragen der Philosophie und der schönen Künste. Schon damals scheint H.s Wesen von der ernsthaften, etwas steifen Art gewesen zu sein, von der aus der späteren Zeit

alle, die ihm nahestanden, zu berichten wissen. — Seine Studien erfuhren eine Unterbrechung, als er von der Berner Patrizierfamilie v. Steiger aufgefordert wurde, ihre Knaben als Hauslehrer zu erziehen. Anfangs nur zögernd, ging H. auf diesen, für das Zustandekommen seiner Pädagogik geradezu entscheidenden Plan ein. Nach erfolgreicher Tätigkeit (bis Anfang 1800) lebte er bis Ostern 1802 in und bei Bremen im Hause eines Studienfreundes. In Bremen hat er Vorträge über Kindererziehung gehalten; eine Frucht dieser Studien war die 1802 in Halems Zeitschrift „Irene" erschienene Abhandlung: „Ueber Pestalozzis neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt".

1. b) Im Mai 1802 siedelte H. nach Göttingen über, um die akademische Laufbahn einzuschlagen. Seine Disputation fand am 22. und 23. Oktober statt. Aus den Thesen, die er verteidigte, geht hervor, daß er damals schon, von den idealistischen Voraussetzungen der Romantiker weit abweichend, sich der Vollendung seines eigenen, realistischen Systems näherte. In seinem ersten Dozentensemester (1802/3) las er über Pädagogik. Im Sommer 1803 kündigte er dann „Praktische Philosophie" an. Er hatte als Dozent einen außerordentlich großen Erfolg, sodaß er schon 1805 einen Ruf nach Heidelberg und dann einen nach Landshut in Bayern erhielt. Beide lehnte er ab, nachdem man ihn in Göttingen zum außerordentlichen Professor ernannt hatte; er fühlte sich da, wo er war, am rechten Platze. 1806 erschien seine „Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet" und noch im selben Jahre seine „Hauptpunkte der Metaphysik" und zugleich die „Hauptpunkte der Logik". Ende 1807 war er auch in der praktischen Philosophie zu abschließenden Ergebnissen gelangt und faßte diese in der 1808 erschienenen „Allgemeinen praktischen Philosophie" zusammen. In den folgenden Jahren beschäftigte ihn besonders die Psychologie, sodaß er im Jahre 1811 die Schrift: „Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre" herausgeben konnte. Unter seinen Göttinger Schülern sind die bedeutendsten: G. L. Dissen, der Pädagoge F. Kohlrausch, und der Philologe F. Thiersch.

1. c) Da die Verhältnisse in Göttingen durch die französische Fremdherrschaft damals recht unerquicklich wurden, folgte H. 1809 einem Rufe nach Königsberg. Hier errichtete H., nachdem der Plan eines pädagogischen Seminars gescheitert war, ein „didaktisches Institut", an dem die Hörer seines Kollegs über Pädagogik teilnehmen konnten. 1811 verheiratete er sich mit Marie Drake. 1812 zog ihn wieder besonders die Psychologie an und 4 Jahre später gab er sein erstes psychologisches Hauptwerk: „Lehrbuch zur Psychologie", heraus, dem in den Jahren 1824—25 die „Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik" folgte. In Königsberg entstand auch das ausgezeichnete: „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" (1812), das wohl das schönste und klarste unter H.s Werken ist. Endlich sind zu erwähnen die Schriften: „Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden" (1822), ferner die „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre" (1828—29) und die „Kurze Enzyklopädie" (1831), die wegen der genaueren Ausführungen über seine Religionsphilosophie und seine „Lehre vom Schönen und der Kunst" von Bedeutung ist. Völlig zufrieden fühlte sich H. in Königsberg nicht, zumal auch das dortige Klima seiner Gesundheit wenig günstig war, und so nahm er denn, da man ihn in Berlin nicht als Nachfolger Hegels gewählt hatte, einen Ruf zur Rückkehr nach Göttingen an.

1. d) Die ganze Zeitlage war damals für die strenge, nüchterne Philosophie H.s wenig günstig. Auch da, wo man von ¶ Hegel abgekommen war, herrschte die Romantik in der Form der ¶ Schelling'schen Philosophie. Trotzdem hatte H. nicht unbedeutende Erfolge als Dozent, bis ihn die bekannte politische Angelegenheit der Göttinger Sieben (¶ Göttingen, 1) für geraume Zeit um die Gunst seiner Hörer brachte. H. hatte um des Wohles der Universität willen geglaubt, sich auf die Seite des Königs stellen zu müssen, eine Handlungsweise, die aus seinem ganzen Charakter wohl verständlich ist. In schriftstellerischer Beziehung war dieser zweite Göttinger Aufenthalt nicht mehr sehr fruchtbringend. Als Ergänzung zu seiner „allgemeinen Pädagogik" erschien 1835 der später vielbenutzte: „Umriß pädagogischer Vorlesungen"; eine genauere Durchführung seiner praktischen Philosophie bildet die: „Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral" (1836), worin H. energisch für den Zusammenhang von Moral und Naturrecht eintritt. Seit 1839 fühlte er das Sinken seiner Kräfte, und zwei Jahre später, am 14. August 1841, trafen ihn zwei Anfälle von Stickfluß, denen er erlag.

2. a) H. geht in seiner Philosophie von der Erwägung aus, daß die uns im allgemeinen so natürlich, ja selbstverständlich scheinenden Begriffe in Wahrheit ein ganzes Nest von Widersprüchen enthalten. Diese zu entfernen, ist die Aufgabe der Philosophie. Philosophie ist also Bearbeitung der Begriffe. Aus den Hauptarten der Begriffe ergeben sich dann die Hauptteile der Philosophie. An erster Stelle steht die Logik, welche die Begriffsverhältnisse ganz allgemein, ohne Rücksicht auf den besonderen Inhalt, betrachtet. Die eigentlich philosophische Aufgabe indessen, die Begriffe widerspruchsfrei zu machen, ist vor allem Sache der Metaphysik, und die Logik kann hierzu höchstens die Methode abgeben. Ferner zeigt sich, daß es neben den Erfahrungsbegriffen der Metaphysik eine Klasse von Begriffen gibt, die dadurch zum Nachdenken auffordern, daß sie, deutlich vorgestellt, uns Urteile des Beifalls oder Mißfallens abnötigen. Sie bilden den Gegenstand der von H. als „Aesthetik" bezeichneten Wissenschaft. Unter diesem Namen begreift er aber nicht nur die auch sonst so bezeichnete Wissenschaft vom Schönen, sondern auch die gemeinhin „Ethik" genannte praktische Philosophie, weil sowohl das Gute als das Schöne (wie ihre Gegensätze) darin übereinstimmen, daß sie eine ursprüngliche Ueberzeugungskraft besitzen. Die Metaphysik scheidet sich bei H. selbst wieder in zwei Hauptteile: 1. die allgemeine, 2. die angewandte Metaphysik; letztere zerfällt in Psychologie, Naturphilosophie und Religionsphilosophie.

2. b) Die allgemeine Metaphysik geht von einer Analyse der uns gegebenen, aber widerspruchsvollen Erfahrungsbegriffe aus. Diese gilt es zu bearbeiten und zu berichtigen. Es ist daher zunächst nach einem Hilfsmittel zu dieser Umgestaltung der Begriffe, d. h. nach einer Methode, zu suchen. So bildet den ersten Abschnitt der Metaphysik die Methodologie. Von hier aus wendet sich H. dem Problem des Dinges mit vielen Eigenschaften zu, wobei freilich eine Voruntersuchung über den Begriff des Seins stattfinden muß, sodaß der zweite Teil die Ontologie sein wird. Es gilt sodann drittens die Aufhellung der Begriffe von Raum und Zeit durch eine Lehre vom Stetigen, die Synechologie. Endlich bleibt noch der Widerspruch des Ich zu bewältigen und der Realismus gegen den Idealismus zu behaupten. Diese ganze Untersuchung bezeichnet H. als Eidologie. Auf das Einzelne kann hier nicht eingegangen werden, es sei dafür auf die unten angeführten Darstellungen von Kinkel und Flügel hingewiesen; im ganzen darf man wohl heute H.s Metaphysik als verfehlt bezeichnen, so fesselnd, ja schön sie im einzelnen ist. — Seine Psychologie leitet H. ein mit einer berühmt gewordenen Kritik der zeitgenössischen Psychologie, in der er besonders die damals beliebten zahlreichen „angeborenen Vermögen" der Seele bekämpft. Dieser unrichtigen Vermögenspsychologie gegenüber, für die er mit Unrecht auch Kant für mitverantwortlich hält, betont H., daß Begriffe wie „Verstand", „Vernunft", „Einbildungskraft" usw. in der Psychologie nur den Wert von Klassen der Einteilung haben, nicht aber den von selbständigen Vermögen. Nach H.s Ansicht kann die Psychologie nichts anderes sein, als die Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Tatsachen, und zwar eine Ergänzung durch die Metaphysik: es gilt, die in der Metaphysik gewonnenen Erklärungsgründe alles Seienden auf das durch die psychologische Selbstbeobachtung Gegebene anzuwenden, um diese in ein gesetzmäßiges System zu bringen. Außer diesen beiden Disziplinen aber ist noch eine dritte an der Psychologie beteiligt: die Mathematik. H. faßt die Vorstellungen als reale Kräfte auf, die mit bestimmter Stärke in der Seele erscheinen, verharren und wieder entschwinden, die klarer oder dunkler werden, steigen oder sinken. In ihren Verhältnissen untereinander findet er die Handhabe, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. Aehnlich wie man bei der Theorie der Bewegung der Körper Statik und Mechanik unterscheidet, so unterscheidet H. bei der mathematischen Psychologie eine Statik und eine Mechanik des Geistes.

2. c) H. faßt (s. 2 a) die praktische Philosophie (= Ethik) mit der Lehre vom Schönen zusammen als nebengeordnete Glieder einer sie umfassenden Wissenschaft, der „Aesthetik". Bei beiden müssen sich die Objekte der Beurteilung vom Gefühl des Beifalls oder Mißfallens selbst absondern lassen; bei beiden ergeht außerdem das Urteil, das sittliche sowohl wie das ästhetische, über Vorstellungs-Verhältnisse, also über ein Zusammengesetztes. Der sittliche und ästhetische Geschmack ist daher in seiner Wurzel nur einer, der Unterschied ist nur der, daß dem im engeren Sinne ästhetischen Urteile Verhältnisse einfachster Vorstellungselemente, dem sittlichen Urteile dagegen Willensverhältnisse zugrunde liegen. In der weiteren Durchführung seiner praktischen Philosophie stimmt H. dann vielfach mit Kant überein. Ebenso wie dieser (¶ Ethik, 4) lehnt er den ¶ Eudämonismus ab: die praktische Philosophie kann also nicht Güterlehre sein, d. h. sie kann nicht von äußeren Gütern oder von einem äußeren höchsten Gute (¶ Höchstes Gut) als Bestimmungsgrund des Willens ausgehen. Praktische Philosophie kann aber auch nicht in demselben Sinne auf Allgemeinheit Anspruch machen, wie die Theorie, d. h. ihr liegen nicht Hypothesen, nicht Begriffe, sondern Ideen zugrunde. — Solcher Musterbilder oder praktischer Ideen unterscheidet H. fünf: 1. die Idee der inneren Freiheit, 2. die Idee der Vollkommenheit, 3. die Idee des Wohlwollens, 4. die Idee des Rechts, 5. die Idee der Billigkeit oder der Vergeltung. Weitere ursprüngliche Ideen als diese sind nach H. nicht möglich, doch erweitern sich die Ideen, indem sie nicht mehr bloß auf eine oder zwei Personen, sondern auf eine Mehrheit solcher bezogen werden. Solche erweiterten Ideen sind die der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungssystems, des Kultursystems, dessen Grundgedanke die allseitige Ausbildung der Kräfte des Wissens und Könnens ist, endlich der beseelten Gesellschaft. Danach ist das letzte Ziel, daß bei allen Mitgliedern der Gesellschaft die richtige sittliche Einsicht als Gemeinbesitz vorhanden ist, sodaß ein jeder diese nicht als seine Privatansicht betrachtet, sondern sie bei jedem anderen ohne weiteres voraussetzt. Dann werden auch alle Glieder der menschlichen Gemeinschaft es sich zur höchsten Aufgabe machen, der sittlichen Einsicht gemäß zu leben oder, was dasselbe besagt, die sittlichen Ideen in ihrer Person zu realisieren. — H.s Ethik ist, wie Flügel (S. 90) richtig bemerkt, von Anfang an eine Sozialethik gewesen (¶ Individual- und Sozialethik), die nicht weniger Natur und Zweck der Gesellschaft und des Staates wie des Einzelnen im Auge gehabt hat. Entwirft er doch sogar im Jahre 1808 ein ausführliches sozialpolitisches Programm. Recht und Staat faßt er von vornherein als sittliche Mächte und verlangt, mit der theoretischen die praktische Ansicht vom Staate zu verbinden. Je höher die Kultur steigt, umso brennender wird der Wunsch, Gesellschaft und Staat so einzurichten, daß die Betätigung der Ideen darin nicht geradezu unmöglich gemacht wird, ja, es entsteht das Verlangen, den Staat nach den Ideen zu bilden und umzubilden. Sind auch die Staaten durch Machtgebote und Machtverhältnisse gegründet, so lassen sie sich doch nur durch Recht erhalten.

Ebenso wie die Ethik, so soll auch die Lehre vom Schönen oder die Aesthetik im engeren Sinne Musterbegriffe (Ideen) aufstellen und die ursprünglichsten Urteile rein erzeugen. Diese Urteile sind von der Willkür ganz unabhängig und für alle Zeiten und Personen gültig. So oft wir uns also dieselben Verhältnisse deutlich vor Augen stellen, so oft wird auch mit Notwendigkeit das ästhetische Urteil erzeugt, welches Beifall und Mißfallen ausdrückt. Das einzige richtige Vorbild, welches für eine echte Aesthetik bis jetzt vorhanden ist, ist das, was man in der Musik als Generalbaß bezeichnet. Sache der Aesthetik wäre es danach also, jeden an-

gehenden Künstler in dem eigenen Kontrapunkt jedes Faches so sorgfältig von den einfachsten Uebungen anfangen zu lassen, wie das die Musiker in dem ihren tun. H.s Aesthetik hat ihr Hauptverdienst in den Grenzuntersuchungen zwischen Psychologie und Aesthetik; hier liegen (worauf Kinkel S. 170 aufmerksam macht), manche fruchtbaren Keime, die erst in späteren Tagen aufgegangen sind. Unter den modernen Aesthetikern dürften von H. besonders Lipps und H. Siebeck stark beeinflußt worden sein; der weitere Ausbau der Aesthetik im rein formalen Sinne wird vor allem Robert Zimmermann verdankt.

Eine notwendige Ergänzung zur Ethik bildet die Religionsphilosophie. Ein jeder Mensch gerät durch die Kämpfe und Leiden des Lebens, die schlechterdings niemand erspart bleiben, einmal in die Stimmung, daß er nur nach Ruhe, nach innerer Harmonie mit sich selbst, verlangt, und aus dieser Stimmung entspringt nach H. das Bedürfnis nach Religion. „Dem gesunkenen Menschen muß sich eine neue Welt eröffnen; denn seine Welt ist ihm verdorben; seine Schuldbriefe müssen zerrissen werden, denn er kann sie nicht bezahlen." Dreierlei also hat die Religion zu tun: den Leidenden zu trösten, den Verirrten zurechtzuweisen, den Sünder zu bessern. Indessen — bietet die Religion nur dem Sünder, nur dem Kranken etwas, nicht aber dem Gesunden? Es zeigt sich da, daß, um mit Homer zu reden, alle Menschen der Götter bedürfen. Das ist heute selbst noch in einem höheren Sinne wahr, als der alte Dichter es verstand. Es ist also die Religion in der Tat ein Bedürfnis nicht nur des Lebens, sondern des Herzens. Wie steht es nun aber mit dem eigentlichen Gegenstand der Religion — mit Gott? H. lehnt es ab, Gott als ein Problem der Metaphysik zu behandeln, und erkennt daher ebensowenig wie Kant die sogenannten Gottesbeweise (¶Gott: IV) als zwingend an. Immer wieder betont er vielmehr die Unerforschlichkeit Gottes; man kann ihn nicht erkennen, aber man muß ihn denken als das reelle Zentrum aller sittlichen Ideen und ihrer schrankenlosen Wirksamkeit, und als den Vater der Menschen und Lenker der Natur; denn nur so kann, was das Entscheidende ist, der Gedanke an ihn eine wirksame Hilfe für die Moralität der Menschen sein. Auch die Kirche sieht H. an als begründet in einem unverlierbaren, menschlichen Bedürfnisse. H. eigentümlich ist die Wendung, daß unter den menschlichen Dingen schwerlich irgend etwas der Religion so nahe zu vergleichen ist, wie die Freundschaft. Beiden können wir uns nur hingeben in der Muße, beide fordern ein reines Gefühl, frei von Eigenliebe, beide ruhen auf Treu und Glauben, sie verlangen Zutrauen, Hingebung, Anschließung. Mit dieser feinsinnigen Auffassung der Religion als Freundschaft, sowie mit der Ablehnung der Gottesbeweise hat sich H. über den Rationalismus erhoben.

3. H.s Pädagogik. Wer andere Menschen erzieht, der muß vor allem wissen, was er will, d. h. er muß über Zweck und Mittel der Erziehung im klaren sein. Diese anzugeben ist die Aufgabe der Pädagogik, die sich indessen auf die Philosophie und zwar bezüglich des Zwecks auf die praktische Philosophie (s. 2 c), bezüglich des einzuschlagenden Wegs auf die Psychologie (s. 2 b) zu stützen hat. Die Ueberlegung, welches der Zweck und die Absicht sei, bildet die erste Hälfte, die Erwägung und Erklärung der Möglichkeit der Erziehung zum erkannten Zweck die zweite Hälfte der Pädagogik. — Der Zweck der Erziehung (¶Erziehung, 2) ist die Tugend. Gemäß der Idee der inneren Freiheit muß Uebereinstimmung herrschen zwischen Einsicht und Willen; die Tugend ist in dieser Hinsicht die zur Wirklichkeit gediehene Idee der Freiheit. Neben diesem notwendigen Zweck der Erziehung wird sich noch eine Reihe von möglichen nachweisen lassen, die diesem aber nicht widersprechen dürfen, vielmehr ihm unterzuordnen sind. Diese besonderen Zwecke ergeben sich vor allem aus dem Gedanken an den Beruf, den der Zögling nach vollendeter Erziehung ergreifen wird. Es gilt also zu unterscheiden zwischen 1. Zwecken der Willkür (des künftigen Erwachsenen), die man als bloß mögliche Zwecke bezeichnen kann und 2. Zwecken der Sittlichkeit, die als notwendige Zwecke den ersteren übergeordnet sind. Soll die Erziehung beiden Zwecken gerecht werden, so muß demgemäß ihre Aufgabe eine doppelte sein: die Ausbildung eines vielseitigen Interesses wird dem Manne im Berufsleben vor allem dienlich sein, die Willens- und Charakterbildung wird gemäß dem notwendigen Zweck der Tugend verlangt.

Sollen diese Aufgaben gelöst werden, so muß sich die Erziehung auf einen zweckentsprechenden Unterricht stützen können. Es gibt, so führt H. aus, keine Erziehung ohne Unterricht, während er auf der anderen Seite keinen Unterricht anerkennt, der nicht erzieht. Als Unterricht ist dabei alles anzusehen, was man nur dem Zöglinge zum Gegenstande der Betrachtung macht. Zu seiner Unterstützung verlangt der Unterricht den Beistand der Regierung und Zucht. Denn erstens muß dem Zögling Ordnung beigebracht werden, was vornehmlich die Sache der Regierung ist, zweitens aber geht die Bildung des Zöglings, insbesondere die Charakterbildung, insofern sie durch eine unmittelbare Einwirkung auf das Gemüt erfolgt, von der Zucht aus. — a) Ohne Regierung wäre der Lehrer nicht imstande, auch nur eine Lehrstunde abzuhalten; sie muß dazu dienen, den Willen des Kindes zu gewinnen und seine Begehrungen unter ständigem Druck zu erhalten. Ihre Mittel sind Drohung, Zwang, vor allem aber Aufsicht. Hilfen der Regierung sind Autorität und Liebe. Autorität gilt es, durch geistige Ueberlegenheit zu gewinnen; die Liebe beruht auf dem Einklange der Empfindungen und auf Gewöhnung. Die Regierung sowohl wie der Unterricht müssen sich stets dessen bewußt bleiben, daß sie im Dienste der Erziehung stehen. — b) Es darf also der Unterricht nicht nur Kenntnisse darbieten wollen, sondern er muß bemüht sein, den Gedankenkreis der Zöglinge zu erweitern, da im allgemeinen die Unkultur abnimmt, wenn der Gedankenkreis des Zöglings erweitert wird. Das wird erreicht, wenn es gelingt, im Zögling Vielseitigkeit des Interesses zu erwecken. Damit diese aber nicht zur Zerfahrenheit wird, ist es nötig, die vielerlei Richtungen des Interesses in der Einheit der Person zusammenzufassen. Vor allem aber bedarf es der Vertiefung in den Gegenstand, die uns eine Zeitlang von allem anderen die Gedanken wegwenden läßt. Ergänzend tritt hinzu die Besinnung, die ihrerseits die verschiedenen Vertiefungen zusammenfaßt.

So ergeben sich (s. d. „Allgemeine Pädagogik“ und den „Umriß“) die folgenden vier Grundbegriffe des Unterrichts: Klarheit, Assoziation, System, Methode. In der ruhenden Vertiefung muß völlige Klarheit des Vorstellens erreicht werden. Die Aufeinanderfolge der Vertiefungen schafft Assoziationen der Vorstellungen. Die Besinnung muß sodann dafür sorgen, daß jedes einzelne am rechten Orte sei; die reiche Ordnung einer reichen Besinnung heißt System. Der Fortschritt der Besinnung ist Methode; sie durchläuft das System, produziert neue Glieder desselben und wacht über die Konsequenz in seiner Anordnung. — Im Mittelpunkt der Lehre vom Unterricht steht also der Begriff des Interesses; nun kann dieses aber entweder ein solches der Erkenntnis oder ein solches der Teilnahme sein. Hier zeigt sich, was zu der (s. o.) geforderten Vielseitigkeit gehört, nämlich 1. Erkenntnis: a) des Mannigfaltigen, b) seiner Gesetzmäßigkeit, c) seiner ästhetischen Verhältnisse, und 2. Teilnahme: an a) der Menschheit, b) der Gesellschaft, c) dem Verhältnis beider zum Wesen. Entsprechend den oben angeführten vier Grundbegriffen des Unterrichts (Klarheit, Assoziation, System, Methode) müssen die Stufen des Unterrichts die folgenden sein: 1. Zeigen, 2. Verknüpfen, 3. Lehren, 4. Philosophieren, und mit Rücksicht auf die Teilnahme sei aller Unterricht: 1. anschaulich, 2. kontinuierlich, 3. erhebend, 4. in die Wirklichkeit eingreifend. Fragt man schließlich nach dem Gange des Unterrichts, so unterscheidet H. hier den bloß darstellenden, den analytischen und den synthetischen Unterricht. — c) Die dritte Stütze der Erziehung ist die Zucht oder die unmittelbare Wirkung auf das Gemüt der Jugend, in der Absicht zu bilden. Ihre wichtigste Aufgabe ist es, fortdauernd für die dem Unterricht angemessene Gemütsstimmung der Zöglinge zu sorgen; ferner, darauf zu sehen, daß die Leidenschaften verhütet und die schädlichen Affekte vermieden werden. — H.s Pädagogik ist von größtem Einfluß auf die pädagogische Theorie und Praxis der deutschen Schule in den letzten Dezennien gewesen. Und in der Tat kann jeder heutige Erzieher aus H.s pädagogischen Schriften noch sehr viel Wertvolles lernen. Daß H.s Pädagogik indessen trotz ihrer starken Wirkungen unhaltbar ist, hat vor allem Paul ¶ Natorp in seinen pädagogischen Schriften mit größter, unwiderlegter Klarheit und Schärfe gezeigt. Der Grundmangel der H.schen Pädagogik ist in seiner Unterschätzung der Eigentätigkeit, der Spontaneität des menschlichen Geistes zu suchen; damit hängt es zusammen, daß der Individualpädagogik gegenüber die soziale Seite der Erziehung bei ihm zurücktritt. In dieser Hinsicht besonders gilt es, H.s Aufstellungen durch ¶ Pestalozzi und ¶ Kant zu berichtigen.

4. H. war es nicht vergönnt, sich zu seinen Lebzeiten eine so große Schule zu schaffen, wie etwa Hegel oder Schelling. Immerhin hatte er gegen Ende seines Lebens eine kleine, aber getreue Gemeinde um sich versammelt, unter denen vor allem Hartenstein, Drobisch und Strümpell, des Meisters Lieblingsschüler, zu nennen sind. Im hannoverschen Schulwesen suchte Kohlrausch mit gutem Erfolge H.sche Prinzipien durchzuführen, auch Mager war für die Ausbreitung seiner Pädagogik tätig. Den bedeutendsten Einfluß aber mußte K. V. Stoy zu gewinnen. Er begründete im Jahre 1843 die „Pädagogische Gesellschaft“; sie ist der Ausgangspunkt für alle Bestrebungen geworden, die auf die Ueberführung H.scher Pädagogik in die Praxis des höheren und niederen Schulwesens gewendet sind. Neben den mehr praktisch-nüchternen Stoy trat Tuiskon Ziller, der, wie Frick einmal sagt, mehr die idealistisch-kritisch-doktrinäre Seite der H.schen Grundsätze vertrat. Beide Männer haben sich, Ziller besonders durch sein Leipziger Seminar, eine Schule herangezogen, deren Nachwirkungen auch heute noch recht wohl zu spüren sind (über Ziller ¶ Entwicklungsstufen, 3). Unter den Volksschullehrern haben besonders die ausgezeichneten Schriften Fr. W. ¶ Dörpfelds viele zu H.ianern gemacht. Seit 1868 besteht ein „Verein für wissenschaftliche Pädagogik“, der sich besonders um die Ausbildung einer bis ins einzelne geregelten Didaktik bemüht hat. Wertvolle Fortbildungen H.scher Gedanken enthalten sodann die Werke von Th. Waitz: Allgemeine Pädagogik (1852) und O. Willmann: Didaktik als Bildungslehre. Auch O. Frick, der langjährige Direktor der Franckeschen Stiftungen, und H. Kern (Grundriß der Pädagogik), gewannen der H.schen Lehre durch ihr Wirken und ihre Schriften manchen Anhänger. In Oesterreich war Franz Exner für die Ausbreitung der H.schen Philosophie bemüht, in Deutschland wurde vor allem durch Lazarus und Steinthal die H.sche Psychologie, besonders nach der Seite der Sprachpsychologie, in eigenartiger Weise weiterentwickelt. Auch Volkmann und Nahlowsky haben sich in ähnlicher Hinsicht Verdienste erworben. (S. die H.-Biographie von Bartholomäi in seiner Ausgabe H.s Bd. I, S. 108 ff). Im H.schen Sinne geleitet wurde auch die „Zeitschrift für exakte Philosophie“ (Allihn, Ziller, Otto ¶ Flügel; jetzt: Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik, hrsgg. von Flügel und ¶ Rein), ferner das von Rein in Jena herausgegebene „Enzyklopädische Handbuch der Pädagogik“, das auch die außerordentlich reiche Literatur über H.s Philosophie und Pädagogik genau verzeichnet.

Gesamtausgaben der Werke H.s sind erschienen: 1. von G. Hartenstein in 12 Bänden und einem Ergänzungsband, (1840—52) 1883[2]; — 2. von K. Kehrbach, 1882 ff. — Auswahl: von Otto Flügel, 1907. — Von der übrigen Literatur seien nur einige der wichtigsten Schriften und Ausgaben erwähnt: Th. Ziller: H.sche Reliquien, 1871; — R. Zimmermann: Ungedruckte Briefe von und an H., 1877; — Bartholomäi und E. v. Sallwürk: Joh. Friedr. H.s Pädagogische Schriften, 2 Bde., 1903[7] u. 1906[7]; — W. Kinkel: Joh. Fr. H., sein Leben und seine Philosophie, 1903; — O. Flügel: H.s Leben und Lehren, 1907; — Th. Moosherr: H.s Metaphysik, 1898; — O. Flügel: Die Probleme der Philosophie, 1906[4]; — W. Volkmann v. Volkmar: Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus, 1894[4]; — P. Natorp: Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre, 1899; — Ders.: Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik, Bd. I, 1905; — G. Voigt: Die Bedeutung der H.schen Pädagogik für die Volksschule, 1908[4]; — O. Hostinsky: H.s Aesthetik, 1891; — R. Zimmermann: Geschichte der Aesthetik, 1865; — L. Strümpell: Gedanken über Religion, 1888; — A. Schoel: J. F. H.s philosophische Lehre der Religion, 1884. — Vgl. Hans Zimmer: Führer durch die deutsche H.-Literatur,

1910; ferner über die philos. Literatur Ue IV^{10}, 1906, S. 114 ff; über die pädagog. Literatur EHP IV^{2}, 1906, S. 254—278. **Buchenau.**

Herberge zur Heimat ¶ Fürsorge für heimatfremde Bevölkerung, 1 c; ¶ Perthes, Cl. Th.; ¶ Charitas, 4; ¶ Innere Mission: IV, 1 b.

Herberger, Valerius (1562—1627), evangelischer Erbauungsschriftsteller und Kirchenlieddichter. Geboren zu Fraustadt in Großpolen, wo er nach vollendetem Theologiestudium erst (1584) Lehrer, 1590 Diakonus, 1599 Pfarrer wurde und bis zu seinem Tode als Prediger und Seelsorger segensreich wirkte, obgleich gegenreformatorische Maßregeln der Regierung gerade unter ihm den Bestand der Fraustädter Gemeinde in Frage stellten (1604 Wegnahme der Kirche). Den Nöten der Zeit (1613 Pest) ist sein einziges Lied entsprungen, das noch heute allgemein verbreitet ist: „Valet (= Abschied) will ich dir geben, du arge, falsche Welt", — gedichtet in einer Stimmung, die uns vielleicht noch schärfer in den Dichtungen Joh. ¶ Heermanns entgegentritt, der eine Zeitlang H.s Amanuensis gewesen ist. H. hat sich auch sonst als gern gehörter Erbauungsschriftsteller erwiesen, dessen Schriften auch in neuerer Zeit mehrfach neu aufgelegt sind, obwohl sie durch ihre „Blümelei" (Ueberfülle an Wortspielen und Bildern; auch schon Bildthemata) und ihre drastische Sprache nicht immer unserem Geschmack entsprechen; sie ziehen aber andererseits durch Kraft, Anschaulichkeit und Gefühlsinnigkeit an.

Von seinen Werken seien genannt: der at.liche erbauliche Kommentar (zu I Mose bis Ruth) Magnalia Dei de Jesu, scripturae nucleo et medulla, 1601—18; — Die Psalmenauslegung Florilegium ex paradiso Psalmorum, 1625 ff (neu herausgegeben von Fr. Ledderhose, 1854); — Trauerbinden (= Leichenpredigten), 1611—21 (7 Bde.; Neuausgabe in Auswahl von demselben: 32 Leichenpredigten, genannt Trauerbinden, 1854); — Derselbe gab H.s Passionszeiger von 1611 neu heraus, 1854; — Evangelische Herzpostille, 1613, und die nach H.s Tode veröffentlichte Epistolische Herzpostille, 1693, gab J. Bachmann (Berlin 1852/53) neu heraus; — Himmlisches Jerusalem, 1609 (Auslegung von Apok 21—22; Neuausgabe von Fr. Ahlfeld, 1858); — Eine Auswahl aus allen Schriften bei H. Orphal: V. H., 1892 (= Die Predigt der Kirche, 17). — Ueber H. vgl. außer Orphals einleitender Biographie G. Pfeiffer: Das Leben des V. H., 1877; — ‡ Adolf Henschel: V. H., 1889; — ADB XII, S. 28 ff; — RE^{3} VII, S. 695 ff. **Zsch.**

Herbert von Cherbury, Edward (1581—1648), aus altenglischem Hause. Trotz glücklicher Verheiratung konnte er dem Drang nicht widerstehen, fremde Länder zu sehen. Er ging 1608 nach Frankreich, nahm dann Kriegsdienste unter Moritz von Oranien, unter dem Herzog von Savoyen u. a. 1616 kam er wieder als Gesandter nach Frankreich. Hier war man damals der blutigen Glaubenskämpfe gegen die ¶ Hugenotten müde. Männer wie ¶ Montaigne u. a. beeinflußten auch H. Unter Karl I von England wurde er 1630 zum Baron von Cherbury erhoben. Trotzdem stellte er sich später auf Seiten des Parlaments (¶ England: I, 3). — Sein Hauptwerk ist der Tractatus de veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili et a Falso (1624), worüber ¶ Gassendi mit ihm korrespondierte, und worin er, zum Rationalismus neigend, dem reinen ¶ Empirismus entgegentritt. Für seine religiösen Anschauungen am wichtigsten ist das Werk De religione gentilium errorumque apud eos causis (1645; vollständig 1663). Durch beide Werke, das erkenntniskritische und das religionshistorische, gilt er als Begründer des Deismus (¶ Deismus: I, 2). Das, worin alle Menschen instinktiv übereinstimmen (notitiae communes), betrachtet H. als unbedingt wahr, aber auch als allein wahr. Auf religiösem Gebiet stellt er 5 notitiae communes fest: 1. das Dasein eines höchsten Wesens; 2. die Pflicht, dieses zu verehren; 3. diese Verehrung geschieht hauptsächlich durch frommes, tugendhaftes Leben; 4. Unterlassung dieser Verehrung bewirkt Reue; 5. aus der Gerechtigkeit Gottes folgt Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen in diesem und jenem Leben. Zu ihnen lasse sich nichts hinzufügen, wodurch die Menschen besser würden. Wenn H. die Verderbnis der Religion nur durch Pfaffentrug erklärt, so teilt er diese ungeschichtliche Betrachtungsweise mit seiner Zeit. — Der fanatische Theologe Kortholt zählt H. zu den „drei großen Betrügern" (außer H. ¶ Spinoza und ¶ Hobbes); seine Religiosität sei nur Maske, um den Atheismus einzuschmuggeln. Unbefangene Kritik wird freilich H. außer Mangel an historischem Sinn vorhalten, daß seine 5 Hauptpunkte weder so allgemein anerkannt sind, wie er meint, noch daß sie durch die allgemeine Anerkennung schon sicher bewiesen wären.

G. V. Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 26 ff. 36 ff; — RE^{3} IV, S. 535 f; — Ue^{10} III, 1907; — G. Ed. Burckhardt: Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie, 1908, S. 68 ff. **Strecker.**

Herborn, die Hohe Schule, „Johannea" genannt nach ihrem Gründer Johann VI dem Aelteren, Grafen von Nassau (1559—1606). Als Schüler Joh. ¶ Sturms in Straßburg und Melanchthons vertrat Johann ein gemäßigtes Luthertum, neigte aber infolge seiner Beziehungen zu den Niederlanden (er selbst gründete 1579 die Utrechter Union; Wilhelm von ¶ Oranien war sein Bruder) immer mehr zum Calvinismus und führte diesen in seinen Landen ein, nachdem Kryptocalvinisten wie ¶ Pezel, ¶ Cruciger (2) u. a., sowie zahlreiche durch die lutherische Reaktion aus der Pfalz vertriebene Pfarrer 1577 bei ihm Aufnahme gefunden hatten. Seine eifrigen Bemühungen um das Schulwesen seiner Lande krönte er durch Errichtung der Hohen Schule, die „bei der Unkenntnis der reformierten Religion in diesen Landen" dienen sollte zur „Fortpflanzung der reinen Lehre und unserer christlichen Religion". Das war um so notwendiger, als im benachbarten ¶ Marburg durch den Einfluß des Aegidius ¶ Hunnius die Konkordienformel an Boden gewann und für das durch die lutherische Reaktion verwüstete ¶ Heidelberg das Casimirianum zu Neustadt a. d. H. nur einen notdürftigen Ersatz bot. Auf den Rat des von Berleburg als Pfarrer nach H. berufenen ¶ Olevian wurde Genf zum Muster genommen. Ueber der niederen Schule, „den Klassen", mit 4 Präzeptoren erhob sich die eigentliche „Hohe Schule" mit 3 theologischen, 2 juristischen und 3 philosophischen Professoren, von denen einer medizinische Vorlesungen halten mußte. Im Juli 1584 wurde die Akademie eröffnet. Unter ihren ersten Professoren waren Olevian, der leider schon 1587 starb, und Joh. ¶ Piscator, der

Exeget und Bibelübersetzer (¶ Bibelübersetzungen, 5); er wirkte bis 1625. Unter den späteren seien genannt Georg Pasor (1607—26), der Verfasser des ersten Wörterbuches zum NT, und Joh. Heinr. ¶ Alstedt, ein Polyhistor von Weltruf (1610—29). Solche Kräfte zogen zahlreiche Studenten an, nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus Frankreich, der Schweiz, den Niederlanden, England, Schottland, Ungarn und Böhmen, u. a. Joh. ¶ Buxtorf 1585, Conrad ¶ Vorstius 1589, Heinr. ¶ Alting 1602, Joh. Amos ¶ Comenius 1611; allein 1606 zählte man 16 Reichsgrafen von Nassau, Bentheim, Hanau, Solms, Wied und Wittgenstein, dazu 50 Adlige. In den ersten 25 Jahren belief sich die Frequenz jährlich auf 300—400. Da die mit ihr verbundene Druckerei von Christ. Rabe (Corvin) eifrig für Verbreitung reformierter Werke tätig war, so war H. von höchster Bedeutung für die reformierten Kirchen Deutschlands und wurde neben Heidelberg in streitigen Fragen stets um ein Gutachten gebeten. — War die Verlegung nach Siegen 1594—99 und besonders 1605—09 (wegen der Pest) der Schule nicht förderlich, so knickten die Stürme des 30jährigen Krieges ihre Blüte. Zwar hatten die Bemühungen, sie zur Universität zu erheben, 1652 Erfolg, aber der hohen Kosten wegen konnte das kaiserliche Diplom nicht eingelöst werden. Ihren Ruf als Hüterin der reinen Lehre (die Beschlüsse der ¶ Dordrechter Synode, von Alstedt unterzeichnet, waren für sie maßgebend) wahrte sie: als Clauberg (¶ Duisburg) und ¶ Wittich die Philosophie des ¶ Ramus durch die des ¶ Descartes verdrängen wollten, wurden sie wegen Irrlehre entsetzt; und die Berufung des streng orthodoxen Kampfhahnes ¶ Nethenus verschaffte ihr neuen Zuzug. Doch ging die Zahl der Studenten seit der Mitte des 18. Jhd.s unaufhaltsam zurück. 1817 wurde sie aufgehoben, nachdem sie schließlich nur ein Scheindasein geführt hatte. — Als Rechtsnachfolgerin der theologischen Fakultät besteht seit 1818 dort ein Predigerseminar, dessen Besuch von allen nassauischen Kandidaten gefordert wird.

W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 487 ff; — J. H. Steubing: Geschichte der hohen Schule H., 1823; — † H. Maurer: Zum 300jähr. Gedächtnis der Stiftung der Hohen Schule Johannea zu H., 1884; — A. Tholuck: Das akademische Leben des 17. Jhd.s, Bd. II, 1854, S. 303 ff; — A. van der Linde: Katalog der Nassauer Drucke, Bd. I, 1882 (darin u. a. der freilich recht mangelhafte Abdruck der H.er Matrikel 1584—1726); — Gottfried Zedler und Hans Sommer: Die Matrikel der hohen Schule und des Pädagogiums zu H., 1908; — † Fr. Wilh. Cuno: Johann der Aeltere von Nassau-Dillenburg, 1869; **Goebel.**

Herbst, Ferdinand (1798—1863), Theologe, Konvertit, geb. zu Meuselwitz, als Student eng mit K. v. ¶ Hase befreundet, wie dieser in der Burschenschaft tätig (deshalb 1824—26 gefangen), ging Schellings wegen nach München, wurde dort 1832 katholisch, 1834 Priester und war, nach kurzer philosophischer Lehrtätigkeit in Freising, in der Seelsorge und der Leitung des Schulwesens in München und Vororten tätig.

Seinen Uebertritt begründet er in: „Die Kirche und ihre Gegner in den letzten 3 Jahrhunderten, eine katholisch-christliche Bekenntnisschrift", 1833. — Vf. außerdem praktisch-theologische, erbauliche und Jugendschriften. — Ueber H.: Sim. Knoll: F. J. H., 1863; — ADB XII, S. 48 ff. **M.**

Herd. Die Verehrung des H.s als Heiligtum (¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1a ε und 3b) kommt nicht bei allen seßhaften Kulturvölkern des Altertums gleichmäßig vor. Bei den Chinesen tritt sie sehr zurück; nur der im Vorderzimmer des chinesischen Hauses stehende, mit Weihrauchasche gefüllte Topf, worin man die dünnen Weihrauchstäbchen, welche die Familie stetig zu opfern pflegt, einpflanzt, könnte als ein Ersatz des heiligen H.s betrachtet werden; als Gott des häuslichen H.s gilt Tsao-wang. Ebenso spielt der H. keine Rolle im Kult des japanischen Shintoismus (¶ Japan: I, 1), obgleich die Japaner zu Neujahr mit Feierlichkeit Feuer ins Haus tragen, das unter Zeremonien im Tempel am bestimmten Tage durch Holzreiben entzündet wurde. Von einem H.kultus findet sich bei den Aegyptern keine Spur; auch bei den Semiten ist nichts davon zu finden, weil überhaupt der H. keine Rolle in ihrem Hause spielt. Dagegen haben die indogermanischen Völker, die ja auch in nördlicheren Gegenden ihre Heimstätten hatten, fast überall in ihrer heidnischen Zeit den H. als Heiligtum verehrt. So besonders die Perser, bei denen das H.feuer als „Herr der Hauses" bezeichnet wird, und die Inder, die den Feuergott Agni (= ignis) als „Hüter des Hauses" bezeichneten. Die Hausopfer der Inder werden am H. vollzogen. Bekannt ist die Verehrung des H.s, die die Griechen mit der Gestalt Hestias (¶ Griechenland: I, 5), die Römer noch deutlicher mit dem Vestakultus verbanden (¶ Rom, Religion). In beiden Kulturen hielt sich der Kultus bis zum Erlöschen des Heidentums. Die alten Preußen hatten ihre Götter des H.s, wie noch heute die Armenier beim H. schwören. In den germanischen Haussitten spielt der H. die größte Rolle. Zum Hausstande gehört oder unter dem Schutze des Hauses steht, wer den H. berührt oder durch die Asche mit ihm in Verbindung getreten ist; selbst die Katze bleibt nach späterer (dänischer) Vorstellung erst am Hause, wenn sie vom Ruß des Ofens geschwärzt worden ist.

O. Schrader: Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 1901, S. 367 f; — H. F. Feilberg: Ilden-Arnen-Hjemmet (Aarbog for dansk kulturhistorie, 1899). **Edv. Lehmann.**

Herder, Johann Gottfried (25. August 1744 bis 18. Dezember 1803).

1. Leben und Entwicklung; — 2. Allgemeine Bedeutung; — 3. Bedeutung für Kirche und Theologie.

1. H. wuchs in dem ostpreußischen Städtchen Mohrungen unter ärmlichen Verhältnissen auf. Neben das schlichte Bibel- und Gesangbuchchristentum des Elternhauses trat eine gute, aber früh abbrechende Stadtschulbildung; darnach, als Amanuensis des Diakonus Trescho, nahm er die Eindrücke eines sentimentalen, gealterten Pietismus und die einer ausgebreiteten, aber völlig ungeordneten Lektüre auf. Endlich 1762 wurde er den quälenden Verhältnissen durch einen russischen Regimentsarzt entrissen: er ging nach Königsberg, um Medizin zu studieren, wandte sich aber bald der Theologie zu. Freilich, seine Hauptlehrer fand er nicht in der theologischen Fakultät, wo ein sehr konservativer rationaler Supranaturalismus herrschte, sondern an dem philosophischen Magister Kant und dem seltsam-genialen Joh. Gg. ¶ Hamann. Von jenem ließ er sich in die Weite seines Wissens und in die Schärfe seines („vorkritischen") Denkens (¶ Kant), von diesem in die Tiefen seiner gärenden, durch geniale Intui-

tionen erhellten Ideenwelt einführen. Außerdem bildete er sich an den großen ausländischen Führern, zumal an ¶Shaftesbury(:1) und ¶Rousseau, sowie unter den Deutschen an den besten Aufklärern (z. B. ¶ Semler und Joh. Dav. ¶ Michaelis) und den Trägern des keimenden Idealismus, wie ¶ Lessing, ¶ Winckelmann, ¶ Klopstock. So faßte er die damalige Bildungswelt in seinem empfänglichen Geiste zusammen. — Nachdem er schon als Student zugleich Lehrer des Fridericianums gewesen war, wurde er 1764—69 in Riga Lehrer an der Domschule und bald auch Prediger. Hier weitete er seine Studien aus und begann mit den „Fragmenten über die neuere deutsche Literatur" (1767) und den „Kritischen Wäldern" (1769) lebendig in die literarische Entwickelung einzugreifen. Aus dem Aufklärungs- und Kaufmannsmilieu von Riga warf er sich in ein geniales Reiseleben, das ihn vor allem nach Frankreich und Straßburg (1770; Einfluß auf ¶ Goethe) führte. Hier entstanden die Preisschrift „Ueber den Ursprung der Sprache", die der neueren Sprachwissenschaft ihr Programm zeichnete, und die Aufsätze über Ossian und Shakespeare. Durch vielseitige Eindrücke bereichert, ging er 1771—76 als Oberpfarrer und Konsistorialrat in das stille Bückeburg, die Residenz des aufklärungs- und militärberühmten Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe (¶ Lippe: II). Hier kam dank neuen seelischen Erlebnissen eine Zeit weiterer Vertiefung für ihn. Daher traten die religiös-theologischen Probleme in den Vordergrund seines Denkens; der Zusammenhang von Forschen, Sinnen, Dichten wurde bei ihm inniger als je; er wurde der Hauptführer des Sturm- und Drang-geschlechts und begann einen allgemeinen Kampf gegen das aufgeklärte moralistische und intellektualistische Philistertum (¶ Aufklärung, 2. 5), vor allem auch in der Theologie. Während die Arbeit auf anderen Gebieten fortging (Sammlung der Volkslieder, Aufsatz über das Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit), entstanden so die Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, die Erläuterungen zum Neuen Testament, die Provinzialblätter an Prediger u. a. — Endlich befreite Goethes Vermittelung ihn aus der kleinstädtischen und doch fruchtbaren Einsamkeit: 1776 wurde er Generalsuperintendent von Weimar. In der nun beginnenden letzten Periode gewann er, mit durch Goethes Einfluß, bedeutend an formaler Reife; daher sind erst ihre Schöpfungen in der Literatur lebendig geblieben: die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (4 Teile, 1784—91), die Briefe, das Studium der Theologie betreffend (1780), Vom Geist der ebräischen Poesie (1782 f), die Gespräche über Gott (1787). Allein schon diese Werke prägten nicht die ganze Fülle und Tiefe der ursprünglichen Ideenwelt H.s aus. Vollends seit der italienischen Reise (1788 f) ging ein gut Teil seiner Aufnahme- und Entwicklungsfähigkeit verloren. Persönlich verbittert, verschloß er sich den weiteren mächtigen Fortschritten, welche die deutsche Bildung in der klassischen Dichtung und der kritischen Philosophie Kants vollzog. Statt seine Kraft in sieghaften Werken zusammenzufassen und zu steigern, verzettelte er sie in unerquicklichen Kampfschriften, die ohne Verständnis für die Tiefen der Gegner waren und darum auch die eignen Wahrheiten nicht in das allgemeine Bewußtsein zu übermitteln vermochten. Die peinlichsten Schriften sind trotz vieler Tiefblicke die gegen Kant gerichteten: Metakritik der reinen Vernunft (1799) und Kalligone (1800; gegen die Kritik der Urteilskraft); die wertvollsten die Briefe zur Beförderung der Humanität (1793—97) und vor allem 5 Sammlungen Christlicher Schriften (1794—98; darunter die letzte: Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen). Hier wie in seiner Freude an Predigt und Religionsunterricht bewies H. bis zuletzt seine Liebe zum theologisch-geistlichen Beruf; die Spannung zwischen diesem und seinem allgemeinen Kulturberufe ist von „liberalen" Literarhistorikern erfunden, die eine Verbindung positiv-christlicher Begeisterung und hoher geistiger Bedeutung für unmöglich hielten; eher darf man bei ihm wie bei anderen Geistesheroen von einer Spannung zwischen dem allgemeinen Kulturberuf und dem als notwendig empfundenen, aber in viele Kleinigkeiten und Bureaukratismen verstrickenden Sonderberufe reden.

2. H.s **allgemeine Bedeutung** besteht darin, daß er ein genialer Anreger war. Er sog durstig die zukunftskräftigen Elemente auf, die in der deutschen und internationalen Bildung jener reichen Jahre verstreut lagen, und fühlte sich wie kein Zweiter in fremde Zeiten, Völker und Volksschichten hinein. Aus diesem Zusammentreffen der heterogensten Fortschritte entsprangen Einsichten, die für fast sämtliche Gebiete der deutschen Geistesbildung eine neue Zeit heraufführen halfen, obwohl H. selber nicht fähig war, ein neues geschlossenes System des Wissens zu schaffen. Er hob die Einzelgebiete für einen Augenblick aus ihrer Vereinzelung empor und brachte sie in fruchtbare Berührung. Sogar für die Rechtswissenschaft, der er persönlich sehr fern stand, wird neuerdings sein Einfluß betont (Gierke, Ehrenberg). Ueber seine naturwissenschaftliche Stellung ¶ Deszendenztheorie, 1, ¶ Entwicklung, religiöse, 2. Weitaus am größten aber ist er für die Aesthetik, die Philosophie, die Geschichtswissenschaft, die Theologie und Religionsphilosophie. Das **ästhetische** Gebiet dankt ihm vor allem eine neue Einsicht in die Unmittelbarkeit der poetischen und künstlerischen Empfindung, in den Zusammenhang seiner Erzeugnisse mit Volksgeist und Individualität, in das Wesen der Intuition und Genialität. In der **Philosophie** verband er mit dem Christentum und der Abneigung gegen metaphysische Spekulation, die er von dem vorkritischen Kant (s. oben), von ¶ Hume u. a. gelernt hatte, vor allem die Einflüsse von drei Männern: ¶ Leibniz schien ihm der beste Führer zum rechten Individualismus, ¶ Spinoza zur Auffassung des Weltganzen, ¶ Shaftesbury(: 1) zur Neugestaltung des Lebensideals. So bahnte er einen Pantheismus an, der doch dem menschlichen Geistesleben, der Geschichte und Individualität gerecht zu werden und die Lebendigkeit des christlichen Gottesbegriffs festzuhalten suchte. H. meinte ihn nicht dogmatisch — er hatte früh den poetischen und religiösen Einschlag aller metaphysischen Systeme erkannt. Aber er sah darin das philosophische, religiöse und ästhetische Bedürfnis des Menschen gleichmäßig befriedigt. Wenn trotz Kant ein idealistischer Pantheismus das nächste Geschlecht kennzeichnet, so erlebte

außer Goethe u. a. vor allem auch H. hier eine Ernte seiner Aussaat. — In der Geschichtswissenschaft (¶ Entwicklungslehre, 1) war es seine Größe, daß er eine umfassende Universalhistorie wagte. Schon in dem Aufsatz von 1774 suchte er den Charakter jedes Volkes und jeder Zeit so zu erfassen, daß sie zugleich Glieder eines unverbrüchlichen Entwicklungsganges bildeten. Vor allem die vorgriechische Zeit und das Mittelalter wußte er mit einer Einfühlungskunst darzustellen wie kein Historiker vor ihm und lange Zeit nach ihm. Die „Ideen" erweiterten das Ziel, indem sie die Geschichte dem kosmologischen Werdeprozeß eingliederten, vergaßen freilich dabei die Selbständigkeit und Eigenart der geschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen und weckten so den noch heute oft ausgesprochenen, im Grunde falschen Verdacht des Naturalismus. Verstärkt wurde dieser durch die Ueberspannung eines anderen Vorzugs: indem H. gegenüber der aufklärerischen Art, alle Zeiten und Völker am eigenen Vernunftideal zu messen, den eigentümlichen Humanitäts- und Glückseligkeitsgehalt eines jeden Volkes betonte, erweichte er die leitenden Begriffe, verlor er das Streben nach einem Maßstab des Fortschritts und das Mittel, eine wirkliche historische Entwicklung aufzuzeigen. Trotzdem war die Bedeutung des Werkes außerordentlich; Kants Kritik daran (1784 f) zeugte nicht nur von scharfsinniger Erkenntnis wirklicher Schwächen, sondern auch von Verständnislosigkeit gegenüber dem unermeßlichen Fortschritt, der sich darin vollzog. Die Menge der neuen, besonders der kulturgeschichtlichen Einzelerkenntnisse kommt neben den Hauptzügen kaum in Betracht.

3. Für die Kirchengeschichte hat H. nicht nur dadurch Bedeutung, daß er den stärksten Einfluß auf die Gesamtentwicklung der deutschen Bildung übte. Er gehört auch direkt zu ihren wichtigsten Gestalten. Denn er bezeichnet deutlicher als ¶ Lessing auf der einen, ¶ Hamann und ¶ Lavater auf der andern Seite die frühidealistische Stufe der religiösen und theologischen Neubildung: die besten Ergebnisse des Pietismus und der Aufklärung finden sich in ihm zu einem höheren Typus des protestantischen Christentums zusammen und versuchen sich bei ihm durch tiefere Einsicht in die Geschichte (Bibel, Luther) für neue Siege zu kräftigen. Die ausschlaggebenden Jahre sind die des Bückeburger Sturmes und Drangs, in denen er durch persönliche Erlebnisse, durch die Neuanknüpfung mit Hamann und durch den Verkehr mit der edel-pietistischen Gräfin Maria den Höhepunkt seiner religiösen Begeisterung erreichte. Die Religion ist ihm hier (wie später dem jungen ¶ Schleiermacher, freilich mehr in tastenden und gärenden als straff systematischen Ausführungen) Anschauung und Gefühl Gottes, eine gegenüber Metaphysik und Moral selbständige Angelegenheit des individuellen Erlebens. Ja, er regt bereits mehr an, als dann die idealistische Religionsphilosophie Schleiermachers verwerten kann: kraft seiner historischen Genialität dringt er tief in die Bedeutung und Eigenart der Offenbarungspersönlichkeiten und -urkunden, aber auch in die positiven Zusammenhänge der Religionsgeschichte ein und bereitet so mit überlegenem Geiste zugleich die historische Theologie des 19. Jhd.s vor. Freilich waren die Schriften dieser Zeit zu sehr durch persönliche Aufregung und Polemik gegen vorübergehende literarische Produkte der Aufklärung (z. B. ¶ Spaldings „Nutzbarkeit des Predigtamts") bestimmt und zu unsystematisch geschrieben, als daß sie sofort eine neue Periode der Theologie hätten heraufführen können. Immerhin lebten viele von ihren Erkenntnissen bei einzelnen Theologen und geistigen Führern fort und wirkten so indirekt auf Theologie und Kirche zurück; vor allem aber lassen sie uns den Gang der idealistischen Entwicklung von Hamann zu Schleiermacher aufs schärfste erkennen. In höherem Maße fruchtbar wurde das, was H. von dem Bückeburger Besitz in die Weimarer Jahre hinüberrettete, vor allem sein religiös-poetisches und historisches Bibelverständnis (¶ Bibelwissenschaft: I, E 2e), sowie seine Scheidung der Religion von Lehrmeinungen und Gebräuchen. Im übrigen wird das Neue teils durch das Ueberwiegen der pantheistischen Stimmung, teils durch den vorzeitigen Frieden, den er im Gegensatz zu Kant und der klassischen Dichtung mit der Aufklärung schloß, großenteils erstickt. Doch sind seine „Christlichen Schriften" noch immer abgesehen von Schleiermachers Reden der Gipfel der damaligen Theologie. — Für die Geschichte der Predigt bedeutet H. nicht einen Wendepunkt, aber eine der wichtigsten Gestalten; er verbindet einen verhältnismäßig starken historisch-psychologischen Gehalt mit dem Drängen auf edle Humanität; die Homilie handhabt er mit besonderer Meisterschaft. Für die kirchliche Dichtung kommen weniger seine eigenen Schöpfungen in Betracht, als seine allgemeinen Verdienste um das Verständnis der Lyrik und sein Kampf gegen das willkürliche Verfahren der Aufklärung (¶ Kirchenlied: I, 3b). Auch auf dem Gebiete des Religionsunterrichts versuchte er interessante Reformen.

Ausgaben: Gesammelte Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, 32 Bde., 1877 ff (der letzte Band fehlt); — Die beste Auswahl von Theodor Matthias, 5 Bde., 1903 (Bd. 3 enthält Theologisches); — Das Wichtigste für Philosophie, Religionsphilosophie und Weltanschauung (wenig bei Matthias) ist gesammelt von Horst Stephan: H.s Philosophie, 1906 (112. Band der „Philosophischen Bibliothek"); — Die Briefe über das Studium der Theologie hat Hermann Dechent (stark gekürzt) 1905 neu hrsg.; — Die Briefe sind noch in mehreren Einzelsammlungen verstreut. — Ueber H. vgl. ‡ Rud. Haym: H. nach seinem Leben und Wirken, 2 Bde., 1877—85; — ‡ Eug. Kühnemann: H.s Leben, 1895; — Von Philosophen betonen neuerdings die Bedeutung H.s: Günth. Jacoby: H.s und Kants Aesthetik, 1907, und Karl Siegel: H. als Philosoph, 1907; — Für H.s Theologie vgl. Aug. Werner: H. als Theologe, 1871; — Ders.: RE[3] VII, S. 697 ff; — O. Pfleiderer: H. und Kant (JpTh I, 1875, S. 636 ff); — ‡ Horst Stephan: H. in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte, 1905; — Ders.: Schleiermachers „Reden" und H.s „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche" (ZThK 16, 1906, S. 484 ff); — O. Baumgarten: H.s Anlage und Bildungsgang zum Prediger, 1888 (Ders. schrieb den Artikel H. in: EHP IV, 1906[2], S. 278 bis 360); — ‡ Ders.: H.s Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart, 1905; — Rud. Wielandt: H.s Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen, 1904; — Herm. Dechent: H. und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift, 1904; — Wilh. Vollrath: Die Frage nach der Herkunft des Prinzips der Anschauung in der Theologie H.s, 1909. — Ueber H.s Verhältnis zu Goethe ¶ Goethe: Literatur c.

Stephan.

Herdersche Verlagsbuchhandlung (Freiburg) ¶ Verleger, theologische.

Herdfeuer ¶ Erscheinungswelt der Religion: I, B 1 a ε ¶ Herd.

Hereromission ¶ Deutsch-Afrika, 2; ¶ Hahn, 2.

Heresbach ¶ Konrad von Heresbach.

Hergenröther, Josef (1824—90), Kirchenhistoriker und Kardinal, geboren zu Würzburg, studierte hier, sowie in Rom und München, wo er 1851 Privatdozent wurde. November 1852 wurde er (nach Verdrängung J. B. ¶ Schwabs) auf Bischof Stahls Betreiben ord. Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht in Würzburg. 1868 ward er als Konsultor zur Vorbereitung des ¶ Vatikanums nach Rom berufen (s. Literatur), wurde 1877 päpstlicher Hausprälat, 1879 Kardinal und Vorstand des Vatikanischen Archivs (¶ Archivwesen), dessen Eröffnung er in die Wege leiten sollte. Am 3. Okt. 1890 erlag er einem Schlaganfall im Zisterzienserstift Mehrerau.

Selbständige Schriften: Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem h. Gregor v. Nazianz, 1850; — De catholicae ecclesiae primordiis, 1851; — Der Kirchenstaat seit der französ. Revolution, 1860 (auch französ.). — Hauptwerk ist ohne Zweifel: Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde., 1867—69, „durch Gelehrsamkeit und Objektivität ausgezeichnet“ (K. Krumbacher); — H. und ¶ Hettinger sind die Verfasser des „Gutachtens der theol. Fakultät in Würzburg über 5 ihr vorgelegte Fragen, das bevorstehende ökumenische Konzil betreffend“, 1869. — Gegen ¶ Döllinger schrieb H. seinen „Antijanus“, 1870; — Ebenfalls durch das Vatikanum veranlaßt ist: Kathol. Kirche und christlicher Staat, 2 Bde., (1872; verkürzt) 1876², auch ital. und englisch; — Das Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte (3 Bde., 1876—80; französ. 1880 ff, spanisch 1883 ff) verrät öfters seine Entstehung während des Kulturkampfs (1884—86³, 1902—07⁴ von J. P. Kirsch); Regesta Leonis X (1884 bis 91, 8 Faszikel, nur bis 1515); — Fortsetzung von ¶ Hefeles Konziliengeschichte (VIII 1887, IX 1890). — Außerdem lieferte H. eine ungewöhnlich große Zahl von Zeitschriftenaufsätzen und redigierte anfangs die 2. Auflage des Kirchenlexikons (¶ Nachschlagewerke). — Ueber H.: Friedr. Lauchert: ADB 50, S. 228—231; — Joh. Bapt. Stamminger: Zum Gedächtnisse Kard. H.s, 1892; — Joh. Bapt. Heinrich in: Katholik 1890, II, S. 481 bis 491; — Josef Hollweck: Histor.-polit. Blätter 106, 1890, S. 721—729; — Ludwig Steiner: Kard. H., 1883. **Merkle.**

Hering, Hermann, evg. Theologe, geb. 1838 zu Dallmin (Priegnitz), Geistlicher zuerst in Weißensee und Weißenfels, 1874 Oberpfarrer, 1875 Superintendent in Lützen, 1878 ord. Prof. der praktischen Theologie in Halle, Universitätsprediger, stellte 1908 seine Lehrtätigkeit ein.

Vf. u. a.: Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie, 1879; — Die Liebestätigkeit des Mittelalters nach den Kreuzzügen, 1883; — Hilfsbuch zur Einführung ins liturgische Studium, 1888; — Doktor Pomeranus, Joh. Bugenhagen, 1888; — Die Volkstümlichkeit der Predigt, 1892; — Die Lehre von der Predigt, 1894 ff; — (Mit Mart. ¶ Kähler:) Heinr. Hoffmann, 1900; — Der akademische Gottesdienst und der Kampf um die Schulkirche in Halle a. S., 1909. — H. ist Herausgeber der „Sammlung von Lehrbüchern der praktischen Theologie“. **M.**

Herman, Nikolaus (um 1480—1561), evangelischer Liederdichter und Musiker, geboren in Altorf bei Nürnberg, schloß sich, Lehrer und Kantor an der von Joh. ¶ Mathesius geleiteten Lateinschule im böhmischen Joachimstal geworden, früh der lutherischen Bewegung an und trat in seinem „Mandat Jesu Christi an alle seine getreuen Christen“ (¶ Himmels- u. Teufelsbriefe, 1), mutig und erfolgreich für die Reformation, die Christus selber befohlen habe, ein. Ihr dienten auch seine Lieder, obwohl sie zunächst durchaus für das Haus und nicht für die Kirche gedichtet waren; sie sind teilweise auch von H. komponiert. Neben seinen Gebetsliedern, Festgedichten, gereimten biblischen Geschichten und Legenden stehen seine Natur- und Kinderlieder, — beide Gruppen gleich natürlich und tief empfunden, wenn die Form auch oft trocken und hart erscheint und die geistlichen Lieder inhaltlich sehr von des Mathesius Predigten abhängig sind, der andererseits H.s Lieder häufig in seine Werke einstreut. Für die Joachimstaler Agende, die das Latein als gottesdienstliche Sprache beibehalten hatte, hat H. auch lateinisch gedichtet (Reime der Evangelien-Perikopen). — Die bekanntesten seiner geistlichen Lieder sind das Weihnachtslied: „Lobt Gott, ihr Christen, alle gleich“ und das Sterbelied: „Wenn mein Stündlein (meine Zeit) vorhanden ist“; auch das von ihm komponierte: „Erschienen ist der herrlich Tag“ wird noch viel gesungen.

H.s Lieder waren teils als Einzeldrucke verbreitet, teils in Werken des Mathesius oder in Sammlungen H.s veröffentlicht (vgl. Phil. Wackernagel: Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jhd., 1855, S. 303 ff 322 ff); von letzteren seien die Sonntagsevangelia, 1560 (101 Lieder; Neudruck von R. Wolkan in: Bibliothek deutscher Schriftsteller in Böhmen II, 1895), und die Historien von der Sintflut, 1562 (73 Lieder), genannt; — Ausgabe von Fr. Ledderhose: N. H.s und Joh. Mathesius' geistliche Lieder, 1855; — J. Mützell: Geistliche Lieder der evangelischen Kirche aus dem 16. Jhd., 1855, S. 401 ff. — Für die Agendenlieder vgl. Georg Lösche: Zur Agende von Joachimstal (in: Siona 1892, S. 163 ff). — Das „Mandat“ (s. oben) hat Georg Lösche in den Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation II, 2, 1908, mit Einleitung und Erläuterungen herausgegeben (vgl. dazu auch Doebes in ThStKr 51, 1878, S. 303 ff); — ADB XII, S. 186 f; — RE³ VII, S. 705 ff. **Zsch.**

Hermann, 1. v. d. Busche ¶ v. d. Busche.
2. von Köln ¶ Hamburg: I, 2.
3. von Lehnin ¶ Lehninsche Weissagung.
4. von Salza ¶ Ritterorden: Deutschorden; ¶ Deutschland: I, 1.
5. von Vicari ¶ Vicari.
6. von Wied ¶ v. Wied, H.

Hermanngild, = Hermenegild, ¶ Goten, 1.

Hermannsburger Missionsgesellschaft ¶ Harms, Louis ¶ Hannover, 2. — Hermannsburg-Hamburger Freikirche (Separation) ¶ Altlutheraner.

Hermannstadt, Metropolie ¶ Orthodox-anatolische Kirche: II, 1 ¶ Oesterreich-Ungarn: II (Siebenbürgen).

Hermas ¶ Apokryphen: II, 5 a.

Hermelink, Heinrich, ev. Theologe, geb. 1877 zu Mulki (Ostindien), seit 1906 Privatdozent in Leipzig, seit 1909 zugleich Pfarrer in Thekla bei Leipzig.

Vf. u. a.: Geschichte des evg. Kirchenguts in Württemberg, 1903; — Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1906; — Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907. **M.**

Hermenegild, westgotischer Prinz, heilig gesprochen, ¶ Goten, 1.

Hermeneutik, d. i. die Wissenschaft vom Auslegen, ¶ Bibelwissenschaft: I, A; II ¶ Allegorische Auslegung.

Hermes, 1. Georg (1775—1831), geb. zu

Dreyerwalde in Westfalen, studierte in Münster, 1798 Lehrer am dortigen Paulinischen Gymnasium, 1799 Priester, seit 1807 auch Dozent an der Akademie, 1820 Professor der Dogmatik an der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn. Hier gelang es ihm bald, Mittelpunkt eines allgemeinen katholisch-wissenschaftlichen, vom Kölner Erzbischof Spiegel (¶ Kölner Kirchenstreit) protegierten Strebens zu werden. Seinen beherrschenden Einfluß auf die Besetzung der Professuren hat er nicht immer unparteiisch auszuüben verstanden; er brachte seine Schüler in gute Stellungen in Bonn, Kulm, Trier, Ermland, Breslau, Braunsberg u. a. Dabei war er literarisch nicht gerade hervorragend fruchtbar („Ueber die innere Wahrheit des Christentums", 1805; „Einleitung in die christ-katholische Theologie" I, 1819, 1831²; II 1, 1829, 1831²; „Christkatholische Dogmatik", 3 Teile, 1834 und 1836 nach seinem Tode herausgegeben). Aber die Führerstellung des Hermesianismus innerhalb der katholischen Theologie hörte mit dem Ende des Spiegelschen Regimentes und seinem Ersatze durch Droste-Vischering (¶ Kölner Kirchenstreit) auf. H. wurde dogmatisch verdächtig. Ein päpstliches Breve ¶ Gregorius' XII von 1835 verdammte Lehre und Schriften von H., wurde aber Regierung und Kirchenbehörden nicht amtlich mitgeteilt. H.s dogmatische Werke kamen alsbald auf den ¶ Index. Die Hermesianer erklärten die in dem Breve gebrandmarkten Sätze zwar für an sich verdammenswert, behaupteten aber, ihr Meister habe sie überhaupt nicht gelehrt. Aber diese Verdrängung des Hermesianismus ist nur Teilerscheinung der damaligen allgemeinen Reaktion auf dem Gebiete des Katholizismus, die nach der Verflachung und Zerfließung der Aufklärungsperiode in energischer Zusammenfassung aller kirchlichen Kräfte über den catholizisme zélé (so nannte ¶ Döllinger diese Etappe) hinüber zum Ultramontanismus führte. Weil H. der Vernunft zu großen Spielraum ließ, mußte er der autoritativen, durch das Kirchenamt sprechenden Offenbarungstheologie zum Opfer fallen, ganz ähnlich wie in der Gegenwart der modernistische ¶ Reformkatholizismus. H.s Theologie, so sehr sie kirchlich sein wollte und auch im Endresultate bei der Kirchenlehre ankam, war in ihrer Prinzipienlehre nicht kirchlich genug, weil sie noch von der Aufklärung berührt war. Man erkennt deutlich Anknüpfungspunkte zwischen H. und der Philosophie eines ¶ Descartes oder Christ. ¶ Wolff, ¶ Kant und J. G. ¶ Fichte: So lange muß man zweifeln, bis man sichere Vernunftgründe und praktische Nötigungen gefunden hat; denn man kann nur das glauben, was man aus Vernunftgründen, theoretischen wie praktischen, als wahr erkannt hat. H. bezeugt von sich, diesen Weg gegangen zu sein; er kam auf diesem Wege der Vernunftkritik zur Erkenntnis, daß ein Gott sei. Und nun schloß er weiter: ist ein Gott, so muß es auch eine Willensäußerung Gottes geben, eine göttliche Autorität. Diese göttliche Autorität offenbart nun dem Menschen die übernatürlichen Wahrheiten, welche den Inhalt des Christentums ausmachen. Niedergelegt sind diese Wahrheiten in der hlg. Schrift des AT und NT und in der Tradition; die Entscheidung darüber aber hat das der Kirche übergebene Lehramt als die von Gott dazu bestimmte Institution. Damit mündete das System deutlich in den Katholizismus aus. Aber das genügte der Kirche nicht und hat ihr nie genügt; hier war wieder einmal das intelligo, ut credam (erst verstehen, dann glauben!), dem die Kirche stets das credo, ut intelligam (erst glauben, dann verstehen!) entgegengesetzt hat. War es nicht ein Widerspruch, die supranaturale Offenbarung vernunftgemäß erweisen zu wollen? Bedeutete das nicht eine Herabsetzung der Offenbarung? Und hatte man bei dieser Freigabe der Vernunft eine Garantie, daß wie bei H. so wirklich allenthalben die Landung im Hafen des Dogmas erfolgte? Es ist charakteristisch, daß jenes Breve H. verurteilte als einen, „der immer lernt und doch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommt". Man versteht von katholisch-kirchlichen Prämissen dieses „erste gewaltsame Eingreifen in den Entwicklungsgang der neueren deutschen Theologie des Katholizismus" (Hase) durchaus, so sehr man es beklagen muß; denn jene rationale Fundamentierung ermöglichte die Fühlung katholischer Dogmatik mit Wissenschaft und Kultur. Die ging jetzt verloren. 1844 wurden auch die letzten Bonner Professoren H.scher Richtung ihres Amtes entsetzt; etwa 1860 war die ganze Bewegung erloschen. Seine Hauptschüler waren Esser, J. B. ¶ Baltzer, ¶ Elvenich, J. ¶ Braun, Vogelsang, Droste-Hülshoff, Achterfeldt, Siemers gewesen; in seinem Geiste arbeitete die „Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie" (1832—1852); zu seinen Gegnern gehörten u. a. ¶ Binterim, ¶ Dieringer.

RE ³ VII, S. 750 ff; — H. Schroers: Der Bonner Professor Heinrich Klee und die Hermesianer (Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein 81, S. 140 ff); — G. Goyau: Les origines du culturkampf allemand, 1907. **Köhler.**

2. Johann Timotheus (1738—1821), Lehrer an der Ritterakademie zu Brandenburg, Feldprediger zu Lüben, Hof- und Schloßprediger zu Pleß, seit 1772 in Breslau, wo er als Hofprediger, Oberkonsistorialrat und erster Professor der Theologie starb. Sein Ehrgeiz war, ein deutscher Richardson zu werden. Der gelesenste seiner vielen, breiten Romane war Sophiens Reise von Memel nach Sachsen (1770 bis 72. 1775². 1778³); er wollte (vgl. die Vorrede zum 2. Teil) auf eine „unpedantische" Art „unterrichten" und zwar vornehmlich als Sittenlehrer nach den Grundsätzen des (rationalistisch verstandenen) Christentums. Im ersten Band findet sich das Lied: „Ich hab von ferne, Herr, deinen Thron erblickt".

ChrW 1898, Sp. 342—346. **Sch.**

3. Ottomar (1826—93), geb. zu Berlin, trat in den preußischen Justizdienst, wurde 1857 Hilfsarbeiter im Evg. Oberkirchenrat, 1858 Konsistorialrat in Koblenz, 1862 Mitglied, 1878—91 Präsident des Oberkirchenrats in Berlin (als Nachfolger E. ¶ Herrmanns). **M.**

Hermes Trismegistos ¶ Hermetica.

Hermesianismus ¶ Hermes, Georg.

Hermetica, ein Korpus von 16 griechischen Schriften, die unter dem Namen des Hermes Trismegistos, des ägyptischen Gottes Thot (¶ Aegypten: II, 2) gehen; der Inhalt ist eine Vermischung von religiösem Mystizismus und platonisch-pythagoreischer Philosophie. Entstanden sind sie im 3. und 4. Jhd. n. Chr. — ¶ Synkretismus: I, religiöser. **Kroll.**

Herminjard, Aimé Louis (1817—1900),

geboren in Vevey, studierte evangelische Theologie in Lausanne, lebte längere Zeit als Hauslehrer in Rußland, Frankreich und Deutschland, um sich dann mit seinem Bruder Henri (1865 verstorben) ganz historischen und bibliographischen Forschungen über die französische Reformationsgeschichte zu widmen, als deren Frucht er die Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française veröffentlichte, die mustergültige, von gründlichstem Gelehrtenfleiß zeugende Sammlung aller auf die französische Reformationsgeschichte bezüglichen brieflichen Dokumente; bis jetzt 9 Bände 1866—1897, enthaltend die Korrespondenz bis 1544; zu den zwei Schlußbänden, die bis zum Tod ¶ Farels (1565) führen sollen, liegt das Material gesammelt vor. 1896 wurde H. Honorarprofessor der Universität Lausanne. **Lachenmann.**

Hermogenes, ein von Tertullian und Theophilus von Antiochien bekämpfter Gnostiker, der offenbar vom Osten nach Karthago übergesiedelt ist, wo er als Maler gelebt hat. Man versagt ihm die volle Bezeichnung eines Gnostikers. Der ¶ Gnostizismus hat aber sehr fließende Grenzen; und so wenig Tertullians Polemik und sonst erhaltene Nachrichten über H. ausreichen, um ein vollständiges Bild seiner Welt- und Lebensanschauung zu geben, so kann man doch erkennen, daß Hauptgedanken der Gnosis ihn bewegt haben: das pneumatische Prinzip — das allein Leben bietet, sodaß nur dem Geistträger (pneuma = Geist) Unsterblichkeit vorbehalten ist, — und die Frage nach dem Ursprung des Bösen. H. beantwortet diese zwar nicht emanatistisch (¶ Gnostizismus, 3 a), aber erst recht nicht unter Anerkennung der kirchlichen Schöpfungslehre, sondern mit der Annahme einer selbständig neben Gott bestehenden ewigen Materie, in der die ursprünglich gegebene ungeordnete Bewegung der Keim der Fehlentwicklung ist und nur als Bewegung die Möglichkeit der Verbindung mit dem göttlichen Pneuma besitzt.

Adolf Hilgenfeld: Ketzergeschichte, 1884; — Adolf Harnack: Die Chronologie der altchristlichen Literatur, I, 1897, S. 534 f; — G. Uhlhorn: RE³, VII, S. 756 ff; — Erich Heintzel: H. der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, 1902. **Scheel.**

Hermon, der südlichste und höchste (etwa 2760 m) Berg des Antilibanus (¶ Libanon), mit welchem dieser abschließt. Der Name bezeichnet ihn als heiligen, unverletzlichen Berg (s. u.). Die Phönizier sollen ihn Sirion, die Amoriter Senir genannt haben (V Mose 3_9, vgl. Pslm 29_6 und Ezech 27_5); vgl. den assyrischen Namen Saniru, der aber eher nördlichere Teile des Antilibanus zu bezeichnen scheint. Die heutigen Namen sind von dem fast das ganze Jahr auf seinen Gipfeln liegenden Schnee hergenommen: Dschebel esch-Schêch „Berg des Alten" (= Weißhaarigen) und Dschebel et-Teldsch „Schneeberg"; letzterer findet sich schon im Targum. Der etwa 25 km lange, von Südwest nach Nordost laufende Kamm, der durch eine Schlucht von dem Antilibanus im Norden getrennt ist, hat seine höchste Erhebung ungefähr in seiner Mitte, wo sich aus einer Gipfelfläche von etwa 400 m im Durchmesser drei Spitzen erheben, die beiden höheren im Osten, die niedrigere im Westen. Der Berg besteht aus Kalkstein; an den Bruchstellen der Schollen sind mehrfach Basaltergüsse hervorgebrochen. Der Weinbau steigt im Westen bis zu 1400 m empor; in der Höhe von etwa 1200—1600 m trifft man eine eigentümliche Vegetation wilder Obstarten mit genießbaren Früchten, besonders Mandeln (amygdalus communis); daneben schöne Koniferen (Ezech 27_5 JSir 24_{17}). Weiter hinauf wird die Vegetation dürftig: niedrige, stachelige Sträucher der orientalischen Steppenvegetation. Auf der Höhe in geschützten Talmulden halten sich den ganzen Sommer hindurch einige Schneefelder. Das Gebirge herbergt noch ziemlich viel Wild (Wölfe, Füchse usw.); auch der Bär wird nicht selten gesehen. — Der Berg war seit ältester Zeit ein heiliger Berg, wofür die vielen auf ihm und in seiner Nähe gelegenen Heiligtümer Zeugnis ablegen. Die Hebräer bewunderten ihn wegen seiner Höhe (Pslm 89_{13}), schätzten ihn als Wolkensammler und Tauspender (Pslm 133_3) und kannten seine vielen wilden Tiere (Hhlied 4_8); mit seinem Schnee kühlte man (wie noch heute in Damaskus) die Getränke (Sprüche 25_{13}).

C. Diener: Der Libanon, 1886, S. 273 ff. **Benzinger.**

Herodes Agrippa, Herodes Antipas usw. ¶ Herodes und seine Nachfolger.

Herodes und seine Nachfolger.

1. H. der Große; — 2. Die Tetrarchen Archelaus, H. Antipas, Philippus; — 3. H. Agrippa I; — 4. Agrippa II und seine Schwestern.

1. H., zum Unterschied von andern gleichnamigen und minder bedeutenden Gliedern seines Hauses „der Große" zubenannt, stammte aus idumäischem und höchst wahrscheinlich vornehmem Geschlecht. Schon sein Vater Antipater (Antipas) und sein Großvater Antipas hatten in den Zeiten der Hasmonäer (¶ Makkabäer) glücklich in die Wirren Palästinas eingegriffen und sich emporgearbeitet. Der Großvater war von Alexander Jannäus zum Befehlshaber über Idumäa ernannt worden; der Vater († um 43 v. Chr.) hatte mit seinen beiden Söhnen Phasael und H. unter großen Schwierigkeiten sich gegen Antigonus, den letzten Hasmonäer, den Sohn Aristobuls II, behauptet, und nach ihres Vaters Tode wurden die beiden Brüder durch die Gunst des Markus Antonius zu Tetrarchen des jüdischen Gebietes ernannt (41 v. Chr.). Den schwachen Hyrkan II hatten die Idumäer auf ihrer Seite. Mit Hilfe der Parther kam Antigonus noch einmal auf den Thron der Juden: Phasael endete durch Selbstmord, aber H. entkam. Hyrkan nahmen die Parther gefangen mit. Mit Hilfe der Römer, die ihn feierlich zum König von Judäa erklärten, setzte sich H. nach langwierigem Kampfe in den Besitz des Landes; Antigonus, der sich im Jahre 37 nach der Eroberung Jerusalems den Römern ergab, wurde hingerichtet. Damit war H. endgültig in den Besitz seiner Krone gekommen, die er von 37—4 v. Chr. trug. Im Jahre 37, noch vor der Eroberung der Hauptstadt, hatte er seine neue Dynastie mit dem einheimischen Königs- und Hohenpriesterhause der Hasmonäer verbunden, indem er Mariamne, durch ihren Vater Alexander eine Enkelin Aristobuls II und durch ihre Mutter Alexandra eine Enkelin Hyrkans II, heiratete. In die Wirren des Bürgerkrieges zwischen Octavian und Antonius wurde H. nicht unmittelbar hineingezogen, und er verstand es, nach der Schlacht bei Actium (31 v. Chr.) den siegreichen Augustus durch einen auffälligen Erweis von Ergebenheit geneigt zu machen, sodaß er einen gnädigen Herrn vorfand, als er

den neuen Kaiser (im Jahre 30) in Samos aufsuchte. H. wurde als König von Judäa belassen; bald auch wurde ihm sein Herrschergebiet durch Ueberlassung einiger noch reichsunmittelbarer Städte vergrößert. Damals bekam er auch das wichtige und reiche Jericho zurück, das er, von Antonius gezwungen, der Kleopatra hatte überlassen müssen. Damit hatte sich der Idumäer endgültig und sicher in Palästina festgesetzt. Ernsthafte Kämpfe um den Bestand seiner Herrschaft hatte er nicht mehr zu führen, wenn auch seine unruhigen Nachbarn im Osten und alten Feinde, die Araber, ihm immer wieder zu tun gaben. Noch in den letzten Jahren seines Lebens mußte er gegen sie zu Felde ziehen. — Auch nach innen hin wußte er seine Herrschaft sicher zu stellen. Das Hasmonäerhaus rottete er in seinen männlichen Gliedern und zum Teil auch in den weiblichen aus. Seinen jungen Schwager Aristobul III, den Bruder der Mariamne, den er selber zum Hohenpriester eingesetzt hatte, tötete er hinterlistig bereits im Jahre 35. Den alten Hyrkan, der aus der Gefangenschaft der Parther zurückgekehrt war, ließ er 30 hinrichten. 29 fiel Mariamne, seine eigene Frau, die er leidenschaftlich liebte, die ihm aber ihre eigene Abneigung nicht verbarg; eheliche Untreue war die Anklage. Im Jahre darauf ließ er ihre Mutter Alexandra, deren feindselige Ränke er schon früher hatte spüren müssen, hinrichten. Die letzten männlichen Hasmonäer wurden in den nicht näher bekannten „Söhnen des Babas" beseitigt, die H. im Jahre 25 in die Hände bekam. — Das jüdische Volk ertrug, wenn auch mit großem Widerwillen, die Herrschaft des fremdblütigen Vasallenkönigs der Römer. Mit diesen, vor allem mit der kaiserlichen Familie selber, stellte H. sich Zeit seines Lebens gut. Augustus und besonders der Freund, Waffengenosse und Schwiegersohn des Kaisers, Agrippa, waren Gönner des ihnen treu ergebenen Judenkönigs. Die Freundschaft mit den Römern und dem Kaiserhause wurde im Herodäerhause traditionell und ging bis in die Namengebung hinein. — Den Glanz seiner Herrschaft wußte H. nach außen hin durch große Bauunternehmungen zur Darstellung zu bringen. Er gründete neue Städte in seinem Gebiete, erweiterte, befestigte, verschönerte die schon bestehenden. Eine seiner glänzendsten Neugründungen auf palästinischem Boden war die Anlage von Hafen und Stadt ¶Cäsarea. In den griechischen Städten seines Gebietes baute er Tempel zu Ehren der Götter und des Kaisers. Auch viele Städte außerhalb seines Landes wurden von ihm geschmückt: bis nach Griechenland, in die von der ruhmvollen Vergangenheit romantisch umglänzten Städte Athen und Sparta, erstreckte sich seine kulturselige Freigebigkeit. In Syrien war ihm außer Tyrus und Sidon, Byblus und Berytus, Damaskus und anderen besonders Antiochien zu Dank verpflichtete: die Hauptstraße der Stadt, den Korso (drömos), ließ er des Schmutzes wegen in der Länge von 20 Stadien mit Marmorplatten pflastern und zum Schutze gegen Sonne und Regen mit ebenso langen Säulengängen versehen. Das Glanzstück seiner Bautätigkeit aber war der Neubau des Tempels zu Jerusalem, der im 18. Jahre seiner Regierung begonnen und erst kurz vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus (70 n. Chr.) in den Jahren 62—64 beendet wurde (¶Heiligtümer Israels: V). — Wie schon einzelne Andeutungen im Vorhergehenden haben erschließen lassen (Tempelbauten, Schmückung der fremden Städte, Kaiserkult), lebte H. als Grieche und Heide, aber nicht als gesetzestreuer Jude. Das tat er zum mindesten überall da, wo er außerhalb des jüdischen Gebietes war. Er rühmte sich selber, daß er den Griechen näher stünde als den Juden. In seiner Umgebung weilten ständig hellenistisch gebildete Männer als seine Lehrer und Berater. Der Geschichtsschreiber Nikolaus von Damaskus ist der bekannteste unter ihnen. Im jüdischen Lande legte sich H. freilich einige Rücksichten auf. Aber sie genügten natürlich dem starken pharisäischen Eifer um das Gesetz, den wir ja aus den Evangelien kennen, keineswegs. Und so blieb der Fremdling verhaßt und gefürchtet. — Die letzten Jahre des H. wurden durch häusliche Zwistigkeiten für den alten Mann sehr schwer. Er hatte im ganzen zehn Frauen und von ihnen eine Reihe von Kindern. Der Sohn seiner ersten Frau Doris hieß Antipater; von der Hasmonäerin Mariamne hatte er Alexander und Aristobul. Die Samaritanerin Malthake gebar ihm Archelaus und Antipas, die Jerusalemitin Kleopatra den Philippus. Noch andere Söhne und Töchter dazu wuchsen in seinem Palaste auf. In dunklen Familienstreitigkeiten mußte H. gegen sein eigenes Blut mit Todesurteilen vorgehen. Alexander und Aristobul, die Söhne der Hasmonäerin, wurden als Opfer eigener Unvorsichtigkeit und der Hinterlist ihres Stiefbruders Antipater hingerichtet (7 v. Chr.). Wenige Tage vor seinem eigenen Tode ließ er auch Antipater, auf dessen Hinterhältigkeit er gekommen war, hinrichten.

2. Nach dem Tode H.s des Großen (4 v. Chr.) erhielt, gemäß seinem Testament und einigen Aenderungen daran, die die Römer vornahmen, sein Sohn Archelaus den Titel eines Ethnarchen mit der Herrschaft über Judäa, Samarien, Idumäa; Antipas wurde Tetrarch von Galiläa und Peräa, Philippus Tetrarch von Batanäa, Trachonitis, Auranitis und einigen anderen Gebieten im Norden und Osten des Landes (Gaulanitis, Paneas, Ituräa). — Archelaus setzten nach kurzer Regierung (4 v. — 6 n. Chr.) die Römer ab und verbannten ihn nach Vienne in Gallien. Sein Gebiet wurde wieder reichsunmittelbar und erhielt Prokuratoren aus dem Ritterstande. — Antipas, mit vollem Namen H. Antipas, ist der Landesherr Jesu gewesen. Er ist der H. der Evangelien (mit Ausnahme der Geburtsgeschichten Mtth 2 und Luk 1_5, wo sein Vater H. der Große gemeint ist). Seiner Schlauheit wegen wird er Luk 13_{32} von Jesus als Fuchs bezeichnet. Er war erst verheiratet mit der Tochter des Nabatäerkönigs ¶Aretas, dann mit Herodias, der Tochter des 7 v. Chr. hingerichteten Aristobul (vgl. oben); diese war vorher die Frau seines Stiefbruders H., Sohnes des H. d. Gr. und einer gewissen Mariamne (nicht der Hasmonäerin, sondern einer andern aus Priestergeschlecht; die Evangelien, die Herodias als frühere Frau des Philippus bezeichnen, sind nach den Angaben des Josephus zu verbessern). Die Verstoßung seiner ersten Gemahlin verwickelte den Antipas in einen unglücklichen Krieg mit seinem Schwiegervater Aretas. Daß er ¶Johannes den Täufer hinrichten ließ, berichtet auch Josephus. Nach langer Regierung wurde Antipas im Jahre 39 von

Caligula abgesetzt und nach Lugdunum (Lyon) verbannt. — **Philippus**, der dritte Bruder, starb, nachdem er seine Herrschaft milde und gerecht geführt hatte, im Jahre 34 n. Chr. Er hatte Salome, die Tochter der eben genannten Herodias, zur Frau. Sein Gebiet wurde einige Jahre hindurch von den Römern unmittelbar verwaltet, dann erhielt es im Jahre 37 wieder ein Herodäer.

3. Das war H. **Agrippa I**, der Bruder der Herodias, Sohn des Aristobul, Enkel des alten H. Nach bewegtem Vorleben, in dem er sich namentlich durch sehr starkes Schuldenmachen hervorgetan hatte, gelang es ihm in Rom, sich in der Gunst des Tiberius und des Caligula festzusetzen. Als Caligula Kaiser geworden war, gab er dem Agrippa die freigewordene Tetrarchie des Philippus und die Tetrarchie eines gewissen Lysanias von Abilene (Luk 3_1 erwähnt) und verlieh ihm den Königstitel. Im Jahre 40 fügte er die Tetrarchie des 39 abgesetzten Antipas hinzu, und endlich Claudius im Jahre 41 noch Judäa und Samarien, so daß dieser Enkel H.s d. Gr. noch einmal das ganze Gebiet seines Großvaters und zwar als König unter sich hatte. Mit berechnender Schlauheit und großem Frömmigkeitsgepränge wußte er die Pharisäer, die alten Gegner seines Hauses, zu bezaubern. Er ist der Apgsch 12 erwähnte König H., der den Zebedäiden ¶ Jakobus hinrichten und Petrus gefangen nehmen ließ. Er starb 44 nach kurzer Regierung unter Umständen, die auch nach Josephus (Altertümer XIX 8, 2) ähnlich waren, wie die Apgsch 12_{20-23} erzählten. Er hinterließ drei Töchter, Berenike, Mariamne, Drusilla, und einen 17jährigen Sohn Agrippa (s. 4). Sein ganzes Gebiet wurde von den Römern wieder in unmittelbare Verwaltung genommen.

4. Sein Sohn **Agrippa II**, mit dem vollen Namen Marcus Julius Agrippa, war beim Tode des Vaters in Rom und blieb zunächst dort. Im Jahre 50 erhielt er nach dem Tode seines Oheims H., Bruders seines Vaters Agrippa I und Sohnes des Aristobul, dessen Gebiet Chalkis, ein kleines Königtum am Libanon, zugleich auch die Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem und das Recht, die Hohenpriester zu ernennen. 53 durfte er Chalkis gegen die Tetrarchien des Philippus und Lysanias umtauschen. Nero verlieh ihm später noch einige Gebietsteile in Galiläa und Peräa. Er ist der Apgsch $25_{13\,ff}$ erwähnte „König Agrippa". Im jüdischen Kriege, der 66 ausbrach (¶ Judentum: I, 5), stand er, wie es die Ueberlieferung seines Hauses war, fest auf der Seite der Römer und erhielt dafür nach der Niederwerfung des Aufstandes Gebietserweiterungen. Er starb wohl im Jahre 100, nachdem er schon vorher sein Gebiet an die Römer hatte zurückgeben müssen. — Seine Schwester war **Berenike** (Apgsch $25_{13\,ff}$). Ihr Lebenswandel hat sie in der damaligen Welt sehr bekannt gemacht. Ihr erster Mann war ihr Oheim, der schon genannte H. von Chalkis. Dann lebte sie in blutschänderischem Verkehr mit ihrem Bruder Agrippa, ging hierauf eine Ehe mit dem König Polemon von Cilicien ein, von dessen Hof sie jedoch wieder in die Arme ihres Bruders zurückkehrte. Die berühmteste Episode in dem Liebesleben der Berenike aber war ihr Verhältnis zu dem Kronprinzen und späteren Kaiser Titus. Es spann sich in Palästina an und wurde später in Rom fortgesetzt. Berenike, die bedeutend älter war als ihr Geliebter, wohnte bei Titus auf dem Palatin, und man erwartete allgemein, der Kronprinz werde die schöne Judenkönigin heiraten. Die Rücksicht auf die Volksstimmung hielt indes Titus zurück, und enttäuscht mußte Berenike in den Osten zurückkehren. — Eine andere Schwester des Agrippa war **Drusilla** (Apgsch 24_{24}). Sie war mit dem König Aziz von Emesa verheiratet. Felix, der aus dem Prozeß des Paulus bekannte Statthalter von Judäa, verliebte sich in die schöne Frau und bewog sie, ihren Mann zu verlassen und die Ehe mit ihm einzugehen.

Hauptquelle für die Geschichte des H. und seines Hauses ist der jüdische Schriftsteller Flavius ¶ Josephus (Buch XIV—XX der Altertümer, Buch I und II des jüdischen Krieges kommen vor allem in Betracht). — Vgl. Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I, 3—4, S. 338 ff (auch reichliche Literaturangaben); — Julius Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, Kap. 21 ff; — † Wilhelm Staerk: Neutestamentliche Zeitgeschichte (Sammlung Göschen) I, 1907, S. 42 ff. 134 ff. **Knopf.**

Herodias ¶ Herodes und seine Nachfolger, 2.

Heroendienst ¶ Ahnenkult, ¶ Erscheinungswelt usw.: III, F (vgl. auch die Artikel über die Einzelreligionen wie ¶ Griechenland: I, 4, ¶ Konfuzianismus, 3, u. a.). — Ueber seinen Einfluß auf den christlichen Heiligenkult ¶ Heiligenverehrung (besonders B 2).

Heroischer Liebesakt ¶ Bußwesen: III, 4 b.

Herold, Max, evg. Theologe, geb. 1840 zu Rehweiler (Unterfranken), seit 1865 bayrischer Geistlicher, 1897 Dekan in Schwabach, seit 1906 Dekan in Neustadt a. Aisch.

Vf. u. a.: Vesperale I—II, (1875 ff; 1885—93[2]) 1907[3]; — Alt-Nürnberg in seinen Gottesdiensten, 1890, und andere liturgische Schriften; — Gibt seit 1876 die Monatsschrift „Siona" heraus (für Liturgik und Kirchenmusik). **M.**

Herr im NT (kyrios) ¶ Christologie: I, 1 c; 2 c ¶ Heidenchristentum, 8. — **Herrenbrüder** ¶ Apostolisches und Nachapostolisches Zeitalter: I, 1 c; II, 1. — **Herrenmahl** (kyriakōn deîpnon) ¶ Abendmahl: I ¶ Heidenchristentum, 4 b. — **Herrensprüche** (Herrenworte), außerkanonische, ¶ Agrapha; über die in den Evangelien verwertete Sammlung von H.n (Spruchquelle, Spruchsammlung) ¶ Evangelien, synoptische: II, 4. Ueber die Wertung der Herrenworte neben dem AT ¶ Bibel: II, A 2 a. — **Herrentag** (kyriakē hēmĕra) ¶ Sonntag im Urchristentum ¶ Heidenchristentum, 4 a.

Herrad v. Landsperg ¶ Hortus deliciarum.

Herrenfeste (auch Christusfeste) heißen diejenigen kirchlichen Feste, die sich auf das Leben Jesu beziehen, d. h. also ¶ Weihnachten, ¶ Epiphanienfest, ¶ Ostern, ¶ Pfingsten, ¶ Himmelfahrtsfest, Charfreitag (¶ Ostern), das katholische ¶ Fronleichnamsfest, ferner die der katholischen und der orthodox-anatolischen Kirche gemeinsamen Feste, die in der lateinischen Kirche zum Teil als ¶ Marienfeste gelten, das Fest der Beschneidung Christi, der Darstellung Christi (2. Februar), der Empfängnis Jesu (25. März), dazu etwa noch das Verklärungsfest (6. August) und das im 15. Jhd. entstandene abendländische Fest vom Namen Jesu. **Jsch.**

Herrenmoral ¶ Doppelte Moral, 2, ¶ Nietzsche.

Herrgottshäuschen (Sakramentshäuschen) ¶ Tabernakel ¶ Ausstattung, kirchl., 6 c.

Herrig, Hans (1845—92), Dichter, geb. zu

Braunschweig, zuerst Jurist, als solcher in Berlin tätig, 1881—88 Feuilleton-Redakteur des konservativen „Deutschen Tageblattes", starb in Weimar. Ideen des Kreises, der in den 80er Jahren im Anschluß an ¶ Lagarde, z. T. auch an Richard ¶ Wagner eine deutsche Religion suchte (¶ Nationale Weltanschauung), und der Gegensatz gegen Materialismus und französischen Naturalismus beeinflußten ihn in seinem dichterischen Schaffen wie in seinem ästhetischen Nachdenken. Seinen Platz in der Geschichte der neueren religiösen Dichtung hat sich H. gesichert durch sein 1883, im Lutherjahr, zuerst in Worms, hernach in den meisten größeren evangelischen Städten Deutschlands aufgeführtes Festspiel: „Martin Luther" — eine Reihe von Bildern aus dem Leben des Reformators, ohne theologische Erörterungen, ohne strengen dramatischen Aufbau, aber von großer Anschaulichkeit und Kraft (1899 [25]). — ¶ Lutherfestspiele.

Gesammelte Schriften H.s, 7 Bde., 1888; — Ueber H.: ADB 50, S. 234 ff, dort weitere Lit. **M.**

Herrlichkeit Jahves ¶ Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes.

Herrmann, 1. Emil (1812—85), Kirchenrechtslehrer, geb. in Dresden, 1834 Privatdozent in Leipzig, 1836 a. o., 1842 ord. Prof. für Kirchenrecht in Kiel, 1847 in Göttingen, 1868 in Heidelberg. Schon während dieser akademischen Wirksamkeit war H. in öffentlich-kirchlichen Angelegenheiten tätig. In Göttingen griff er durch seine Schriften „Ueber die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staat" (1849) und „Ueber den verfassungsmäßigen Weg bei Einführung von Veränderungen in den Konsistorialeinrichtungen" (1851) in die Verhandlungen über die kirchliche Verfassungsfrage (¶ Hannover, 2) ein und gehörte als einflußreiches Mitglied der Vorsynode an, welche die 1864 erlassene Kirchenvorstands- und Synodalordnung der Hannoverschen Landeskirche beriet. Zur selben Zeit schrieb er „Ueber den Entwurf einer Kirchenordnung für die Sächsische Landeskirche" (1861) und „Zur Beurteilung des Entwurfs der Badischen Kirchenverfassung" (1861; ¶ Baden, 2) und sprach auf dem Kirchentag in Brandenburg (1862) eindrucksvoll mit Beziehung auf die Preußischen Verhältnisse „Ueber die notwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung". In Heidelberg nahm er an den evangelisch-kirchlichen Streitigkeiten (¶ Schenkel) nicht teil, unterstützte aber durch seine Schrift über „Das staatliche Veto bei Bischofswahlen nach dem Recht der oberrheinischen Kirchenprovinz" (1869) die Regierung in ihrem Kampf mit dem Erzbischof von ¶ Freiburg. Mit Vermittelungstheologen, namentlich J. A. ¶ Dorner, aber auch mit Albrecht ¶ Ritschl befreundet, leitete er, 1864 zum Präsidenten gewählt, die Kirchentage in Kiel 1867, Stuttgart 1869, Halle 1872. Weithin als Vorkämpfer evangelisch-kirchlichen Verfassungslebens bekannt, trat er 1872 unter Adalb. ¶ Falk als Präsident in den Evangelischen Oberkirchenrat in Berlin ein. Er wußte das lang verschleppte Werk der Preußischen Kirchenverfassung so zu fördern, daß 1873 die Kirchengemeinde- und Synodalordnung erlassen werden, 1875 die Provinzialsynoden und die außerordentliche Generalsynode zur Beratung der Generalsynodalordnung zusammentreten konnten. Aber die Beeinflussung Kaiser Wilhelms I durch Rudolf Kögel in den Wirren des damaligen ¶ Apostolikumsstreits machte seinem Wirken ein Ende. Als die von ihm zur Generalsynode vorgeschlagenen Persönlichkeiten übergangen waren, reichte er im November 1877 sein Entlassungsgesuch ein, das im Mai 1878 angenommen wurde. Die letzten Lebensjahre verbrachte er in Heidelberg und Gotha. An seinem Grabe war der Evangelische Oberkirchenrat nicht vertreten.

Willibald Beyschlag in: DEBl 1885; — Ders.: Aus meinem Leben II, 1899, S. 368 ff; — Bernhard Rogge in: PrJ 56, 1885; — Otto Ritschl: A. Ritschls Leben II, 1896, S. 136 ff; — Friedrich Nippold: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte V, 1906, S. 541—605; — Albert von Bamberg: E. H., 1906; — ADB 50, S. 248 ff. **Ed.**

2. Fritz, evg. Theologe, geb. 1871 zu Guntersblum (Rheinhessen), seit 1897 im hess. Pfarrdienst, 1899 Repetent in Gießen, 1901 Pfarrer in Alsfeld, seit 1903 Oberlehrer in Darmstadt.

Vf. u. a.: Das Interim in Hessen, 1901; — Hessisches Reformationsbüchlein, 1904; — Tilemann Schnabel, 1905; — Die evangelische Bewegung in Mainz im Reformationszeitalter, 1907; — H. ist Mitherausgeber der Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte, und Herausgeber der Inventare der hessischen evang. Pfarrarchive.

3. Johannes, evg. Theologe, geb. 1880 zu Nossen, 1905 Inspektor des evangelischen Theologenheims zu Wien, 1907 Privatdozent daselbst, 1909 in Königsberg, 1910 in Breslau, hier zugleich Inspektor des Johanneums.

Vf. u. a. Die Idee der Sühne im AT, 1905; — Ezechielstudien, 1908. — Seit 1909 Mitarbeiter am JB (Vorderorientalische Literatur). **M.**

4. Wilhelm, evg. Theologe, geb. 1846 zu Melkow (Altmark), 1874 Privatdozent in Halle, seit 1879 ordentlicher Prof. der systematischen Theologie in Marburg. Berufungen an andere Universitäten lehnte er ab. — H., der ¶ Tholuck nahe stand, hat entscheidende Anregungen von A. ¶ Ritschl empfangen; andererseits wurde Ritschl durch H.s Schrift „Die Religion" (s. u.) gefördert. H.s theologische Anschauungen werden besser nicht in dem Artikel ¶ Ritschlianer dargestellt, sondern in ihren Hauptpunkten hier.

1. Deutlich tritt zunächst eine Grundüberzeugung H.s hervor: daß wir das sittliche Leben des Geistes und den Naturverlauf nicht unter denselben Begriffen und Gesetzen zusammenfassen können (wenn wir nämlich den Menschen sittlich beurteilen; sonst wenden wir die kausale Betrachtung auch auf das Willensleben an). Mit Festigkeit bekämpft H. jeden Versuch, die sittliche Betrachtung und die kausal-wissenschaftliche Welterklärung zusammen einer Philosophie unterzuordnen, die dann der Weltanschauung einen einheitlichen Abschluß geben soll. Wenn es uns „in dem Moment sittlicher Erhebung unwidersprechlich klar ist, daß der in seiner Gesinnung gefestigte Mensch über dem Ablauf der Ereignisse steht", so ist das eine praktische Gewißheit, und dieser Freiheitsglaube entzieht sich der Ausgestaltung zu einer metaphysischen Lehre; er ist gegeben mit dem Selbstgefühl (= Persönlichkeitsbewußtsein), das in dem sittlich reifen Menschen lebt — nur in ihm, nicht in dem zerfahrenen, der ein höchstes Ziel überhaupt nicht kennt. Da nun das Religiöse aufs engste mit dem Sittlichen zusammenhängt (s. u.), so gilt vom religiösen Glauben ganz ebenso, wie vom sittlichen Frei-

heitsbewußtsein, daß man ihn nicht so behandeln darf, als läge er mit den Ergebnissen der Wissenschaft oder wenigstens mit den philosophischen Vermutungen, zu denen uns unsere wissenschaftlichen Ergebnisse führen, sozusagen auf einer Ebene. Daß man ihn trotzdem unendlich oft so behandelt hat (der Vermischung von Religion und irgend welcher Art ¶ Metaphysik begegnen wir immer wieder), geht auf griechische Philosophie zurück und ist eben aus der griechischen Naturreligion heraus zu erklären. Wir müssen uns von allem derartigen fernhalten; H. lehnt jeden Versuch ab, den Gottesglauben als notwendigen oder doch besten Abschluß wissenschaftlich-philosophischer Welterklärung zu erweisen (¶ Apologetik: I, besonders 4). Versuche, von der Naturphilosophie aus den Gottesglauben zu stützen (z. B. der von ¶ Reinke unternommene) erscheinen ihm als ebenso verworren, wie der Versuch ¶ Haeckels, von naturphilosophischen Sätzen aus die Religion zu vernichten. Ebenso wenig können geschichtsphilosophische Konstruktionen, wie sie ¶ Troeltsch vorschweben, den Gottesglauben oder die Schätzung des Christentums begründen. Auch die Religion als eine notwendige Funktion des menschlichen Geistes aufzeigen (R. A. ¶ Lipsius), durch religionspsychologische Forschung etwas über das Recht des christlichen Gottesglaubens ausmachen zu wollen (¶ Religionspsychologie), ist falsch. Endlich ist es, da weder Ethik noch Religion mit Metaphysik zu vermischen sind, auch abzulehnen, daß dort, wo ethisches und religiöses Bewußtsein einander widerstreiten, ein metaphysischer Ausgleich versucht wird: Theologen und Philosophen haben sich vergeblich bemüht, menschliche Freiheit und göttliche Allmacht zu harmonisieren (¶ Willensfreiheit). So lehnt H. die Arbeit, die man als Religionsphilosophie zu bezeichnen pflegt, im wesentlichen ab; älteren und neueren Forschern wie ¶ Lotze und Eucken (¶ Philosophen der Gegenwart) tritt er da mit gleicher Entschiedenheit entgegen; am eingehendsten haben in diesem Sinn seine ersten Schriften Otto ¶ Pfleiderer bekämpft. In seinen philosophischen Grundanschauungen schließt er sich Kant an, ohne ¶ Neukantianer im Schulsinne zu sein.

2. Entwickelt H. nun von diesen Grundlagen aus ohne Auseinandersetzung mit religionsphilosophischen und -psychologischen Problemen seine religiös-sittlichen Gedanken, so stimmt er hierbei wiederum mit Kant darin überein, daß er Religion und Sittlichkeit aufs engste verknüpft, während er die Art dieses Zusammenhanges anders auffaßt und namentlich in der Ansicht von der Bedeutung des Geschichtlichen für den Glauben von Kant abweicht. Religion und Sittlichkeit stehen im engsten Zusammenhang: nur wer zu sittlichem Leben erwacht ist, kann mit der Idee des überweltlichen Gottes Ernst machen, kann das Christentum verstehen. So setzt die Religion die Sittlichkeit voraus; andererseits ist die Sittlichkeit auf die Religion angewiesen. Zwar bedarf das Sittengesetz nicht religiöser Begründung (s. 3), aber die Entfaltung der Sittlichkeit ist normaler Weise von Urteilen begleitet, die religiös sind. Das Wesen des Sittlichen (das von einer eudämonistischen Ethik überhaupt nicht erfaßt werden kann; ¶ Eudämonismus) wird uns deutlich, wenn wir auf das Erlebnis des Vertrauens achten. Fassen wir zu einem andern reines Vertrauen, so schreiben wir ihm nicht bloß einen Nutzen für uns, sondern einen höheren Wert zu, eine von seinem Nutzen für uns unabhängige Würde. Wir setzen zugleich voraus, daß er innerlich selbständig ist, nicht durch den Wechsel der Umstände sich von der Haltung, die uns ihn achten heißt, abbringen läßt, einem heiligen Sollen gehorcht. Solches Vertrauen kann aber wahrhaftiger Weise nur der haben, der sich zu demselben Gehorsam aufrafft. Nur wenn wir selbst es als für uns innerlich notwendig erkennen, daß unser Wille so zur Stetigkeit kommt, gelangen wir zu sittlichem Leben; und der Inhalt der sittlichen Verpflichtung ist, daß wir nach Gemeinschaft einander frei in Liebe dienender Menschen streben. Aber das Streben danach, so dem Sittengesetz zu gehorchen, führt den ernsten Menschen, der seine Situation in der Welt und seine Schuld sich vergegenwärtigt, in Konflikt mit sich selbst, macht ihn innerlich unglücklich. Dieses Verhängnis lastet auf allen, außer den wenigen, die in der Geschichte eine Tatsache wahrnehmen, die uns über jenen Zwiespalt hinaushebt und uns ein sittliches Wachstum möglich macht, das wir von unserem Denken aus sonst nicht erreichen: Jesus Christus. Indem wir Vertrauen zu ihm fassen und in ihm zu Gott, wird eine geschichtliche Tatsache uns zur Offenbarung Gottes, zum Grund unseres Glaubens. Allerdings darf man den letzten Grund des Glaubens nicht in der kirchlichen Verkündigung von Christus sehen; denn darin ist vieles enthalten, was nur abgeleitetes Glaubensurteil ist und daher dem Menschen in den Stunden schwersten Zweifels nicht feststeht. Auch nicht in der wissenschaftlich-historischen Forschung über Jesus (daß sie dem Glauben falsche Stützen nimmt, ist allerdings wertvoll). Auch nicht in dem bloß ästhetischen Eindruck, das Bild Jesu könne nicht erfunden sein. Was uns überwältigt, ist die Hoheit des inneren Lebens Jesu. Seine sittliche Größe beglaubigt uns den Anspruch, den er erhoben hat; seine Güte und sein Ernst unterwerfen uns innerlich und richten uns zugleich auf; in dem grenzenlosen Vertrauen, das er uns abgewinnt, wird sein Glaube an Gott unser Glaube, er unser Führer zu Gott oder Gottes Offenbarung an uns. Dieses Bild des inneren Lebens Jesu findet nicht historische Forschung, sondern der in der Geschichte, vornehmlich in der Bibel, das Ewige suchende Mensch. Von diesem Grund des Glaubens unterscheidet H. die Gedanken des Glaubens, zu denen der Christ normalerweise, wenn auch in verschiedenem Maße, kommen wird: er wird damit die Ueberlieferung von den Wundern, die durch und an Jesus geschehen seien, und den kirchlichen Glauben an den erhöhten Herrn sich in irgend einem Maße aneignen. — Man sieht, wie hoch H. die Bedeutung der Geschichte für den Glauben einschätzt. ¶ Lessing in seinem bekannten Wort, daß zufällige Geschichtswahrheiten nicht der Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten werden könnten, hat nach H. darin Unrecht, daß er den christlichen Glauben als Inbegriff ewiger Vernunftwahrheiten ansieht. Daß Gott unser gütiger Vater ist, ist keinesfalls eine ewige Vernunftwahrheit, sondern für den Menschen, dem das gewiß ist, einfach eine Tatsache, die ihm in Jesus aufgegangen ist.

3. Wenn H. somit christliche Frömmigkeit, christlichen Glauben in engstem Zusammenhang mit der Sittlichkeit darstellt, die im Anschluß an Kant als autonomer Gehorsam gegen eine höchste

Verpflichtung gefaßt wird, wenn ferner die Anknüpfung des Glaubens an die Geschichte nicht durch allgemeingültige Beweise vermittelt wird, sondern nur auf Grund individuellen Erlebens wahrhaftig vollzogen werden kann, so erscheint evangelisches Christentum als die allerpersönlichste Angelegenheit und H. als Vertreter des ausgeprägtesten religiösen ¶ Individualismus. Demgemäß wird auf dem Gebiete der Ethik die Heteronomie (¶ Ethik, 4. 6c) und die das Sittliche in einzelne Gebote auflösende und damit veräußerlichende katholische Moral (¶ Kasuistik) aufs schärffste bekämpft. Hier liegt für H. der tiefste Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus. Die sittlichen Weisungen Jesu äußerlich-gesetzlich zu fassen, ist entwürdigender Mißbrauch (¶ Ethik, doppelte). — Entsprechend wird im Hinblick auf die Ueberlieferung des christlichen Glaubens aufs schärfste dem widersprochen, daß die Glaubensgedanken der Väter uns zum Lehrgesetz gemacht werden; wenn es in unserer Kirche noch oft geschieht, so schädigt das sie schwer. Keinen Gedanken hat H. mit solcher Kraft vertreten, wie den, daß für den evangelischen Christen Glaube Vertrauen ist, im Gegensatz zum katholischen Annehmen der Kirchenlehre auf Autorität hin. In den letzten Jahren hat er von hier aus kritische Gedanken über die Aufgabe der Dogmatik ausgesprochen: das Streben, in der Dogmatik normative Lehre darzubieten, stehe in Spannung mit dem Glaubensbegriff der Reformation und mit dem Verständnis der Religion, das wir ¶ Schleiermacher verdanken (an diesem sei das Wesentliche nicht, daß die Frömmigkeit als ein Fühlen neben Wissen und Wollen tritt — das hieße Schleiermacher mißverstehen —, sondern, während es sich in Wissenschaft und Moral um Allgemeingültiges handelt, handle es sich in der Religion um nur Erlebbares, Individuelles). So können und sollen wir einig sein in diesem Verständnis der Religion, aber nicht in den Gedanken des Glaubens. Die systematische Theologie soll den Menschen helfen, den Weg zur Religion zu finden (Jesus als Gottes Offenbarung zu verstehen), und in der religiösen Gemeinschaft das Bewußtsein vom Leben der Religion steigern. Kampf und Sieg, die im Glauben erlebte Ueberwindung der Welt und der Sünde, und die Freude an der eigenen Heilsgewißheit und der Gemeinschaft der Heiligen, stellt sie dar. Solcher wahrhafter Glaube kann sich aber bei den verschiedenen Menschen eben unmöglich in ganz denselben Gedanken ausdrücken. Und nicht nur auf normativen Charakter muß die Dogmatik hierin verzichten, sondern auch auf systematischen: Glaubensgedanken, die aus religiösen Erlebnissen erwachsen, sind nicht zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen. Erst wenn die Dogmatik so umgestaltet wird, kann auch der religiöse Reichtum der Bibel recht verwertet werden, der mißhandelt wird, wenn man aus Schriftgedanken dogmatische Lehren machen will; er soll aber auch verwertet werden, denn wir haben sonst kein diesem gleiches Anschauungsmaterial vom Leben des Glaubens.

4. Es kann sich in diesem Artikel nicht darum handeln, mit der Darstellung der Grundgedanken H.s eine eingehende Kritik zu verbinden. Die erkenntnistheoretische Grundanschauung, die Ansicht von der Metaphysik (s. 1) als einer über der Naturwissenschaft errichteten Konstruktion unter völligem Absehen von einer Philosophie der Geisteswissenschaften, die Fassung der Ethik bei H., seine Anschauung vom geschichtlichen Christus und anderes sind von verschiedensten Seiten her lebhaft bestritten worden (vgl. darüber die unten angegebene Literatur). Ebenso sicher ist, daß gewisse Grundgedanken H.s, die enge Verbindung von Religion und Sittlichkeit (s. 2), das Drängen auf Verinnerlichung und Selbständigkeit des Glaubens (s. 3), der doch nicht von der Geschichte gelöst wird, die unermüdliche Ablehnung aller Vermischung von Religion und Spekulation, aller falschen Stützen des Glaubens, auf weite Kreise kräftig gewirkt haben. Kein Buch hat in den letzten Jahrzehnten die religiöse Arbeit der Kreise, die man als modern-theologisch bezeichnet, so stark bestimmt, wie H.s „Verkehr des Christen mit Gott". — Eine theologische Schule im engeren Sinne hat er nicht gestiftet; wodurch er auf seine Schüler den tiefsten Eindruck gemacht hat, ist die Verbindung ernsten Christentums mit rücksichtslosester Wahrhaftigkeit in einer Zeit, wo man scharfen Angriffen gegenüber den überlieferten Glauben vielfach mit ängstlicher und gekünstelter Apologetik zu schützen suchte.

H.s wichtigere Veröffentlichungen: Die Metaphysik in der Theologie, 1876; — Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879; — Die Bedeutung der Inspirationslehre für die evang. Kirche, 1882; — Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen?, (1884) 1892²; — Der Begriff der Offenbarung, 1885; — Der Verkehr des Christen mit Gott, (1886) 1908⁶ (englisch: The communion of the Christian with God, 1895); — Die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie, (1887) 1889²; — Religion und Sozialdemokratie, 1891; — Der evang. Glaube und die Theologie A. Ritschls, (1890) 1892²; — Die Buße des evang. Christen (ZThK 1891, S. 28 ff); — Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens (ZThK 1892, S. 232 ff); — Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum?, (1893) 1898³; — Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit, (1900) 1903³ (englisch, zusammen mit: Der evang. Glaube usw.: Faith and moral, 1904); — Ethik, (1901) 1909⁴; — Die sittlichen Weisungen Jesu, (1904) 1907²; — Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit (ZThK XV, 1905, S. 1—26); — Christlich-protestantische Dogmatik (in: Hinnebergs Kultur der Gegenwart, Abteilung IV, 1, Bd. 2), (1906) 1909²; — Offenbarung und Wunder, 1908. — Seit 1907 gibt H. mit ¶ Rade die ZThK heraus. — Ueber H.: Maurice Goguel: W. H. et le problème religieux actuel, 1905 (eingehend; doch noch ohne H.s Aeußerungen aus den letzten Jahren zu behandeln); — Einiges in den Schriften über Albrecht ¶ Ritschl und die ¶ Ritschlianer; z. B. Joh. Wendland: Ritschl und seine Schüler, 1899. — Mit H.s Ethik hat sich E. Troeltsch auseinandergesetzt in den Aufsätzen: Grundprobleme der Ethik (ZThK 1902). **Mulert.**

Herrnhuter (Evangelische Brüderkirche, Brüdergemeine, Brüder-Unität, Moravians, Unitas fratrum).

1. Geschichtliche Entstehung; — 2. Verfassung und gegenwärtiger Bestand; — 3. Lehre; — 4. Kultus; — 5. Tätigkeitszweige.

1. Von Christian ¶ David zur Auswanderung überredete, ihres geschichtlichen Zusammenhangs sich aber kaum mehr bewußte Nachkommen der alten böhmischen Brüder (¶ Hus und die Hussiten, 3), aus der Fulneker Gegend (Mähren) siedeln sich aus religiösem Interesse auf dem dem Grafen ¶ Zinzendorf gehörigen Gut Berthelsdorf (Ober-Lausitz) an und legen so den Grund zum Ort Herrnhut (1722). Durch Nachschub aus Mähren, nun

auch bewußter Brüderabkömmlinge, und durch Zuströmen von „Erweckten" (¶ Pietismus: I) aus allen möglichen Gegenden Deutschlands tritt rasches äußeres Wachstum der Kolonie ein, zugleich aber auch die Gefahr innerer Zerrissenheit und sektiererischer Entwickelung. Zinzendorf wird dieser Gefahr Herr durch hingebende seelsorgerliche Wirksamkeit und durch weises Eingehen auf ihre Wünsche nach Privaterbauung und Gemeindeorganisation. An alte Rechtsformen der Oberlausitz anknüpfend, läßt er bei Gelegenheit der Huldigung (12. Mai 1727) neben seine herrschaftlichen Verordnungen („Rügen") ein Statut („Willkür", später „Statuten") treten, dessen Unterschrift den Kolonisten freisteht. Es bezweckte Ueberwindung der bisherigen Gegensätze und Sicherung einer lebendigen brüderlichen Gemeinschaft. Die auf dieser Grundlage tatsächlich zunehmende Einigung fand ihren krönenden Abschluß in einer gemeinsamen Abendmahlsfeier am 13. August 1727. Dieses Abendmahl, in der Kirche zu Berthelsdorf abgehalten, von landeskirchlichem Geistlichen gereicht, ist zugleich aber auch Beweis, daß es Zinzendorf bis zu einem gewissen Grade gleichzeitig gelungen war, auch die Separationsgelüste seiner Kolonisten zu überwinden. Sein Ideal einer *innerkirchlichen Gemeinschaft* (ecclesiola in ecclesia), wie er es von ¶ Spener übernommen und weitergebildet hatte, schien verwirklicht. Herrnhut, der sächsischen Landeskirche zugehörig, in Predigt und Sakramentsempfang an den Berthelsdorfer Pastor gewiesen, zu gleicher Zeit doch eine „Gemeine" mit religiösen Privatversammlungen und eigener Disziplin. Damit verband sich noch das Bewußtsein, in dieser Gemeinschaft diejenige der alten böhmischen Brüder wieder ins Leben gerufen zu haben. Denn, auch abgesehen davon, daß der Grundstock von Nachkommen dieser gebildet wurde, hatte sich bei nachträglichem Bekanntwerden mit der Ratio disciplinae des ¶ Comenius eine entschiedene Verwandtschaft mit den in den „Statuten" niedergelegten Grundzügen der eigenen Verfassung ergeben. Daß man sich in dieser Weise als Fortsetzung der alten Brüder-Unität auffaßte, störte aber nach Zinzendorfs Meinung in keiner Weise den innerkirchlichen Charakter Herrnhuts; denn er hatte die — wenn auch tatsächlich unzutreffende — Auffassung, daß jene auch nie etwas anderes als eine innerkirchliche Gemeinschaft gewesen sei. — Aber die Verhältnisse erzwangen schließlich doch die *kirchliche Verselbständigung*. Da war einmal wachsende kirchliche Gegnerschaft. Sie wurde wachgerufen durch die rege Tätigkeit, welche die in sich geeinte, religiös lebendige Gemeinde in Herrnhut nun auch nach außen zu entfalten begann. Allen Versicherungen zum Trotz sah man in der Gemeinschaft stiftenden Tätigkeit der H. nur versteckte Propaganda für das mährische Brüdertum. So war man seinerseits bestrebt, die H. aus der Kirche herauszudrängen, um ihre Wirksamkeit als separatistische Propaganda offen bekämpfen zu können; diese kirchliche Gegenbewegung erreicht ihren Höhepunkt, als das Brüdertum vorübergehend (1743—49) wirklich in Lehre (s. 3) und Leben auf schwärmerische Bahnen gerät. Aber auch Bedürfnisse der eigenen Arbeit drängen in der Richtung auf kirchliche Verselbständigung: die Missions- und Kolonisationsbestrebungen der H. (¶ Heidenmission: III, 3) machen eigene Sakramentsverwaltung und damit ein eigenes kirchliches Amt erforderlich. So erfolgt 1735 die Uebertragung der altbrüderischen Bischofsweihe durch D. E. ¶ Jablonski auf David ¶ Nitschmann als Weihebefugnis für die Missionen und Kolonien im Ausland. In der Wetterau, wo das Brüdertum nach Zinzendorfs Vertreibung aus Sachsen (1736) Fuß faßt, bildet man, um an die mit der Landeskirche gänzlich zerfallenen ¶ Separatisten überhaupt heranzukommen, eine selbständige *„mährische Kirche"*. Unterstützt wird endlich die Entwickelung auf kirchliche Verselbständigung durch die Sympathien, denen sie bei einem großen Teil von Zinzendorfs Anhängern begegnet, die seinen überkirchlichen Zielen ohne volles Verständnis gegenüberstehen. So ist das Ergebnis der Entwickelung doch eine selbständige Kirchenbildung gewesen. Aber als bleibendes Erbe des Widerstrebens ihres Stifters gegen diese Entwickelung hat sich diese Kirchengemeinschaft bis auf den heutigen Tag den Sinn für selbstlose Arbeit innerhalb der Landeskirchen gewahrt. Eine Tatsache, die sich deutlich in der geringen, kaum gewachsenen Mitgliederzahl bei verhältnismäßig großer Bedeutung für die gesamtkirchliche Entwickelung spiegelt. In England und Amerika bedingen es die andersartigen kirchlichen Verhältnisse, daß die Brüderkirche hier in freiem Wettbewerb neben die anderen Kirchen tritt.

2. Die Brüder-Unität zerfällt jetzt in 4 selbständige Unitätsgebiete. Diese provinzielle Verselbständigung setzte 1857 namentlich auf Betreiben der amerikanischen Gemeinden ein und ist 1899 in ihren letzten Konsequenzen durchgeführt worden. Jedes der Gebiete hat seine eigene Provinzialsynode, seine von ihr eingesetzte und ihr allein verantwortliche Behörde (z. B. Deutsche Unitäts-Direktion. Sitz: Berthelsdorf bei Herrnhut) und verwaltet seine Angelegenheiten vollkommen selbständig. Die Gesamt-Unität hat ihr verfassungsmäßiges Organ in der Generalsynode, der die Festsetzung der allgemeinen Grundsätze und der die Gesamtheit betreffenden Verfassungsbestimmungen und die Oberaufsicht über die gemeinsam betriebenen Werke (s. 5; namentlich: Missionswerk) zukommen, in der Zwischenzeit in der aus der Missions-Direktion und den Behörden der 4 selbständigen Unitätsgebiete bestehenden Unitäts-Direktion. — In der Einzelgemeinde liegt die Leitung bei einem gewählten Aeltestenrat. So ist die Verfassung rein synodal-presbyterial. — Die 4 selbständigen *Unitätsgebiete* sind folgende: 1. Die deutsche Brüder-Unität mit 23 Gemeinden, von denen 19 im Deutschen Reich (Berlin, Breslau, Christiansfeld-Nordschleswig, Dresden, Ebersdorf-Reuß, Gnadau, Gnadenberg, Gnadenfeld, Gnadenfrei, Guben, Hausdorf-Schlesien, Herrnhut, Kleinwelka, Königsfeld-Baden, Neudietendorf, Neusalz a. O., Neuwied, Niesky, Rixdorf bei Berlin), 2 in der Schweiz, 2 in den Niederlanden, zusammen 8016 Mitglieder; über die böhmischen Evangelisationsgemeinden s. 5; — 2. in Großbritannien 34 Gem., 6473 Mitgl.; — 3. in Nordamerika, Nördliche Provinz: 75 Gem. mit 20 685 Mitgl.; — 4. in Nordamerika, Südliche Provinz: 25 Gem. mit 6241 Mitgl.

3. Irgend eine Sonderlehre hat die Brüdergemeine nicht. Deshalb lehnt sie auch grundsätzlich die Bezeichnung einer „Sekte" ab. Sie will auf-

gefaßt sein als ein Glied der evangelischen Kirche und bekennt sich mit ihr zum Apostolischen Glaubensbekenntnis und zur Augsburgischen Konfession als deren erstem und allgemeinstem Bekenntnis, aber nicht im Sinne eines die Gewissen bindenden, festformulierten Lehrbekenntnisses. Die Aufstellung eines solchen lehnt sie grundsätzlich ab. Immerhin hat sich ein bestimmter herrnhutischer Lehr- und Frömmigkeitstypus herausgebildet, gekennzeichnet durch die zentrale Stellung, die der Person Jesu eingeräumt wird, und durch die Betonung der Versöhnung durch sein Blut (¶ Christi Blut, 2c). Wenn auch die theologische Begründung von Zinzendorfs „Heilandsreligion" unter Aug. Gottl. ¶ Spangenbergs mild orthodoxem Einfluß sehr bald aufgegeben worden ist, als praktische Frömmigkeit hat sie sich gehalten. Der „Heiland" tritt geradezu an die Stelle Gottes, er lenkt die Geschicke des einzelnen wie der Gemeinschaft („Aeltester"), an ihn wendet man sich im Gebet („Umgang mit dem Heiland"). Das „Los" als Mittel, den Willen des Heilandes zu erfragen, ist dagegen 1889 als offizielle Einrichtung in ihren letzten Resten beseitigt worden. Im besonderen ist noch der leidende, gekreuzigte Heiland (das „Lamm") Gegenstand dankbarer Verehrung. Denn auf sein „Opfer" gründet man den Gnadenstand, dessen man sich kindlich freut. Ihren bleibenden Niederschlag hat diese eigenartige herrnhutische Frömmigkeit in dem Gesangbuch der Brüdergemeine gefunden. Dagegen ist in Predigt und Einzelfrömmigkeit die frühere Einförmigkeit bedeutender individueller Verschiedenheit gewichen, wie es bei dem beständigen Austausch mit dem Geistesleben der großen Kirchen kaum anders möglich war. Insbesondere tut der in den letzten Jahrzehnten im theologischen Seminar der Brüdergemeine zu Gnadenfeld (¶ Bekker, ¶ Kölbing) eingebürgerte wissenschaftliche Betrieb nach modern-kritischen Grundsätzen hier seine Wirkung. Allerdings ist auch eine gewisse Spannung zwischen Gemeindeglauben und Theologie die Folge, die sich im Zusammenhang mit den theologischen Kämpfen der Landeskirche schon wiederholt in Lehrstreitigkeiten entladen hat (1897, 1908). Bis jetzt ist bei ihrer Ueberwindung der Brüdergemeine ihre Betonung des Herzensglaubens und das persönliche Vertrauensverhältnis ihrer Mitglieder noch immer zugute gekommen. Doch ist die Lage durch das Hineinwirken des ¶ Gemeinschaftschristentums und seiner Laienorthodoxie neuerdings noch verschärft.

4. Dem Kultus der H. ist eigentümlich, daß er sich deutlich als Gemeindefeier gibt. Man spricht von „Versammlungen", nicht von Gottesdienst. Der Versammlungsort ist der „Saal" mit Liturgie-Tisch ohne Altar und Kanzel. Der Liturg amtiert ohne Amtstracht als Bruder unter Brüdern. Ein starkes Hervortreten des liturgischen Moments ist nur die Folge dieser Auffassung. Gemeinsamer Gesang gewährt der Gesamtgemeinde die Möglichkeit, selbsttätig ihren Empfindungen, Bitten und Gelöbnissen Ausdruck zu verleihen. Daher ist die „Singstunde" die charakteristischste Erscheinung des herrnhutischen Kultus. Aus freigewählten Versen verschiedener Kirchenlieder sich zusammensetzend, verbindet sie das festformulierte liturgische Element mit der subjektiven Beweglichkeit des homiletischen (Liederpredigt). Sie gibt auch die Grundform anderer Versammlungen ab. Die „Liturgie" ist nur eine durch kunstvollen Aufbau und Wechselgesang bereicherte Form der Singstunde, der dafür das Moment freier Beweglichkeit fehlt („Liturgienbuch"). Bei dem Abendmahl und dem freilich sehr zurückgetretenen „Liebesmahl" begegnen wir derselben Grundform, nur daß während des Gesangs Brot und Wein, beim Liebesmahl Thee mit Brötchen herumgereicht werden. Auch die besonders beliebten Feiern der „Christnacht" (Verlesung der Geburtsgeschichte, umrahmt von Gesängen der Gemeinde), der „Karwoche" (Verlesung der Leidensgeschichte an den einzelnen Tagen, von Gesängen unterbrochen), des „Ostermorgens" (Liturgie an den Gräbern bei Sonnenaufgang) weisen denselben Grundsatz auf. Aber auch auf kultischem Gebiet hat praktisch eine gewisse Annäherung an den landeskirchlichen Typus stattgefunden, indem der verhältnismäßig spät erst eingeführte sonntägliche Predigtgottesdienst jetzt tatsächlich den Hauptgottesdienst darstellt. Auch die Feier der „Neujahrsnacht" hat die Form einer Predigt angenommen, die mit dem Schlag 12 Uhr durch den Gesang: „Nun danket alle Gott" abgebrochen wird. Außerdem kommt das gesprochene Wort in Gemeinstunden, Bibelstunden, Missionsstunden, Leseversammlungen zu seinem Recht. Bereicherung erfährt das gottesdienstliche Leben der H. endlich noch durch die Gliederung der Gemeinde in verschiedene, durch Alter, Geschlecht und gleiche Lebensverhältnisse zusammengehaltene Gruppen. Man unterscheidet die „Chöre" der Kinder, größeren Knaben, größeren Mädchen, ledigen Brüder, ledigen Schwestern, Verheirateten, Witwer und Witwen. Die weiblichen Chöre sind auch äußerlich durch verschiedenfarbige Bänder an den ursprünglich als wohlfeile, kleidsame Ortstracht eingeführten, jetzt nur noch als Kirchentracht üblichen weißen Häubchen gekennzeichnet. Beherrschte früher die Einteilung in „Chöre" das Gemeindeleben geradezu, so kommt sie heutzutage eigentlich nur noch bei den von den einzelnen gefeierten „Chorfesten" und bei der seelsorgerlichen Bedienung (sie haben z. T. ihre besonderen „Pfleger" und „Pflegerinnen") zur Geltung. Die „Schwestern- und Witwenhäuser" haben in den deutschen Gemeinden überdies noch ihre Bedeutung als Heimstätten Einzelstehender, während die „Brüderhäuser" auch hier bereits vielfach ganz anderen Zwecken dienen. — Weit verbreitet sind die bei der häuslichen Morgenandacht gebräuchlichen „¶ Losungen" der Brüdergemeine, die aus einem anfangs mündlich als Tagesparole ausgegebenen kurzen Bibelspruch entstanden sind.

5. Am bekanntesten ist die Missionsarbeit der H. (¶ Heidenmission: III, 3). Sie hat in hervorragender Weise dem Missionsgedanken in Deutschland die Bahn gebrochen. Ueber Amerika, Afrika, Asien und Australien zerstreut (¶ Heidenmission: IV, Tabelle I, A 1, 1) liegen ihre 14 Missionsprovinzen mit 154 Stationen, 118 Außenstationen und 744 Predigtplätzen. Tätig sind daselbst 208 ausländische Missionare (156 ordinierte, 38 nicht ordinierte, 14 unverheiratete Frauen) und 71 eingeborene Prediger (35 ordinierte, 36 nicht ordinierte), neben zahlreichen eingeborenen Hilfskräften. Die Gesamtausgabe beträgt über 2 Millionen Mark. — Durch ganz Deutschland bis in die Schweiz, Dänemark,

Schweden, Norwegen und Rußland hinein erstreckt sich das „Diasporawerk“ (innerkirchliche Gemeinschaftspflege) der deutschen Brüder-Unität mit 62 in ihm angestellten Brüdern, darunter 18 Theologen. In England und Amerika tritt an die Stelle des Diasporawerks die „Home-Mission“ (d. h. Heimatmission) mit dem Ziel eigener Gemeindebildung. — Alle 4 Unitätsgebiete sind auf dem Gebiet des Erziehungswesens tätig. Bei weitem am ausgedehntesten ist das Erziehungswerk der deutschen Brüder-Unität (19 selbständige Pensionsanstalten mit 1131 Pensionären und 515 Tagesschülern, darunter ein Lehrerseminar in Niesky, Lehrerinnen-Bildungsanstalt in Gnadau, Gymnasium in Niesky, Realprogymnasium in Gnadenfrei. In den Schwesternhäusern besondere Pensionate für konfirmierte, nicht mehr schulpflichtige Mädchen: 14 mit 421 Pensionären). Die anderen Unitätsgebiete treiben eine ausgedehnte Tätigkeit in Sonntagsschulen. — Ein Werk der gesamten Brüder-Unität ist die Evangelisationsarbeit in Böhmen. Es haben sich 5 selbständige Gemeinden mit einer Anzahl Filialen und Predigtplätzen gebildet; sie entbehren aber trotz staatlicher Anerkennung als „evangelische Brüderkirche in Oesterreich“ tatsächlich noch der finanziellen und verfassungsmäßigen Selbständigkeit (1112 Mitgl.). — Ebenso untersteht der Generalsynode als Unitätswerk das Aussätzigenasyl „Jesushilfe“ in Jerusalem. Dagegen steht der „Diakonissenverband der Brüdergemeine“ mit Mutterhaus „Emmaus“ in Niesky (79 Schwestern) unter Leitung eines eigenen Komitees fast selbständig da. — Der Unterhalt dieser z. T. umfangreichen Werke neben den Kosten des eigenen kirchlichen Bestandes wären der verhältnismäßig kleinen Brüder-Unität nicht möglich, wenn sie nicht bedeutende gewerbliche Unternehmungen im Interesse dieser Arbeit unterhielte.

Verlaß der General-Synode der Evang. Brüder-Unität, 1909; — Kirchenordnung der Evg. Br.-Un. in Deutschland, 1901; — Brüder-Kalender. Statistisches Jahrbuch d. Brüderkirche und ihrer Werke; — [J. W. Cröger]: Gesch. der erneuerten Brüderkirche, 3 Tle., 1852 ff; — G. Burkhardt: Die Brüdergemeine, 2 Tle., 1905; — W. L. Kölbing: Die Geschichte der Verfassung der evangelischen Brüderunität, 1906; — J. Th. Müller: in RE[3] XXI, S. 679 ff; — Zeitschrift für Brüdergeschichte (seit 1907). — Ueber das herrnhutische Erziehungswesen vgl. EHP IV, 1906[2], S. 365 ff. — Weitere Literatur bei ¶ Zinzendorf und ¶ Pietismus: I. **Reichel.**

Herrnschmidt, Johann Daniel, ¶ Halle, 2a.

Herrschaften und Gewalten, himmlische, ¶ Geister, Engel, Dämonen, 4 d.

Herrscherkult ¶ Kaiserkult; ¶ Heiland; ¶ Heidenchristentum, 8. Vgl. auch die Artikel über Einzelreligionen (¶ Griechenland: I, 8, ¶ Japan: I, 1, ¶ Aegypten: II, 2 u. a.). Ueber die religiöse Wertung des Herrschers ¶ Erscheinungswelt der Religion: III, B 1; über die sakrale Stellung des byzantinischen Kaisers ¶ Kirchenverfassung: I, A.

Hersfeld, Benediktinerabtei, um 770 durch Erzbischof Lul von Mainz gegründet. Sie hat schon in karolingischer Zeit reichen Grundbesitz erhalten und sich damals, als sie etwa über 150 Mönche verfügte, Verdienste um die Sachsenmission erworben. Die H.er Klosterschule war im 11. Jhd. sehr geschätzt, und literarische, namentlich geschichtliche Arbeiten von bleibender Bedeutung sind damals in H. entstanden. H., das alsbald nach seiner Gründung unter den Schutz Karls des Großen gestellt worden war (775), ist im Deutschen Reiche stets Reichskloster geblieben; der Abt war Reichsfürst. Die Reformation ist im H.er Gebiete von Hessen aus unter Philipp dem Großmütigen (¶ Hessen: I, 4) eingeführt worden. Das Gebiet von H., das seit dem Tode des letzten Abtes (1606) hessische Administratoren verwalteten, fiel 1648 („Fürstentum H.“) an Hessen; der Landgraf erhielt als Fürst von H. eine Stimme in der weltlichen Fürstenbank des Reichstags.

RE[3] VII, S. 770; — KL[2] V, Sp. 1913 ff; — L. Demme: Nachrichten und Urkunden zur Chronik v. Hersfeld, 3 Bde., 1891—93. **Bigener.**

Hersleb, Svend Borchmann (1784 bis 1836), seit 1813 Professor der Theologie und des Hebräischen an der neuerrichteten Universität Kristiania, wirkte in stiller Weise, aber erfolgreich für die Neubelebung des kirchlichen Sinnes und Luthertums in ¶ Norwegen; seine Biblische Geschichte (Laerebog i Bibelhistorien, mehrere Bearbeitungen und zahlreiche Auflagen seit 1812) war weit verbreitet und in den Schulen eingeführt.

Norsk Forfatter-Lexikon 1814—1880, hrsg. v. J. B. Halvorsen, Christiania, II, 1888, S. 632 ff. **Joh. Werner.**

v. Hertling, Georg Freiherr, kathol. Philosoph und Politiker, geb. 1843 in Darmstadt, habilitierte sich 1867 in Bonn und wurde dort 1880 außerordentlicher, 1882 in München ordentlicher Professor der Philosophie. Seit 1875 gehört er dem Reichstag als Mitglied des Zentrums an, seit 1876 ist er Präsident der von ihm mitbegründeten Görresgesellschaft, seit 1891 lebenslängliches Mitglied der bayerischen Kammer der Reichsräte, seit 1892 gibt er mit Klemens ¶ Bäumker „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ heraus. In seinen philosophischen Werken tritt er entschieden für eine teleologische Weltanschauung ein und glaubt, soweit es die allgemeinen Schranken der Erkenntnis zulassen, das Ziel der Einheit suchenden Vernunft in der Einheit der schöpferischen, mit Macht und Weisheit ausgestatteten Ursache gefunden zu haben; er hält sich an die katholische Kirchenlehre. In der Politik hat ihn seine gründliche Bildung, Klugheit und Gewandtheit zu einem der einflußreichsten Mitglieder seiner Partei und des ganzen Reichstags gemacht. Die Reichsregierung hat ihn wiederholt, zum Beispiel bei Errichtung der katholisch-theologischen Fakultät in ¶ Straßburg(: III), als Unterhändler bei der Kurie verwendet.

Vf. u. a. Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung, 1875; — Albertus Magnus, 1880; — Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhalts, 1884; — Naturrecht und Sozialpolitik, 1892; — Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, 1897; — Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, 1899; — Augustin, 1902; — Vgl. Ue[10] IV, S. 222. **Kübel.**

Hertwig, Oskar, ¶ Deszendenztheorie, 2.

Herz Jesu (das heiligste, göttliche).

I. Herz-Jesu-Andacht; — II. Bruderschaften vom H. J.; — III. Religiöse Genossenschaften vom H. J.

I. Die in der katholischen Kirche weitverbreitete und als moderne Andachtsform beliebte Verehrung des H. J. gilt dem leiblichen Herz Christi als Teil seiner mit der Gottheit vereinten Menschheit und als Sitz und Sinnbild seiner unendlichen Liebe. Zum dogmatischen Verständnis und zur Beurteilung des H. J.-Kultus ¶ Adoration, 1

(Vgl. auch ¶ Christi Blut, 2 b). — Geschichtlich betrachtet ist der H. J.-Kultus, wenn man auch katholischerseits seine Spuren weiter zurück verfolgt und z. B. in der hlg. ¶ Gertrud von Helfta eine Prophetin desselben erblickt, eine Frucht der jesuitischen Frömmigkeit des 17. Jhd.s, wie sie auch in den Gründungen des P. Eudes (¶ Eudisten) und des ¶ Franz von Sales gepflegt wurde. Der Ausgangspunkt des H. J.-Kultes war das Kloster der Heimsuchung Mariae (¶ Salesianerinnen) zu Paray-le-Monial (in der Bourgogne), in welchem die sich einem mystischen Liebesverkehr mit Jesus hingebende Nonne Marguerite-Marie Alacoque (1647—1690; 1864 selig gesprochen, Heiligsprechung in Vorbereitung; s. Literatur) von 1673—75 verschiedene Erscheinungen des Herrn sah, der ihr in der letzten und wichtigsten am 16. Juni 1675 „sein heiligstes Herz auf einem Flammenthron, umflochten von Dornen und über ihm ein Kreuz, zu schauen gab und ihr offenbarte, er wolle, daß zur Sühnung der ihm im heiligsten Sakrament zugefügten Unbilden sein Herz besonders geehrt würde, und daß der Freitag, der auf die Fronleichnamsoktave folge, dieser Verehrung eigens gewidmet sein solle". Die Verwertung der Visionen dieser Nonne zur Begründung der neuen Devotion war namentlich das Werk ihres Beichtvaters, des Jesuitenpaters Claude de la Colombière (1641—82, seit 1675 Superior der Residenz zu Paray-le-Monial, 1676 Kaplan der Herzogin von York, 1678 durch die Titus-Oates-Verschwörung aus England vertrieben und nach Paray-le-Monial zurückgekehrt; Seligsprechungsprozeß eingeleitet; s. Literatur) und seines Nachfolgers Jean Croiset S. J. (1656 bis 1738; Biographie von E. Regnault, Toulouse 1888), des Verfassers des Buches „La dévotion au S. Coeur de N. S. Jésus Christ, par un Père de la Compagnie de Jésus" (Lyon 1689; deutsch von Hattler 1888, von Seeböck 1891). Die Kurie verhielt sich der neuen Andachtsform gegenüber zunächst ablehnend; eine Bitte der Salesianerinnen um Bewilligung des H. J.-Festes wurde 1697 zurückgewiesen; Croisets Buch verfiel 1704 dem Index; ebenso blieb der 1726—29 in Rom verhandelte Antrag auf Einführung des H. J.-Festes erfolglos, den Jos. de Gallifet, S. J. (1663—1749; ¶ Herz Mariae: I), ein Schüler Colombières und Verfasser des die jesuitische Lehre über die H. J.-Andacht in grundlegender Weise entwickelnden, in fast alle europäischen Sprachen übersetzten Werkes De cultu S. Cordis Jesu (Rom 1726; deutsch von Hattler 1884), vertrat. Im Volke aber verbreitete sich der Kult kräftig weiter dank der Werbearbeit der Jesuiten, denen seine Einführung zur Ordenssache wurde, und die in ihren Volksmissionen (¶ Missionen, kath.), in erbaulichen Schriften und durch die Gründung von H. J.-Bruderschaften (s. II) für seine Verbreitung, in gelehrten Werken für seine dogmatische Begründung und Verteidigung eifrig zu wirken fortfuhren. Päpstlich genehmigt wurde er erstmalig 1765 durch Clemens XIII, der auf eine Eingabe der polnischen Bischöfe (deutsch bei Hattler; s. Literatur) hin diesen sowie der römischen Erzbruderschaft (s. II, 1) die Andacht sowie die Feier eines H. J.-Festes gestattete. Die Gegnerschaft der Jansenisten und mancher Theologen der josephinischen Zeit gegen die Andacht blieb praktisch erfolglos; Bischof Scipione ¶ Ricci von Pistoja, der in einem Hirtenbrief von 1781 vor der „Cordiolatria" warnte, wurde vom Papste zurechtgewiesen, und die gegen die Andacht gerichteten Auslassungen der Synode von Pistoja (1786) wurden mit deren übrigen Sätzen durch die Bulle Pius' VI Auctorem fidei 1794 verdammt. Die Andacht und das Fest waren in Wirklichkeit bereits fast überall verbreitet, als Pius IX am 23. August 1856 auf Drängen der französischen Bischöfe jenen die kirchliche ¶ Approbation gab, indem er das H. J.-Fest als festum duplex majus für die ganze Kirche anordnete. Derselbe Papst gestattete auch, daß sich am 16. Juni 1875, dem Gedenktag der Hauptoffenbarung der Alacoque, alle Katholiken mit einer bestimmten Formel (Der Katholik I, 1875, S. 559) dem H. J. weihten. Leo XIII erhob am 28. Juni 1889 das H. J.-Fest zum Doppelfest erster Klasse (aber ohne Oktave) und vollzog, hierzu besonders durch die auf persönliche Offenbarungen Christi (ähnlich wie bei M.-M. Alacoque; vgl. JB 27, S. 868 f) sich berufenden Bittgesuche der Schwester Maria vom hl. H. J., geb. Gräfin Droste zu Vischering (¶ Guter Hirt, 2) bewogen, am 11. Juni 1899 feierlich die Weihe der ganzen Menschheit an das H. J.

N. Nilles, S. J.: De rationibus festorum ss. cordis Jesu et purissimi cordis Mariae, 2 Bde., Innsbruck 1885[5] (bringt die kirchlichen Aktenstücke und Verhandlungen, sowie II, S. 521—642 Literaturverzeichnis); — Hermann Jos. Nix, S. J.: Cultus ss. cordis Jesu . . . cum additamento de cultu purissimi cordis B. V. Mariae, Freiburg 1905[3]; deutsch unter dem Titel: Die Verehrung des hl. H. J. und des reinsten Herzens Mariae, 1908; — Ders. in KL[2]; — Jean Bainvel: La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus. Doctrine, histoire, Paris 1906 (enthält S. 358—365 reiche Bibliographie und ist erweiterter Sonderabdruck des Art.s im Dictionnaire de théologie catholique III, S. 271—351); — Ders.: Art. Heart of Jesus in: The Catholic Encyclopedia (New-York) VII (1910), S. 163 bis 167; — H. Noldin, S. J.: Die Andacht zum heiligsten H. J., 1906[8]; — Franz S. Hattler, S. J.: Geschichte des Festes und der Andacht zum H. J. und die Denkschrift der polnischen Bischöfe vom J. 1765, 1875[2]; — Ders.: Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens und der H. J.-Idee, 1894[2]; — De Franciosi: Le Sacré-Coeur et la tradition. Documents recueillis chez les Pères, les Docteurs, les Hagiographes, Tournai 1908; — Konrad ¶ Martin: Die Lehre und Uebung der Andacht zum göttlichen H. J., 1876[3]; — F. H. Reusch: Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, 1879, S. 81 ff; — Protestantisches Taschenbuch, hrsg. vom Evangelischen Bund, 1905, Sp. 885—892; — Th. Kolde in: RE[3] VII, S. 777—782; — Vgl. auch die im Text genannten Werke von Croiset und Gallifet.

Ueber M.-M. Alacoque: Leben von ihr selbst niedergeschrieben, nach dem neuesten französischen Original übersetzt, 1893[4]; — Vie et oeuvres, 2 Bde., Paris 1901[3]; — Biogr. von E. Bougaud, Paris 1900[10], von W. van Nieuwenhoff, S. J., deutsch 1906, und von Aug. Hamon, Paris 1907 (reiches Literaturverzeichnis, vgl. JB 27, S. 732); — Yenveux: Le Règne de Coeur de Jésus ou la doctrine complète de la B. Marguerite-Marie sur la dévotion au Sacré Coeur, 5 Bde., 1900[2]; — Weitere Literatur bei Heimbucher[2] II, S. 294.

Ueber Colombière: Biogr. von W. Lüben, Einsiedeln 1884; von P. Charrier: 2 Bde., Lyon 1894, deutsch von Matthias Gruber, S. J., Agram 1899; und von F. S. Hattler, S. J., nebst Ausgabe von C.s „Geistliches Tagebuch", 1903; — Letzte Gesamtausgabe von C.s Predigten u. asketischen Werken, 7 Bde., Lyon 1864.

II. Das wirksamste Mittel zur Pflege und

Verbreitung der H. J.-Andacht waren und sind die überaus zahlreichen Bruderschaften zu Ehren des H. J.; 1697 gab es deren bereits 13, 1727 etwa 400, 1764: 1089; heutzutage sind sie über alle Erdteile verbreitet. Ihren Mittelpunkt haben sie in folgenden Erzbruderschaften: 1. die Erzbruderschaft vom hl. H. J. an San Teodoro in Rom, 1729 auf Anregung des P. Gallifet S. J. gegründet, 1732 zur Erzbruderschaft erhoben, deren Mitglieder nach dem sackartigen Gewande, das sie bei Prozessionen trugen, auch Sacconi genannt wurden; — 2. die Erzbruderschaft der immerwährenden Anbetung des H. J. an Sta Maria della Pace in Rom, 1797 von P. Felici S. J. an Sta Maria ad Pineam errichtet, 1803 zur Erzbruderschaft erhoben, zählt jetzt über 10 000 Filialbruderschaften, von denen die in Moulins und in Paray-le-Monial in neuerer Zeit die Rechte von Erzbruderschaften für Frankreich und Belgien erhalten haben; — 3. eine andere Erzbruderschaft vom hl. H. J., die seit 1894 mit allgemeiner Aggregationsvollmacht ausgestattet ist, besteht an der großen Votivkirche zum H. J. auf dem Montmartre zu Paris, zu der am 16. Juni 1875, der Jubelfeier der Vision der Alacoque, der Grundstein gelegt wurde; — 4. gleichfalls Titel und Rechte einer Erzbruderschaft erhielt zunächst 1878 für Frankreich und Belgien, dann allmählich für die meisten anderen Länder (1879 Italien; 1894 Deutschland, wo ihr Sitz in der Kapelle des Salesianerinnenklosters zu Metz ist; 1896 Oesterreich, Sitz in Wien; Schweiz, Sitz in Sitten) die Ehrenwache des göttlichen H. J., die im Kloster der Heimsuchung zu Bourg (Frankreich) 1863 als Verein und 1864 als Bruderschaft gegründet wurde und jetzt mit mehreren Millionen Mitgliedern in aller Welt verbreitet ist; — 5. Speziell die Verehrung der hl. Jungfrau in ihrer innigen Beziehung zum H. J. ist die Erzbruderschaft Unserer Lieben Frau vom hl.sten H. J. gewidmet, die von den Missionaren des hl. H. J. (s. III, 2) 1854 zu Issoudun als Verein gegründet, 1864 als Bruderschaft errichtet, 1879 nach Rom verlegt wurde; Zentralstelle für Deutschland in Hiltrup; — 6. Bruderschaftsartig organisiert ist auch der unter dem Namen „Gebetsapostolat" bekannte Verein „Apostolat des Gebets in Vereinigung mit dem H. J.", der 1844 im Jesuitenseminar zu Vals (Frankreich) begründet, 1866 bestätigt, 1879 von Pius IX mit neuen, 1896 von Leo XIII nochmals revidierten Satzungen versehen und von beiden Päpsten mit reichen Ablässen ausgestattet wurde. Nach den Satzungen ist der oberste Leiter der jeweilige General der Gesellschaft Jesu, welcher sein Amt einem anderen übertragen kann; die Leitung ist jetzt von Toulouse nach Tournai (Belgien) übergesiedelt. Der Verein ist in etwa 50 000 Einzelvereinen mit über 20 Millionen Mitgliedern über die ganze katholische Welt verbreitet. Sein Organ, der monatlich (in 34 verschiedenen Ausgaben und 22 Sprachen) in Innsbruck erscheinende „Sendbote des göttlichen H. J.", enthält viel Material zur Beurteilung des Wesens und über die Ausbreitung des H. J.-Kultus.

Beringer[13], S. 620—638; — H. Ramière: Apostolat des Gebets usw., deutsch 1868.

III. Religiöse Genossenschaften vom H. J. — A. Männliche: 1. Gesellschaft vom hl.sten H. J. ¶ Gesellschaft, 1; — 2. Missionare vom hl.sten H. J., Säkular-Kongregation, die am 8. Dez. 1854 von P. Chevalier zu Issoudun (Diöz. Bourges) zur Pflege und Förderung des H. J.-Kultes, sowie der inneren und äußeren Mission gegründet, 1891 päpstlich bestätigt wurde und namentlich in den letzten Jahrzehnten, seitdem sie 1880 aus ihrem französischen Mutterhause vertrieben war, sich stark verbreitet und eine rührige Tätigkeit entfaltet hat. Niederlassungen in Holland (seit 1882), Belgien, Deutschland (Hiltrup bei Münster i. W. seit 1897, 1909 mit 18 Patres; und Oeventrop bei Arnsberg i. W. seit 1902, 1909 mit 10 Patres), Oesterreich (Liefering bei Salzburg seit 1887, seit 1903 mit Privatgymnasium verbunden, und Hötting in Tirol seit 1901), Italien, Spanien, England, Nord- und Südamerika und Australien; jetzt etwa 700 Mitglieder (250 Priester, 230 Kleriker, 220 Laienbrüder); Generalsuperior (seit 1906) in Rom. In der Heidenmission ist ihr Arbeitsgebiet seit 1881 die Südsee; die deutsche Provinz der Kongregation versieht zur Zeit das (1889 errichtete) apostolische Vikariat Neupommern mit Neumecklenburg und das (1905 errichtete) apostol. Vikariat der Marshallinseln. Auf dem Gebiete der inneren Mission wirken die M. v. hl. H. J. durch Seelsorge, Abhaltung von Volksmissionen (¶ Missionen, kath.) und ¶ Exerzitien, Leitung der H. J.-Bruderschaft und Verbreitung der Erzbruderschaft U. L. Frau vom hl.sten H. J. (s. II, 5), Unterricht und Erziehung; insbesondere der Heranbildung des Nachwuchses der Genossenschaft dient das 1866 von P. Joh. M. Vandel († 1877; Biographie von Carrière, Paris 1909) gegründete „Kleine Liebeswerk vom hl. H. J.", von dessen Erträgnis (jährlicher Mitgliedsbeitrag 10 Pfennige) zur Zeit über 600 Knaben, „Kleine Missionare" genannt, ausgebildet werden. Unterstützt wird die Kongregation durch die von dem Provinzial ihrer deutschen Provinz P. Hubert Linckens 1899 in Hiltrup gestifteten, 1900 bischöflich bestätigten Missionsschwestern vom hl. H. J. (etwa 100 Schwestern, 76 in Hiltrup, die anderen in Neupommern). Organ: Monatshefte zu Ehren ULFr. vom hl.sten H. J., seit 1883, in 2 selbständigen deutschen Ausgaben in Salzburg und Antwerpen, 3 englischen, 2 französischen, einer spanischen, italienischen, holländischen und flämischen erscheinend. Vgl. Heimbucher[2] III, S. 488—491; ferner: Die Genossenschaft der M. v. hl. H. J., Festschrift hrsg. vom Missionshaus Hiltrup, 1904; — 3. Söhne des hl. Herzens (Filii Sacri Cordis = F. S. C.), entstanden 1885 aus einer Umwandlung des 1867 von Msgr. Daniele Comboni († 1881 in Chartum) für die Bekehrung des Sudan gegründeten Missionsseminars zu Verona in eine 1895 päpstlich bestätigte Kongregation mit einfachen Gelübden. Arbeitsfeld: seit 1872 Zentralafrika, durch den Aufstand des Mahdi und den Fall Chartums 1885 von dort vertrieben in Aegypten (H. J.-Kirche in Kairo), seit 1899 nach dem Siege Lord Kitcheners auch wieder im Sudan; dessen apostolischer Vikar ist seit 1903 P. Franz Xaver Geyer F. S. C. (geboren 1859 zu Regen in Bayern), der auch das Noviziat (ein anderes in Verona) und Studienhaus zu Milland bei Brixen gegründet hat. Gegen 200 Mitglieder. Unterstützt werden sie durch die 1867 entstandenen Frommen

Mütter des Negerlandes (Pie Madri della Nigrizia), die das österreichische Rudolfshospital in Kairo und Schulen wie Krankenpflegestationen in Heluan, Assuan, Chartum usw. versehen. Organe: La Nigrizia (Verona) und „Stern der Neger" (Milland, seit 1898). Vgl. Heimbucher² III, S. 346 ff; — 4. Hilfspriester (Väter) vom hl.sten H. J. von Bétharram (Diöz. Bayonne), gestiftet 1834 für Seelsorge, Unterricht usw. von dem ehrw. Michael Garricoïts († 1863; Seligsprechung eingeleitet), 1877 als Kongregation päpstlich bestätigt; Haupt-Arbeitsfeld: Südamerika, besonders Uruguay; die 1903 aus Frankreich vertriebenen Väter wanderten meist nach Belgien aus, andere wirken in Italien, Spanien, England und Palästina; 1907: 250 Mitglieder, davon 150 Priester; — 5. Priester (Väter) vom hl. H. J., von St. Quentin (Diöz. Soissons), 1878 zur besonderen Verehrung des H. J. gegründete, 1906 endgültig bestätigte Kongregation für innere (Seelsorge, Volksmissionen, Unterricht von Studenten) und äußere Mission; seit ihrer Vertreibung aus Frankreich 1903 ist ihr Haupthaus in Brüssel-Ixelles und hat sie noch 11 Niederlassungen in Belgien (6), Holland (2), Luxemburg (2) und Böhmen; Missionshäuser in Clairefontaine (Belgisch Luxemburg) und Sittard (Holland), wo zugleich der Sitz der deutschen Provinz der Kongregation mit Noviziat und Priesterhaus ist; von den gegen 200 Priestern der Genossenschaft sind fast die Hälfte Deutsche. Auswärtige Arbeitsfelder: Seelsorge, besonders unter den deutschen Ansiedlern, in Brasilien, Kollegien in Ecuador (1895 von hier vertrieben), Heidenmission seit 1897 in der (1904 errichteten) apostolischen Präfektur der Stanleyfälle in Belgisch-Kongo. Organ: Das Reich des H. J. (seit 1901 in Sittard erscheinend, auch in französischer und holländischer Sprache). Vgl. Heimbucher² III, S. 355 f; — 6. Priester vom hl.sten H. J., zum Zweck der Jugendfürsorge in Knabenhorten 1729 zu Marseille von Dionyse de Truillard gegründet, in der Revolution zerstört, 1799 von Jos. Allemand (Biogr. von M. Gaduel, deutsch von K. Sickinger, 1888) erneuert, dessen „Jugendinstitut" für ähnliche Anstalten in Frankreich und anderen Ländern vorbildlich gewesen ist; — 7. Schulbrüder vom hl. Herzen von Paradis oder von Le Puy, 1821 von Abbé Coindre gestiftet, mit Mutterhaus in Paradis (Diöz. Le Puy), 1903 über 1300 Mitglieder, seitdem in Belgien und (wie auch schon vorher) in den Vereinigten Staaten und Kanada wirkend.

B. Weibliche: 8. ¶ Damen vom H. hl. J.; — 9. Dienerinnen des hl.sten H. J., auch Dienerinnen der Armen genannt, Kongregation nach der ¶ Augustinerregel, 1866 zu Paris von dem lothringischen Priester V. Braun († 1880) gestiftet zur Hilfe für die Armen durch Besorgung des Haushalts kranker Mütter, Leitung von Kinderbewahranstalten und Greisenasylen und zur Krankenpflege; Mutterhaus in Argentueil, Provinzialhäuser mit Noviziaten in Wien und London; die Wiener Schwestern (über 700) wirken in zahlreichen Anstalten und Krankenhäusern Wiens (z. B. im Kaiser Franz Josef-Spital 170 Schwestern), an 9 anderen österreichischen und an 10 Orten des Deutschen Reiches in Oberschlesien und den Bistümern Limburg (1909: 3 Niederlassungen, 6 Schwestern) und Trier (1909: 4 Niederlassungen, 41 Schwestern). Vgl. Heimbucher² III, S. 576 f; — 10. Dienerinnen vom göttlichen H. J. = Karmeliterinnen D. H. J. (¶ Tertiarierinnen); — 11. Missionsschwestern vom hl.sten H. J., der weibliche Zweig der Missionare vom hl.sten H. J. (s. oben 2); — 12. Schwestern des hl.sten Herzens von Ernemont (Diöz. Rouen), nach ihrer Haube auch Bonnes Capotes genannt, 1698 von Erzbischof Colbert von Rouen gestiftete Kongregation für Unterricht und Krankenpflege, von der Normandie aus in Frankreich verbreitet, leiteten zu Beginn der Revolution über 100, im J. 1880 143 Schulen; seit 1903 widmen sie sich vornehmlich der Krankenpflege; Zahl der Schwestern etwa 600; — 13. Töchter des H. J. von Berchem-lez-Anvers (Stadtteil von Antwerpen), gegründet daselbst von Maria Deluil-Martiny (= Mutter Maria von Jesus, ermordet 1884; Biogr. von L. Laplace, deutsche Bearbeitung 1907) unter Beihilfe des Jesuitenpaters Joh. Calage zur besonderen Verehrung des H. J. im Sinne der Visionen der sel. Alacoque, 1896 als Kongregation, die neben den 3 Gelübden als viertes das der Weihe an das H. J. ablegt, päpstlich bestätigt, Mutterhaus jetzt in Rom, Klöster in Aix, Turin, Schwyz, Namur. Vgl. Heimbucher² III, S. 400. — Weitere männliche und weibliche Genossenschaften vom H. J. führen KHL und Heimbucher² III an. — Bruderschaften vgl. oben II. **Joh. Werner.**

Herz Mariae (das reinste, heiligste, unbefleckte).

I. Die Andacht zum H. M.; — II. Religiöse Genossenschaften vom H. M. — Bruderschaften sind unter I genannt.

I. Die in der katholischen Kirche zurecht bestehende Andacht zum H. M. gilt dem leiblichen Herz Mariae, insofern dieses das natürliche Symbol ihrer reinsten Liebe zu Gott und den Menschen ist. Diese Andachtsform ist seit dem 17. Jhd. zunächst in Frankreich und Italien ausgebildet worden. Ihre Väter waren P. Eudes (¶ Eudisten), der „Le Coeur admirable de la très s. Mère de Dieu ou la dévotion au très s. Coeur de la B. Vierge Marie" (Caen 1681; neue Ausgabe mit Einleitung und Dokumenten, 3 Bde., Vannes 1908—09) schrieb, sowie P. Giovanni Pietro Pinamonti, S. J. (1632—1703, italienischer Volksmissionar und asketischer Schriftsteller; italienische Gesamtausgabe seiner Werke Venedig 1762, deutsche Ausgabe, 9 Bdchen, 1854 bis 1856. Vgl. sein vielübersetztes Werk „Il Sacro Cuore di Maria", Florenz 1699, deutsch 1856) und P. Jos. de Gallifet (¶ Herz Jesu: I; schrieb: L'excellence et la pratique de la dévotion à la Ste-Vierge, Lyon 1750, deutsch 1904). Namentlich Eudes und Gallifet, ein Schüler Colombières (¶ Herz Jesu: I), suchten die Verehrung des H. M. mit der des Herzens Jesu zu verbinden; ihre Versuche, in Rom die ¶ Approbation der neuen Andachtsformen und eigene Feste für diese zu erlangen, wurden jedoch von Clemens IX 1669 und von Benedikt XIII 1729 abgelehnt. Trotzdem verbreitete sich, von der Kurie unbeanstandet, die besonders von den Jesuiten gepflegte neue Andacht weiter im Volke, namentlich durch die zahlreichen zu Ehren des H. M. errichteten Bruderschaften. Ihre volle kirchliche Anerkennung erfolgte, nachdem schon Pius VI 1799 und

Pius VII 1805 einzelnen Kirchen und Ordensgenossenschaften die Feier eines Festes des reinsten H. M. gestattet hatten, durch Pius IX, der dieses am 21. Juli 1855 zum höheren Doppelfest mit eigenem Offizium und Messe erhob. Von den Bruderschaften vom H. M. ist die wichtigste die „Erzbruderschaft des hl. und unbefleckten H. M. zur Bekehrung der Sünder", die 1836 von dem Pfarrer Des Genettes an Notre-Dame des Victoires in Paris gegründet, 1838 von Gregor XVI zur Erzbruderschaft erhoben wurde und jetzt mit vielen tausend Bruderschaften und Millionen von Mitgliedern über den ganzen katholischen Erdkreis verbreitet ist. Neben ihr bestehen noch die 1806 gegründete „Erzbruderschaft vom hl. H. M." an S. Eustachio in Rom und die „Erzbruderschaft der unbefleckten H. M." an S. Andrea del Valle in Rom. Weitverbreitet ist auch der „Gebetsverein vom hl. und unbefleckten H. M.", dessen deutscher Zweig von Innsbruck aus geleitet wird; Organ: „Monatrosen. Sendbote des hl. H. M.".

Vgl. die im Text genannten Werke von Eudes, Pinamonti und Gallifet sowie besonders die unter ¶ Herz Jesu: I angeführten Werke von Nilles und von Nix; — Ferner: Theod. Schmude, S. J.: Das reinste Herz der hl. Jungfrau und Gottesmutter Maria, 1875; — Artikel: Heart of Mary von Jean Bainvel in The Catholic Encyclopedia (New-York) VII, 1910, S. 168 f; — Ueber die Bruderschaften: Beringer[13], S. 691 ff; — Der große Gebetsverein vom hl. u. unbefl. H. M., 1868.

II. Religiöse Genossenschaften vom H. M. 1. Kongregation vom hl. (unbefleckten) H. M., gegründet 1841 von F. M. P. Libermann, ¶ Väter vom hl. Geist; — 2. Kongregation vom unbefleckten H. M., 1863 von Theophil Verbiest († 1865) für Heidenmission gegründet, nach ihrem Mutterhaus Scheutveld (unweit Brüssel), das (mit Noviziat) das Missionsseminar für Belgien bildet, auch Kongregation (Missionare, Väter) von Scheutveld genannt; sie verwaltet mit etwa 300 Mitgliedern, welche die einfachen Gelübde auf Lebenszeit ablegen, die apostolischen Vikariate Zentral-, Ost- und Südwest-Mongolei (hier seit 1863 wirkend; schwere Verluste durch den Boxeraufstand 1900), das apostolische Vikariat Kan-su in China und (seit 1888) Belgisch-Kongo; Organ: „Missions en Chine et au Congo"; — 3. Söhne vom unbefleckten H. M., gegründet 1848 in Vich (Spanien) von dem ehrwürd. Anton Claret (später Erzbischof von Santiago de Cuba, † 1870; Seligsprechung eingeleitet), wirken in der Mission auf Fernando Po und auf Corisco (an Westküste Afrikas), in Kollegien und Volksmissionen in Mexiko und Chile; — 4. Dienerinnen: a) D. vom hl. H. M., gegründet 1860 in Paris von P. Delaplace für Erziehung und Krankenpflege, wirken in Canada (140 Schwestern) und Vereinigten Staaten (6 Niederlassungen); — b) D. vom unbefleckten H. M., gegründet 1859 in Quebec, wirken für Erziehung, besonders von verwahrlosten Mädchen, mit 400 Mitgliedern und 26 Niederlassungen in Kanada und den Vereinigten Staaten; — c) D. vom unbefleckten H. M., gegründet 1845 zu Monroe (Michigan) von dem Redemptoristen Louis Gillet, wirken, auch in Pennsylvanien verbreitet, mit 1200 Schwestern für Unterricht; — 5. Schwestern: a) Schw. vom hl. H. M. mit Mutterhaus in Béziers (Diöz. Montpellier), gegründet 1848 von Abbé Gailhac für Unterricht und Waisenpflege, Niederlassungen in Irland, England, Portugal und Vereinigten Staaten; — b) Schw. vom hl. H. M., gegründet in Nancy 1842 von Bischof Menjaud († 1861) für Unterricht und Bewahrung junger Mädchen; — c) Schw. vom unbefleckten H. M., gegründet 1835 zu Saint-Loup (Diöz. Langres); — d) Schw. vom reinsten H. M., gegründet 1843 in Wien von Barbara Maix († 1873), wirken seit 1848, besonders für Waisenpflege, in Brasilien, Mutterhaus in Porto Alegre; — e) Schw. vom hl. und unbefleckten H. M. von Los Angeles in Kalifornien für Unterricht und Waisenpflege, gegründet 1848; — f) Schw. vom hl. und unbefleckten H. M. zu Pondicherry (Vorderindien), 1844 von dem apostolischen Vikar Dupuis gegründet, aus Eingeborenen bestehend, für Mädchenerziehung; — 6. Töchter: a) vom hl. H. M. mit Mutterhaus in Gap (Frankreich), 1815 gestiftet für Unterricht, Provinzialhaus in Detroit (Michigan); — b) T. des hl. und unbefleckten H. M., mit Mutterhaus in Niort (Diöz. Poitiers), 1833 gestiftet zur Erziehung armer und verwahrloster Kinder; — c) T. vom unbefleckten H. M. mit Mutterhaus in Rennes, 1841 organisiert; — d) T. vom hl. H. M. in Dakar (Senegambien), 1858 von Mgr. Kobès gegründet, aus Negerinnen bestehend, wirken in 6 Niederlassungen für Unterricht und Krankenpflege; — Weitere Genossenschaften vom H. M. nennt KHL; Bruderschaften zu Ehren des H. M. vgl. unter I.

Heimbucher[2] III, S. 500 ff (zu 2), S. 522 f (zu 3), S. 557 f (zu 4—6); — The Catholic Encyclopedia (New-York) VII, 1910, S. 167 f. **Joh. Werner.**

Herzen Jesu und Mariae, religiöse Genossenschaften von den hl.: 1. Gesellschaft von d. hl. H. J. u. M. = ¶ Picpusgesellschaft; — 2. Damen (Schwestern) der hl. H. J. u. M., der weibliche Zweig der ¶ Picpusgesellschaft; — 3. Schwestern (Töchter) von d. hl. H. J. u. M. heißen eine Anzahl von im 19. Jhd. in Frankreich entstandenen Frauengenossenschaften für Unterricht (besonders in Armenschulen), Kranken- und Waisenpflege, so die 1805 in Tours von Abbé Guépin und die 1851 in Recoubeau (Diöz. Valence) von Baronin Mont-Rond gegründeten, die von Mormaison (gegründet 1818), von Tournon (1819), von Saint-Quay-Portrieux (Diöz. St.-Brieuc) u. a.; vgl. Heimbucher[2] III, S. 573 f; — 4. Franziskanerinnen (¶ Tertiarierinnen) von d. hl. H. J. u. M. aus dem Mutterhaus Salzkotten (bei Paderborn), 1863 von Bischof Konrad ¶ Martin gegründet, dienen der Krankenpflege, Sorge für Dienstmädchen usw.; 40 Niederlassungen in Deutschland (davon 23 im Bistum Paderborn), 11 in Holland, 10 in den Vereinigten Staaten (seit 1872; Provinzialmutterhaus in St. Louis, Mo.); — 5. (Syrische) Schwestern von d. hl. H. J. u. M. ist seit ihrer Verschmelzung (1874) mit den von P. Estère S. J. aus Maronitinnen (¶ Maroniten) gebildeten Genossenschaft der „Armen Töchter des hl. Herzens Jesu" der Name der um 1853 von dem Jesuitenpater Riccadonna zur Leitung von einheimischen Schulen in Syrien gestifteten, aus Eingeborenen bestehenden Mariametten (syrische Marientöchter); die 1901 versuchsweise auf 10 Jahre päpstlich bestätigte Kongregation ist jetzt auch in Oberägypten tätig und leitet mit 177 Mitgiedern Schulen in 34 Ort-

schaften. Vgl. den Artikel Mariametten in KHL.
Joh. Werner.

Herzog, 1. Eduard, christkatholischer (altkatholischer) Theologe und Bischof, geb. 1841 zu Schongau (Kanton Luzern), wurde 1868 Professor der Exegese an der theologischen Schule in Luzern, schloß sich 1871 der altkatholischen Bewegung an, wurde 1872 altkatholischer Pfarrer in Krefeld, 1873 in Olten (Schweiz), 1874 Professor der katholisch-theologischen Fakultät, die die Berner Regierung für die Altkatholiken an der Universität Bern errichtet hatte, 1876 zum Bischof der „Christkatholischen Kirche der Schweiz" gewählt. Beide Aemter hat H. noch inne. — ¶ Altkatholiken, 5.

Veröffentlichte außer Predigten, Hirtenbriefen u. a.: Christkatholisches Gebetbuch, (1879) 1893[4]; — Ueber Religionsfreiheit in der helvetischen Republik, 1884; — Beiträge zur Vorgeschichte der christkatholischen Kirche der Schweiz, 1896; — Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des heiligen Augustin, 1902. **Kübel.**

2. Johann Jakob (1805—82), evg. Theologe, geb. zu Basel, Privatdozent daselbst, 1835 Prof. der historischen Theologie in Lausanne, legte 1846 im Zusammenhang mit den Kämpfen, die zur Entstehung der waadtländischen Freikirche führten (¶ Freikirchen: I, 3) sein Amt nieder, wurde 1847 Prof. in Halle und 1854 Prof. für reformierte Theologie in Erlangen. Sein Name bleibt verknüpft mit der zuerst durch ihn herausgegebenen Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (1854—66); er hat noch von 1877 an die 2. Aufl. z. T. mitherausgeben können (3. Aufl. 1897 ff von ¶ Hauck; ¶ Nachschlagewerke).

Von H.s sonstigen Schriften seien genannt: Das Leben Oekolampadius' und die Reformation der Kirche zu Basel, 1843; — Die romanischen Waldenser, 1853; — Abriß der gesamten Kirchengeschichte, 3 Bde., 1876—82; — Ueber H.: RE³ VII, S. 782 ff.

3. Robert (1823—86), kath. Prälat, geb. zu Schönwalde (Schlesien), 1848 Priester, als solcher in Berlin, Breslau und Brieg tätig, 1870 Propst an der Hedwigskirche in Berlin, 1882 Fürstbischof von Breslau. Die Eidesleistung erließ ihm der Staat, der soeben den ¶ Kulturkampf durch seinen Frieden mit der katholischen Kirche beendete; die auf ihn gesetzte Erwartung, er werde den konfessionellen Frieden fördern, erfüllte H. jedoch nicht, indem er u. a. in dem sogenannten Schweidnitzer Erlaß den schroffsten Standpunkt gegen ¶ Mischehen einnahm. **M.**

v. Herzogenberg, Heinrich (1843—1900), geb. zu Graz, musikalisch gebildet am Wiener Konservatorium unter Dessof, ließ sich später in Leipzig nieder, wo er mit Spitta, v. Holstein und Volckland den „Bachverein" gründete, dessen Leitung er 1875 übernahm. 1885 wurde er Mitglied der Akademie und Vorsteher einer Meisterschule für Komposition und Direktor der Kompositionsabteilung der Hochschule für Musik mit dem Titel Professor, trat aber 1888 krankheitshalber zurück, um das Amt an Bargiel abzugeben, nach dessen Tod er nochmals kurze Zeit diese Stellung versah. Er starb zu Wiesbaden. Obgleich geborener Katholik, wandte sich H. auch aus innerster Neigung und mit Verständnis der protestantischen Kirchenmusik zu, deren Förderung und Bereicherung er sich unter der freundschaftlichen Anteilnahme hochangesehener Männer der praktischen Theologie und unter dem Beifall weiter Kreise der Musikfreunde angelegen sein ließ. Namentlich war es die Form des Kirchenoratoriums mit Verwendung des Gemeindechorals als Mittelpunkt für die gemütvolle Heranziehung des Interesses der Hörer, von der er sich mit seinen Freunden eine große Zukunft versprach. Seine Gewandtheit in allen Künsten des Kontrapunkts, die ihn zum berufenen Lehrer der Komposition machte, läßt in seinen Werken das Verstandesmäßige oft mehr hervortreten, als einem tiefer fühlenden Hörer lieb sein mag, und auch beim tieferen Ausdruck seiner Musiksprache muß man sehr oft den guten Willen für die Tat nehmen. Immerhin kann ihn der Ernst und die aus aufrichtig fühlender Seele stammende Hingabe an sein Ziel, die ihn auch u. a. dem Meister ¶ Brahms sympathisch machte, unter die berufensten Meister der Kirchenmusik einreihen.

Neben zahlreichen Werken der Kammermusik, Symphonien, Liedern und weltlichen Chorwerken schrieb H. von geistlichen Werken: Psalmen (op. 34, 60, 71); — Ein Requiem (op. 72); — Totenfeier (op. 80); — Eine Messe (op. 87); — Die Kirchenoratorien: Die Geburt Christi (op. 90) und die Passion (op. 93). **Wilh. Weber.**

Hesekiel, Prophet, ¶ Ezechiel und Ezechielbuch.

Hesekiel, Johannes, evg. Theologe, geb. 1835 zu Altenburg, Enkel des Generalsuperintendenten und religiösen Dichters Friedrich H., Sohn des monarchisch-patriotischen Romanschriftstellers und späteren (seit 1849) Kreuzzeitungsredakteurs George H. (1819—1874), Bruder der Romanschriftstellerin Ludovica H. (geb. 1847). J. H. wurde 1860 Reiseprediger des rheinisch-westfälischen Jünglingsbundes, 1862 Gefängnisgeistlicher in Elberfeld, 1863 Reiseprediger des Zentral-Ausschusses für Innere Mission in Berlin, 1868 Pfarrer zu Magdeburg-Sudenburg, und war 1886—1910 Generalsuperintendent in Posen. **M.**

Heß, 1. (auch Hesse) Johann (1490—1547), der Reformator Breslaus. Zu Nürnberg geboren, studierte H. 1506—1510 in Leipzig, wo ihn der Lausitzer Aesticampianus, Schüler des ¶ Celtis und Lehrer ¶ Huttens, dauernd für seinen ästhetisch-moralischen Humanismus gewann, der zugleich energisch historisch gerichtet war. Dann trat H. in Wittenberg ¶ Spalatin und Johann ¶ Lang nahe; schon 1513 nennt er Luther „meinen Vater". In Schlesien (Neiße), wo er zunächst als Sekretär des Erasmusverehrers Johann Thurzo, Bischofs von Breslau, dann als Prinzenerzieher lebte, wandte er sich bei gründlichem Studium der Kirchenväter und der Bibel unter erschütternden Seelenkämpfen zur Theologie. Doch blieb er Humanist, hatte regen Austausch mit dem Kreis in ¶ Erfurt, befreundete sich auch 1516 zu Wien mit Joachim ¶ Vadian. Gegen seinen Wunsch von Thurzo nach Rom gesandt, kehrte er auf der Rückreise länger in Wittenberg ein und schloß sich Luther, sowie besonders Melanchthon an. Im September 1523 setzte ihn der Breslauer Rat zum Pfarrer der Maria-Magdalenen-Kirche ein. Der Bischof ließ es geschehen, und H. erkannte diesen als kirchlichen Vorgesetzten an. Klerikale Selbstreform und konservative Reformation sind hier dann 50 Jahre Hand in Hand gegangen. Eine Zeitlang ließ sich H. von ¶ Schwenckfeld vorwärts drängen; 1525 hat er sich aber, wie auch Trotzendorf, von ihm losgesagt, — ein Glück für Schlesien. Bedenklicher war der Streit, den ein auf Betreiben des Bres-

lauers Moiban von ¶ Bugenhagen an H. gegen Zwinglis Abendmahlslehre (¶ Abendmahl: II, 8) gerichteter Brief hervorrief. Aber das persönliche Verhältnis zwischen H. und Zwingli litt kaum darunter. Dem schlesischen Protestantismus wurde jetzt ein vorwiegend lutherischer Grundzug aufgeprägt, doch mit humanistisch-philippistischer (¶ Melanchthon usw.) Färbung. Friedensliebe, Armenfürsorge, Hebung des Schulwesens, Pflege der Landesgeschichte sind für H.s Walten charakteristisch. H. hat den Grund gelegt zu dem Hauptbollwerk des Protestantismus in ¶ Schlesien, das dem Ansturm der Gegenreformation standhalten konnte.

RE³ VII, S. 787 ff; — Dazu: Korrespondenzbl. des Vereins f. Gesch. der ev. K. Schlesiens VIII, 1903, S. 162—185; IX, 1904, S. 34—64; S. 65—89; — A. O. Meyer: Studien zur Vorgesch. der Reformation, 1903, S. 72—164; — H. Ziegler: Die Gegenreformation in Schlesien, Halle a. S. ohne Jahr, S. 4—37; — Zeitschr. d. Vereins f. Gesch. Schles. 41, 1907, S. 336—347; — A. Baur: Zwinglis Theologie II, 1889, S. 316 f. 324. 548; — D. Erdmann: Luther u. seine Beziehungen zu Schlesien, 1887, S. 34 f; — J. Köstlin-Kawerau: Martin Luther I, 1903⁵, 303—316. 611 f. II, 78. 158. 700. **Arnold.**

2. **Johann Jakob** (1741—1828), geboren zu Zürich, zuerst theologischer Schriftsteller ohne bestimmtes Amt, dann von 1777 an Pfarrer, seit 1795 Antistes der ganzen zürcherischen Kirche. Sein wichtigstes Werk ist die „Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu" (1768—73), zu deren dritter Auflage H. auch die anfänglich übergangene „Erste Jugendgeschichte Jesu" nachtrug. Dies nun „Lebensgeschichte Jesu" genannte Buch ist bemerkenswert als der erste wirkliche Versuch, eine pragmatische Geschichte des Lebens Jesu zu schreiben; von den kritischen Schwierigkeiten, die erst die Forschung des 19. Jhd.s aufdeckte (¶ Bibelwissenschaft: II, 6), hatte der fromme Verfasser allerdings noch keine Ahnung. Von seinen übrigen Schriften sind am bekanntesten die „Biblischen Erzählungen für die Jugend" AT und NT (1772 u. 1774).

RE³ VII, S. 793 ff; — Heinrich Escher: J. J. H., Skizze seines Lebens und seiner Ansichten, 1837; — A. Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede, 1906. **Fueter.**

Hesse, 1. **Eoban** = ¶ Hessus, Helius Eobanus. 2. **Johann** = ¶ Heß, Johann.

Hessels, Johann (1522—1566), geb. in Arras oder Löwen, vertrat seit 1559 als Theologieprofessor in Löwen eine augustinisch-antischolastische Richtung, beteiligte sich seit 1563 als Vertreter der Löwener theologischen Fakultät an den letzten Sitzungen des ¶ Tridentinums, wo er u. a. den ¶ Katechismus Romanus mit vorbereitet zu haben scheint, verbrachte aber seine letzten drei Lebensjahre mit Polemik gegen die Protestanten und die Vermittlungstheologie Cassanders (¶ Unionsbestrebungen: II). In seinem Traktat De perpetuitate cathedrae Petri et eius indefectibilitate (1565) zeigt er sich als Vorkämpfer der päpstlichen Unfehlbarkeit. Sein Hauptwerk ist sein Katechismus (1571), „ein mehr biblisch-erbaulich als scholastisch gehaltenes Lehrbuch der Glaubens- und Sittenlehre".

RE³ VIII, S. 2 f. **O. Clemen.**

Hessen und Hessen-Nassau. Uebersicht.

I. H. bis 1800; — II. Großherzogtum H. (H.-Darmstadt) seit 1800; — III. Kurhessen (H.-Kassel) 1800—1866; — IV. Frankfurt a. Main bis 1866; — V. Nassau bis 1866; — VI. Hessen-Nassau, preußische Provinz, seit 1866: a) Konsistorialbezirk Kassel; — b) Konsistorialbezirk Wiesbaden; — c) Konsistorialbezirk Frankfurt a. M..

I. Hessen bis 1800.

1. Vorchristliche Zeit; — 2. Mittelalter; — 3. Die Einführung der Reformation; — 4. Die innerkonfessionelle Spaltung; — 5. Sonderentwicklung in Hessen-Darmstadt und Hessen-Kassel.

1. Der Name der H. leitet sich von den Chatten her; das wird festgehalten werden dürfen trotz aller Gegnerschaft, die sich gegen diese Herleitung erhoben hat. Das alte Chattus wurde Chatsus (ts = englisch th!) gesprochen, daraus ergab sich Chassus, Cassus, Hassus, Hessus. Das von den Chatten = Hessen bewohnte Gebiet ist nach der Beschreibung des Tacitus (Germania Kp. 30) ein außerordentlich großes gewesen, umfassend etwa das heutige Niederhessen, Fulda, Oberhessen, die südlichen Teile des ehemaligen Kurhessen und fast ganz Nassau. Die Chatten haben hier etwa im beginnenden 3. Jhd. vor Christi Geburt Kelten verdrängt (Keltische Reste noch in den Flußnamen Diemel, Eder, Lahn, Ohm, Ulse, Goens u. a., den Bergnamen Taunus, Rhön, den Ortsnamen Laasphe, Utphe, Okarben u. a.; vielleicht sind auch die durch Sprache, Tracht und Sitte sich auszeichnenden Schwälmer Nachkömmlinge von Kelten). Dem Vorrücken der Chatten setzte dann Cäsar ein Ziel; er beschränkte sie auf das rechte Rheinufer und zwang sie zur Seßhaftigkeit. Eroberungszüge in ihr Land machte Drusus; das Ergebnis seiner Züge war die Errichtung des großen Kastells auf dem Taunus, der Saalburg bei Homburg, die sich aber nicht dauernd halten konnte. Im Jahre 15 nach Chr. jedoch hat Germanicus die Saalburg wiederhergestellt; die Hauptmasse der Chatten wurde immer mehr vom Rheine abgedrängt, und als der römische Grenzwall (Limes) die rechtsrheinischen römischen Eroberungen abgrenzte, gehörte ein beträchtlicher Teil des heutigen Großherzogtums H. (die Provinz Starkenburg und der südliche Teil von Oberhessen) zum sogenannten Dekumatenland diesseits des Pfahlgrabens; römische Kastelle waren in Friedberg, Groß-Gerau, Okarben u. a. Das Chattenvolk schildert Tacitus als ein kühnes, trotziges, selbstbewußtes Volk. Ihre Hauptkultusstätte war Mattium (Maden) auf der linken Seite der unteren Eder, nahe bei Gudensberg (= Wodansberg). Als bei beginnender Seßhaftigkeit und unter beständigen Kämpfen mit den Römern die vielen kleinen Völker der Germanen sich allmählich zu größeren Einheiten zusammenschließen, geht der Name der Chatten in dem der Franken unter; sie erscheinen neben den salischen und ripuarischen Franken als dritter Hauptteil (sogenannte Oberfranken) und sind die Grenzhüter der Franken gegenüber den Thüringern. Unter Dagobert I († 639), an den noch die Ortschaft Dagobertshausen erinnert, werden Grafen im Chattenlande eingesetzt, es grenzt sich allmählich ein Chatten-Hessengau ab. Wenn man von diesem fränkischen H.gau noch einen sächsischen H.gau unterscheiden zu müssen glaubte, so hat K. Wenck (Ztschr. für hess. Geschichte, N. F. Band 26) dies als unrichtig erwiesen; es handelt sich um eine von Karl dem Großen begründete sächsische Grenzmark. Dem Gaugrafen (= Grafen von Gudensberg) standen Zentenare (¶ Kirchenvogt) als Vorsteher der Hundertschaften zur Seite.

2. Die Legende macht den Schüler des Paulus, Crescens (II Tim 4_{10}), zum ersten Bischof

von Mainz und Missionar H.s. Tatsächlich wissen wir von den Anfängen des Christentums in H. so gut wie nichts. Die Wirksamkeit des h. Lubentius an der Lahn (im 4. Jhd.) oder des hl. Goar von Trier aus (6. Jhd.; vgl. RE [3] VI, S. 738) oder des hl. ¶ Kilian von Würzburg aus (7. Jhd.) ist mehr als zweifelhaft. Ganz von selbst, durch den Handelsverkehr oder die Soldaten, werden die ersten christlichen Keime nach H. gekommen sein. Funde bezeugen für das 6. Jhd. christliche Spuren. Froschottische Mönche werden missioniert haben, obwohl die sogenannten „9 vormaligen Schottenkirchen in Mainz und Oberhessen" Phantasieprodukt sein werden. Systematische Mission hat in H. erst Winfried ¶ Bonifatius getrieben; vom Lahngau her (s. II, 2), aus Amöneburg, wo er eine Zelle errichtete (christliche Spuren waren schon dort), drang er nach dem Hessengau vor, und es gelangen ihm dank seiner Kühnheit (Fällung der Donarseiche zu Geismar) und seiner liebevollen Hingabe solche Erfolge, daß er ein hessisches Bistum in ¶ Büraburg begründen konnte. Die Stiftung der Klöster ¶ Fritzlar und ¶ Fulda schützte ebenfalls die Mission in H. und Thüringen. Aber wenn das päpstliche Bestätigungsschreiben das Bistum Büraburg „für alle Zeiten" bestehend sehen wollte, hat es doch tatsächlich nur einen Bischof gesehen; H. wurde 787 der Mainzer Diözese in aller Form einverleibt. Mit Energie nahm Mainz den kirchlichen Ausbau in die Hand: Pfarrbezirke grenzten sich ab; neue Kirchen wurden gegründet; seit dem 10. Jhd. bildeten sich Archidiakonate als Oberinstanz.

Inzwischen aber verfestigte sich auch die politische Organisation des H.gaues. Gegen Ende des 9. Jhd.s kam das Geschlecht der Konradiner, ausgehend vom Lahngau, hoch, aber mit dem Tode Eberhards, des Bruders König Konrads I, starb das Geschlecht 939 aus. Die Schicksale H.s bleiben dunkel, bis im 11. Jhd. das Grafenhaus der Werner auftaucht als Mainzische Lehnsleute. Nach dem Tode Werners v. Grüningen (Mitte des 11. Jhd.s) belehnte Mainz den Grafen Giso IV mit H., und nach seinem Tode kam H. an seinen Schwiegersohn Ludwig v. Thüringen 1122; die hessische Geschichte mündete damit in die thüringische ein. Bis 1247 ist H. von den Landgrafen von Thüringen als mainzisches Lehen verwaltet worden. Die einzelnen Regenten sind: Ludwig III (bez. für H. Ludwig I) 1122—1140: Ludwig IV (II) der Eiserne 1140—1172, zeitweilig gemeinsam mit seinem jüngeren Bruder Heinrich Raspe II; Ludwig V (III), bezw. zeitweilig sein Bruder Heinrich Raspe III, 1172—1190; Hermann I 1190—1217; Ludwig VI (IV) der Heilige 1217—1227, der Gemahl der hl. ¶ Elisabeth; Hermann II unter Vormundschaft seines Oheims Heinrich Raspe IV 1227—1242 bezw. 1247 (Todesjahr Heinrich Raspes). Unter Ludwig III begannen die Reibereien zwischen den hessischen Grafen und Mainz, die sich durch das ganze Mittelalter hindurchziehen; je stärker die Territorialmacht wird, desto drückender das Mainzer Lehensjoch; allem Anschein nach gelang es Ludwig III, dank kaiserlicher Unterstützung, sich von Mainz freizumachen. Aber mit seinem Tode ging die Errungenschaft wieder verloren, doch blieben die Konflikte, welche die Errichtung eines eigenen Gerichtshofes, des sogenannten maius tribunal comitatus Hassiae, hervorriefen. Hermann I lebt als Beschützer des Minnegesanges noch in der Sage vom Sängerkrieg auf der Wartburg, während Ludwig der Heilige als Förderer der Klöster und des Deutschherrenordens hervortrat, wenn auch der Ruhm seiner Gattin ihn überstrahlte. — Nach dem Aussterben der thüringischen Linie kam nach heftigem, von der Tochter der hl. Elisabeth, Sophie v. Brabant, tatkräftig geführtem Erbfolgestreit das Haus Brabant unter dem Enkel Elisabeths, Sophiens Sohne Heinrich I, zur Regierung; H. ist jetzt von Thüringen losgelöst. Es gelang Heinrich I, 1292 H. zum Reichsfürstentum zu erheben, das Gebiet u. a. durch den Erwerb des Amtes Gießen zu vergrößern und die Mainzische geistliche Jurisdiktion zurückzudrängen. Nach seinem Tode (1308) folgten seine Söhne Johann († 1311) und Otto († 1328), dann Ottos Sohn Heinrich II der Eiserne († 1376), der das kirchliche Leben in den emporblühenden Städten Kassel und Rotenburg durch die Errichtung je einer Kollegiatkirche hob und durch die Erwerbung der Herrschaften Treffurt und Spangenberg u. a. wiederum das Territorium vergrößerte. Sein Nachfolger war Hermann II († 1413), Heinrichs II Neffe, eine stürmische und starrsinnige Natur, der in Kämpfen mit dem Adel und Mainz sein Land bis an den Rand des Verderbens brachte und nur mühsam, gestützt auf die Städte, sich wieder emporarbeitete und durch geschickte Ausnützung des päpstlichen Schismas eine tatsächliche territorialfürstliche Beherrschung der hessischen Kirche erzielte. Ihm folgte sein Sohn Ludwig der Friedfertige (1413 bis 1458); ihm gelang die Behauptung territorialer Kirchengewalt gegenüber Mainz und eine durchgreifende Reform des hessischen Klosterwesens durch Heranziehung der ¶ Bursfelder Kongregation, der ¶ Brüder des gemeinsamen Lebens und der ¶ Kartäuser; ersterer traten die Klöster Lippoldsberg, Hasungen, Breitenau bei; eine Karthause wurde auf dem Eppenberge errichtet; die Brüder des gemeinsamen Lebens besiedelten den Weißenhof in Kassel, ferner Butzbach und Marburg. Auf dem Gebiete der äußeren Politik gelang ihm 1450 der Erwerb der bedeutenden Grafschaft Ziegenhain und Nidda und 1457 der Abschluß einer Erbverbrüderung mit Sachsen und Brandenburg; 1448 trugen die Grafen von Plesse ihr Land H. zu Lehen auf, 1438 Waldeck. Es tauchte sogar der Plan auf, Ludwig nach dem Tode Sigismunds 1437 zum deutschen Könige zu wählen. Saat für die Zukunft bedeutete die Heirat seines Sohnes Heinrich mit der Erbtochter des Grafen von Katzenelnbogen; zwar wurde in dem nach des Vaters Tode zwischen den beiden Regenten Ludwig II († 1471) und Heinrich III († 1483) ausbrechenden Streite (sogenannte Mainzer Stiftsfehde) das Erbe bereits angefochten, konnte aber 1479 angetreten werden. Damit kam ein Gebiet südlich von der unteren Lahn (die sogenannte Niedergrafschaft) und ein im Winkel zwischen Rhein und linkem Mainufer gelegenes Terrain (sogenannte Obergrafschaft; der Urbestand von H.-Darmstadt) an H. Nach Heinrichs III Tode folgten die Söhne Ludwigs II, Wilhelm I und Wilhelm II in Nieder-H., in Ober-H. hingegen Heinrichs Sohn Wilhelm III; doch wandelt sich die Dreiheit bald in eine Zweiheit (Wilhelm I

wird geisteskrank) und durch den Tod Wilhelms III 1500 in eine Einheit. Wilhelm II setzte die klösterliche Reformpolitik tatkräftig fort, er ist u. a. ein Förderer der Staupitz'schen ¶ Augustiner-Observanz gewesen. Außerordentlich schwierig aber gestalteten sich die Verhältnisse nach seinem Tode (1509). Er hinterließ aus zweiter Ehe mit Anna v. Mecklenburg einen unmündigen Sohn ¶ Philipp; der Streit um die Vormundschaft über ihn bedeutet einen Prinzipienkampf zwischen landesfürstlicher und landständischer Gewalt. Hat ihn Frau Anna auch nicht ohne selbstsüchtige Interessen geführt, der Ruhm bleibt ihr, die Retterin der landesherrlichen Gewalt in H. geworden zu sein; ein schneidiges, mutiges Weib ist sie gewesen, die sich nicht scheute, mit der Reitpeitsche in der Hand, gestiefelt und gespornt unter die Stände zu treten. Sie hat ihrem Sohne die Möglichkeit zu seiner großzügigen Politik geschaffen; die große Wendung in der Politik des Sohnes, hin zur Reformation, hat sie freilich nicht mehr verstanden (gestorben 1525 als Witwe des Grafen Otto v. Solms auf ihrem Schlosse zu Rödelheim bei Frankfurt a. M.). H. konnte als Territorialfürstentum mit starker landesherrlicher Gewalt in die Reformationsgeschichte eintreten.

3. Besondere „vorreformatorische" Regungen finden sich in H. nicht; es ist trotz aller kirchenpolitischen Kämpfe gegen Mainz ein gut kirchliches Land gewesen. Die verschiedenen Orden, wie die Benediktiner (in Kaufungen, Helmarshausen, Hasungen, Breitenau), Zisterzienser (in Arnsburg), Prämonstratenser (Kappel), Franziskaner (Friedberg, Grünberg, Marburg, Geismar, Hersfeld — es gab eine besondere sogenannte hessische „¶ Kustodie" als Teil der Kölnischen Provinz der Franziskaner), Dominikaner (Marburg, Treysa, Kassel, Eschwege, Merxhausen), Augustiner (Alsfeld; Schiffenberg bei Gießen, ein Chorherrenstift), Karmeliter (Kassel, Hirschhorn, Kirchhain, Spangenberg), Antoniter (Grünberg), Wilhelmiten (Witzenhausen), Kartäuser (Marburg, Butzbach), Johanniter (Wisenfeld), Deutschherren (Marburg als Sitz der Ordensballei H., fast einen Staat im Staate bildend) besaßen ihre Klöster; die Laien waren in zahlreichen Bruderschaften in kirchliche Zucht genommen, auch Beginenhäuser fehlten nicht. Die Ketzerei der Waldenser und Hussiten u. a. ist verfolgt (¶ Konrad v. Marburg) und verboten worden, ohne je ganz ausgerottet worden zu sein; greifbar ist sie für uns nur in seltenen Fällen. Der angebliche hessische „Vorreformator" Johannes Usener aber entpuppt sich als ein gut kirchlicher Pfarrer von Schotten, der gegen die tanzlustige Jugend auftrat, und die vorreformatorische Wissenschaft zeigt zwar Anfänge tüchtiger Geschichtsschreibung (vor allem Wigand Gerstenberger am Ausgange des 15. Jhd.s), auch einige gute Schulen (Kassel, Alsfeld, Grünberg), aber keinen unkirchlichen Zug. Die Volksfrömmigkeit feierte ihre Feste in Marburg (zu Martini, Walpurgis, Fastnacht), Hersfeld (das sogenannte Lullusfest), Alsfeld (Passionsspiele, deren Text noch erhalten ist) u. a., um dann wieder nach Gottsbüren, wo eine Bluthostie sich befand, oder zur Ottilienkapelle bei Eschwege zu wallfahrten, — Ernst und Scherz trägt die dem Mittelalter eigene Mischung: „Hessenländer Weiberchen, Mit den schwarzen Häuberchen, Mit den kurzen Röckelchen, Tanzen wie die Böckelchen", sagt ein uraltes Volkslied.

Soweit wir wissen, sind in Marburg zuerst reformatorische Regungen festzustellen: ein Barfüßermönch Jakob Limburg sprach, wohl um 1520, in einer Predigt den Lutherischen Gedanken aus, das Evangelium sei seit 500 Jahren niemals recht gepredigt worden; er mußte seine Kühnheit mit Kerker büßen, seine weiteren Schicksale sind sagenhaft ausgemalt. In Kassel, das 1517 den Ablaß abgelehnt hatte, begann Johann Kirchhain etwa 1521 die Messe in deutscher Sprache zu lesen. Alsfeld aber „hat Gott erleuchtet, daß sie die erste Hessenlands ist, welche das wahre Evangelium angenommen" (Luther); der Augustiner Tileman ¶ Schnabel, ein persönlicher Schüler und Freund des Wittenberger Reformators, hat 1522 die ganze Stadt für die Reformation gewonnen, bis der Landgraf 1523 gegen ihn einschritt. Um 1525 predigte ferner in Butzbach Kaspar Göbel (auch Weinix genannt) in lutherischem Sinne; in Immenhausen Bartholomäus Riseberg, in Hersfeld Heinrich Fuchs und Melchior Rink seit 1521 ff. Alle diese Regungen, mochten sie auch auf katholischer Seite Besorgnis erwecken, blieben ohne dauernde Wirkung, solange der Landgraf (¶ Philipp von Hessen) selbst sie bekämpfte. Seine Hinwendung zur Reformation erfolgte erst 1524/25; das 1524 erlassene, vielfach als Reformationsmandat bezeichnete Edikt vom 18. Juli ist noch lediglich Reformedikt; die Einzelheiten des Umschwungs kennen wir nicht. Im Bauernkriege aber tritt deutlich seine evangelische Gesinnung heraus, die Versuche des Beichtvaters seiner Mutter Nik. Faber, der Mutter selbst (s. 2, Schluß) oder auch des Schwiegervaters ¶ Georg v. Sachsen, ihn für den alten Glauben zurückzugewinnen, wies er mannhaft ab, schickte 1525 den Kasseler Pfarrer Johann de Campis als Evangeliumsprediger nach Marburg, ließ Schnabel nach Alsfeld zurückkehren, rief als Hofprediger den Lutheraner Adam ¶ Krafft an seine Seite und gab den neuen Glauben frei (Ueber seine Reichspolitik in diesen und den folgenden Jahren ¶ Deutschland: II, 2 ¶ Philipp v. Hessen). In Ausnützung des ersten Speierer Reichstages sollte eine 1526 im Oktober zu Homberg tagende Synode („christlicher Provinzialsynodus", rechtlich ein Extraordinarium, weder ein Landtag, noch eine kirchliche Synode) die landesherrliche Durchführung der Reformation einleiten. Die von ¶ Lambert von Avignon geleitete Verhandlung lief nach Zurückweisung der katholischen Gegenpartei in die Aufstellung einer Kirchenordnung aus, die, in 34 Kapitel zerfallend, verfassungsrechtlich das von Luther in der „deutschen Messe" von 1525 aufgestellte Gemeindeideal (Bildung einer Freiwilligkeitskirche, d. h. einer Gemeinde von Gläubigen durch Einzeichnung in eine Liste) zu verwirklichen strebte. Obwohl sie ganz lutherisch empfunden war, hat doch der Reformator selbst diese Ordnung zu Fall gebracht, weil er vor dem Zwang, der gesetzlichen Durchführung einer Gemeindeordnung, zurückscheute, die von unten heraus freiwillig sich durchsetzen mußte und er „die rechten Leute" dazu noch nicht besaß. Die Homburger Kirchenordnung ist in H. nicht zur Einführung gelangt, nur einzelne ihrer praktischen Bestimmungen (Armenpflege, Visitatio-

nen usw.) wurden in anderer Form verwirklicht. 1527 zog die erste Visitationskommission durch das Land, der weitere folgten; Armenkästen wurden eingerichtet, die Bilder aus den Kirchen entfernt. Marburg ging als Musterbeispiel allenthalben voran; hier erschien auch das erste liturgische Handbüchlein für die Uebergangszeit, dem mit dem Namen „Marburger Kirchenordnung" (so Hochhuth, der sie 1878 herausgab) wohl zu viel Ehre widerfährt, das aber jedenfalls offiziösen Charakter trägt und nicht bloße buchhändlerische Spekulation (so Brieger: ZKG Bd. 4) ist. Manche katholische Ueberbleibsel, wie der weiße leinene Chorrock, die Kasel (¶ Amtstracht, 1) beim Abendmahl, das Läuten der Sterbeglocke u. a. erhielten sich, teils länger, teils kürzer; Gleichförmigkeit wurde nicht erzielt. Das eingezogene Kirchengut wurde wesentlich im Interesse des Kirchen- und Schulwesens selbst verwertet. Die Stifte Kaufungen und Wetter wurden der hessischen Ritterschaft zwecks Ausstattung ihrer Töchter zugewiesen, in Haina, Merxhausen, Gronau und Hofheim wurden Landesspitäler errichtet, dann vor allem auf das Kirchengut 1527 die Universität ¶ Marburg gestiftet. — Die Hinwendung des Landgrafen zum Zwinglianismus, gipfelnd im Marburger Religionsgespräch (¶ Deutschland: II 2) und dem Abschlusse eines hessisch-zürcherischen Burgrechtes, schaffte dem schweizerischen Bekenntnis in H. Raum. Zahlreiche Schweizer studierten auf der neuen hessischen Hochschule; Zwinglianer traten an die Spitze einzelner Pfarreien. Aber der Abbruch des politischen Bündnisses infolge des Todes Zwinglis drängte den hessischen Zwinglianismus rasch wieder zurück zu Gunsten des Luthertums, dessen anerkannter Führer Adam ¶ Krafft wurde. 1531 bekam die hessische Kirchenverfassung 6 Superintendenten (2 in Nieder-H., 2 in Ober-H., 2 in Katzenelnbogen; der Superintendentursitz wechselte mit den Persönlichkeiten). Eine Superintendenturordnung von 1537 stellte zwecks Ueberwachung der Pfarrer neben die Superintendenten in einzelnen Städten und Dörfern, in Anlehnung an die katholische Einrichtung der ¶ Definitoren, Aufseher, ließ die Gesamtheit der Pfarrer zur Diözesan- oder Pfarrsynode (jährlich mindestens einmal) zusammentreten, die Superintendenten nebst einigen von der Synode gewählten Pfarrern zur jährlichen Generalsynode, und legte das Schwergewicht der Kirchenverwaltung in die Superintendenten, an deren Spitze Adam Krafft stand. Die Unmöglichkeit, der Wiedertäuferbewegung (¶ Wiedertäufer), der gegenüber Landgraf Philipp brutale Gewalt grundsätzlich ablehnte, Herr zu werden, rief eine außerordentlich wichtige kirchenrechtliche Aktion hervor, deren Träger der vom Landgrafen 1538 herbeigerufene Martin ¶ Bucer wurde. Eine Synode zu Ziegenhain stellte eine „Ordnung der christlichen Kirchenzucht für die Kirchen im Fürstentum H." auf (kurz: Ziegenhainer Zuchtordnung genannt) und führte hier den Presbyterat mit strenger Kirchenzucht und die ¶ Konfirmation ein, — beides zu dem Zwecke, den Widerspruch der Täufer gegen die herrschende kirchliche Laxheit durch gesteigerte Sittlichkeit mattzusetzen. Wie weit die schwerwiegenden Aenderungen in den Einzelgemeinden durchgeführt wurden, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Kirchenrechtliche Einförmigkeit darf man unter Landgraf Philipp nicht suchen; eine allgemeine Landeskirchenordnung bestand nicht, sodaß verschiedene Kirchenordnungen (z. B. die sächsische Herzog Heinrichs, die Nürnberger, die Württembergische) gebraucht wurden. Vielleicht war die 1539 gedruckte Kasseler Kirchenordnung dazu bestimmt, sich zur allgemeinen auszuweiten, aber es ist nicht dazu gekommen. Der 1539 aufgestellte Kasseler Katechismus, ein Auszug aus Bucers Straßburger Katechismus, ist ebenfalls nicht Landeskatechismus geworden. Will man von einem „Bekenntnischarakter" der hessischen Kirche in dieser Zeit reden, so muß man ihn als „Bucerianismus" bezeichnen, wie er sich in der Wittenberger Konkordie (¶ Deutschland: II, 2) darstellte; er schloß aber weder ein strenges Luthertum (Adam Krafft) noch Zwinglianische Gemeinden, die lebhafte Fühlung mit Zürich hatten, aus. Als die lange Gefangenschaft des Landgrafen ihn, in der Hoffnung, dadurch loszukommen, seinem Lande das ¶ Interim mit Hochdruck aufzwingen ließ, protestierte die hessische Pfarrerschaft nahezu einmütig und erfolgreich gegen das papistische Machwerk. Gegen Ausgang der Regierung Philipps wurde von Andreas ¶ Hyperius, dem „hessischen Melanchthon", und Nikolaus Rhodingus 1566 eine allgemeine Kirchenordnung ausgearbeitet, deren zu großer Umfang aber eine Veröffentlichung nicht gestattete. Der Landgraf hinterließ die Kirche H.s in dem Kompromißcharakter des Bucerianismus.

4. Aus ihm ergaben sich die Probleme der Folgezeit. Landgraf Philipp hatte testamentarisch das Festhalten seiner Söhne an der Wittenberger Konkordie verfügt, aber dieses Unionswerk von 1536 war 1567 ff nicht mehr modern. Die neue Zeit drängte vom Kompromiß ab zum Konfessionalismus, und die Losung hieß: orthodoxes Luthertum oder Calvinismus; der Bucerianismus fiel zwischen durch, so gut wie in Sachsen der Philippismus. Erschwert aber wurde die Lage dadurch, daß politisch Landgraf Philipp infolge seiner unglückseligen Doppelehe eine Teilung H.s verfügte: der älteste Sohn Wilhelm erhielt Nieder-H. einschließlich Ziegenhain mit der Hauptstadt Kassel, der zweite, Ludwig, Ober-H. mit Marburg, dazu die Herrschaft Eppstein, der dritte, Philipp, die Niedergrafschaft Katzenelnbogen mit S. Goar, der vierte, Georg, die Obergrafschaft mit Darmstadt; kleinere Herrschaften wurden den Söhnen aus der Nebenehe zugewiesen. Die Vierheit aber sollte durch gemeinsamen Landtag aller Gebiete, gemeinsame Landesuniversität, gemeinsames Kirchenregiment zusammengehalten werden; feierlichst haben am 28. Mai 1568 die vier Brüder in Ziegenhain in einer Erbeinung das Testament bekräftigt. Durch den Tod Landgraf Philipps des Jüngeren 1583 und Landgraf Ludwigs 1604 ging die Vierzahl auf eine Zweizahl zurück: H.-Kassel und H.-Darmstadt. Diese beiden Territorien aber traten infolge konfessioneller Spaltung in den schärfsten Gegensatz zu einander. — Das von Philipp dem Großmütigen gewünschte einheitliche Kirchenregiment war zunächst in regelmäßiger Einberufung der Generalsynode (bis 1582) zum Ausdruck gekommen, vor allem in der Aufstellung einer allgemeinen Kirchenordnung (1573 durch die Generalsynode angenommen,

1574 gedruckt), die eine von dem Superintendenten Bartholomäus Meier herrührende Verkürzung der Agende von 1566 (s. 3) war. Aber die Tendenz von Sonderentwicklung in den einzelnen Territorien hatte sich bald gezeigt, z. B. im Vordringen jener 1537 eingesetzten „Aufseher" zum wichtigen Amte der Definitoren (so in H.-Darmstadt) oder Metropolitanen (so in H.-Kassel), ferner in der Ausbildung von Konsistorien, die aus Kanzleideputationen für Ehesachen sich entwickelten — beide Behörden drückten den Superintendenten herunter —, endlich in der Einrichtung von Schulen höheren oder niederen Grades; H.-Darmstadt wurde unter Landgraf Georg von dem Superintendenten Angelus systematisch mit Volksschulen versehen, 85% der Lehrer waren studierte Theologen. Der beginnende Konfessionalismus kündigte sich an in dem von Ober-H. ausgehenden (vergeblichen) Versuche, die ¶ Konkordienformel einzuführen. Dann aber wurde im Bunde mit politischen Streitigkeiten die Zersprengung der kirchlichen Einheit H.s durch den Vorstoß des Calvinismus in Nieder-H. unter Landgraf Moritz, dem Sohne Wilhelms, bewirkt. Der in zweiter Ehe mit der reformierten Prinzessin Juliane aus dem Hause Nassau-Siegen vermählte Fürst wünschte die hessische Kirche nach dem Vorbilde der pfälzischen zu calvinisieren und erließ 1605 die sogenannten Verbesserungspunkte, d. h. Enthaltung von allen Disputationen über die Person Christi, insbesondere über die lutherische Lehre von der Ubiquität (¶ Christologie: II, 4 b), reformierte Zählung der 10 Gebote, Abschaffung aller Bilder, Ersetzung der ¶ Hostie im Abendmahl durch Brotbrechen (vgl. RE[3] XX, S. 493 ff). Als die Verfügung bei den Marburger Lutheranern auf Widerspruch stieß, wurden sie mit rücksichtsloser Gewalt abgesetzt, ein Aufstand der Bürgerschaft mit den Waffen niedergezwungen. Eine 1607 durchgeführte „Kinderlehre für die christlichen Kirchen und Schulen in H.", eine H.-Kasselsche — nicht mehr: allgemein hessische — Generalsynode aus dem gleichen Jahre, die ein neues Bekenntnis („Christliche und richtige Glaubensbekenntnisse des jüngst in anno 1607 zu Kassel in H. gehaltenen synodi generalis") aufstellte und den Kultus in reformiertem Sinne änderte, ein neues Gesangbuch, aus demselben Jahre, die Verselbständigung des Konsistoriums zur Landeskirchenbehörde, losgelöst von der Kanzlei (1610), eine Schulordnung 1618, sollten den Konfessionswechsel dem Volke vertraut machen. Aber die Zahl der damit Unzufriedenen blieb sehr groß und fand ihren Rückhalt an H.-Darmstadt. Landgraf Ludwig V gründete hier 1605 auf Anregung seiner lutherischen Geistlichkeit das gymnasium illustre, 1607 zur Universität ¶ Gießen als Trutz-Marburg ausgeweitet, und baute in seinem Lande ein ebenso streng-konfessionelles Luthertum aus (1617 Erlaß einer Definitorialordnung für die neue Diözese Gießen), wie der Calvinismus in H.-Kassel konfessionell war und diesen Konfessionalismus z. B. durch Beteiligung an der ¶ Dordrechter Synode 1619 bekundete. Die politischen Ereignisse des dreißigjährigen Krieges, der H.-Darmstadt auf kaiserlicher, H.-Kassel auf Seite der protestantischen Union sah, daher dieses auch katholische Bestrebungen zum Rückerwerb geistlicher Territorien infolge des Restitutionsedikts 1629 (¶ Deutschland: II, 3) erleben ließ, brachten zeitweilig (1624—1648) Marburg und die übrigen von Landgraf Ludwig, dem Sohne Philipps des Großmütigen, her an H.-Kassel gekommenen Gebietsteile an H.-Darmstadt; die Universität Gießen, die sich stets als die wahre Marburger Universität betrachtet hatte, siedelte dorthin über. Ja, 1637 wurde dank der kaiserlichen Erfolge H.-Kassel aus der Liste der selbständigen Fürstentümer gestrichen und ganz H. in einer Hand, der Georgs II von H.-Darmstadt, vereinigt. Erst der Westfälische Friede, dem ein erbitterter Kampf zwischen Georg II und der Landgräfin Amalie Elisabeth von H.-Kassel, der Witwe Wilhelms V, des Sohnes von Moritz, voraufgegangen war (sogenannter „Hessenkrieg"), stellte die Zweiheit der hessischen Territorien wieder her und gab Marburg an H.-Kassel zurück.

5. H.-Kassel und H.-Darmstadt führten fortan im allgemeinen eine Sonderentwicklung, was natürlich gegenseitige Beeinflussung an einzelnen Punkten nicht ausschließt.

In H.-Darmstadt schloß Landgraf Georg II (1626—1661) eine während des Krieges begonnene, großartige kirchliche Reform ab, in Fortsetzung der Bestrebungen Ludwigs, der 1624 ein neues lutherisches Bekenntnis veröffentlicht und Unterschrift desselben samt einem Religionsreverse von den Geistlichen des calvinistisch gesinnten Marburger Bezirkes gefordert hatte; 1625 wurde der Revers auch von den Geistlichen und Lehrern der Obergrafschaft gefordert. Im gleichen Jahre war ein lutherischer Katechismus erschienen, eine lutherische Bearbeitung der der Kirchenordnung von 1574 angehängten sogenannten „katechetischen Fragestücke", und das ganze Gebäude der Abrundung des Bekenntnisstandes war 1626 gekrönt worden durch die Schöpfung eines Corpus doctrinae Hassiacum („Christliche Konfession auf Befehl Ludwigen, Landgraf zu H., für S. F. D. Kirchen und Schulen zusammengebracht"). Hieran anknüpfend erließ Georg II 1628 eine neue Definitorialordnung für die Obergrafschaft, aufgebaut auf der Ordnung von 1617, aber deutlich das Kirchenregiment des Landesherrn betonend. Er umgrenzte die Superintendenturen (Groß-Gerau und Darmstadt für die Obergrafschaft, seit 1629; St. Goar und Hohenstein für die Niedergrafschaft, seit 1635; Alsfeld und Gießen für Oberhessen, seit 1636, doch verringerte sich infolge des westfälischen Friedens die Zahl auf drei: Gerau, Darmstadt, Gießen), setzte 1634 an die Stelle der Diözesansynoden die Pfarrkonferenzen, an deren Spitze Metropolitane traten, ließ durch eine Generalkirchenvisitation 1628 sämtliche Gemeinden visitieren, ergänzte die alte Kirchenordnung von 1574 durch zahlreiche Einzelbestimmungen, schuf neue Gesangbücher, eine Volksschulordnung und Schulbücher, kurz, es gelang ihm, durch diese, ständig ausgebaute Gesamtreform des geistlichen Lebens die Schrecken des Krieges ziemlich schnell zu überwinden. Georg II folgte sein Sohn Ludwig VI (1661—1678), eine fromme, friedliebende Persönlichkeit, Typus der feingebildeten, ästhetisierenden Fürsten seiner Zeit, Begründer der Darmstadter Hofbibliothek, politisch nicht weiter hervortretend. Die ihm gestellte Aufgabe der weiteren Ordnung des Landes hat er gelöst; das geltende kirchliche Recht faßte er 1662 in einer Kirchenordnung zusammen und

veröffentlichte 1668 eine Metropolitanordnung nebst einer Ordnung der Amts-Kirchen-Konvente (= Unterkonsistorien). Nach vierwöchentlicher Regierung seines Sohnes Ludwig VII folgte sein Sohn Ernst Ludwig (1678—1739), elfjährig, unter Vormundschaft seiner Mutter Elisabeth Dorothea, der Tochter ¶ Ernsts des Frommen von Gotha (s. u.).

In H.-Kassel hatte Wilhelm VI 1650 selbständig die Regierung übernommen; durch den Erwerb der Hälfte der Grafschaft Schaumburg-Lippe (¶ Lippe) bekam das Land neben dem reformierten Marburg die lutherische Universität ¶ Rinteln, die alsbald den Vermittlungscharakter des Georg ¶ Calixt annahm. 1656 wurde eine Schulordnung erlassen, 1657 das ganze Kirchenwesen auf eine neue Grundlage gestellt durch Einführung einer neuen Kirchenordnung, die nach Vorschlägen des Professors ¶ Crocius einen vermittelnden, unionistischen Charakter trug. Auch eine neue Konsistorialordnung wurde eingeführt, und die sogenannten Klassenkonvente, die an die Stelle der alten Kirchenvisitationen getreten waren, wurden neu geregelt. 1658 wurde eine Presbyterialordnung erlassen. Die Linie H.-Rotenburg wurde 1652 durch den Uebertritt des Landgrafen Ernst, eines Sohnes von Landgraf Moritz, katholisch. Wilhelm VI folgte 1663 Wilhelm VII, zunächst unter der Vormundschaft seiner Mutter Hedwig Sophie, der Tochter Georg Wilhelms v. Brandenburg, nach seinem frühen Tode 1670 sein Bruder Karl I (bis 1730), wiederum zunächst unter Vormundschaft der Mutter, ein Reorganisator des hessischen Militärwesens; ihm gelang, durch Vertrag seinem Lande den 1736 erfolgten Anfall der bedeutenden Grafschaft Hanau-Münzenberg zu sichern, während ein anderer Teil gleichzeitig an H.-Darmstadt fiel (s. u.).

Allmählich begann die starre Orthodoxie, deren Höhepunkt der Streit der Gießener mit den Tübingern (¶ Christologie: II, 4 c) oder die Einführung der Lehre von der ¶ Unio mystica durch ¶ Feurborn bedeutet, in H.-Darmstadt erweicht zu werden. Zwar wurden die Bestrebungen des Synkretismus (¶ Calixt, Georg) und die kartesianisch-aufklärerischen Neigungen des Gießener Professors Wiegand Kahler (1673), ebenso die Unionsbestrebungen eines ¶ Spinola abgelehnt — H.-Kassel hatte umgekehrt sich auf die Ausgleichsversuche des John ¶ Durie eingelassen und 1661 ein Unionsgespräch zu Kassel zwischen Lutheranern und Reformierten veranstaltet (¶ Unionsbestrebungen, protestantische), das die Gegner wenigstens angenähert hatte —; aber der Ansturm des Pietismus konnte nicht zurückgewiesen werden. Wichtigste Forderungen Speners wie die Erneuerung der ¶ Konfirmation oder die Ausgestaltung des Seniorenamtes und die collegia pietatis wurzelten in hessischen kirchlichen Einrichtungen, und die Regierung, namentlich die Landgräfin Elisabeth Dorothea, schätzte Spener hoch. Hatte der Hofprediger Balthasar ¶ Mentzer 1675 in Darmstadt ein um den Prediger Johann ¶ Winckler und seinen Freund, den Kammerrat Kriegsmann, sich sammelndes Konventikel noch unterdrücken und 1678 einen antipietistischen landgräflichen Erlaß erzielen können, so führte der Regierungsantritt der Tochter Ernsts des Frommen den Pietismus langsam aber stetig zum Siege, vorab an der Landesuniversität (¶ Gießen). Separatistische Neigungen traten in Joh. Wilh. ¶ Petersen, Joh. Conrad ¶ Dippel und den ¶ Inspirationsgemeinden der Wetterau in die Erscheinung. Den wohltätigen und belebenden Einfluß des Pietismus verkörpert der Darmstädter Prediger Eberhard Philipp Zühl (1662—1730; seit 1695 Pfarrer in Darmstadt, seit 1700 Metropolitan in Groß-Gerau), der Gründer des Darmstädter Waisenhauses und Herausgeber eines Gesangbuchs. 1751 wurde für die Ober- und Nieder-Grafschaft eine Konfirmationsordnung erlassen; 1724 hatte man die alte Agende neu aufgelegt. H.-Kassel hatte seit 1678 in Theodor ¶ Untereyck, ferner in dem Hersfelder Inspektor Konrad ¶ Mel und dem Marburger (1704—17) Professor Joh. Heinr. Hottinger (¶ Marburg) den Pietismus aufgenommen; doch zeigten sich in letzterem deutlich separatistische Neigungen, deren radikalste Form in Samuel ¶ König zu Eschwege und Kassel, vor allem in Eva von ¶ Buttlar in die Erscheinung trat; 1712 erschien die sogenannte Marburger Bibel (¶ Bibelübersetzungen, 5). Die Landeskirche belebte 1692 neu die Katechisation und Konfirmation, errichtete 1704 in Marburg ein Konsistorium; das Kasseler Landeskonsistorium sank damit zum Konsistorium für Nieder-H. herab; 1711, 1736, 1770 erschienen neue Gesangbücher; das Schulwesen erfuhr eine Hebung; 1709 errichtete Landgraf Karl in Kassel das Collegium illustre Carolinum.

Auf Karl I folgte in H.-Kassel Friedrich I (1730—1751), der dank seiner zweiten Gemahlin Ulrike Eleonore, der Erbin Karls VII von Schweden, König dortselbst wurde und H. durch seinen Bruder Wilhelm verwalten ließ, der dann als Wilhelm VIII bis 1760 selbständig regierte. Ihm folgte Friedrich II (1760—1785), schon als Erbprinz zum Katholizismus übergetreten, aber mit der Verpflichtung, seine Kinder reformiert erziehen zu lassen und das Kirchenwesen nicht zu verändern, dann Wilhelm IX (1785—1821; vgl. auch III, 1—2). Unter ihm begannen Pietismus und Mystik deutlich in die Bahnen der Aufklärung einzulenken. In Marburg wirkte von 1787—1805 ¶ Jung-Stilling als Professor der Nationalökonomie; auf seine Anregung wurde 1789 eine landesherrliche Verfügung erlassen, welche Abendmahlsgemeinschaft zwischen Reformierten und Lutheranern gestattete. Es trat überhaupt eine Abschwächung der konfessionellen Gegensätze ein. — H.-Darmstadt bahnte ähnliches an durch Aufnahme von Waldensern und französischen Flüchtlingen 1688 und 1699 (¶ Hugenotten: IV, 2 e). Auf Ernst Ludwig folgte Ludwig VIII (1739 bis 1768); dank seiner Vermählung mit der hanauischen Prinzessin Charlotte war 1736 Hanau-Lichtenberg an H.-Darmstadt gekommen; sein Nachfolger wurde Ludwig IX (1768—1790), ein hervorragender Militär. Sein Minister Friedrich Karl v. Moser unternahm eine glänzende, freilich nicht in allen Teilen zur Ausführung gekommene Schulreform (Gesangbuch, Ausgabe des NT, Katechismus, Lehrerseminar in Darmstadt). Die Tätigkeit der Definitoren wurde 1777 auf die Prüfung der Kandidaten des Pfarr- und Schulamtes eingeschränkt. Mit dem nächsten Fürsten, Ludwig X (1790—1830), beginnt für H.-Darmstadt die Neuzeit (s. II, 1—2).

J. R. Dieterich: Die Wanderungen der Westgermanen in der Urzeit (Mitteilungen des oberhessischen Geschichtsvereins, 1898); — K. Wenck: Zur Geschichte des Hessengaus

(Zeitschr. für hessische Geschichte, N. F. Bd. 26); — H. Glagau: Anna v. Hessen, 1899; dazu G. Schenk zu Schweinsberg: Aus der Jugendzeit Landgraf Philipps des Großmütigen (in: Philipp der Großmütige, Beiträge zur Geschichte seines Lebens und seiner Zeit, 1904); — F. Herrmann: Hessisches Reformationsbüchlein, 1904; — Ders.: Das Interim in H., 1901; — H. Diemar: Die Chronik Wigand Gerstenbergers, 1909; — W. Dersch: Das Restitutionsedikt in H. (Zeitschr. für hessische Geschichte, Bd. 40); — W. Diehl: Die Schulordnungen des Großherzogtums H. Bd. I—III (MG paedagogica Bd. 27, 28, 33) 1903—05; — Ders.: Zur Geschichte der Konfirmation, 1897; — Ders.: Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in H., 1899; — H. Heppe: Kirchengeschichte beider H., 2 Bde., 1876; — J. B. Raby: Geschichte der katholischen Kirche in H., 1904; — F. W. Hassenkamp: Hessische Kirchengeschichte seit der Reformation, 2 Bde., (1852) 1864[2]; — Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte, hsg. von W. Diehl und W. Köhler [seit 1909 von F. Herrmann], seit 1901. **Köhler.**

II. Großherzogtum Hessen seit 1800.

1. Die staatliche und kirchliche Neubildung; — 2. Die Union; — 3. Die Organisation von 1832; — 4. Die lutherisch-konfessionelle Bewegung und die Kämpfe um die Kirchenverfassung; — 5. Die Kirchenverfassung von 1874 und die Staatskirchengesetzgebung von 1875; — 6. Die Gegenwart; — 7. Statistisches.

1. Die ersten Jahrzehnte der Regierung des hessisch-darmstädtischen Landgrafen Ludwig X (seit 1790, vgl. I, 5; späteren Großherzogs Ludwig I) sind ausgefüllt von den territorialen Veränderungen der napoleonischen Zeit. Auch die hessischen Gebietsteile auf dem linken Rheinufer (Elsaß) mußten abgetreten werden; dafür erhielt H. im Reichsdeputationshauptschluß von 1803 das ganz katholische „Herzogtum Westfalen" und unter den übrigen Entschädigungslanden auch eine Reihe früher zu Mainz und Worms gehöriger katholischer Gebietsteile. 1806 wurde H. Großherzogtum und erfuhr einen weiteren bedeutenden Gebietszuwachs, namentlich dadurch, daß es die Souveränität über eine Reihe standesherrlicher und patrimonialgerichtsherrlicher Gebietsteile erhielt (Erbach, Solms, Schlitz u. a.). 1815/7 wurden Westfalen und andere Gebietsteile wieder abgetreten; H. erhielt dafür vor allem ein als „Rheinhessen" bezeichnetes Gebiet, das aus Teilen der ehemaligen (protestantischen) Kurpfalz, des (katholischen) Erzbistums Mainz und den früheren Besitzungen von allerhand evangelischen und katholischen Grafen und Herren bestand. — So war die konfessionelle Geschlossenheit und die wesentlich einheitliche kirchliche Geschichte der althessischen Lande seit 1803 gründlich verschwunden; es galt die den veränderten Verhältnissen entsprechenden Maßnahmen auch in kirchlichen Dingen zu treffen. Zugleich mit der allgemeinen Neuorganisation der Staatsbehörden wurden 1803 als Provinzialmittelbehörden, in enger Verbindung mit den Provinzialregierungen und unter dem Ministerium des Innern, drei Kirchen- und Schulräte geschaffen, der für Ober-H. aus evangelischen, der für Westfalen aus katholischen Mitgliedern bestehend, der für Starkenburg sich in eine protestantische und katholische Deputation teilend. Dieselben hatten die Verwaltung aller Kirchen- und Schulsachen, „soweit solche nach der kirchlichen Verfassung des einen oder des andern Religionsteils dem Landesherrn zusteht", zu besorgen.

2. Die Unterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten wurden bei Bildung der Kirchen- und Schulräte nicht berücksichtigt, ohne daß man dadurch in den Gemeinden und Inspektoraten die herkömmliche Unterscheidung antastete. Aber mit der Erschütterung der ganzen überlieferten Verhältnisse kam die Stimmung, die auf die Vergangenheit und die in ihr gewordenen Spaltungen wenig mehr Rücksicht nimmt und ganz in der Gegenwart mit ihrem protestantischen Gemeinbewußtsein lebt, voll zum Durchbruch. Lutherische und reformierte Pfarrer brauchten dieselben rationalistischen Lehrbücher und Agenden, machten auch keinen Unterschied in der Versorgung lutherischer oder reformierter Gemeindeglieder, und die Behörde war ganz damit einverstanden, wie sie auch selbst 1812 unbedenklich die Schaffung einer „den Zeitbedürfnissen entsprechenden" Agende einleitete. Doch kam die Sache damals nicht zum Ziel. — Im Zusammenhang mit der Reformationsjubelfeier von 1817 setzte, wie in H.-Kassel (vgl. III, 2), so auch im Großherzogtum H. stark die Bewegung auf förmliche Union der Evangelischen ein und führte auch in dem konfessionell sehr zersplitterten Rhein-H. zu einer 1822 vom Großherzog bestätigten, auch eine Einigung in der Lehre vom Abendmahl enthaltenden völligen Vereinigung sämtlicher Evangelischen der Provinz, die 1822 auch einen eignen Kirchenrat erhielt. Auch rechts des Rheins hätte die Regierung gern die förmliche Union durchgeführt; aber bei der Befragung der (an sich äußerst unionistisch gesinnten) Pfarrer machten sich erhebliche Bedenken gegen Notwendigkeit und Nützlichkeit einer förmlichen Vereinigung auch in konfessionell nicht gemischten Gemeinden geltend, von der man fürchtete, daß sie eher zur Aufrüttlung längst abgestumpfter konfessioneller Sonderneigungen als zum Zusammenwachsen zu wirklicher evangelischer Einheit führen würde. Man wollte daher lieber die seither schon zum Durchbruch gekommene „Gesinnungsunion" weiter beibehalten und auf die Gemüter erziehlich fortwirken lassen. Die Staatsregierung trat dieser Auffassung bei. Die in konfessionell gemischten Gemeinden fast überall vollzogenen örtlichen Vereinigungen wurden genehmigt; zu weiteren derartigen Vereinigungen wurde ermuntert. Im übrigen ließ man die Gemeinden bleiben, was sie seither waren, ohne sie sachlich verschieden zu behandeln. 1824 wurde vom Ministerium (wieder, s. o., ohne Erfolg) die Schaffung einer neuen Landesagende angeregt, ohne daß man der konfessionellen Unterschiede auch nur gedacht hätte; die Pfarrer wurden von lutherischen auf reformierte und unierte Pfarreien versetzt und umgekehrt. Die 1832 geschaffene kirchliche Zentralbehörde „Oberkonsistorium" war einheitlich evangelisch; die an Stelle der Inspektorate tretenden Dekanate waren interkonfessionell. Die Prüfungs- und Kandidatenordnung wurde einheitlich geregelt (1834), das (obligatorische) Predigerseminar zu Friedberg 1837 als „evangelisches" errichtet; eine einheitliche Amtskleidung (1833), Konfirmation (1834), sonntäglicher Altardienst (1836) wurden vorgeschrieben. Der badische (unierte) Katechismus wurde 1839 vom Oberkonsistorium als Religionslehrbuch empfohlen und fast allgemein in Gebrauch genommen; ein einheitliches Landesgesangbuch bestand schon seit 1814. In

einigen Fällen wurden Pfarrern an Gemeinden mit ausdrücklich beibehaltenem (reformiertem) Sonderbekenntnis lutherische Filialgemeinden zur Mitversehung überwiesen, — ein Verhältnis, das in Rohrbach-Hahn heute noch besteht.

3. Die Neuorganisation der Staatsbehörden 1832 gab der damals neu geschaffenen kirchlichen Oberbehörde „Oberkonsistorium" als Landeskollegium zwar eine selbständigere Stellung als den früheren Kirchen- und Schulräten, zumal da auch die Schulsachen von den Kirchensachen getrennt und besonderen Behörden überwiesen wurden. Aber ein Verlassen der territorialistischen Grundsätze bedeutete das nicht. Das Oberkonsistorium blieb Mittelbehörde unter dem Ministerium des Innern, und in seinen Befugnissen waren die „Ausübung der evangelisch-kirchlichen Gewalt" und die „Handhabung und Wahrung der landesherrlichen Rechte und Interessen in bezug auf die evangelische Kirche" brüderlich vereinigt. Auch die Kirchenvorstände, die gleichfalls 1832, und zwar für die evangelischen und katholischen Gemeinden, geschaffen wurden, waren nicht so sehr Vertreter der kirchlichen Gemeinden als vielmehr lokale Organe für die kirchliche Vermögensverwaltung unter größter Abhängigkeit von den Kreisämtern und dem Oberkonsistorium. Die oberste Leitung der kirchlichen Vermögensverwaltung, und zwar bezüglich der evangelischen und der katholischen Kirche, hatte das Ministerium des Innern.

4. Das Jahr 1848 brachte in Erfüllung liberaler Forderungen die Loslösung der staatsbürgerlichen Rechte von der Zugehörigkeit zu einer der drei christlichen Konfessionen und das Versprechen des Erbgroßherzog-Mitregenten, „eine weitere zeitgemäße Entwicklung der inneren Verfassung der evangelischen Kirche des Großherzogtums in der Art anzubahnen, daß namentlich den Gliedern des nichtgeistlichen Standes die ihnen gebührende Mitwirkung nicht länger vorenthalten bleibe". Es wurde sogar eine Kommission mit Ausarbeitung eines Verfassungsentwurfs beauftragt; aber unter der auch in H., wenn auch auf kirchlichem Gebiet sehr mäßig einsetzenden Reaktion wurde zunächst nichts aus der Sache. Ueber die innerpolitische Lage der Zeit ¶ Dalwigk. — In den 40er Jahren beginnend, kam in den 50er und 60er Jahren die lutherisch-konfessionelle Bewegung auf ihre Höhe und gab dem Ende der 60er Jahre einsetzenden Kämpfen um Einführung der Kirchenverfassung eine besondere Färbung. Es waren gerade jüngere Pfarrer hervorragend an der Bewegung beteiligt; bedeutende, charaktervolle Persönlichkeiten waren unter den Anhängern (wahllos nenne ich die Namen Friedr. Haupt, Gust. Schlosser, Herm. Gombel, G. Chr. ¶ Dieffenbach), — Männer, die auch vor Zusammenstößen mit dem Kirchenregiment nicht zurückscheuten. Zu solchen kam es, außer in Kirchenzuchtsfragen, namentlich auf liturgischem Gebiet, wo die Lutheraner, die fortdauernde rechtliche Geltung der althessischen Agende von 1574 (s. I, 4), so wie sie sie verstanden, behauptend, den sonntäglichen Gottesdienst in einer Anzahl Gemeinden eigenmächtig im „lutherischen" Sinn verbesserten. Der Widerstand des Kirchenregiments war wenig nachhaltig, weil die liturgischen Restaurationsbestrebungen auch dort Anhänger hatten, und weil außerdem die Lutheraner an den Standesherren vielfach starken Rückhalt fanden. Dem in den 50er Jahren überhaupt erstarkenden Sinn für das „historische" Christentum entsprach eine Reihe von Maßregeln des Kirchenregiments, wie die ausschließliche Wiedereinführung des kleinen lutherischen Katechismus in den lutherischen Gemeinden (1860) und des freilich einigermaßen gekürzten und gemilderten Ordinationsformulars der althessischen Agende (1860). Doch wollte das Kirchenregiment mit diesen Maßregeln keineswegs selbst auf den streng-konfessionellen Standpunkt treten. Eine Eingabe lutherischer Pfarrer und auch eine solche lutherischer Patrone um speziell lutherisch-konfessionelle Verpflichtung der Geistlichen lutherischer Gemeinden wurde energisch abgelehnt (1860), auch die Abendmahlsgemeinschaft aller Evangelischen mit Nachdruck aufrecht erhalten (1861). — Die kirchliche Konferenz von Pfarrern und Laien, die den Kampf gegen die konfessionalistischen Sonderbestrebungen vor allem und allmählich mit maßgebendem Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse führte, war die 1858 konstituierte „Evangelische Konferenz" (später Friedberger Konferenz genannt). Sie war nicht eigentlich unionistisch, aber ganz den hessischen Verhältnissen entsprechend von starker Unionsgesinnung und speziell von der Absicht geleitet, dem kirchlichen Leben ohne besondere Lehrzuspitzungen, sei es im konfessionellen oder im liberalen Sinn, unter weitgehender Wahrung der Bewegungsfreiheit der einzelnen dienstlich zu sein. Zwischen ihren Führern und denen der Konfessionellen kam es, als die Einführung der Verfassung Ende der 60er Jahre näher rückte, zu teilweise tiefgründig geführten Auseinandersetzungen über die grundlegenden Prinzipien der hessischen Landeskirche, während die Anhänger des ¶ Protestantenvereins, unter den Pfarrern wenig zahlreich, nicht zu größerem Einfluß beim Verfassungswerk kamen. — Die Kirchenverfassung, deren Entwurf von der Regierung 1870 herausgegeben wurde, und die auf Grund der Beratungen einer konstituierenden Synode (1873) am 6. Januar 1874 als „Verfassung der evangelischen Kirche im Großherzogtum H." erschien (s. 5), entspricht in ihren konfessionellen Bestimmungen wesentlich den von der Friedberger Konferenz vertretenen Grundsätzen: die konfessionelle Sonderung wird bei den organisatorischen Bestimmungen nirgends und auf keiner Stufe betont; dabei bleibt es den einzelnen Gemeinden und den einzelnen Kirchengliedern unbenommen, für sich das konfessionelle Sonderbewußtsein zu betonen. Nach den z. T. sehr bewegten Kämpfen in der außerordentlichen Synode um die konfessionellen Bestimmungen der Verfassung und nach Einführung der letztern bildeten einige lutherisch-konfessionelle Pfarrer (Renitente) mit ihren Anhängern aus ihren seitherigen Pfarrgemeinden eigene „evangelisch-lutherische" Gemeinden (4), die später auch die Anerkennung der Regierung fanden (¶ Altlutheraner).

5. Die Kirchenverfassung vom 6. Januar 1874 legte den Grund zu einer vom Staat grundsätzlich geschiedenen, als selbständige Körperschaft gedachten evangelischen Landeskirche. Sie steht unter dem Regiment des evangelischen Landesherrn; die Kirchenregimentsbehörde (Oberkonsistorium) steht in unmittelbarem Verkehr mit dem Landes-

herrn. Dazu tritt dann ein starker Einschlag von Selbstverwaltung der Gemeinden (Kirchenvorstand und Gemeindevertretung) und die verfassungsmäßige Mitwirkung eines obersten kirchlichen Vertretungskörpers, der Landessynode, bei Führung des landeskirchlichen Regiments. Halb aus Geistlichen, halb aus Laien bestehend, hat sie besonders bei der kirchlichen Gesetzgebung sowie bei der Budget- und Steuerbewilligung mitzuwirken. Hinsichtlich der kirchlichen Vermögensverwaltung bleiben die Bestimmungen von 1832 (s. 3) in Kraft, und das Ministerium des Innern ist hier die oberste leitende Behörde. Im übrigen erkannte der damals im Gegensatz zu ¶ Dalwigks Ministerperiode (bis 1871) stramm liberal regierte hessische Staat, der 1874 durch ein neues Schulgesetz die Beziehungen zwischen Schule und Kirche gelockert hatte, durch seine Staatskirchen-Gesetzgebung vom 23. April 1875 die korporative Selbständigkeit der evangelischen und der katholischen Kirche sowie der übrigen Religionsgesellschaften an, nahm die Kirchen zwar unter besondere staatliche Oberaufsicht hinsichtlich der Vorbildung und Anstellung der Geistlichen, des Mißbrauchs der geistlichen Amtsgewalt sowie der Orden und ordensähnlichen Kongregationen (alle 3 Gesetze wurden später zugunsten der römischen Kirche rückwärts revidiert), ließ sie aber ihre innern Angelegenheiten durchaus selbständig ordnen und bewilligte ihnen, sowie den mit Korporationsrechten versehenen Religionsgesellschaften, ein Besteuerungsrecht mit Veranlagung und Erhebung der Steuersätze durch die staatlichen oder kommunalen Steuerorgane. — Die neu verfaßte hessische Landeskirche hat dann eine sehr rege gesetzgeberische Tätigkeit entwickelt, sodaß die hessische Kirche diejenige unter den deutschen evangelischen Landeskirchen ist, die das meiste ganz neue kirchliche Recht besitzt. Von besonderer Wichtigkeit sind die geistliche Dienstpragmatik (1879), das Disziplinargesetz (1883; ein besonderer kirchlicher Disziplinarhof für jede schwerere disziplinare Verfehlung) und die Gesetze über die Pfarrgehälter und den Bezug der Pfarrbesoldungen (1876; 1888; 1891; 1901; 1908 — die hessischen Pfarrer beziehen ein für alle gleichmäßig festgelegtes Gehalt nach dem Dienstalter in bar aus einer kirchlichen Zentralkasse, dem Zentralkirchenfonds, in den sämtliche Pfründenerträge durch die Gemeindekirchenrechner abgeführt werden).

6. In den achtziger und neunziger Jahren war die Entwicklung der Landeskirche von Kämpfen und Störungen frei und vollzog sich unter einem Oberkonsistorium, das zum Teil bedeutende Namen aufzuweisen hatte (Präsident Theod. Goldmann, Karl ¶ Köhler, H. Adolf ¶ Köstlin, Karl ¶ Sell, Adolf Buchner), und unter starkem Einfluß der reorganisierten Gießener theologischen Fakultät (¶ Gießen) auf den pastoralen Nachwuchs in der Richtung eines unverkennbaren Aufschwungs des kirchlichen Lebens. — In neuester Zeit spielen die oft mit Temperament geführten Auseinandersetzungen zwischen „moderner" und „positiver" Theologie auch in der hessischen Kirche ihre Rolle, wenn auch weniger stark als in andern Landeskirchen, weil das Prinzip großer Bewegungsfreiheit, das die hessische Kirche aus ihrer Geschichte und ihrer Verfassung in sich trägt, und das vom Kirchenregiment geachtet wird, es zu allzu großen Spannungen nicht kommen läßt.

7. Statistik: a) Das Großherzogtum H. zählte 1905 1 240 000 Einwohner, davon gehörten 850 000 zur evang. Landeskirche. Getrennt standen an Evangelischen 1908 992 Altlutheraner, 363 Darbysten und Baptisten, 134 Methodisten, 1880 Mitglieder anderer Sekten, 3136 Freiprotestanten. Uebertritte zur Landeskirche kamen vor 177 (von der römisch-kath. Kirche 135, sonstige 42); Austritte wurden 200 gemeldet, 15 zur katholischen Kirche, 133 zu andern christlichen Konfessionen, ohne Uebertritt 49. — Pfarrstellen in der Landeskirche gibt es rund 450, darunter 131 Patronate. Der Staatszuschuß zu den Bedürfnissen der evang. Landeskirche betrug nach dem Voranschlag für 1905/9 310 000 Mk., der Ertrag der allgemeinen Kirchensteuern 883 065 Mk.; das Erträgnis der Pfarrpfründen, das in den Zentralkirchenfonds fließt, wurde auf 943 887 Mk. berechnet. — b) Die Zahl der Besucher des Gottesdienstes betrug in Starkenburg 16,2% Erwachsene und 20,9% Kinder, in Ober-H. 31,8 bezw. 29,8%, in Rhein-H. 20,4 bezw. 22,4%. Die Zahl der Kommunikanten in den 3 Teilen 49,4 bezw. 118,7 bezw. 60,9%. Von 25 609 lebendgebornen Kindern evangelischer Eltern bezw. evg. Mütter wurden getauft 23 220, von 4384 desgl. aus Mischehen 2364 durch evangelische Pfarrer. Von 5659 rein evangelischen Ehen, die geschlossen wurden, sind 134 (2,4%) ohne kirchliche Trauung geblieben, von 1559 Mischehen wurden 720 evangelisch getraut. Die Beerdigungen fanden, abgesehen von den üblichen „stillen Beerdigungen" bei Kindern, fast durchgängig mit kirchlichem Geleite statt. Direkte Taufverweigerungen kamen 8, Konfirmationsentziehungen 4 vor. — c) Milde Gaben und sonstige Leistungen für kirchliche Zwecke aus den Gemeinden (einschließlich der dafür bestimmten Kirchenkollekten) wurden gegeben: für äußere Mission 66 481 Mk., für Innere Mission 104 527 Mk., für Gustav-Adolf-Verein, Evg. Bund, überhaupt die evangelische Diaspora 83 810 Mk., für evg. Krankenpflege 118 679 Mk., für die kirchliche Armenpflege 90 097 Mk., sonstige 362 752 Mk., zusammen also 826 346 Mk.

K. W. Köhler: Handbuch der kirchlichen Gesetzgebung des Großherzogtums H., 2 Bde., 1847/48; — K. Köhler (Sohn des vorgenannten): Kirchenrecht der evang. Kirche des Großherzogtums H., 1884 (Nachtrag 1890); beide mit viel geschichtlichem und statistischem Material; — Vgl. RE[3] VIII, S. 3 ff und die kirchengeschichtliche Literatur bei ¶ Hessen: I. K. Eger.

III. Kurhessen 1800—1866.

1. Westfälische Zeit; — 2. Restauration; — 3. Erweckungszeit; — 4. Periode des Vilmarischen Einflusses.

1. In H.-Kassel (s. I, 5) regierte am Anfang des 19. Jhd.s (seit 1785) Landgraf Wilhelm IX (seit 1760 regierender Graf von Hanau), der durch den Reichsdeputationshauptschluß 1803 als Wilhelm I die Kurwürde erhielt und sein bis dahin rein protestantisches Land durch Erwerb der katholischen, ehemals mainzischen Aemter Fritzlar, Naumburg, Neustadt und Amöneburg vermehrte, dafür aber den linksrheinischen Teil der Niedergrafschaft Katzenelnbogen abtreten mußte. Der Versuch des Kurfürsten, trotz seines unverhohlenen Franzosenhasses im Kampfe zwischen Preußen und Napoleon seinem Lande durch Neutralität den Frieden zu erhalten, mißlang. Am 1. November (der Tag wurde seit 1814 als Großer Bettag gefeiert) 1806 besetzten die Franzosen das Land. Der nördliche Teil H.s wurde mit dem

neugebildeten Königreich Westfalen unter Napoleons Bruder Jérôme (1807—1813) vereinigt, die (seit 1736 hessische) Grafschaft Hanau dem Großherzogtum Frankfurt (s. IV, 2) einverleibt. Während der siebenjährigen Fremdherrschaft blieben trotz der gewaltigen Umwälzungen auf politischem Gebiete die kirchlich-religiösen Verhältnisse im wesentlichen unangetastet. Die neue Regierung hatte zu viel anderes zu tun. Indessen hörten durch die neue Verfassung alle bisher bestehenden Vorrechte einer Religionsgesellschaft vor der anderen auf. Die Katholiken erhielten überall gleiche Rechte wie die Protestanten (in Kassel bekam das von Landgraf Friedrich II erbaute katholische „geistliche Haus" durch Aufbau eines Glockentürmchens auch äußerlich den bisher verschleierten Charakter einer Kirche), und die namentlich in Kassel noch bestehenden Beschränkungen der Lutheraner wurden beseitigt. Den Geistlichen wurden die neu eingerichteten Geschäfte der Zivilstandsbeamten übertragen, sodaß die Einführung der bürgerlichen Ehe für das kirchliche Leben so gut wie wirkungslos blieb. Wichtiger war schon die Emanzipation der Juden (¶ Judentum: II) bei der verhältnismäßig großen Zahl der Israeliten in H. Für das Schulwesen zeigte die westfälische Regierung, die Johannes v. ¶ Müller als Generaldirektor des öffentlichen Unterrichts nach Kassel berief, großes Interesse; das verhinderte indessen nicht, daß die lutherische Universität in ¶ Rinteln 1809 aufgehoben wurde und ¶ Marburg nur mit Mühe dem gleichen Schicksal entging. Trotz der verhältnismäßig milden und vorsichtigen Art, mit der die westfälische Regierung Kirche und Geistlichkeit behandelte, vermochte sie sich unter ihren Dienern wenig Freunde und Anhänger zu erwerben, und die Rückkehr des Kurfürsten nach siebenjähriger Fremdherrschaft wurde im ganzen Lande mit Jubel begrüßt.

2. Außer seinen althessischen Stammlanden erhielt Wilhelm I, der nach seiner Rückkehr mit allen Neuerungen der westfälischen Zwischenzeit gründlich aufräumte, 1816 zur Entschädigung für einige an Nassau und Hannover abgetretene Landesteile den größten Teil des ehemaligen Fürstbistums ¶ Fulda sowie die Stadt Volkmarsen, wodurch die Zahl der Katholiken des Landes auf etwa 86 000 stieg. Dieser katholischen Minorität standen (abgesehen von über 12 000 Juden) 478 000 Protestanten gegenüber, die in Nieder-H. und Hanau sich größtenteils zur reformierten, in Ober-H., Schaumburg und Schmalkalden zur lutherischen Konfession bekannten. Der konfessionelle Gegensatz war jedoch damals selbst zwischen Protestanten und Katholiken so gering, daß z. B. ein Leander v. ¶ Eß, damals katholischer Pfarrer und Professor des katholischen Kirchenrechts in Marburg, ebenso wie sein Nachfolger Multer für die Berechtigung gemischter Ehen eintreten konnten. Der noch allerorten herrschende Rationalismus hatte das Interesse und Verständnis für die Unterscheidungslehren der beiden evangelischen Konfessionen fast vollständig unterdrückt, und als 1817 das Jubiläum der Anfänge der Reformation gefeiert wurde, war der Gedanke einer Union der getrennten Bekenntnisse, wie in H.-Darmstadt (s. II, 2), weit verbreitet. Zur Ausführung dieser Idee kam es indessen nur in den neuhessischen Landesteilen (Hanau, Isenburg und den evangelischen Gemeinden im Fuldischen) durch die Hanauer Synode 27. Mai bis 1. Juni 1818, auf der 59 reformierte und 22 lutherische Pfarrer eine allerdings etwas äußerliche Union eingingen (die sogenannte Buchbinderunion, weil u. a. beschlossen wurde, lutherische und reformierte Bekenntnisschriften zusammenzubinden). In Alt-H., wo die konfessionellen Gegensätze sowieso wenig geschichtliche Berechtigung hatten, da doch sogar die älteren Kirchenordnungen beider Konfessionen nicht wesentlich von einander abwichen, blieb alles beim Alten. Gewissermaßen eine Union in der kirchenregimentlichen Verwaltung trat ein, als bald nach dem Regierungsantritt Kurfürst Wilhelms II (1821—1831, † 1847) durch das sogenannte Organisationsedikt für die neugebildeten Provinzen drei evangelische Konsistorien in Kassel, Marburg und Hanau errichtet wurden, die rein territorial ohne Rücksicht auf die gemischten Konfessionsverhältnisse organisiert waren. Die Konsistorialbezirke waren in Diözesen eingeteilt, die unter Superintendenten (Kassel, Allendorf, Rinteln, Hanau und 2 in Marburg) oder unter geistlichen Inspektoren (in Hersfeld, Schmalkalden und Fulda) standen; die nieder- und oberhessischen Diözesen hatten außerdem noch die alte Klasseneinteilung in Metropolitanatsbezirke, die später auch auf die anderen Diözesen ausgedehnt wurde. Kurfürst Wilhelm II gab unter dem Druck der Zeitverhältnisse seinem Lande die außerordentlich freisinnige Verfassung vom 5. Januar 1831, die bald zum verhängnisvollen Streitobjekt zwischen Fürst und Volk wurde, und trat dann kurz darauf die Regierung unter dem Namen der Mitregentschaft an seinen Sohn Friedrich Wilhelm ab (geb. 1802, regierte seit 1831, als Kurfürst [s. 4] seit 1847 bis 1866, † 1875), der der letzte Herrscher Kur-H.s werden sollte. Die neue Verfassung verbürgte völlige Freiheit der Religion, erkannte den Summepiskopat des Landesherrn an, überließ aber jede Aenderung und Neuerung in liturgischen Dingen der Kirche, für die die Einberufung einer Generalsynode in Aussicht gestellt wurde. Eine solche ist aber bis zum Ende der Selbständigkeit des Landes nicht erfolgt.

3. Im kirchlichen Leben war inzwischen eine folgenschwere Aenderung eingetreten. Der bis dahin herrschende Rationalismus, dessen bezeichnendster Vertreter der Kasseler Generalsuperintendent Chr. Fr. Wilh. Ernst (1765—1855) freilich bis zu seinem Tode 1855 im Amte blieb (doch s. 4), hatte abgewirtschaftet, und die neue Erweckungsbewegung (¶ Pietismus: II) ergriff auch das H.land. 1834 wurde der evangelische Missionsverein in Kur-H. begründet, der zum Mittelpunkt der strenggläubigen Gegner des Rationalismus wurde. An der Spitze der Bewegung standen die Kasseler Pfarrer L. Fr. Lange († 1852 zu Eschwege), Emil Fr. Rausch (Begründer des Rengshäuser Rettungshauses, † 1884) und A. Lohr (Zuchthauspfarrer, † 1868). Die damals von Hassenpflug geleitete Regierung war der orthodoxen Richtung zunächst nicht abgeneigt. Als aber in Kassel die Gegnerschaft gegen die „Mucker und Mystiker" wuchs und sogar Krawalle gegen die anfänglich sehr beliebten Prediger vorkamen, wurden Lange und Rausch aus der Hauptstadt entfernt, ohne daß jedoch dadurch die strenggläubige Bewegung im Lande aufgehalten wurde. Unionsfreundliche Bewegungen, wie sie sich 1837 in Schmalkalden beim Herannahen des Jubiläums der ¶ Schmalkaldischen Artikel wieder zeigten,

konnten nicht mehr zur Geltung kommen und wurden auch von der Regierung nicht unterstützt. Einen besonders heftigen Angriff erfuhr die Orthodoxie 1839 in dem sogenannten Symbolstreit, der namentlich seitens des liberalen Advokaten Heinrich Henkel (1802—73. Schrieb u. a.: Einige Worte wider die Feinde der Vernunft, 1839) gegen die von dem späteren Justizminister Jos. Wilh. Bickell († 1848; vgl. RE³ III, S. 201) vertretene Verpflichtung auf die symbolischen Bücher mit Leidenschaft geführt wurde. Henkel war auch der Rufer im Streit, als einige Jahre später die Frage des ¶ Deutschkatholizismus die Gemüter in Kur-H. erhitzte und sogar eine Auflösung der Ständeversammlung zur Folge hatte.

4. Die Februarrevolution von 1848 stürzte auch in H. das bisherige Regierungssystem. Friedrich Wilhelm I, seit dem Tode seines Vaters 1847 Kurfürst, mußte ein liberales März-Ministerium berufen, doch waren die radikalen März-Errungenschaften, wie das liberale Religionsgesetz vom Oktober 1848 (mit Einführung der Zivilehe) nur von kurzer Dauer. Der Kurfürst rief den 1837 entlassenen Minister Hassenpflug wieder an die Spitze der Regierung, und der Revolution folgte die Reaktion auf dem Fuße. In den politischen Kämpfen der damaligen Zeit trat auf der Regierungsseite besonders Aug. ¶ Vilmar (1800 bis 1868) hervor, dessen machtvoller leidenschaftlicher Persönlichkeit es gelang, allmählich fast die gesamte hessische Geistlichkeit unter seine Gefolgschaft zu bringen. Hatte er schon als Gymnasialdirektor zu Marburg auf Bickells Seite im Symbolstreit (s. 3) gekämpft, so wurde sein Einfluß größer, als er 1851 an Stelle des altersschwachen General-Superintendenten Ernst (s. 3) Superintendenturverweser der Diözese Kassel wurde und dann nach Ernsts Tode 1855, als General-Superintendent vom Kurfürsten nicht bestätigt, zum Professor der Theologie in Marburg ernannt wurde, wo er die ganze neue Generation der hessischen Pfarrer zu seinen Schülern machte. Seine Lehre vom geistlichen Amt, „dem einzigen Göttlichen und Feststehenden, was noch vorhanden ist", stärkte das Selbstgefühl der Pfarrer, die er schon 1849 auf einer Konferenz zu Jesberg zum Kampfe gegen den landesherrlichen Summepiskopat vorbereitet hatte. Mehr Widerspruch fand seine scharfe Betonung des rein lutherischen Konfessionsstandes der nur der Form und dem Namen nach „reformierten" niederhessischen Kirche, namentlich auch von Seiten seiner Fakultätsgenossen (E. ¶ Ranke, J. Gildemeister, H. ¶ Heppe; Gildemeister zumal war Vilmars ausgesprochener Gegner, vgl. seine „Injurienanklage der theologischen Fakultät zu Marburg gegen Vilmar", 1859). In politischer Beziehung waren Vilmar und seine Anhänger heftige Gegner der Liberalen, die nach dem zweiten Sturze Hassenpflugs mit Hilfe der preußischen Regierung die Wiederherstellung der 1850 aufgehobenen Verfassung von 1831 (s. 2) durchsetzten. — Wenige Jahre später machte der deutsche Bruderkrieg von 1866, der den Kurfürsten auf der Seite des deutschen Bundes fand, seiner Regierung und der Selbständigkeit des Kurfürstentums H. ein Ende (s. VI a).

W. Bach: Kurze Gesch. der kurhess. Kirchenverfassg., 1832; — W. Münscher: Versuch einer Gesch. d. hess. reformierten Kirche, 1850; — L. Tiesmeyer: Erweckungsbewegung in Deutschland, Heft 5, 1905; — Röth-Stamford: Geschichte v. H., 1886; — F. Münscher: Geschichte v. H., 1894; — Ed. R. Grebe: Dr. A. F. C. Vilmar, 1900; — C. Wittekindt: Das kirchl. Kassel, 1907; — C. Wippermann: Kurhessen seit d. Freiheitskriege, 1850.

Ph. Losch.

IV. Frankfurt a. M. bis 1866.

1. Mittelalter und Reformationszeit; — 2. Von Spener bis 1866.

1. Die Entstehung F.s hängt nicht mit dem kirchlichen Leben zusammen — die Stadt war nie bischöfliche Residenz und hat sich auch nicht aus einer um ein Kloster gelagerten Siedelung entwickelt —; seine ersten Anfänge reichen überhaupt bis in die vorgeschichtliche Zeit zurück. Dennoch ist die Geschichte dieser Stadt im Mittelalter innig mit der Entfaltung des kirchlichen Lebens verwachsen. Die erste bedeutende Versammlung, die in F.s Mauern stattgefunden hat, war das berühmte fränkische Konzil vom Jahre 794 (¶ Bilderstreitigkeiten; ¶ Christologie: II, 3 c; ¶ Hadrian I). Die erste größere Kirche war die von Ludwig dem Deutschen erbaute Salvatorkirche, 852 geweiht — der nachmalige Dom. Zu dem Domstift gehörte nicht nur die ganze rechtsmainische Stadt, sondern bis in die neueste Zeit auch Sachsenhausen. Der Umstand, daß das Stift der weltlichen Gerichtsbarkeit nicht unterstellt war, sondern eine eigene Gerichtsbarkeit ausübte, sowie der wachsende Reichtum der Kleriker, führte naturgemäß zu zahllosen Zwistigkeiten, sobald in der Bürgerschaft der Geist der Selbständigkeit erwachte. Dazu kamen viele Streitigkeiten mit dem Bistum Mainz, dem F. unterstellt war. Von hoher Bedeutung für das kirchliche Leben war der Anfang des 13. Jhd.s, in dem sich in der Stadt eine große Menge von Kirchen und Kapellen erhob, vor allem unter dem Einflusse der neugegründeten Bettelorden. Bald erwarben auch die Klöster große Reichtümer, so daß der Besitz der toten Hand (¶ Vermögensfähigkeit) im mittelalterlichen F. sehr beträchtlich war. So ist es begreiflich, daß, als die Reformation anbrach, sich neben religiösen Ursachen auch wirtschaftliche in hohem Maße, vielleicht sogar überwiegend, geltend machten. Eine längst schon vorhandene Abneigung der Wohlhabenden gegen den Klerus, die sich mit einer äußerlichen Kirchlichkeit wohl vertrug, trat nun offen zu Tage und erleichterte den neuen Gedanken den Eingang. Zuerst waren es denn auch humanistisch gebildete Patrizier, allen voran der geistig bedeutende Haman von Holzhausen und seine Sippe, die dem Wittenberger Mönche den Weg bahnten. 1520 beriefen diese Kreise den ausgezeichneten Wilhelm Nesen, einen Schüler des Erasmus, nach F. zur Gründung einer Junkerschule im Goldstein. Nesen war ein Humanist, der auch religiös interessiert war, und dem bald Luther lieber war als sein diplomatischer Lehrer Erasmus. So kam es, daß, als Luther am 14. April 1521 F. auf seiner Reise zum Wormser Reichstag besuchte, er mit lautem Jubel begrüßt ward. Besonderen Eindruck auf die Jugend machte sein Besuch in der Junkerschule. Als er am 27. April nach dem Reichstage wieder in F. weilte, zeigte es sich, daß auch die Zünfte für ihn begeistert waren, die sogar bald die Führung übernahmen. Obwohl ansehnliche Gegner, wie der Dechant ¶ Cochlaeus und der Dominikaner ¶ Dietenberger, Widerstand leisteten, gestattete der Rat einem vertriebenen Prädikanten, Hartmann Ibach, einige

Predigten in der Katharinenkirche 1522. Wichtiger als die vorübergehende Tätigkeit dieses stürmischen Mannes war das Wirken von Dietrich Sartorius (1523—24), der unter schwierigen Verhältnissen gegen die Messe predigte. Er mußte zwar schließlich weichen, aber der von ihm ausgestreute Same ging dennoch auf. Die Entscheidung brachte das Jahr 1525, in dem der Aufstand der Zünfte eine große Bewegung in der Stadt hervorrief. Die 46 Artikel der F.er Bürgerschaft zeigen die gleiche Verbindung religiöser und wirtschaftlicher Fragen, wie die zwölf Artikel der Bauern (¶ Bauernkrieg, 3). Während aber in politischer Hinsicht alles beim Alten blieb, gab der Rat den Forderungen der Handwerker auf kirchlichem Gebiete, wenn auch zögernd, nach. Wohl hatte inzwischen Nesen die Stadt verlassen und in der Elbe bei Wittenberg ein frühes Ende gefunden; aber seit 1525 wirkten in F. dauernd zwei evangelische (zwinglianische) Prädikanten, Dionysius Melander († 1561) und Bernhard Algesheimer, mit großem Eifer. Wichtig war der Anschluß der Barfüßermönche (1529), in deren Kloster das aus der Junkerschule allmählich erwachsene Gymnasium übersiedelte, und in dem auch der neugegründete Almosenkasten sein Heim fand. War auch der Rat so vorsichtig, die Protestation von Speyer (1529; ¶ Deutschland: II, 2) nicht zu unterzeichnen, so ging es doch rasch voran. 1533 kam es sogar zur gewaltsamen Abstellung der Messe. Doch mußte bald danach (1535) der sehr agitatorische Melander, vor dem Luther ausdrücklich gewarnt hatte, die Stadt verlassen, und es traten allmählich ruhigere Geister an seine Stelle. 1536 schloß sich F. dem schmalkaldischen Bunde an und trat der Wittenberger Konkordie (¶ Deutschland: II, 2) auf ¶ Bucers Anregung bei (Algesheimer hatte an den Beratungen teilgenommen). Manches hatte die Stadt im schmalkaldischen Kriege (¶ Deutschland: II, 2) zu leiden, wenn auch lange nicht so viel als andere Verbündete. Nach der Unterwerfung der süddeutschen evangelischen Reichsstände öffnete F. (Ende 1546) seine Tore, trotz der Bedenken der Zünfte, und hatte nun eine kaiserliche Besatzung aufzunehmen und hohe Kriegsentschädigung zu entrichten. Die Folge war, daß der Rat von da an noch vorsichtiger als vorher auftrat, während die lutherischen Prädikanten in dieser schweren Zeit sich sehr tapfer hielten. Besonders war es ein Schüler Luthers, Hartmann ¶ Beyer, der in der Zeit des ¶ Interim hohen Mut dem Rate gegenüber bewies. Dadurch aber konnte nicht verhindert werden, daß der Dom und eine Anzahl anderer Gotteshäuser 1549 den Katholiken zurückgegeben wurden, obwohl deren Zahl sehr gering war. Die Stadt blieb auf der Seite Karls V, als sich Moritz von Sachsen (¶ Deutschland: II, 2) wider ihn erhob. Die Folge war 1552 die Belagerung F.s durch Moritz und den Markgrafen Albrecht von Brandenburg-Kulmbach. Die Stadt leistete tapfere Gegenwehr und konnte nicht eingenommen werden, hatte aber auch nach der Belagerung noch mancherlei zu ertragen, weil sie auf kaiserlicher Seite stand. Der Religionsfriede von Augsburg 1555 brachte endlich ruhigere Tage — der Kampf zwischen Katholiken und Protestanten ruhte seitdem in F. und der Besitzstand beider Konfessionen blieb bis zur Gegenwart unverändert. — Was die Lehre angeht, so hielt sich F. besonders durch Beyers Einfluß zum lutherischen Bekenntnis; der Gottesdienst dagegen wies den oberdeutschen Charakter auf. Durch diesen Sieg des Luthertums geschah es, daß die Anhänger Calvins, die um diese Zeit nach F. kamen und sich zu reformierten Gemeinden zusammenschlossen, eine wenig freundliche Aufnahme erfuhren. Es waren teils Engländer, die unter der blutigen Maria (¶ England: I, 3) aus ihrem Vaterlande fliehen mußten, übrigens nach wenigen Jahren (1558) bereits F. wieder verließen, teils Niederländer, die vor der Wut der Spanier flohen und sich in der Stadt trotz vieler Anfeindung zu behaupten wußten. Vor allem die lutherischen Prädikanten nahmen eine unfreundliche Haltung gegen die Calvinisten ein; doch waren auch die Zünfte aus Brotneid den neuen Ankömmlingen nicht günstig gestimmt. Damals hat Calvin einmal in F. gepredigt. 1561 kam es aber so weit, daß den Reformierten der anfangs genehmigte Gottesdienst wieder untersagt ward, — ein Zustand, der trotz der Bemühungen vieler reformierter Reichsstände erst 1787 ein Ende nahm! Die Calvinisten erhielten dennoch beständig neuen Zuwachs durch Zuzug aus Frankreich und den Niederlanden, so daß sich sogar zwei Gemeinden, eine deutscher und eine französischer Zunge (¶ Hugenotten: IV, 2e), bildeten, die sich durch den Reichtum und den Gewerbefleiß ihrer Mitglieder trotz aller Hemmungen kräftig entwickelten und für den Handel der Stadt von hoher Bedeutung wurden, wenn ihre Glieder auch von allen Aemtern ausgeschlossen waren. Merkwürdig ist, daß F. außerdem um dieselbe Zeit auch eine niederländische Gemeinde Augsburger Konfession erhielt. Diese setzte sich aus Lutheranern zusammen, die aus Brabant und Flandern dahin geflüchtet waren und sich nach dem Fall von Antwerpen (1585) unter Führung des Cassiodoro de ¶ Reina zu einer besonderen Gemeinde zusammenschlossen. Man überließ diesen Zugewanderten die Weißfrauenkirche zur Abhaltung eines Gottesdienstes in französischer Sprache, der sich bis 1789 erhielt. Allmählich wandelte sich aber diese niederländische Gemeinde Augsburger Konfession in eine Wohltätigkeitsanstalt um, die heute noch besteht. Die sogenannte oberländische Gemeinde ist erst im Jahre 1754 entstanden, und zwar in unmittelbarer Anlehnung an die Einrichtungen der älteren Stiftung.

2. Der dreißigjährige Krieg schlug F. wohl tiefe Wunden, doch blieb die Stadt vor schweren Unfällen bewahrt. Noch einmal hatten die Lutheraner, als der Schwedenkönig Gustav Adolf in F.s Mauern weilte, die Hoffnung, den Dom und weitere Gotteshäuser zu erhalten; aber die Schlacht von Nördlingen 1634 machte diese Aussichten zunichte. Die Folgen des furchtbaren Krieges für das religiöse Leben zeigten sich natürlich auch in F. Da war es denn eine glückliche Fügung, daß 1666 der Mann die Stadt betrat, der eine Neubelebung des kirchlichen Lebens im 17. Jhd. herbeiführen sollte — Philipp Jakob ¶ Spener, der Vater des Pietismus. Trotz seiner Jugend in das 1618 gegründete Seniorat berufen, hat er 20 Jahre an der Spitze des lutherischen Predigerministeriums im Segen gewirkt. Leider sonderten sich einzelne seiner Freunde, darunter der Liederdichter Johann Jakob ¶ Schütz, von der Kirche ab und bereiteten damit der neuen Bewegung große Schwierigkeiten. So kam es, daß nach Speners Weggang 1686 der Einfluß seiner An-

hänger sehr abflaute, wenn sich auch eine pietistische Strömung von da an bis in unsere Tage verfolgen läßt. — Im 18. Jhd. erhielt diese Strömung neue Nahrung durch die Brüdergemeinde. 1736 weilte ¶ Zinzendorf in der Stadt und suchte Fühlung mit den Stillen im Lande zu gewinnen. Diese ersten Anhänger Herrnhuts gehörten meist dem Handwerkerkreise an und erfuhren seitens der lutherischen Kirche manche Bedrückung, so daß eine Gemeindebildung unterblieb. Ein entschiedener Gegner der Brüdergemeinde war der tüchtige Senior ¶ Fresenius. Er mußte dennoch erleben, daß mehrere seiner liebsten Beichtkinder, darunter auch Susanna von ¶ Klettenberg, sich zu einem besonderen Kreise zusammenschlossen, der Zinzendorfs Gedanken förderte und sogar auf den jungen ¶ Goethe (:1 b) starken Einfluß ausübte. Auch jetzt kam es zwar zu keiner Gemeindebildung; aber aus diesem Kreise gingen nachmals die ersten Anregungen zur Förderung der Heidenmission in F. hervor. — Inzwischen hatte die kirchliche Verfassung F.s eine wesentliche Aenderung erfahren, indem die lutherische Gemeinde durch den Einfluß des katholischen Kaisers 1728 ein Konsistorium erhielt. Die Rechte des Predigerministeriums und die Bedeutung des Seniorats erhielten dadurch eine starke Verkürzung; anderseits trat wenigstens eine kirchliche Behörde in mancher Hinsicht in die früheren Befugnisse des Rates ein, so daß die religiösen Interessen besser gewahrt werden konnten. — Nur langsam hielt die Aufklärung ihren Einzug in F. Die „Gelehrten Frankfurter Anzeigen", an denen auch der junge Goethe beteiligt war, mußten noch starken Widerstand des lutherischen Predigerministeriums unter Führung von Senior Joh. Jakob Plitt erfahren, obwohl sie die seichten Freigeister selbst verspotteten. Aber als der gelehrte Senior Hufnagel von Erlangen her berufen wurde (1793), machte sich bald der Einfluß des Rationalismus vulgaris (¶ Rationalismus: III) mächtig geltend. In seine Zeit fallen die Tage der französischen Revolution und die Errichtung des Großherzogtums Frankfurt. Nachdem den beiden reformierten Gemeinden (s. 1) noch am Vorabende der Revolution endlich die Erbauung eigener Gotteshäuser in F.s Mauern gestattet worden war (1787), erlangten sie durch ¶ Dalberg volle Duldung, ebenso wie die Katholiken. Bald darauf wurde das lutherische Konsistorium aufgehoben und mit dem lutherischen Konsistorium des Großherzogtums F., dessen Sitz in dem bisher hessischen, zu F. geschlagenen Hanau war, verschmolzen. Zugleich wurde ein reformiertes Konsistorium in Hanau gebildet.

Mit dem Jahre 1814 kehrten im wesentlichen die alten Verhältnisse wieder. Ein Versuch des Rates, bei der Neuordnung auch Reformierte in das Konsistorium zu entsenden, scheiterte. Daß aber doch der Unionsgeist in Frankfurt damals lebendig war, beweist die gemeinsame Abendmahlsfeier beider evangelischen Konfessionen (1817). Man trat auch in Verhandlungen über die völlige Verschmelzung von Lutheranern und Reformierten ein; aber dieser Gedanke kam nicht zur Ausführung wegen der vermögensrechtlichen Verhältnisse, die auch später der Union stets im Wege standen. Immerhin gestaltete sich das gegenseitige Einvernehmen im 19. Jhd. sehr günstig, wie denn auch ein gemeinsames Gesangbuch zustande kam. — 1820 erhielt die lutherische Gemeinde endlich einen eigenen Gemeindevorstand. Aus Besorgnis vor einer „Hierarchie" waren aber die Geistlichen von der Mitwirkung ausgeschlossen, sodaß das in dieser Zeit an sich schon durch den Einfluß des Rationalismus geschwächte Ansehen des geistlichen Standes sehr verkürzt wurde. Neben der offiziellen Kirche und zum Teile in geheimem Gegensatze zu derselben wirkte aber in der Stille die oben erwähnte pietistische Strömung fort. So entstanden, besonders auf Anregung des Bibelforschers und Liederdichters Joh. Friedr. v. ¶ Meyer, einige Vereine im Sinne der kirchlichen Erweckung nach den Freiheitskriegen. Sie erlangten aber nur allmählich Anerkennung in weiteren Kreisen und endlich auch Förderung seitens der kirchlichen Behörden. Das gilt für die Frankfurter Bibelgesellschaft, den evangelischen Missionsverein, den evangelischen Verein zur Förderung christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens (später in den Gesamtverein für Innere Mission umgestaltet). Dagegen besaß der ¶ Gustav-Adolf-Verein von vornherein die volle Sympathie der Evangelischen aller Richtungen, wozu die große Hauptversammlung des Gesamtvereins, die im September 1843 in F. stattfand, wesentlich mit beigetragen hat. — Nach den unruhigen Jahren 1848 und 1849, in denen sich besonders der Einfluß des ¶ Deutschkatholizismus auf das kirchliche Leben bemerklich machte, folgten Verhandlungen über Neuregelung der kirchlichen Verfassung der lutherischen Gemeinde. Die neue Gemeindeverfassung 1857 brachte einige Verbesserungen (Teilnahme der Geistlichen an den Verhandlungen des Vorstands u. a.), aber nicht die damals schon vielfach von Einsichtigen gewünschte Einteilung der Massengemeinde in einzelne Parochien. Das Jahr 1866 bildete auch in kirchlicher Hinsicht keinen Einschnitt, obwohl es das Ende der Selbständigkeit F.s bedeutete (s. VI c).

Da es trotz vieler Einzelarbeiten noch an einer Kirchengeschichte Frankfurts fehlt, verweisen wir auf die kurze Darstellung in H. Dechent: Geschichte der Stadt Frankfurt in der Reformationszeit, 1906; — Ernst Trommershausen: Beitrag zur Geschichte des landesherrlichen Kirchenregiments in den evangelischen Gemeinden zu Frankfurt a. M. (Wissenschaftliche Beilage zu dem Programm des Lessinggymnasiums), 1897; — R. Ehlers: Ein Kirchenverfassungsversuch für die vereinten evangelischen Gemeinden zu Frankfurt a. M. 1822—26, 1887; — Friedr. Klemens Ebrard: Die französisch-reformierte Gemeinde in Frankfurt a. M., 1554—1904, 1906; — Viele Aufsätze von Ed. Steitz in den Schriften des Frankfurter Altertumsvereins, die auch sonst viel gutes Material enthalten (so die Beiträge zur Ref.-Geschichte der Stadt Frankfurt a. M. von K. Euler, 1907 u. 1910); — Die älteren gesetzlichen Ordnungen in E. A. Friedbergs Verfassungsgesetzen der evg. deutschen Landeskirchen I, S. 255—271. **H. Dechent.**

V. Nassau bis 1866.

1. Politische Entwicklung; — 2. Kirchengeschichte.

1. N. heißt das Land zwischen Rhein, Main, dem nördlichen H.land und dem Süden Westfalens. Besiedelt von Franken und Alemannen, bestand es zur Frankenzeit aus acht großen Gauen, deren Gaugrafen allmählich sich zu Territorialherren entwickelten. Ihre Zahl war groß; die bedeutendsten waren die Herren von Diez, Runkel, Wied, Westerburg, Katzenelnbogen, Eppstein und Cronberg. Zahlreich war auch die Reichsritterschaft, unter der die Freiherren vom Stein

hervorragten. Kurmainz und Kurtrier besaßen große Gebiete; auch die Klöster (Johannisberg, Eberbach, Schönau u. a.) waren reich begütert. Freie Bauernschaften wohnten im Westerwald und im Rheingau. — Der Ursprung des Dynastenhauses N. ist dunkel; sicher ist die Herkunft von den Grafen von Laurenburg. 1160 erscheint urkundlich zuerst ein Graf von N. 1255 wurden die nassauischen Lande von den Söhnen Heinrichs des Reichen, Walram und Otto, unter sich geteilt und so die walramische Linie (südlich der Lahn) und die ottonische (nördlich der Lahn) begründet. Die sehr verwickelte Geschichte dieser Linien, die durch weitere Teilungen immer neue Linien schufen, kann hier nicht dargestellt werden. Aus der walramischen Linie seien genannt: Adolf von Nassau, deutscher König (1292—1298); Graf Johann von Nassau-Idstein (1627—1677), ein staatsmännischer Fürst; Georg August von Nassau-Idstein (1677—1721), der die gelehrte Bildung durch das Gymnasium zu Idstein förderte; Graf Johann Ernst von Nassau-Weilburg (1675—1719), der Erbauer des mächtigen Weilburger Schlosses. Die ottonische Linie gelangte durch Heirat und Erbschaft in den Besitz niederländischer Gebiete (15. Jhd.) und des Fürstentums Orange (Oranien) in der Provence (16. Jhd.). Ihr größter Sohn ist Wilhelm von ¶ Oranien, der Verschwiegene, der Befreier der Niederlande († 1584). Bedeutend ist auch sein Bruder Johann VI von Nassau-Dillenburg, Kriegsheld und Diplomat, Begründer der reformierten Hohen Schule ¶ Herborn (1584). Zu nennen ist noch Johann Moritz von Nassau-Siegen (1623 bis 1673), holländischer Gouverneur in Brasilien, der dort eine Heidenmission (¶ Heidenmission: III, 3: Holland) begann. — Der Reichsdeputationshauptschluß (1803) führte den nassauischen Grafen, die im 17. Jhd. Reichsfürsten geworden waren, große Gebiete zu. N. als Herzogtum ist eine Schöpfung Napoleons und der Rheinbundszeit. In den ersten 10 Jahren seines Bestehens noch ein ziemlich unbestimmtes politisches Gebilde, konnte es sich erst befestigen, nachdem der Wiener Kongreß seine Gestalt endgültig festgesetzt und der Erbprinz von Nassau-Weilburg 1816 die bisher getrennten Fürstentümer Weilburg und Usingen in seiner Hand vereinigt hatte. Die Organisation des aus 25 verschiedenen Territorien zusammengesetzten Landes ist eine viel bewunderte Leistung des Regierungspräsidenten von Ibell. Die beiden Herzöge, die N. nur gehabt hat, Wilhelm (1816—1839) und Adolph (1839—1866) bauten das Innere ihres kleinen Staates (1864: 86,6 Quadratmeilen mit 462 334 Einwohnern) vortrefflich aus. Großen Ruf erlangte das Schulwesen (Simultan-Volksschule 1817). 1849 erhielt N. eine Verfassung, die 1851 abgeändert wurde und bis zum Ende des Herzogtums in Kraft blieb; Grundlage war das Zweikammersystem. Die letzten Jahre wurden, ähnlich wie in Preußen, durch Streit der Regierung mit der zweiten Kammer sehr getrübt. Die Oesterreich freundliche Politik Herzogs Adolphs führte ihn 1866 unter die Gegner Preußens und bereitete seinem Staate ein Ende (s. VI b).

2. Das Christentum hat, wie Funde und Inschriften zeigen, am Main und Rhein in N. schon in früher fränkischer Zeit seinen Einzug gehalten. Als „Apostel des Lahngaus" gilt herkömmlich Lubentius; doch hält diese Annahme der Forschung nicht stand (s. I, 2). Wahrscheinlich ist N.s Christianisierung unter Winfried ¶ Bonifatius. Die ältesten Kirchen stammen aus dem 9. Jhd. Das herrlichste Gotteshaus N.s ist der Dom in Limburg, an Stelle einer alten Basilika auf hohem Felsen über der Lahn im Uebergangsstil erbaut und 1235 vollendet. Die einzige mittelalterliche Heilige N.s ist ¶ Elisabeth von Schönau († 1164). Die Klöster des Rheingaus haben für Wein- und Ackerbau viel getan. — N. hat zur Reformationszeit fast nur Gegner Luthers hervorgebracht; seine Reformatoren mußten von außen berufen werden. In dem Ritter Hartmut von ¶ Cronberg sah Luther einen seiner ersten Freunde aus der Ritterschaft, der trotz politischen Mißgeschicks in seinen Schriften für die Reformation stritt. Die wichtigsten Reformatoren N.s sind Erasmus ¶ Alber (in Oberursel), Erhard ¶ Schnepf (Weilburg), Erasmus ¶ Sarcerius (Dillenberg), Nikolaus ¶ Gompe (Wiesbaden). Das reformierte Bekenntnis drang in den oranischen Landesteilen seit 1574, besonders unter Johann VI dem Aelteren, ein; ihm diente die Hohe Schule ¶ Herborn (1584—1817), deren Blüte aber durch den 30jährigen Krieg geknickt wurde. Die Gegenreformation entriß der evangelischen Kirche die Grafschaften Königstein und Hadamar. Vertriebene Waldenser fanden in N. gastliche Aufnahme, auch die Mennoniten durften sich niederlassen. Dem Pietismus öffneten sich Tore zuerst in Idstein und Wiesbaden (A. H. ¶ Francke weilte 1717 dort); sein eifrigster Vertreter ist der Hofprediger E. G. ¶ Hellmund gewesen. — N. hat zuerst in Deutschland die Union eingeführt (Synode in Idstein 5.—9. August 1817; Feier am 31. Oktober). Sie war durch den Geist der Aufklärung vorbereitet und wurde angesichts der großen Verschiedenheiten der kirchlichen Verhältnisse (das Herzogtum war aus 25 Teilen gebildet!) zur Notwendigkeit. Der Erlaß vom 11. August 1817 sprach aus, die protestantische Kirche sei „auf den unerschütterlichen Grundpfeilern einer vollkommenen inneren Glaubensfreiheit und einer religiösen Verehrung der Lehren des Evangeliums errichtet". Die evangelische Kirche stand unter dem evangelischen Landesbischof und dem evangelischen Kirchensenat. Innere und äußere Mission wurden in N. eifrig gepflegt; auch Theodor ¶ Fliedner, der Diakonissenvater, ist ein Sohn N.s. — Auf Grund der päpstlichen Bulle „Provida sollersque" wurde für die katholische Kirche N.s 1827 das Bistum ¶ Limburg errichtet, zu dem auch Frankfurt gehörte. Die katholische Kirche, der fast die Hälfte der Einwohner des Herzogtums angehörten, stand öfters mit der Regierung in Kampf um Befreiung vom drückend empfundenen Hoheitsrecht des Staates über die Kirche, besonders unter dem energischen Bischof J. P. Blum (siehe auch VI b).

F. W. Th. Schliephake und K. Menzel: Geschichte von Nassau, 7 Bände, 1866—1889; — ‡ C. Spielmann: Gesch. von Nassau, I: Politische Geschichte, 1909; — C. G. Firnhaber: Die Nassauische Simultanvolksschule, 2 Bde., 1881—83; — Joh. Herm. Steubing: Kirchen- und Reformationsgeschichte der Oranien-Nassauischen Lande, 1804; — C. G. Firnhaber: Die Evangelischkirchliche Union in Nassau, 1895; — ‡ Th. Schneider: Religionsgeschichtliche Bilder aus Nassau, 1909; — Matthias Höhler: Geschichte des Bistums Limburg, 1908. — Eine Kirchengeschichte Nassaus fehlt.

Schlosser.

VI. Preußische Provinz Hessen-Nassau (seit 1866). Uebersicht.

a) Konsistorialbezirk Kassel; — b) Konsistorialbezirk Wiesbaden; — c) Konsistorialbezirk Frankfurt a. Main.

Die preußische Provinz H.-N. ist nach dem preußisch-österreichischen Krieg von 1866 durch Erlaß vom 22. Januar 1867 gebildet worden. Sie ist entstanden aus dem ehemaligen Kur.-H. (s. III), dem alten Herzogtum Nassau (s. V), der früheren freien Reichsstadt Frankfurt a. M. (s. IV), dem größten Teil der einstigen Landgrafschaft H.-Homburg, sowie kleineren Teilen bayrischen und hessen-darmstädtischen Gebiets. Politisch in die beiden Regierungsbezirke Kassel und Wiesbaden eingeteilt, zerfällt sie kirchlich in die drei Konsistorialbezirke Kassel (a), Wiesbaden (b) und Frankfurt (c).

VI a. Konsistorialbezirk Kassel.

1. Gesamtkonsistorium und Renitenz; — 2. Ausbau der neuen Ordnungen; — 3. Kirchliches Leben.

1. Der Regierungsbezirk Kassel (gebildet aus Kur-H. mit der ehemaligen darmstädtischen Herrschaft Itter und den von Bayern abgetretenen Aemtern Gersfeld und Orb) zählte 1867 622 746 protest., 128 159 kath. und 18 084 jüdische Einwohner. Die Mehrzahl der Evangelischen (366 027) gehörten der niederhessischen reformierten Kirche an, denen 144 385 Lutheraner (in Ober-H., Schmalkalden und Schaumburg) und 112 319 Unierte (im Hanauischen und Fuldischen) gegenüberstanden. In den kirchlichen Kreisen Kur-H.s hatte man den Untergang der politischen Selbständigkeit des Landes mit tiefem Schmerz beklagt und fürchtete nun auch für die Selbständigkeit der Kirche, deren Eigenart und Verfassung durch die preußische Union bedroht erschien, um so mehr als der Begriff der „berechtigten Eigentümlichkeiten“, deren Wahrung von Preußen versprochen war, von der neuen Regierung recht einseitig und eng aufgefaßt wurde. Als darum bald nach der Annexion der Plan auftauchte, die seit 1821 in Kur-H. bestehenden 3 Konsistorien (in Kassel, Marburg und Hanau) zu einem einzigen zu vereinigen und zugleich die Rheinisch-Westfälische Presbyterial- und Synodalordnung im Lande einzuführen, erhob sich eine lebhafte Gegenbewegung (R e n i t e n z), an deren Spitze die Häupter der Vilmarischen Partei (s. III, 4), namentlich die Metropolitane W i l h e l m V i l m a r zu Melsungen (1804—84, jüngerer Bruder Aug. ¶ Vilmars, der 1868 gestorben war) und F r i e d r. H o f f m a n n zu Felsberg (1803—89) standen. Eine durch königliche Verordnung 1869 berufene außerordentliche Synode blieb ohne Ergebnis, da selbst die Superintendenten auf der Seite der Opposition standen. Der neue Kultusminister Ad. ¶ Falk ließ das den H. besonders unsympathische Synodalprojekt zunächst fallen, erreichte dadurch und durch das Versprechen, den Konfessionsstand unangetastet zu lassen, eine Abnahme des Widerstands namentlich in Ober-H. und vereinigte 1873 die 3 Konsistorien zu einem Kasseler Gesamtkonsistorium. Gegen die Führer der renitenten Geistlichkeit wurde mit schroffen Zwangsmaßregeln vorgegangen und schließlich 43 Pfarrer (42 in Nieder-H., 1 in Ober-H.), die das neue Konsistorium nicht anerkannten, abgesetzt. Einige von ihnen gingen außer Landes, die Mehrzahl aber blieb in H. und amtierte trotz harter Strafen und Drangsalierungen in den ihnen treu gebliebenen Gemeinden weiter. Mitte der 70 er Jahre waren es noch 13 renitente Gemeinden (10 in Nieder-H., 2 im Schmalkalder Land, 1 in Ober-H.) mit einer Kopfzahl von etwa 3000 Seelen, die das Ansinnen, aus der Landeskirche auszutreten, schroff ablehnten, und sich von nun als die eigentliche alte hessische Kirche betrachteten. Ihre Stellung litt sehr durch innere Spaltungen. Schon 1877 zweigten sich die sogenannten H o m b e r g e r unter dem Metropolitan Hoffmann (s. o.) ab, indem sie die reformierten Verbesserungspunkte des Landgrafen Moritz (s. I, 4) verwarfen. Später vereinigten sie sich mit den in H.-Darmstadt abgesetzten lutherischen Pfarrern (s. II, 4) zu einer „selbständigen evg.-luth. Kirche in den hessischen Landen“ (¶ Altlutheraner), die in neuester Zeit auch die oberhessischen renitenten Gemeinden aufgenommen hat. Die Mehrzahl der niederhessischen Renitenten blieb dem reformierten Bekenntnis treu, hat aber durch erneute innere Spaltungen und Zwistigkeiten sich selbst stark geschädigt und nur mit Mühe ihren Bestand bewahrt.

2. Nach der gewaltsamen Ausschließung der Renitenten war der Hauptwiderstand gegen das neue Kirchenregiment gebrochen. Die zahlreichen übrigen unzufriedenen Geistlichen waren durch das scharfe Vorgehen des Konsistoriums gewarnt, und der Streit im Lager der Renitenz vermochte auch die teilweise noch vorhandene Neigung, sich ihr anzuschließen, nicht zu stärken. Es war nur noch ein ohnmächtiger Widerstand, der sich gegen die „neuen Vergewaltigungen“ auflehnte, als man neue Trauformeln (infolge der Zivilehe) und neue Altarliturgien einführte und schließlich 1884 auf einer außerordentlichen Synode die einst so heftig bekämpfte P r e s b y t e r i a l- u n d S y n o d a l o r d n u n g annahm, die dem Laienelement einen bis dahin nicht besessenen Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse einräumte. An Stelle der 9 alten Diözesen wurden 13 neue Diözesansynodalverbände ohne konfessionelle Trennung geschaffen, innerhalb deren die Metropolitanate und Klassenkonvente ihre alte Bedeutung verloren. An die Spitze der neuen Diözesen traten Superintendenten, während jede der anerkannten drei Kirchengemeinschaften (reformierte, lutherische und unierte) einem Generalsuperintendenten unterstellt wurde. Durch die Zusage einer ¶ itio in partes, die in allen konfessionellen Fragen bei Synodalbeschlüssen stattfinden sollte, wurden die Gemüter der streng konfessionell Gesinnten beruhigt, deren Zahl aber inzwischen merklich abgenommen hatte. — Die erste der von nun an alle 6 Jahre zusammentretenden Gesamtsynoden brachte 1888 die Annahme eines neuen, für den ganzen Konsistorialbezirk gemeinsamen Gesangbuchs, das eine unleugbare Verbesserung gegenüber den bisher im Gebrauch befindlichen rationalistischen Gesangbüchern bedeutete (das reformierte war 1770, das lutherische 1783 eingeführt, außerdem galten noch etwa ein Dutzend andere). Ein neues Traugesetz, das dem kirchlichen Standpunkt mehr gerecht wurde als das Trauformular von 1874, wurde von derselben Synode bestätigt. Weniger allgemeinen Beifall fanden die Beschlüsse einer außerordentlichen Synode von 1892, durch die der seit 1814 am 1. November gefeierte Große Bettag (s. III, 1) zu Gunsten des allgemeinen norddeutschen Bußtages beseitigt (¶ Bußwesen: VII, 1), der bis dahin in H. unbekannte Totensonntag (¶ Totenfest) eingeführt, dagegen die

strenge althessische Sabbathordnung von 1801 in ihren Grundlagen erschüttert wurde. Auch wurde damals mit der Aufhebung der Stolgebühren und mit der dadurch bedingten Einführung von Kirchensteuern begonnen. Die zweite ordentliche Gesamtsynode von 1894/95 beschloß die Einführung neuer, für die drei Konfessionen möglichst einheitlicher Agenden. Das schon 1889 aufgebesserte Einkommen der Geistlichen wurde 1898 wie in der übrigen Monarchie nach dem Dienstalter (nicht wie bisher nach den Pfründenerträgnissen) festgesetzt; andere Gesetze regelten die Ruhegehälter und die Fürsorge für Witwen und Waisen der verstorbenen Pfarrer entsprechend den veränderten Zeitverhältnissen.

3. Im innerkirchlichen Leben war seit den Stürmen der Renitenzbewegung wieder Ruhe eingetreten. Die konfessionellen Gegensätze und Interessen traten mehr und mehr zurück. Die preußische Statistik zählte 1895: 316 000 Unierte neben nur 203 000 Reformierten und 170 000 Lutheranern. Diese das wahre Zahlenverhältnis gänzlich entstellenden Zahlen sind aber nur eine Folge davon, daß die Reformierten vielfach sich nur als Evangelische bezeichneten und dann den Unierten zugezählt wurden. In Kassel ließen allerdings einige Gemeinden ausdrücklich die Bezeichnung „reformiert" fallen, um den Zugewanderten entgegenzukommen, wodurch hier die Union zwar nicht rechtlich eingeführt, aber doch tatsächlich eingedrungen ist. Gegensätze, die sich hier neuerdings zwischen lutherischen und reformierten Gemeinden zeigten, waren weniger konfessioneller, als steuerrechtlicher Natur. — Gegen die neuere Theologie, wie sie auch an der Landesuniversität ¶ Marburg gepflegt wurde, verhielten sich die maßgebenden kirchlichen Kreise ablehnend. Die Synode von 1892 bekannte sich einmütig zum Apostolikum, und die drei Generalsuperintendenten Karl Fuchs, Wilhelm Lohr und Ludwig Werner protestierten 1893 in einem Hirtenbrief gegen die Anschauungen der Marburger Fakultät über den geschichtlichen Christus. Zur Ausbildung der Pfarramtskandidaten wurde 1891 ein Predigerseminar in Hofgeismar mit positiver Grundlage, doch ohne Besuchszwang errichtet, nachdem die Notwendigkeit eines Predigerseminars schon durch den Landtagsabschied vom 31. Oktober 1833 anerkannt war. — Die jüngere Generation der Geistlichkeit wandte sich mehr als früher der Beschäftigung mit sozialen Tagesfragen zu, besonders durch rege Beteiligung an den Raiffeisen-Kassen und an den Werken der innern Mission. Das hessische Diakonissenhaus wurde sehr vergrößert und neue Anstalten für Idioten und Krüppel geschaffen. Trotz unverkennbarer Fortschritte auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit ist eine Abnahme des kirchlichen Sinnes, der H. lange vor den umgebenden Landstrichen auszeichnete, nicht zu verkennen, und zwar nicht nur in den Kreisen der Gebildeten und bei der sozialistischen Arbeiterbevölkerung. Die seit Ende der 90 er Jahre um sich greifende Gemeinschaftsbewegung war auch im Grunde unkirchlicher Natur und wurde daher nach anfänglicher Begünstigung durch das Kirchenregiment von demselben wieder bekämpft; gegen einen ihrer Führer Pfarrer Richard ¶ Horst wurde 1901 ein Prozeß eröffnet. Von sektiererischen Bewegungen ist die der Irvingianer (¶ Irving usw.), die eine Zeit lang in H. Fuß faßten, zum Stillstand gekommen, die Baptisten haben etwas zugenommen. Methodistische Färbung zeigte das Auftreten religiöser Schwarmgeister im Jahre 1906 und 1907, das von Kassel ausgehend verschiedene Gegenden ergriff und über die Grenzen H.s hin Aufsehen erregte (¶ Gemeinschaftschristentum, 1 d).

Herm. Hochhuth: Statistik der evg. Kirche im Regierungsbezirk Kassel, 1872; — Amtl. Mitteilgn. d. Kgl. Konsistor. zu Kassel, 1873 ff, fortgesetzt als: Kirchl. Amtsblatt, 1886 ff; — Verhandlungen der Gesamtsynoden; — Hessische Blätter, 1873 ff; — Ed. R. Grebe: Gesch. d. hess. Renitenz, 1905; — Ph. Losch: Zur Gesch. d. hess. Renitenz (ZKG 27, 2); — K. Müller: Die selbständige ev.-luth. Kirche in d. hess. Landen, 1906; — Weiteres über die Renitenz s. Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde 41, 1908, S. 330 ff (von E. Chr. Achelis); — E. Wittekindt: Blätter d. Erinnerung an Gen.-Sup. Wilh. Lohr, 1906; — A. Klingender: Das Predigerseminar zu Hofgeismar 1891—96, 1897; — R. Francke: Die christl. Liebestätigkeit in Kurhessen, 1904; — Ders.: Die Versammlungen im Kasseler Blaukreuzhause, 1907; — Ueber die Kasseler Bewegung von 1906 f vgl. die bei ¶ Gemeinschaftschristentum genannte Literatur; dazu verschiedene Aufsätze in der Zeitschrift für Religionspsychologie I. **Ph. Losch.**

VI b. Konsistorialbezirk Wiesbaden.

1. Evg. Kirche; — 2. Kath. Kirche.

1. Dem Regierungsbezirk Wiesbaden wurden 1867 zugeteilt: Nassau (s. V), die von H.-Darmstadt abgetretenen Gebiete (H.-Homburg, Kreis Biedenkopf und einige kleinere Stücke) und das Gebiet der Freien Reichsstadt Frankfurt (s. IV). Dies behielt jedoch seine beiden später vereinigten Konsistorien (s. VI c). Für die vormals nassauischen und hessischen Gebietsteile trat am 12. April 1868 ein dem Kultusministerium, nicht dem preußischen Oberkirchenrat unterstelltes Konsistorium mit dem Sitz in Wiesbaden in Wirksamkeit. Die kirchlichen Verhältnisse wurden neu geordnet durch die Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung vom 4. Juli 1877 (abgeändert 6. Juli 1901). In dieser sind die berechtigten Eigentümlichkeiten früherer Zeit gewahrt: der Bekenntnisstand und die Union der Gemeinden werden nicht geändert; für die Beschlußfassung über Liturgie, Katechismen, Gesangbücher und Agenden bilden in der Bezirkssynode die Vertreter der früher nassauischen und hessischen Gebiete je eine besondere Abteilung, deren jede nur für die Gemeinden ihrer Abteilung beschließt. Sollen die nassauischen Edikte über die Union und die Lehrfreiheit aufgehoben, abgeändert oder erläutert werden, so stimmen die Vertreter der hessischen Gebiete nicht mit. Die Verwaltung der evangelisch-kirchlichen Angelegenheiten ging am 1. Juli 1879 von der Königlichen Regierung auf das Konsistorium über. Die spätere kirchliche Gesetzgebung entspricht der in den älteren Provinzen. Besondere Gesetze regelten 1895 die Einführung eines neuen Gesangbuches und die Aufhebung der Stolgebühren, 1899 die Vergütung der Umzugskosten der Geistlichen. — Die drei kirchlichen Parteien des Bezirks haben ihre Organisationen und je ein Sonntagsblatt. Ihr Verhältnis ist durchaus friedlich, was sowohl in der Haltung des Konsistoriums als in dem zwangsweisen Besuch des Theologischen Seminars zu ¶ Herborn durch alle Kandidaten seinen Grund hat: man lernt sich kennen und verstehen. Strittig ist die Frage der Geltung der alten nassauischen Agende und der altkirchlichen

und altprotestantischen Bekenntnisse. In der Bezirkssynode hat Mitte und Linke zusammen die Mehrheit. Das Fehlen einer Hochschule im Konsistorialbezirk macht sich im Mangel persönlicher Einflüsse und wissenschaftlicher Anregungen durch eine theologische Fakultät bemerkbar; anderseits ist die völlige Freiheit der Wahl einer deutschen Universität hochzuschätzen. — Für die Beurteilung des kirchlichen Lebens ist zu beachten, daß der Bezirk nur eine Großstadt (Wiesbaden), keine Mittelstadt, viele Kleinstädte und überwiegend ländliche Gebiete umfaßt. Der Kirchenbesuch weist Verschiedenheiten von 4% bis zu 82% der kirchenfähigen Gemeindeglieder auf. Das regste kirchliche Leben herrscht im Dilltal und im hessischen „Hinterland"; doch ist hier auch das Sektenwesen am meisten entwickelt. Die Austrittsbewegung ist verhältnismäßig gering. Das Interesse für die Heidenmission ist sehr rege; ihr flossen 1908 61 000 Mk. zu. Auch der Gustav-Adolf-Verein blüht (Einnahmen 1908: 33 300 Mk.). Der Evangelische Bund hat über 6000 Mitglieder, doch sind weite Gebiete des Bezirks von seiner Arbeit noch unberührt. Die innere Mission ist reich entwickelt. Ihren Mittelpunkt bildet der „Evangelische Verein", der eine Reihe von Erziehungshäusern, Herbergen zur Heimat, Vereinshäusern usw. besitzt und unterhält, sowie durch den „Nassauischen Kolportage-Verein" die Verbreitung guten Lesestoffes fördert. Die Arbeiterbewegung ist wenig entwickelt; evangelische Arbeitervereine bestehen nur im industriell regeren Süden des Bezirks, die Agitation der Sozialdemokratie ist auch nur dort erfolgreich, übrigens selten kirchenfeindlich gerichtet. — Statistisches: Der Reg.-Bezirk Wiesbaden umfaßte 1905 646 244 Evangelische, 426 544 Katholiken, 9510 andere Christen, 32 521 Juden; davon gehörten zum Konsistorialbezirk Wiesbaden: 422 792 Evangelische, 312 279 Katholiken, 9 310 Juden.

2. In den Verhältnissen der katholischen Kirche des Bezirks, die zur Diözese ¶ Limburg a. d. Lahn gehört, schienen die politischen Ereignisse des Jahres 1866 zunächst keine Veränderungen hervorzubringen. Bischof Peter Josef Blum (1808—1884; vgl. V, 2) begrüßte den neuen Landesherrn in der Hoffnung, eine Umwandlung der altnassauischen Simultanschule in die altpreußische Konfessionsschule zu erreichen. Aber der bald ausbrechende ¶ Kulturkampf vertrieb zunächst die Jesuiten und verwandte Orden aus ihren nassauischen Niederlassungen und brachte den Bischof in Streit mit der Regierung, da er sich weigerte, die vorgeschriebene Mitteilung an den Oberpräsidenten über die Neuernennung von Priestern zu machen. Das Priesterseminar in Limburg wurde geschlossen, Blum zu hohen Geldstrafen verurteilt und 1877 seines Amtes entsetzt. Schon Ende 1876 war er jedoch nach Haid in Böhmen geflohen, wo er auf dem Schloß des Fürsten von Löwenstein bis Dezember 1883 weilte. Vom Kaiser begnadigt, führte er sein Amt noch bis Ende 1884 († 30. Dezember). Sein Nachfolger Joh. Chrn. Roos wurde schon 1886 Erzbischof von Freiburg i. B., und der Papst ernannte aus politischen Gründen selbst als Nachfolger den Domkapitular Karl Klein, der Bischof Blums rechte Hand gewesen war. Seit dessen Tode (1898) ist Bischof der frühere Abt Dominicus Willi.

Die Gesetze und Verordnungen über die evangelische Kirchenverfassung des Konsistorialbezirks Wiesbaden, 1905; — Verhandlungen der ordentlichen Synode des Konf.-Bezirks Wiesbaden (seit 1876; 1909: 11. Synode; Darin ‡ Berichte über die religiös-sittlichen Zustände); — Deutscher Pfarrertag, Wiesbaden 1909, Festschrift. (Darin ‡ Evangelische Liebesarbeit in Nassau und Statistik der Missionsleistungen); — Vgl. die kirchengeschichtl. Literatur bei ¶Hessen: V. **Schlosser.**

VIc. Konsistorialbezirk Frankfurt a. M.

Für F. bedeutet die Annektion durch Preußen (1866) keinen kirchengeschichtlich wichtigen Einschnitt; die von manchen Seiten gefürchtete Einführung der Union (s. IV, 2) durch die preußische Regierung erfolgte nicht, und die Aenderungen der Verfassung betrafen nur einzelne Formalitäten. Nachdem der Lokalpatriotismus anfangs sich gegen jede Reform gesträubt hatte, wurden allmählich die Schattenseiten der bisherigen Einrichtungen, besonders das Bedenkliche des Personalgemeindetums, von verschiedenen Seiten aufgedeckt, und die Gedanken ¶ Sulzes gelangten nach langen Verhandlungen, wenn auch in gemäßigter Form, zum Sieg. So beginnt mit dem Ende des 19. Jhd.s ein neuer, verheißungsvoller Abschnitt des kirchlichen Lebens in F. — Die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelischen Kirchengemeinschaften des Konsistorialbezirks F. vom 27. Sept. 1899 führte auch auf dem letzten Teilgebiete des preußischen Staates die vorher bereits in den Landeskirchen der alten Provinzen, sowie denen von Hannover, Schleswig-Holstein, des ehemaligen Kurfürstentums H. (s. VI a) und des ehemaligen Herzogtums Nassau (s. VI b) eingeführte Kirchenverfassung nach konsistorial-synodalen Grundsätzen ein. Die Landeskirche des Konsistorialbezirks F. trat damit als sechste neben die anderen Landeskirchen der preußischen Monarchie. Sie umfaßt die evangelisch-lutherischen Gemeinden der Stadt F., die beiden reformierten Gemeinden und die evg.-luth. Gemeinden des Landkreises, von denen jedoch eine nach der andern allmählich in den Verband der städtischen Gemeinden aufgenommen wird. Am 1. April 1910 ist der ganze Landkreis von der Stadtgemeinde F. eingemeindet worden. Es hat sich daraus für die Kirche die große Schwierigkeit ergeben, daß zu der bürgerlichen Gemeinde F. nun auch Stadtteile gehören, die kirchenrechtlich zum Konsistorialbezirke Kassel (s. VI a) gehören und daher bis heute dem Frankfurter Konsistorialbezirk nicht angegliedert werden konnten, zu dem sie durch ihre Lage sowie politisch gehören. — Ueber sämtlichen evangelischen Gemeinden steht ein gemeinsames Königl. Konsistorium als Organ des Kirchenregiments unter dem Minister für die geistlichen Angelegenheiten. Seine Mitglieder werden vom König ernannt, für ein Mitglied hat der Magistrat, der einen Teil der Kosten des Konsistoriums trägt, das Vorschlagsrecht; je ein Mitglied muß einer der beiden reformierten Gemeinden (s. IV, 1) angehören. Seine Obliegenheiten sind im wesentlichen denen der altpreußischen Konsistorien gleich, mit geringen Einschränkungen gegenüber den reformierten Gemeinden. Der Präsident des Konsistoriums ist nebenamtlich der Präsident des Wiesbadener (s. VI b) Konsistoriums. Generalsuperintendenten kennt die F.er Kirchenverfassung nicht; der Senior der lutherischen Geistlichkeit ist unter dem Druck des Konsistoriums zum bloßen Vorsitzenden des Lutherischen Prediger-

ministeriums (der Stadtgeistlichkeit) zusammengeschrumpft; Ordinationen, Einführungen, Visitationen werden durch dazu beauftragte geistliche Räte des Konsistoriums besorgt. — Die einzelnen lutherischen Gemeinden — zur Zeit 11 der Stadt und 5 des Landkreises — sind mit Kirchenvorständen und Kirchengemeindevertretungen nach altpreußischem Muster ausgestattet; in den beiden reformierten Gemeinden stehen an deren Stelle die Presbyterien, die nach den Grundsätzen der alten reformierten Kirchenordnung gebildet sind. — Ueber den Gemeinden stehen drei synodale Körper erster Instanz: die evg.-lutherische Kreissynode für die Landgemeinden, die evg.-lutherische und die evg.-reformierte Stadtsynode, diese beiden jährlich einmal zu einer Vereinigten Synode zusammentretend, die über die Kirchensteuer beschließt. Endlich die mindestens alle 3 Jahre zu berufende Bezirkssynode mit den Befugnissen der altpreußischen Generalsynode — für einen so kleinen Kirchenkreis ein geradezu ungeheuerlicher Apparat. — Die Kosten des Kirchenwesens werden, soweit nicht Vermögen vorhanden ist oder andre Verpflichtete in Frage kommen (wie die Stadt, der die Erhaltung der 6 alten lutherischen Stadtkirchen, die Stellung von 12 Pfarrwohnungen und eine Rente zum Gehalt für die 12 lutherischen Stadtpfarrer obliegt), durch Umlage aufgebracht. Diese muß in allen Gemeinden der Stadt nach gleichem Maßstabe erhoben werden; die Folge ist, daß die reformierten Gemeinden, deren Steuerkraft erheblich stärker ist, alle Jahr weit über ihr Bedürfnis Steuern erheben müssen. Der Ertrag wird zwischen den beiden Stadtsynodalkassen so geteilt, daß die von Gliedern der reformierten Gemeinden gezahlten Beträge der reformierten Kasse, der Rest der lutherischen zufällt. — Die großen Mängel dieser Kirchenverfassung, an denen jedoch die Regierung weniger Schuld trägt als der Widerstand der partikularistischen Interessen, haben doch nicht gehindert, daß seit ihrer Einführung an die Abstellung der schweren kirchlichen Notstände, die sich im Laufe des 19. Jhd.s herausgestellt hatten, mit Ernst und Erfolg herangegangen ist. Auf die 172 300 Evangelischen des Stadtgebietes (mit Ausschluß der kirchlich noch nicht angegliederten Stadtteile) kommen zur Zeit 12 Kirchen und 5 andere gottesdienstliche Räume in Gemeindehäusern (im ganzen gibt es 9 Gemeindehäuser), 24 Pfarrer und 5 Hilfsgeistliche. Sämtliche Amtshandlungen sind gebührenfrei, auch vermietete Kirchenplätze gibt es nicht; Annahme von Honoraren ist den Pfarrern untersagt, sie sind auf festes Gehalt angewiesen (3600 Mk. bis 8000 Mk.). Alle Gemeinden haben Diakonissenstationen, geordnete, teilweise reich bemittelte Armenpflege, vielfältig gegliedertes Vereinsleben. Doch wird auch darüber geklagt, daß infolge des intensiven Betriebes der Einzelgemeinden die gemeinsamen evangelischen Interessen und Liebeswerke notleiden und der Zusammenhang nicht genügend gepflegt wird. Organisch der Landeskirche verbunden ist der Evangelische Verein für Innere Mission, der sich ein besonderes Verdienst durch die gesunde und geschickte Organisation der Jugendpflege in voller Anerkennung des Gemeindeprinzips erworben hat, und der methodistisch gerichtete Evg. Verein Nordost, dessen Angliederung an die Landeskirche bei deren freier gerichteten Gliedern als Einbruch in das Gemeindeprinzip empfunden und von der Majorität der Bezirkssynode, wenn auch erfolglos, bekämpft wurde. In keiner Beziehung zur Landeskirche steht der Frankfurter evg.-kirchliche Hilfsverein (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen deutschen ¶Hilfsverein), dessen Begründer, Leiter und Mitglieder sich zwar als Glieder der evangelischen Kirche fühlen, auch aus der Landeskirche nicht austreten, aber in 2 eignen Kirchen und 2 Vereinshäusern eigne Gottesdienste und Abendmahlsfeiern haben, die sie als uniert bezeichnen, im Sinne der Evangelischen ¶Allianz. Nordost mit einem und dieser Verein mit 3 Geistlichen sind die eigentlichen Mittelpunkte der Gemeinschaftsbewegung, die aber auch noch in mehreren kleineren und stilleren Kreisen und Unternehmungen ihre Stätte hat. Die sogenannten Sekten haben von jeher in F. guten Boden gefunden; 2 separierte evg.-lutherische Gemeinden, die untereinander wieder keine Gemeinschaft halten, die Methodisten (mit 1 Kirche, 2 Predigtsälen, 1 Predigerseminar und 1 Krankenhaus), die Baptisten, Irvingianer, Adventisten, Christian-Science (¶ Gebetsheilung), Heilsarmee, — sie alle halten Versammlungen und entfalten eine lebhafte und beachtenswerte Tätigkeit. Neben den Sekten macht der evg. Kirche eine ganz besonders leidenschaftliche freireligiöse Agitation zu schaffen, die mit großen öffentlichen Versammlungen arbeitet. — Das angesehene Diakonissenhaus steht auf dem Boden des evg.-lutherischen Bekenntnisses und in freiem Dienstverhältnis zu der Landeskirche. Die Militärgemeinde wird von dem Militäroberpfarrer des 18. Armeekorps versorgt und hat Mitbesitzrechte an einer der evangelisch-lutherischen Kirchen. — Die katholische Gemeinde (ca. 106 000 Seelen) verfügt über 8 Kirchen — davon 2 erst neuerdings gebaut — und mehrere Kapellen, und wird von einem Stadtpfarrer geleitet. Sie ist in starkem Wachstum begriffen.

E. Foerster in DZKR 1899, S. 253—302; — Frankfurter Kirchenkalender (jedes Jahr erscheinend); — Vgl. die geschichtliche Literatur bei ¶ Hessen: IV. **Foerster.**